



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA ORTHODOXA

1/2013

**STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA ORTHODOXA**

1/2013

June

EDITORIAL BOARD

EDITORIAL OFFICE: 18th Avram Iancu Sq., Cluj-Napoca, Romania, Phone: +40 264 431005

EDITOR-IN-CHIEF:

Pr. Prof. Dr. VASILE STANCIU, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

EXECUTIVE EDITOR:

Pr. Lect. Dr. GABRIEL GÂRDAN, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

EDITORIAL BOARD:

Pr. Prof. Dr. IOAN CHIRILĂ, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

Pr. Prof. Dr. VALER BEL, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

Pr. Prof. Dr. ALEXANDRU MORARU, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

Pr. Prof. Dr. IOAN VASILE LEB, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

Pr. Conf. Dr. ŞTEFAN ILOAIE, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

EDITORIAL ASSISTANT:

Asist. Dr. ADRIAN PODARU, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

ADVISORY BOARD:

Prof. Dr. Dr.h.c. ADOLF MARTIN RITTER, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Germany

Prof. Dr. Dr. h.c. THEODOR NIKOLAU, Faculty of Orthodox Theology, München, Germany

Prof. Dr. KONSTANTIN NIKOLAKOPOULOS, Faculty of Orthodox Theology, München, Germany

Prof. Dr. HANS SCHWARTZ, Faculty of Protestant Theology, Regensburg, Germany

Pr. Prof. Dr. VALER BEL, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

Pr. Prof. Dr. IOAN CHIRILĂ, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

Pr. Prof. Dr. IOAN-VASILE LEB, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

Pr. Prof. Dr. ALEXANDRU MORARU, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

Pr. Prof. Dr. VASILE STANCIU, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

Pr. Prof. Dr. STELIAN TOFANĂ, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

Pr. Prof. EUGEN PENTIUC, Holy Cross, Brooklin, USA

Lect. Dr. RADU PREDA, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

MANAGER:

Dr. PAUL SILADI, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania, siladipaul@yahoo.com

http://www.studia.ubbcluj.ro/serii/th_orth/

© Photo on the front cover: Florin Florea

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 58 (LVIII) 2013
JUNE
1

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA ORTHODOXA

1

Desktop Editing Office: 51st B.P. Hasdeu, Cluj-Napoca, Romania, Phone + 40 264-405352

CUPRINS - CONTENTS

I. TEOLOGIE BIBLICĂ

PAULA BUD, Sfânta Scriptură. Repere pentru o lectură ortodoxă în mileniul III.....	5
PAULA BUD, The Holy Scripture. References for an Orthodox Reading in the 3 rd Millennium.....	15
STELIAN PAȘCA-TUȘA, Receptarea și interpretarea psalmilor în Tradiția patristică ..	25
STELIAN PAȘCA-TUȘA, Reception and Interpretation of Psalms in Patristic Tradition.....	41
IOAN FLORIN CODREA, „Pâinea vieții” (Ioan 6,22-59). O abordare exegetică.....	57
IOAN FLORIN CODREA, “The Bread of Life” (John 6, 22-29). An Exegetical Approach	71

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

DOREL MAN, 1700 de ani de la legiferarea creștinismului. Re-nașterea creștinătății de la anul 313	83
DOREL MAN, 1700 Years from the Enactment of Christianity. The Re-birth of Christianity in the Year 313.....	89
ANA BACIU, Polemici ale lingviștilor transilvăneni privind adoptarea alfabetului latin în scrierea limbii române	95
ANA BACIU, The Transylvanian Linguists’ Debates on the Adoption of the Latin Alphabet in the Romanian Language Writing.....	105
ISTVÁN PÁSZTORI-KUPÁN, Sfântul Vasile ca autoritate doctrinală și exemplu spiritual pentru Teodoret de Cir.....	115

ISTVÁN PÁSZTORI-KUPÁN, St. Basil as Doctrinal Authority and Spiritual Example for Theodore of Cyrus	125
VALENTIN VESA, Teofania „spatelui” lui Dumnezeu în „scobitura stâncii” (Ieșire 33) în viziunea Sfântului Isaac Sirul cu referire la „Viața lui Moise” a Sfântului Grigorie de Nyssa	135
VALENTIN VESA, The Theophany of “the Back” of God in the Cave (Exodus 33) According to Isaac of Nineveh in Reference with “De Vita Moysis” (Gregory of Nyssa)	145
NELU ALEXANDRU HALES, ADRIAN PODARU, „Inconvenientele” libertății religioase acordate de Constantin cel Mare creștinilor. Câteva reflecții patristice	155
NELU ALEXANDRU HALES, ADRIAN PODARU, The “Disadvantages” of the Religious Freedom Granted by Constantine the Great to the Christians. Some Patristic References	167

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

GRIGORE-DINU MOȘ, Teologia și filosofia în sistemul educațional bizantin. Considerații cu privire la metoda teologiei ortodoxe	179
GRIGORE-DINU MOȘ, Theology and Philosophy in the Byzantine Educational System. Considerations on the Method of Orthodox Theology	189
DACIAN BUT-CĂPUȘAN, Conflictul ecesiologilor. Bisericile creștine și violența	199
DACIAN BUT-CĂPUȘAN, The Conflict of Ecclesiologies. Christian Churches and Violence ..	213

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

GHEORGHE ȘANTA, Educația religioasă și cunoașterea lui Dumnezeu.....	227
GHEORGHE ȘANTA, The Religious Education and the Knowledge of God	235
MARCEL GH. MUNTEAN, Pictura creștină medievală din perioada romanică	243
MARCEL GH. MUNTEAN, Medieval Christian Painting during Romanesque Period.....	255
PETRUȚ ORMENIȘAN, Acedia ca negrijă	267
PETRUȚ ORMENIȘAN, Acedia Seen as Carelessness	277
HADRIAN-V. CONȚIU, Dimensiunea spirituală a bolii.....	287
HADRIAN-V. CONȚIU, The Spiritual Extent of Illness.....	298

V. RECENZII

<i>File de istorie. Prețuire și recunoștință Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu</i> , Ed. Presa Universitară Clujeană – Ed. Andreiană, 2012, 790 p. (DACIAN BUT-CĂPUȘAN)	309
Ioan-Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, Marius Eppel, Pavel Vesa, <i>Instituții Eccleziastice. Compendiu de Legislație Bisericească (Secolul al XIX-lea)</i> , Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, 360 p. (MIRCEA GHEORGHE ABRUDAN)	311

I. TEOLOGIE BIBLICĂ

SFÂNTA SCRIPTURĂ. REPERE PENTRU O LECTURĂ ORTODOXĂ ÎN MILENIUL III

PAULA BUD*

REZUMAT. Studiul explorează sfera hermeneuticii biblice, cu intenția de a sublinia utilitatea și actualitatea unor repere interpretative patristice în cadrul unei lecturi ortodoxe a Sfintei Scripturi în zilele noastre. Exponențial pentru tipul de lectură pe care îl promovează mediul ortodox și, implicit, acest studiu, este Sfântul Ioan Hrisostom.

Cuvinte-cheie: Cuvânt, hermeneutică, nume, comunicare, Scriptură, cale

Cuvânt și comunicare

Aș începe propunând o distincție operabilă / posibilă între *cuvânt* și *cuvinte*: cel dintâi, chiar scris fără inițială majusculă, exprimă unitate, în timp ce în plural se poate sesiza o anumită risipire, o zdruncinare a unității, un sens care se apropie mai mult de „vorbă”, înțeleasă în perspectiva „tot cuvântului deșert” pentru care vom da răspuns în ziua Judecății. Care este componenta negativă a acestei vorbe, de ce devine ea pentru noi pricină de osândă? Pentru că reflectă în chip onest inima, după cum spune Mântuitorul: *Nu ceea ce intră pe gură spurcă pe om (...) iar cele ce ies din gură pornesc din inimă, și acelea spurcă pe om (Matei 15, 11.18)*. Iar dacă pe tablele inimii noastre, Cuvântul este înlocuit de cuvinte, atunci carnea redevine piatră și omul singur își face din inimă un zid între el și Dumnezeu. Asistăm, în acest debut de mileniu al III-lea, la progresul exploziv al mijloacelor de comunicare, și suntem, în chip paradoxal, martorii unui proces de izolare teribilă. Singurătatea a devenit, pentru mulți, un sentiment acut, într-un timp în care folosirea cuvântului, oral, scris ori difuzat, deține un loc tot mai copleșitor în viața societății¹.

* Asist. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, paulabud_ot@yahoo.fr

¹ Benjamin Gross, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, Ed. Hasefer, București, 2007, p. 7.

Iar dacă acesta (cuvântul) își împlinește chemarea cea mai profundă atunci când practică schimbul și se realizează ca element de relație, apt de receptare și dialog², însemnează că o parte considerabilă din cuvintele pe care le rostim sau scriem astăzi sunt lipsite de consistență, devin de prea multe ori simple „vorbe”, incapabile de a realiza o comunicare autentică. În acest context, Cuvântul Scripturii poate constitui punctul de plecare pentru o reasezare a cuvântului în firescul său, stare în care acesta redevine mijloc de comunicare autentică, spațiu de întâlnire a omului cu Dumnezeu și cu aproapele³. Dar acest lucru nu este posibil dacă ne limităm la o abordare exclusiv științifică a Sfintei Scripturi, o abordare care să ignore cu desăvârșire caracterul său revelat, importanța sa pentru viața creștinului și implicit mărturia sa anastasică. Părintele John Breck consideră că astăzi se impune în Biserica Ortodoxă, o redescoperire și o dezvoltare a unei hermeneutici biblice care să fie, pe de-o parte, fidelă abordării duhovnicești a Părinților, dar, pe de altă parte, care să fie relevantă și convingătoare pentru lumea modernă⁴. Iată de ce am extras, în cazul de față, câteva repere hermeneutice din opera Sfântului Ioan Gură de Aur, dat fiind faptul că exegeza sa a fost determinată de preocupări pastorale, situându-se permanent în slujba propovăduirii creștine⁵. Aș dori să zăbovesc însă mai întâi asupra câtorva aspecte ale cuvântului în sfera de semnificații și de înțelegere proprie Vechiului Testament.

Cuvânt creator și nume

Situându-mă în zona cercetării biblice vetero-testamentare, atunci când vorbesc de cuvânt mă întorc, în chip prioritar, la referatul creației, acolo unde cuvântul „reprezintă prin sine însuși (...) esența însăși a realității pe care o aduce la existență”⁶. În planul strict al existenței umane, Descartes semnala că a patra cauză a erorilor noastre ar fi faptul de a lega gândurile noastre de cuvinte care nu le exprimă în chip desăvârșit⁷. O cu totul altă imagine ne oferă însă rescriptul creației, în care „gândul este o paradigmă, cuvântul este expresia activă, dinamică, făptuitoare a însuși actului existent în paradigmă”⁸. Creația care se împlinește prin cuvânt demonstrează o proximitate de esență între limbaj și lume, o unitate profundă și fundamentală a creațiunii⁹. Acest act al creării prin cuvânt, în urma căruia apar toate făpturile pământului în afară de om este, în viziunea Sfinților Părinți, un temei pentru a aduce laudă lui Dumnezeu: „Iată,

² B. Gross, *Aventura limbajului...*, p. 7.

³ B. Gross, *Aventura limbajului...*, p. 11.

⁴ John Breck, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, Ed. IBMBOR, București, 1999, p. 47.

⁵ J. Breck, *Puterea Cuvântului...*, p. 88.

⁶ B. Gross, *Aventura limbajului...*, p. 24.

⁷ B. Gross, *Aventura limbajului...*, p. 8.

⁸ Ioan Chirilă, *Fragmentarium exegetic filonian II. Nomothetica – repere exegetice la Decalog*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2003, p. 10.

⁹ B. Gross, *Aventura limbajului...*, p. 24.

se văd cerul și pământul și strigă că au fost create (...). Mai strigă că nu ele însele s-au făcut: *De aceea existăm, fiindcă am fost făcute, așadar nu existam mai înainte de a exista ca să ne putem face pe noi înșine.* (...) Te laudă toate acestea pe Tine, Creatorul tuturor. Dar Tu cum le faci? Cum ai făcut, Dumnezeuule, cerul și pământul? (...) prin cuvântul Tău le-ai făcut.”¹⁰

În același fel, regăsim în cartea Psalmilor invocat actul creator pentru slavoslovia Ziditorului: „Să laude numele Domnului, că El a zis și s-au făcut, El a poruncit și s-au zidit.” (*Psalmul* 148, 5). Dar imaginea lucrării creatoare ne descoperă omul ca făptură ce se bucură de un statut aparte, fiind „singurul dintre viețuitoare făcut cu mâna lui Dumnezeu”¹¹, așadar printr-o implicare directă a lui Dumnezeu¹² și nu prin cuvânt deși, paradoxal, omul este singura ființă înzestrată cu darul cuvântului¹³. El va fi cel invitat să încheie actul creator prin punerea numelor animalelor: *Și Domnul Dumnezeu, Care făcuse din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului, le-a adus la Adam, ca să vadă cum le va numi; așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam. Și a pus Adam nume tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice.* (*Facerea* 2, 19-20). Omul, singura ființă înzestrată cu limbaj și cu putere de a da nume este, așadar, singurul element pentru care actul creator nu este legat de limbaj și pentru care denominarea nu încheie procesul de creație¹⁴. Pentru gândirea iudaică, omul este o ființă a limbajului deoarece menirea lui esențială constă în a numi, adică a elibera într-însul limbajul, a lăsa liber cuvântul pentru a traduce limbajul lucrurilor în limbaj al omului. A numi pentru a smulge din materia opacă energia creatoare pe care cuvântul divin a depus-o acolo cu scopul de a regăsi prin limbajul său intimitatea lingvistică ce unește creația mută cu Dumnezeu. În sfârșit, prin numirea ființelor vii, Adam se distinge de acest univers mut și devine conștient de singularitatea lui¹⁵ ca făptură menită dialogului / comunicării cu Dumnezeu și cu aproapele în cadrul creației.

Scriptura și cartea naturii

Se delimitează, în general, existența a două etape în comunicarea dintre Dumnezeu și om: dialogul edenic și comunicarea postpecavică. În starea de dinainte de cădere, omul era înzestrat cu puterea de a-L cunoaște pe Dumnezeu și

¹⁰ Fericitul Augustin, *Confessiones – Mărturisiri* (trad. și indici de Prof. dr. Docent Nicolae Barbu; introd. și note de Pr. prof. dr. Ioan Rămureanu), în col. *PSB* vol. 64, Ed. IBMBOR, București, 1985, pp. 244-245.

¹¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări*, III, 6 (trad., introd., note și indici de Pr. D. Fecioru), în col. *PSB* vol. 17, Ed. IBMBOR, București, 1986, p. 372.

¹² Așa cum vor fi scrise tablele Legii cu degetul lui Dumnezeu (*Ieș.* 31, 18; *Deut.* 9, 10), o altă formă de a exprima o implicare cu totul specială a lui Dumnezeu în actul respectiv.

¹³ B. Gross, *Aventura limbajului...*, p. 15.

¹⁴ B. Gross, *Aventura limbajului...*, p. 26.

¹⁵ B. Gross, *Aventura limbajului...*, p. 28.

de a cunoaște binele prin legea naturală, potrivit căreia el dobândește cunoștință de binele pe care se cuvenea să-l săvârșească și de răul care trebuia evitat¹⁶. Prin aceasta, deși nu avea o lege scrisă, omul putea duce o viață plină de virtute, o viață în acord cu voința divină. Cum? Urmând glasul lăuntric al conștiinței lui, pe care o avea singur învățător¹⁷. Dar, pe lângă această sfătuire, omul avea comuniunea rațiunilor făpturilor din care putea dobândi cunoștințe despre însușirile nevăzute ale lui Dumnezeu, despre puterea Lui cea veșnică și despre divinitatea ființei Lui, deci prin mijlocirea creaturilor, așa cum ne spune Apostolul Pavel în Romani I, 20: *Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi, adică veșnica Lui putere și dumnezeire, așa ca ei să fie fără cuvânt de apărare*. Astfel, Dumnezeu a pecetluit întreaga creație cu simțirea existenței și prezenței Lui¹⁸. Este exprimată, în acest text, o teologie naturală care, cel mai probabil, își are originea în teologia sapiențială iudaică elenistică¹⁹.

Această modalitate de cunoaștere este considerată de Sf. Ioan Gură de Aur a fi mai credibilă decât cea transpusă în literă întrucât ființa omenească o dobândește prin mijlocirea lucrurilor și-i este mai vrednică de crezare și mai clară²⁰. Într-o vreme în care făptura umană tinde să-și revendice autoritatea absolută asupra creației, uitând parcă de responsabilitatea care a însoțit darul inițial al stăpânirii după chipul lui Dumnezeu și lucrând nu la împlinirea telosului ei, ci la distrugerea-i nejustificată, e importantă această revalorizare a cărții naturii care este de o importanță covârșitoare în viziunea Sfinților Părinți. Voi insera în cele ce urmează doar câteva pasaje pe care le consider relevante.

Vorbind despre modurile în care Dumnezeu S-a făcut cunoscut făpturii Sale, Sfântul Ioan Damaschin pune pe primul plan calea cunoașterii naturale: „Dumnezeu, însă, nu ne-a lăsat în completă neștiință, deoarece cunoștința existenței lui Dumnezeu este însământată de El în chip firesc în toți oamenii. Pe lângă aceasta, însăși creația, conservarea și guvernarea acesteia vestesc măreția firii dumnezeiești.”²¹ Sfântul Ioan Gură de Aur exprimă limpede faptul că Scripturile nu au fost dăruite omenirii de la începutul existenței ei, ci numai mai târziu, fiindcă „nu prin scrieri, ci prin lucruri a voit Dumnezeu să învețe firea oamenilor. Ce înseamnă prin lucruri? Prin intermediul creației însăși.”²² De aceea, după cum

¹⁶ PG 49, 133 și 55, 251, apud Patriarhul Iustin, *Opera Integrală 3, Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom*, Ep. Argeșului și Muncelului /Anastasia, București, 2003.

¹⁷ PG. 54, 471;48,1059, apud Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură...*, p. 33.

¹⁸ Richard Alan Young, “The Knowledge of God in Romans 1:18-23: Exegetical and Theological Reflections”, în: *JETS* 43/4 (Dec. 2000), p. 695.

¹⁹ James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, în: WBC vol. 38a; Dallas, Word Incorporated, 1988, p. 56.

²⁰ PG 49, 105, apud Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură...*, p. 33.

²¹ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, I, Ed. Apologeticum, 2004, p. 10. Sfântul Ioan continuă apoi cu prezentarea revelației divine prin intermediul Legii și al profeților, iar mai apoi prin Însuși Fiul Său Unul-Născut. Reținem faptul că toate aceste căi minunate de Revelație sunt precedate de revelația naturală.

²² Sfântul Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, <http://www.ioanguradeaur.ro/omilia-a-ix-a-catre-antiohieni/>, p. 1.

spune apostolul Pavel, nici păgânii nu au scuză înaintea lui Dumnezeu că nu i-au slujit, din moment ce, necunoscând Evangheliile, L-au putut cunoaște totuși din făpturi. Sfântul Ioan explică pe îndelete această posibilitate oferită neamurilor:

„Cum puteau să-L cunoască pe Dumnezeu? Și cine L-a arătat pe El lor? Căci Dumnezeu S-a arătat acestora (neamurilor), zice. În care fel? Ce proroc a trimis, ce evanghelist, ce învățător, din moment ce Scripturile nu erau încă? «Cele nevăzute ale Lui» - spune - «se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi, adică veșnica Lui putere și dumnezeire, așa ca ei să fie fără cuvânt de apărare» (*Romani 1, 20*). Ceea ce spune aceasta înseamnă că adică a așezat creația în mijloc în fața ochilor tuturor, pentru ca din lucrurile lui să înțelegem pe Creator.”²³

Interpretând un pasaj din referatul creației, Sfântul Vasile cel Mare înalță rugăciune pentru ca oamenii să-L înțeleagă și să-L cunoască pe Dumnezeu din contemplarea celor văzute:

„Iar Dumnezeu, Cel ce a creat operele Sale mari (...) să vă dea vouă în tot lucrul înțelegerea adevărului Lui, ca să înțelegeți din cele văzute pe cel nevăzut, iar din frumusețea și măreția zidurilor să vă faceți o idee potrivită de Cel ce ne-a zidit - «că cele nevăzute de la zidirea lumii se văd...» - încât și de pe pământ și din văzduh și din cer și din apă și din noapte și din zi și din toate cele văzute să luăm evidente dovezi despre Binefăcătorul nostru.”²⁴

„Cel care înțelege pe Creator din facerea lumii, a cunoscut și el pe Dumnezeu din înțelepciunea cu care a fost făcută lumea. Că «cele nevăzute ale lui Dumnezeu de la facerea lumii se văd când cugeți la cele făcute de El».”²⁵ El explică în continuare în ce mod se descoperă înțelepciunea divină în fapturnile create: „...înțelepciunea care se arată în lume, aproape dând glas, prin cele văzute, că de Dumnezeu s-au făcut, pentru că nu întâmplător strălucește în cele create o atât de mare înțelepciune. Că după cum «Cerurile spun slava lui Dumnezeu, iar facerea mâinilor Lui o vestește tăria» (*Psalmul 18, 1*) - și o spun fără glas - «că nu sunt graiuri, nici cuvinte ale căror glasuri să nu se audă» (*Psalmul 18, 3*), tot așa sunt unele cuvinte și ale înțelepciunii (...)” care „proclamă în tăcere pe Ziditorul și Domnul, ca prin ea să te urci la ideea singurului Înțelept.”²⁶ Lumea întregă este, în viziunea Părinților, zidită ca mediu al întâlnirii omului cu Dumnezeu, se cuvine așadar omului să contemple cele văzute întru înțelegerea celor nevăzute. Într-o exprimare poetică, lumea creată este numită „școală a sufletelor” pe calea aflării Împărăției Cerurilor: „...că lumea aceasta n-a fost gândită în zadar, nici în deșert, ci pentru un scop folositor și pentru marea trebuință pe care o aduce celor ce există pe pământ, dacă lumea este într-adevăr o școală a sufletelor înzestrate cu rațiune și un loc

²³ Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a...*, p. 1.

²⁴ Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron...*, p. 109.

²⁵ Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron...*, p. 469.

²⁶ Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron...*, pp. 469-470.

unde se poate învăța cunoașterea lui Dumnezeu, fiind prin cele văzute și simțite în lume o călăuză a minții pentru contemplarea celor nevăzute, precum zice apostolul, că «cele nevăzute...» (Romani 1, 20).²⁷

Bunătatea lui Dumnezeu și purtarea Sa de grijă față de om se manifestă și în faptul că nu abuzează de firea Sa nevăzută pentru a rămâne pentru totdeauna necunoscut, ci Se descoperă din iubire²⁸. Pentru înțelegerea deplină a modului în care are loc această descoperire prin fapte, Sfântul Atanasie al Alexandriei apelează la o analogie cu binecunoscutul sculptor Fidias mult apreciat de contemporanii săi:

„...se spune despre sculptorul Fidias că operele lui se cunoșteau de privitori ca ale lui chiar când nu era de față Fidias, din simetria și proporția părților întreolaltă. Așa se poate cunoaște din rânduiala lumii Dumnezeu, Făcătorul și Orânduitorul ei, chiar dacă nu se vede cu ochii trupului. Căci Dumnezeu nu a abuzat de firea Sa nevăzută – să nu spună cineva aceasta – ca să Se lase pe Sine cu desăvârșire necunoscut oamenilor.”²⁹

Definirea cunoașterii despre care vorbește Apostolul este, în viziunea Sfântului Teofilact, următoarea:

„Din cele ale lui Dumnezeu, unele sunt necunoscute, precum este ființa și firea Lui; iar altele cunoscute, precum sunt toate cele ce se socotesc despre ființa și firea Lui: bunătatea, înțelepciunea, puterea, dumnezeirea (adică mărirea)³⁰, pe care Pavel le numește aici „nevăzute ale lui Dumnezeu”, înțelese din faptele Lui. Deci Dumnezeu a arătat Elinilor cunoștința Sa, adică cele ce se socotesc despre ființa Lui, care sunt nevăzute de ochii cei simțiți, dar înțelese de minte din buna rânduială a fapturilor.”³¹

²⁷ Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron...*, p. 77.

²⁸ Făptura creată nu poate să Îl cunoască pe Dumnezeu decât în măsura în care El Se descoperă de bună voie. Această idee este dezvoltată la Sfântul Atanasie cel Mare: „De fapt, pentru că Dumnezeu este bun și de-oameni-iubitor și cu grijă pentru sufletele făcute de El, dar e nevăzut și de necuprins prin fire și dincolo de toată ființa creată și de aceea neamul omenesc nu poate ajunge ușor la cunoștința despre El, pentru că toate sunt create, iar El este necreat, a întocmit creațiunea prin Cuvântul Său (prin Rațiunea Sa) astfel ca, deoarece El este prin fire nevăzut, să poată fi cunoscut de oameni prin operele Lui. Căci meșterul se cunoaște de multe ori din opere, chiar dacă rămâne nevăzut.” *Cuvânt împotriva elinilor*, XXXV (trad., introd. și note de Pr. prof. Dumitru Stăniloae), în col. PSB vol. 15, Ed. IBMBOR, București, 1987, pp. 69-70.

²⁹ Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor...*, XXXV, p. 70.

³⁰ Sf. Teofilact invocă aici spusele a doi dintre Părinții Bisericii. Mai întâi, dumnezeiescul Maxim care zice că „din cele dumnezeiești, unele sunt înțelese, iar altele neînțelese de oameni (cap. 5 al sutei a patra din cele despre iubire), iar apoi Sf. Vasile: „Din lucrările lui Dumnezeu suindu-ne și prin fapte înțelegând pe Făcătorul, luăm cunoștința bunătății și a înțelepciunii Lui; căci acestea sunt cele cunoscute ale lui Dumnezeu, pe care Dumnezeu le-a insuflat întru toți oamenii” (*Cuvântul I asupra lui Eunomie*), în *Tâlcuirea epistolei către Romani a slăvitului și prea-lăudatului Apostol Pavel*, Ed. Sophia, București, 2005, nota 85, pp. 41-42.

³¹ Sf. Teofilact, *Tâlcuirea epistolei către Romani...*, pp. 41-42.

Sfântul Teofilact identifică cinci „pricini” pentru care s-au creat fapăturile lumii văzute, printre care cunoașterea lui Dumnezeu din contemplarea lor³².

Sfântul Ioan Hrisostom subliniază faptul că nimeni nu se poate justifica pentru necredința sa, de vreme ce are sub priviri măreția naturii care însăși vorbește despre Creatorul ei:

„Dar apoi oare nu ați auzit cerul slobozind vocea în văzul nostru, adică în privire? Nu ați auzit acea voce, care strigă mai frumos decât orice trâmbiță, vestindu-ne armonia cea perfectă? Nu cunoașteți legile în puterea cărora ziua și noaptea se succed continuu și rămân nemișcate? Nu vedeți ordinea cea perfectă în succesiunea anotimpurilor, și care ordine este neschimbată? Nu vedeți recunoștința mării arătată în valuri? Nu vedeți că totul în univers rămâne în ordinea stabilită fiecăruia, și cum prin frumusețea și măreția lor slăvesc pe Creator?”³³

Așadar, aceasta este doxologia tăcută a fapturilor pe care o înțeleg și cei care știu să citească și necititorii, incultii și înțelepții, săracii și bogații, stăpânii și slugile, sciții și barbarii, găsind fiecare acolo cunoștințele pe care sufletul său le dorește despre Dumnezeu³⁴. Acest tip de comunicare, prin mijlocirea lucrurilor, este accesibil tuturor neamurilor, de aceea și ele își sunt loruși lege.

Pe lângă această modalitate de comunicare, Sf. Ioan Gură de Aur invocă ideea unei comunicări directe, prin care Dumnezeu, „cercetând cugetele oamenilor și găsindu-le curate a grăit cu ei în mod direct, coborându-se la puterea lor de a-L înțelege”³⁵. Comunicarea directă nu se limitează doar la perioada edenică, ci se continuă și după cădere, dar este condiționată de curăția inimii, de aceea cei care devin părtași acestei comunicări sunt veritabile exemple de virtute: Noe, Avraam, Iov și Moise, profeții. Și acest mod de comunicare este superior comunicării scrise, Sfântul afirmând că din această cauză comunicarea scrisă nici nu exista dintru început ca mod de comunicare Dumnezeu – om. Atât Vechiul Testament, cât și Noul Testament au fost rânduite de Dumnezeu și încuviințate spre a fi scrise din

³² Celelalte patru pricini sunt: pentru a învăța de la ele, pentru a ne oferi hrana necesară întreținerii vieții, pentru a mulțumi pentru aceasta lui Dumnezeu și, în sfârșit, pentru a împlini doxologia în vederea căreia am fost creați: „...pentru acest sfârșit a zidit Dumnezeu lumea, ca să fie slăvit de către fapăturile cele cuvântătoare. De aceea a zis dumnezeiescul David: «Cerurile povestesc slava lui Dumnezeu» (Psalmul 18, 1)”, *Ibidem*, nota 89: „Pentru ca, în fapături, ca în niște oglinzi, să-L vedem pe Ziditorul și Făcătorul lor și, din ființa fapturilor, să-L înțelegem și să credem că Dumnezeu este făcătorul acestora. (...) din bunătatea fapturilor, să înțelegem bunătatea Făcătorului lor, iar din înțelepciunea și puterea ziditorilor, să cunoaștem înțelepciunea și puterea Ziditorului. (...) Și aceasta este ceea ce a zis Apostolul puțin mai înainte: «Cele nevăzute...». Și Dionisie Areopagitul zice că «cele văzute sunt chipuri ale celor nevăzute, și cele simțite ale celor gândite»”, pp. 43-44.

³³ Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la epistola către Romani*, III (trad. PS Teodosie Atanasie, revizuită și îngrijită de Ceyar Păvălașcu și Cristian Untea), Ed. Christiana, București, 2005, p. 11.

³⁴ PG 49, 112, apud Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură...*, p. 33.

³⁵ PG 54, 582, apud Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură...*, p. 33.

„pricina slăbiciunii oamenilor”³⁶, care nu s-au putut menține în apropierea Lui, prin legea morală naturală și prin cunoștințele despre divinitate, împărtășite lor în mod direct sau dobândite prin mijlocirea lucrurilor. Așadar, Scriptura este, în comunicarea omului cu Dumnezeu, „cea de a doua cale”³⁷. Pentru a susține această afirmație, voi invoca în cele ce urmează câteva pasaje din scrierile Sfântului Ioan Hrisostom.

Sfântul Ioan Hrisostom, exeget al istoriei mântuirii

Am introdus acest concept de *istoria mântuirii* pentru faptul că, deși Sfântul Ioan Gură de Aur este reprezentantul prin excelență al școlii exegetice antiohiene, recunoscute pentru metoda exegetică istorico-literală, el nu înțelege istoria ca fiind limitată la om și la puterile și lucrările lui, ci o consideră „ca spațiu în care Dumnezeu este prezent și lucrează nemijlocit”³⁸ pentru mântuirea făpturii umane. Exegeza pe care o propune este întemeiată pe experiența duhovnicească, care presupune implicarea nemijlocită a Duhului Sfânt în interpretarea scrierilor sfinte: „Toate cele cuprinse în Sfânta Scriptură (...) sunt «cuvinte ale Duhului»³⁹, *cuvinte ale harului divin*, care a determinat pe autor să scrie⁴⁰, *cuvinte ale lui Dumnezeu*, rostite prin gura profeților. «*Gurile profeților sunt gura lui Dumnezeu*»⁴¹...”⁴². Lucrarea Duhului este însă dublă: îl inspiră pe cel care scrie, îl luminează pe cel care citește. Pentru cel din urmă, cuvântul scripturistic nu este în mod necesar auto-revelator, ci doar Cuvântul lui Dumnezeu, lucrând prin Duhul, „poate deschide mințile oamenilor ca ei să poată înțelege Scripturile”, aducându-le aminte sau luminându-le cele despre Sine, „dezvăluind adevăruri ascunse ale veacului eshatologic, întru slava Sa și a Tatălui” (Ioan 14, 26; 16, 13-15)⁴³. În această lucrare, omului îi revine să participe cu exprimarea voinței sale de a cunoaște, de a înțelege, de a căuta înțelesurile Scripturii, însă fără ca această căutare să fie făcută în duh „iscoditor”, ci în duh de smerenie potrivit neputințelor noastre⁴⁴.

Vorbind despre maniera interpretativă a celor două școli exegetice, patriarhul Iustin Moiescu remarca faptul că distincția nu este una de substanță, ci de manieră de aplicare a principiilor exegetice – de altfel, comune în mare

³⁶ PG 61, 20, apud Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură...*, p. 33.

³⁷ Constantin Coman, *Erminia Duhului. Texte fundamentale pentru o ermineitică duhovnicească*, Ed. Bizantină, București, 2002, p. 124.

³⁸ C. Coman, *Erminia Duhului...*, p. 128.

³⁹ *Omil. LIX Fac.*, Migne, P.G. 54, 514, *Omil. VII Fac.*, Migne, P.G. 53, 65, apud Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură...*, p. 53.

⁴⁰ *Omil. I Despre stat.*, Migne, P.G. 49, 17-18. Vezi și *Omil. la Ieremia*, X 23, Migne, P.G. 56, 156, Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură...*, p. 53.

⁴¹ *Coment. Isaia II*, Migne, P.G. 56, 110, apud Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură...*, p. 53.

⁴² Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură...*, p. 53.

⁴³ J. Breck, *Puterea Cuvântului...*, p. 10.

⁴⁴ Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, II, III, pp. 42-43.

parte – în funcție de contextul socio-cultural. Pe acest fond se profilează Sfântul Ioan Hrisostom, „care a constituit totdeauna o garanție suficientă pentru ortodoxia unei scrieri”⁴⁵. El este considerat punctul de întâlnire, de armonizare și completare a celor două școli, în el avem personalitatea exegetică care fixează normele fundamentale ale hermeneuticii biblice. Un singur exemplu este suficient pentru a înțelege echilibrul care domină exegeza sa. În comentariul său la *Psalmi* (9, 4), Sfântul Ioan distinge trei tipuri de afirmații biblice: un prim fel care reprezintă doar figuri sau imagini simbolice, revelând un sens teoretic sau spiritual, și exemplifică cu *Pilde* 5, 18-19: *Cerboaică preaiubită și gazelă plină de farmec să-ți fie ea....* Un al doilea tip de afirmații sunt cele care au doar o semnificație literală (*Facerea* 1, 1): *La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul*. În sfârșit, a treia categorie de afirmații este a celor autentic tipologice, în care „sensul dumnezeiesc dobândește expresie în evenimentul istoric” (*Ioan* 3, 14): *Și după cum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să se înalțe Fiul Omului*⁴⁶.

O preocupare deosebită pentru Sf. Ioan Gură de Aur este unitatea / acordul deplin al celor două Testamente⁴⁷. Observația sa fundamentală în această privință este că „Dumnezeu, în marea Sa înțelepciune descoperă adevăruri dogmatice, instituie legi morale, potrivit cu puterea de pricepere și în acord cu condițiile de viațuire ale oamenilor cărora se adresează. Și dacă El ar fi instituit cele două Testamente, în aceeași vreme, pentru aceiași oameni, care duc aceeași viață, atunci nu ar fi existat nici o deosebire formală între ele”⁴⁸. Care este fundamentul acestei percepții unitare a Scripturii, vizibile în întregul corpus exegetic realizat de Sfântul Ioan? El nu disociază Scriptura de istorie, ci o consideră mai degrabă o „consemnare în condiții speciale a istoriei biblice”⁴⁹, istoria biblică însăși constituindu-se în fundament, și aceasta pentru că este o istorie unitară, care consemnează derularea în cadrul timpului a dialogului dintre Dumnezeu și poporul Său⁵⁰. Comparând însă cele două legi, sub raportul cuprinsului, Sf. Ioan Gură de Aur găsește Vechiul Testament inferior Noului Testament; desigur nu din cauza lui Dumnezeu, ci a oamenilor cărora le-au fost adresate aceste legi. Aceasta în sensul că în funcționarea unui text sau a oricărui mesaj, un rol important revine destinatarului, implicat direct în înțelegerea, actualizarea și interpretarea textului respectiv⁵¹. Același tip de

⁴⁵ Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură...*, p. 13.

⁴⁶ Cf. J. Breck, *Puterea Cuvântului...*, p. 89.

⁴⁷ Unitatea Sfintei Scripturi este un subiect asupra căruia există consens patristic, chiar dacă argumentele pot fi altele. Un exemplu elocvent în acest sens este Sfântul Vasile cel Mare care afirmă caracterul unitar al Scripturii pe baza relației tipologice care există între cele două Testamente și a caracterului hristocentric, Mircea Basarab, *Interpretarea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, Ed. Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005, p. 106. Ideea unității Sfintei Scripturi apare încă de la Părinții Apostolici, chiar dacă nu este exprimată explicit, David. L. Baker, *Two Testaments, One Bible. The Theological Relationship Between the Old and the New Testaments*, IVP Academic, 2010, p. 36.

⁴⁸ PG 51, 283, apud Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură...*, p. 34.

⁴⁹ C. Coman, *Erminia Duhului...*, p. 144.

⁵⁰ C. Coman, *Erminia Duhului...*, p. 144.

⁵¹ Umberto Eco, *Limitele interpretării*, Ed. Pontica, Constanța, 1996, p. 18.

raționament îl conduce pe Sfântul Ioan la a afirma că există o cale mai bună de comunicare cu Dumnezeu decât cea a Scripturii, afirmație care la început poate surprinde, însă acest „mai bună” nu are în vedere calitatea în sine a discursului biblic, ci are în vedere eficiența acestuia în raport cu primatorul mesajului, omul⁵². Pedagogia divină a acordat prioritate, după cum am văzut mai devreme, educației prin lucruri, educația prin scrieri urmând acesteia și având un caracter de pogorământ⁵³, pentru slăbiciunea și neputința noastră.

Sfânta Scriptură - cale mereu nouă

În teologia răsăriteană nu există cercetare biblică exclusiv științifică, totdeauna în discursul exegetic răsăritean aspectul eclesial, martiric, este o coordonată constantă, acest fapt se înrădăcește în tradiția patristică, în consecvența și unitatea perspectivei ermeneutice patristice, dominate de dimensiunea duhovnicească⁵⁴. Și aceasta pentru că în spațiul teologic ortodox, dăinuie convingerea că Scriptura este o modalitate de comunicare, un mod de revelare, o cale de refacere a legăturii de comuniune cu Dumnezeu, nicidecum un scop în sine. Ne spune Sfântul Ioan Gură de Aur că, atunci când Dumnezeu a cunoscut că ne-am îndepărtat de El, a început să ne trimită cuvântul Său prin scrisori ca unora care ne găsim într-o țară străină. Astfel, primele scrieri, trimise de Dumnezeu, cu scopul de a reînnoi vechea dragoste dintre El și oameni, au fost aduse de Moise⁵⁵, acestora urmându-le apoi celelalte scrieri sfinte. De aceea, „pentru că am îndepărtat harul acela, haide să pornim pe o *cale nouă* (ca să-l dobândim iarăși)”⁵⁶. Primul pas pe această cale rămâne acela de a citi mereu mai mult Sfânta Scriptură, căci, spune Sfântul Ioan, sfintele cărți sunt asemenea aromamelor⁵⁷, astfel încât citirea fără încetare a Scripturii va face ca mireasma ei să ne fie pururea aproape.

⁵² C. Coman, *Erminia Duhului...*, p. 134.

⁵³ C. Coman, *Erminia Duhului...*, p. 135.

⁵⁴ C. Coman, *Erminia Duhului...*, p. 126.

⁵⁵ PG 54, 582, apud Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură...*, p. 35.

⁵⁶ C. Coman, *Erminia Duhului*, p. 145.

⁵⁷ *Omil. XIII Fac.*, Migne, P. G. 53, 106, apud Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură...*, p. 99.

I. BIBLICAL THEOLOGY

THE HOLY SCRIPTURE. REFERENCES FOR AN ORTHODOX READING IN THE 3RD MILLENNIUM

PAULA BUD*

ABSTRACT. The study approaches the sphere of biblical hermeneutics, with the intention of underlining the utility and actuality of some patristic hermeneutical principles within an orthodox reading of the Holy Scripture nowadays. Saint John Chrysostom is a prominent example for the type of lecture promoted within the orthodox environment and, implicitly, by the present study.

Keywords: Word, hermeneutics, name, communication, Scripture, pathway

Word and Communication

I would like to start by proposing an effective/ a possible distinction between *word* and *words*: the first, even when written without capital letter, expresses unity, whereas the latter may suggest a certain degree of scattering, a commotion of the unity, a meaning that is closer to “talk”, understood from the perspective of “all the vain words” for which we are to answer in the Judgement day. What is the negative compound of this word, why does it become a motive for our punishment? Because it reflects honestly the heart, as our Saviour says: *What goes into someone’s mouth does not defile them (...) but the things that come out of a person’s mouth come from the heart, and these defile them. (Matthew 15: 11-18)*. And if the Word is replaced by words on the tables of our hearts, then the flesh turns into stone again and the man transforms his heart into a wall standing between him and God. At the beginning of the 3rd millennium, we witness the explosive progress of the means of communication, and we are, paradoxically, spectators of a process of terrible isolation. Loneliness has become, for many of us, an acute feeling, in a time when the use of the word, spoken, written or broadcasted

* Assist., PhD, Faculty of Orthodox Theology, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania, paulabud_ot@yahoo.fr

has an overwhelming place in the life of the society¹. And if it (the word) fulfils its most profound call when it practices the exchange and is accomplished as a relationship element, capable of reception and dialogue², it means that a great deal of the words we speak or write today are lacking in consistency, and become too often “words”, incapable of accomplishing an authentic communication. In this context, the Word of the Scripture may become the starting point for a replacement of the word in its true nature, a state in which it becomes a means of authentic communication, a space in which man meets with God and with his neighbour³. But this is not possible if we adopt an exclusively scientific approach of the Holy Scripture, an approach which ignores its revealed character, its importance for the Christian’s life and implicitly its resurrectional testimony. Father John Breck considers that today in the Orthodox Church we must rediscover and develop a biblical hermeneutics faithful, on one hand, to the Fathers’ spiritual approach, and relevant, on the other hand, for the modern world⁴. This is why I have extracted, for the present case, several hermeneutical references from the works of Saint John Chrysostom, since his exegesis has been determined by pastoral preoccupations, placing himself permanently in the service of the Christian preaching⁵. Firstly I would like to linger on a few aspects of the word in the field of understanding characteristic for the Old Testament.

Creative word and name

Being a researcher in the field of Old Testament, when I speak about word I go back, with priority, to the creation of man, there where the word “represents through itself (...) the very essence of the reality which it brings into existence”⁶. In the strict reality of human existence, Descartes pointed out that the 4th cause of our mistakes may be the fact that we tie our thoughts to words which are incapable to express them completely⁷. A totally different image is presented to us by the book of Genesis, in which “the thought is a paradigm, the word is the active, dynamic, acting expression of the act itself which exists in the paradigm”⁸. The creation which is fulfilled through word proves proximity of essence between

¹ Benjamin Gross, *The Adventure of Language. The Oath of the Word in the Jewish Thinking* (Bucharest: Hasefer, 2007), 7.

² Gross, 7.

³ Gross, 11.

⁴ John Breck, *The Power of the Word: In the Worshipping Church* (Bucharest: IBMBOR, 1999), 47.

⁵ Breck, 88.

⁶ Gross, 24.

⁷ Gross, 8.

⁸ Ioan Chirilă, *Philonian Exegetical Fragmentarium II. Nomothetica – Exegetical References to Decalogue* (Cluj-Napoca: Limes, 2003), 10.

language and world, a profound and fundamental unity of the creation⁹. This act of creation through word, which has as consequence the appearance on Earth of all the creatures but man is, in the opinion of the Holy Fathers, a reason to praise the Lord:

“Behold, the heavens and the earth are; they proclaim that they were created (...). They proclaim also that they made not themselves: *therefore we are because we have been made; we were not therefore, before we were, so as to make ourselves.* (...) All these praise Thee, the Creator of all. But how dost Thou make them? How, O God, didst Thou make heaven and earth? (...) in Thy Word Thou madest them.”¹⁰

In the same way we find presented in the Book of Psalms the creative act for the praise of our Lord: “Let them praise the name of the Lord, for at His command they were created.” (Psalm 148:5). But the image of the creative act presents man as a being which enjoys a special status, as “the only one of all beings made by God’s hand”¹¹, thus through a direct involvement of God¹² and not through word although, paradoxically, man is the only being that has the gift of speech¹³. He will be invited to end the creative act by naming the animals: *Now the Lord God had formed out of the ground all the wild animals and all the birds in the sky. He brought them to the man to see what he would name them; and whatever the man called each living creature, that was its name. so the man gave names to all the livestock, the birds in the sky and all the wild animals.* (Genesis 2:19-20). Thus, man, the only being that has the gift of speech and the power of naming, is the only element for which the creative act is not tied to language and for which the denomination does not end the creative process¹⁴. For the Jewish thinking, man is a being of language because his essential mission consists of naming, meaning, to free the language in himself, to free the word in order to translate the language of things into the human language. To name in order to pull the creative energy from the opaque substance that the divine word has put there with the purpose of finding through its language the linguistic intimacy that links the mute creation with God. Finally, through the naming of the livestock, Adam distinguishes himself from this mute universe and becomes aware of his singularity¹⁵ as a being destined to dialogue/ to communication with God and with his neighbour within the creation.

⁹ Gross, 24.

¹⁰ Saint Augustin, *Confessions* (Bucharest: IBMBOR, 1985), 244-245.

¹¹ Saint Basil the Great, *Homilies and Sermons* (Bucharest: EIBMBOR, 1986), 372.

¹² The same way that God writes the Tables of the Law with His finger (Exodus 31:18; Deuteronomy 9:10), another way of expressing a very special implication of God in the respective act.

¹³ Gross, 15.

¹⁴ Gross, 26.

¹⁵ Gross, 28.

The Scripture and the book of nature

In general, one may settle the boundaries of two stages in the communication between God and man: the Edenic dialogue and the communication after the original sin. In his state before the Edenic fall, man had the power of knowing God and good through the natural law, according to which he achieved awareness of the good he was allowed to do and the bad he had to avoid¹⁶. Through this, although he didn't have a written law, man could lead a life of virtue, a life according to God's wish. How? By following the inner voice of his conscience, which he had as sole teacher¹⁷. But, besides this advice, man had the communion of the reasons of the beings from which he could achieve knowledge about the unseen features of God, about His eternal power and about the divinity of His nature, consequently with the help of the creatures, as Saint Paul says in Romans I, 20: *For since the creation of the world God's invisible qualities – His eternal power and divine nature – have been clearly seen, being understood from what has been made, so that people are without excuse*. Thus, God has sealed the entire creation with the possibility of feeling and acknowledging His existence and presence¹⁸. The text expresses, as such, a natural theology most likely rooted in the Jewish-Hellenistic wisdom theology¹⁹.

This means of knowledge is considered by Saint John Chrysostom to be more believable than that transposed in letter for the human being achieves it with the help of things and it is more trustworthy and clear²⁰. In a time when the human being tries to claim its absolute authority on the creation, seemingly forgetting the responsibility that came with the initial gift of ruling in God's image, and working not to fulfil its purpose but to destroy it unreasonably, this re-evaluation of the book of nature is necessary for it is of great importance according to the Holy Fathers. I will include here two quotes that I consider to be relevant to this matter.

Speaking about the ways in which God revealed Himself to His creation, Saint John Damascene considers first and foremost the way of natural knowledge: "God, didn't let us in complete ignorance, for the knowledge of God's existence is impregnated by Him naturally in all the people. Besides this, creation itself, its conservation and government speak about the greatness of the divine nature"²¹.

¹⁶ PG 49, 133 and 55,251, apud Iustin Moisescu, *Complete Works 3, The Holy Scriptures and their Interpretation in the Works of Saint John Chrysostom* (Bucharest: Bishopry of Arges and Muscel/Anastasia, 2003).

¹⁷ PG. 54,471; 48,1059, apud Moisescu, 33.

¹⁸ Richard Alan Young, "The Knowledge of God in Romans 1:18-23: Exegetical and Theological Reflections", in: *JETS* 43/4 (Dec. 2000), p. 695.

¹⁹ James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, WBC vol. 38a (Dallas: Word Incorporated, 1988), 56.

²⁰ PG 49, 105, apud Moisescu, 33.

²¹ Saint John Damascene, *Dogmatics, I* (Apologeticum, 2004), 10. Saint John continues with the presentation of the divine revelation through the Law and the prophets and then, through His Son Himself. We must emphasize on the fact that all these exceptional ways of Revelation are preceded by the natural revelation.

Saint John Chrysostom expresses very clear the fact that the Scriptures have not been given to the humankind from the very beginning, but only later on, because “It was because God was desirous of instructing the nature of man, not by letters, but by things. But what does the expression “by things” signify? It signifies by means of the Creation itself”²². Therefore, according to the word of Saint Paul, not even the pagans have an excuse before God that they didn’t serve Him, because although they didn’t know the Gospels, they could get to know God from his creatures. Saint John explains in detail this possibility offered to the nations:

“How were they able to know God, and who hath shewed? Declare this. “God”, saith he, “hath shewed it unto them”. In what manner? By the sending of what kind of prophet? what evangelist? what kind of teacher? if the holy Scriptures were not yet given. “The invisible things of Him”, says he, “from the creation of the world are clearly seen, being understood by the things that are made, even His eternal Power and Godhead, so that people are without excuse” (Romans 1:20). But what he means is just this, He hath placed His Creation in the midst, before the eyes of all men, in order that they may guess at the Creator from His works”²³.

Explaining a passage from the Genesis, Saint Basil the Great prays for the people to understand Him and to know God from the contemplation of the creation:

“May God who, after having made such great things (...) grant you the intelligence of His truth, so that you may raise yourselves from visible things to the invisible Being, and that the grandeur and beauty of creatures may give you a just idea of the Creator – “for the visible things of Him from the creation of the world are clearly seen ...” – thus earth, air, sky, water, day, night, all visible things, remind us of who is our Benefactor”²⁴.

“He who understands His creator from the creation of the world, also knows God from the wisdom with which the world has been created. For «God’s invisible qualities since the creation of the world are visible when you think of what He has created»”²⁵. Furthermore, he explains in what manner the divine wisdom is revealed in the creatures: “...the wisdom revealed in the world, almost speaking, through the visible things, that they were made by God, for not randomly shines in the creation such a sapience. For as «the heavens declare the glory of God, the skies proclaim the work of His hands» (Psalm 18:1) – and they proclaim it without voice – «they have no speech, they use no words, no sound is heard from them» (Psalm 18:3), so are some of the words of the wisdom (...)” which “proclaim silently the Lord God, for you to mount to the idea of the unique Wiseman”²⁶. The whole world is, as seen by the Fathers, built as an environment

²² Saint John Chrysostom, *Homily addressed to the People of Antioch*, on <http://www.synaxis.org/cf/volume18/ECF00018.htm>, p. 1.

²³ Saint John Chrysostom, *Homily addressed to the People of Antioch*, p. 1.

²⁴ Saint Basil the Great, *Homilies on Hexaemeron* (Bucharest, IBMBOR, 1986), 109.

²⁵ Saint Basil, *Homilies on Hexaemeron*, 469.

²⁶ Saint Basil, *Homilies on Hexaemeron*, 469-470.

of the meeting between man and God, so the man must contemplate what he sees in order to understand what he doesn't see. In a poetical expression, the created world is named "the school of souls" on the way to finding the kingdom of heaven:

"...for this world has not been conceived in vain, but for a useful purpose and for the great need that it brings to those who live on earth, if the world is truly a school for the souls gifted with reason and a place where you can learn the knowledge of God, being through what you see and feel in the world a guide of the mind for the contemplation of the invisible things, as the disciple says, that «the invisible qualities...» (Romans 1:20)"²⁷.

God's kindness and His care for man are also manifested through the fact that He doesn't abuse of His invisible nature to remain forever unknown, but reveals Himself out of love²⁸. In order to fully understand the manner in which this revelation is transmitted through the creatures, Saint Athanasius of Alexandria appeals to an analogy with the well-known sculptor Phidias, very appreciated by his contemporaries:

"...it is said about the sculptor Phidias that his works were recognized as his even when he wasn't present, from the symmetry and the proportion of the parts. The same way you can recognize God, the Creator and Organizer of the world from the creation, even though you cannot see Him with the eyes of your body. For God has not abused His invisible nature – may no-one say that – in order to remain utterly unknown to the people"²⁹.

The definition of the knowledge of which the Apostle speaks about, is the following, according to Saint Theofilact:

"Some of God's qualities are unknown as His own nature is, and some are known, so as all the features that are said to be His nature: kindness, wisdom, power, divinity (meaning glory)³⁰, which Paul names here "God' invisible qualities", understood through His creatures. So God showed to the Greeks His knowledge, meaning what is said about His nature, which is invisible to the human eye, but understood by reason from the order of all things."³¹

²⁷ Saint Basil, *Homilies on Hexaemeron*, 77.

²⁸ The creation can only know God to the extent to which He reveals Himself willingly. This idea is explained by Saint Athanasius: "In fact, because God is good and loving and caring for the souls He has created, but is invisible and boundless through His nature and past all creature and that is why humankind cannot come easily to His knowledge, because all are created and He is uncreated, He created everything with His word (with His Reason) so that He could be known by people through His works, although He is invisible through His nature. Because the master is often known from his works, although He remains invisible." *Sermon against the Greek* (Bucharest: EIBMBOR, 1987), 69-70.

²⁹ Saint Athanasius, XXXV, 70.

³⁰ Saint Theofilact refers here to quotes belonging to two Fathers of the Church. Firstly, Saint Maximus who says that "of God's qualities some are understood and some are misunderstood by men (chapter 5 of the four hundred about love), and then Saint Basil the Great: "Of all God's works mounting and understanding the Creator from His creatures, we learn about His kindness and His wisdom; for these are known about God, which He inspired into all people" (*1st Book against Eunomius*), in *Commentary on the Epistle to the Romans of the praised Apostle Paul* (Bucharest, Sophia, 2005), footnotes 85, 41-42.

³¹ Saint Theofilact, 41-42.

Saint Theofilact identifies here five “causes” for which the creatures of the visible world have been made, amongst which there is the knowledge of God through their contemplation³².

Saint John Chrysostom underlines the fact that nobody can give an answer for faithless, as long as we can all see the greatness of the nature which speaks herself about her Creator:

“Did ye then not hear the heaven sending forth a voice by the sight, while the well-ordered harmony of all things spake out more clearly than a trumpet? Did ye not see the hours of night and day abiding unmoved continually, the goodly order of winter, spring, and the other seasons remaining both sure and unmoved, the tractableness of the sea amid all its turbulence and waves? All things abiding in order and by their beauty and their grandeur, preaching aloud of the Creator?”³³

So this is the praise of the silent creatures, which can be understood both by those who can read and by the illiterates, by the uneducated and by the learned, by poor and by rich, by masters and by servants, by Scythians and barbarians, each person being able to find in it the knowledge about God that his soul desires³⁴. This type of communication, through things, is accessible to all the nations, and this is why they are a law to themselves.

Besides this means of communication, Saint John Chrysostom invokes the idea of a direct communication, through which God, “looking into people’s consciences and finding them pure, spoke to them directly, degrading Himself to their capacity of understanding”³⁵. The direct communication is not restricted only to the Edenic period, but continues after the fall, conditioned by the purification of the heart, that is why those who become part of this communication are real examples of virtue: Noah, Abraham, Job and Moses, the Prophets. And this means of communication is superior to the written communication, Saint John asserting that this is the cause why the written communication didn’t exist in the beginning as a way of communication between God and man. Both the Old Testament and

³² The four other causes are: to learn from them, to give us the daily food necessary for us to live, to thank God for this and, finally, to accomplish the praise for which we have been created: “...for this purpose God has created the world, for Him to be praised by the creatures. This is why saint David said: «The heavens declare the glory of God» (Psalm 18:1), Saint Theofilact, footnote 89: “Because in these creatures like in a mirror we are to see their Creator, to understand Him and believe that God is their creator. (...) from the creatures’ kindness, we must understand their Creator’s kindness, and from their wisdom and power, we come to know the Creator’s wisdom and power. (...) And this is what the Disciple said not long before: «God’s invisible qualities». And Dionysius the Areopagite says that «the visible things are images of the invisible things and the sensitive things are images of our thoughts», 43-44.

³³ Saint John Chrysostom, *Homilies on the Epistle to the Romans*, III (Bucharest, Christiana Publishing House, 2005), 11.

³⁴ PG 49,112, apud Moisescu, 33.

³⁵ PG 54, 582, apud Moisescu, 33.

the New Testament have been arranged by God and were fixed in writing because “of the feeble nature of man”³⁶, who couldn’t stay close to Him, through the moral natural law and through the knowledge about the divinity given to them directly or through creation. Thus, the Scripture is man’s communication with God, “the second way”³⁷. In order to support this assertion, I will present here several passages from the works of Saint John Chrysostom.

Saint John Chrysostom, exegete of the history of salvation

I introduced this concept of *history of salvation* because, although Saint John Chrysostom is the most representative scholar of the Exegetical School from Antioch, well known for its historical-literal exegetical method, he doesn’t conceive history as being limited to man and his powers and works, but considers it to be a “space in which God is present and works directly”³⁸ for the salvation of the humankind. The exegesis that he proposes is based on his spiritual experience which requires a direct implication of the Holy Spirit in the interpretation of the sacred texts: “Everything that is written in the Holy Scripture (...) are «*words of the Holy Spirit*»³⁹, *words of the divine grace*, which determined the author to write⁴⁰, *words of our Lord*, spoken through the prophets’ mouth. «The prophets’ mouths are in fact God’s mouth»⁴¹...”⁴². But the Spirit’s work is double: he inspires the one who writes, he illuminates the one who reads. For the latter the word of the Scripture is not necessary self-revealing, but only God’s Word, working through the Spirit, “can open people’s minds for them to understand the Scriptures”, reminding them or illuminating those about Himself, “revealing hidden truths of the eschatological time, to His praise and to the Father’s praise” (John 14:26; 16:13-15)⁴³. In this work, man has to participate with the expression of his willingness to know, to understand, to search for the meanings of the Scripture, but this research must not be done with a “suspicious” mind, but in a humble state of mind proper to our helplessness⁴⁴.

Speaking about the different ways of interpretation of the two exegetical schools, the Patriarch Iustin Moisescu noted the fact that the distinction was not one of substance, but of the manner of interpretation of the exegetical principles –

³⁶ PG 61, 20, apud Moisescu, 33.

³⁷ Constantin Coman, *The Spirit’s Hermeneia. Fundamental Texts for a Spiritual Hermeneutics* (Bucharest: Byzantine Publishing House, 2002), 124.

³⁸ Coman, 128.

³⁹ Homilies LIX Genesis, Migne, PG 54, 514, Homilies VII Genesis, Migne, PG 53, 65, apud Moisescu, 53.

⁴⁰ Homilies I On the Statues, Migne, PG 49, 17-18. See also Homilies to Jeremiah, X 23, Migne, PG 56, 156, apud Moisescu, 53.

⁴¹ Comentary to Isaiah II, Migne, PG 56, 110, apud Moisescu, 53.

⁴² Moisescu, 53.

⁴³ Breck, 10.

⁴⁴ Saint John Chrysostom, *Homilies to Genesis*, II, III, 42-43.

mostly common, as a matter of fact – according to the social-cultural context. In this context, Saint John Chrysostom appears, “whose person was guarantee enough for the orthodoxy of a writing”⁴⁵. He is considered to be the meeting point, that of harmonization and completion of the two schools, he is the exegetical personality who fixes the fundamental rules of the biblical hermeneutics. A single example is enough to understand the equilibrium that dominates his exegesis. In his commentary to Psalms (9:4), Saint John distinguishes three types of biblical assertions: the first type which represents only symbolic figures or images, revealing a theoretical or spiritual meaning, and gives the example from Proverbs 5:18-19: *A loving doe, a graceful deer... . a second type of assertions are those which have only a literal meaning (Genesis 1:1): In the beginning God created the heavens and the earth. Finally, the third category of assertions is of those which are authentically typological, in which “the divine meaning receives expression in the historical event” (John 3:14): Just as Moses lifted up the snake in the wilderness, so the Son of Man must be lifted up*⁴⁶.

A special preoccupation for Saint John Chrysostom is the unity/perfect agreement between the two Testaments⁴⁷. To this respect, his fundamental observation is that “God in His great wisdom reveals dogmatic truths, establishes moral rules, according to the ability of understanding and of living of the people to whom He addresses. And if He had established the two testaments in the same time, for these people, who lead the same life, then there wouldn’t have been any formal differences between them”⁴⁸. What is the basis of this unitary perception of the Scripture, visible in the entire exegetical corpus of Saint John Chrysostom? He doesn’t dissociate the Scripture from history, but considers it to be rather a “recording in special conditions of the biblical history”⁴⁹, the biblical history itself becoming a fundament, and this because it is a unitary history, which notes the development within time of the dialogue between God and His people⁵⁰. But comparing the two laws from the point of view of the content, Saint John Chrysostom finds the Old Testament to be inferior to the New Testament; of course, not because of God, but because of the people to whom these laws have been addressed. This meaning that in the functioning of a text or of any kind of message, an important

⁴⁵ Moisescu, 13.

⁴⁶ Breck, 89.

⁴⁷ The unity of the Holy Scripture is a subject upon which there is a patristic consensus, even though the arguments may be different. An eloquent example to this respect is Saint Basil the Great who states that the character of unity of the Scripture based on the typological relationship between the two Testaments and on the Christocentric character, Mircea Basarab, *The Interpretation of the Holy Scripture in the Orthodox Church* (Cluj-Napoca: Alma Mater, 2005), 106. the idea of the unity of the Holy Scripture appears even from the Apostolic Fathers, though not explicitly expressed, David L. Baker, *Two Testaments, One Bible. The Theological Relationship Between the Old and the New Testaments* (IVP Academic, 2010), 36.

⁴⁸ PG 51, 283, apud Moisescu, 34.

⁴⁹ Coman, 144.

⁵⁰ Coman, 144.

role is given to the addressee, directly involved in the understanding, bringing up-to-date and interpretation of the respective text⁵¹. The same type of reasoning brings Saint John to conclude that there is a better way to communicate with God than the Scripture, an assertion which may surprise in the beginning, but this “better” doesn’t refer to the quality of the biblical discourse, but to its efficiency in comparison with the receiver of the message which is man⁵². As we have already seen, the divine pedagogy considered education through things to be a priority, followed by the education through writings and having a descending character⁵³, for our weakness and helplessness.

The Holy Scripture – a permanently new pathway

In the Eastern theology there is no such thing as exclusively scientific biblical research, for in the Eastern exegetic discourse the ecclesial, martyrial aspect, is always a constant co-ordinate. This aspect is based on the patristic tradition, on the perseverance and the unity of the patristic hermeneutical perspective, dominated by the spiritual dimension⁵⁴. And this because within the Orthodox theological space, lingers the belief that the Scripture is a way of communication, a way of revelation, a way of repairing the communion relationship with God and not a purpose in itself. Saint John Chrysostom says that when God knew that we have gone astray, he started to send us His word through letters, for we find ourselves in a country far away. Thus, the first writings sent by God with the aim to renew the love between Him and the people, have been brought by Moses⁵⁵, followed by the other sacred writings. That is why “because we have sent away that grace, let’s start a *new way* (to receive it back again)”⁵⁶. The first step on this pathway remains that of reading more from the Holy Scripture for, as Saint John says, the sacred books are similar to flavours⁵⁷, and thus, through the continuous reading of the Scripture, we will always have its spiritual perfume all around us.

⁵¹ Umberto Eco, *The Limits of the Interpretation* (Constanța: Pontica, 1996), 18.

⁵² Coman, 134.

⁵³ Coman, 135.

⁵⁴ Coman, 126.

⁵⁵ PG 54, 582, apud Moisescu, 35.

⁵⁶ Coman, 145.

⁵⁷ Homilies XIII Genesis, Migne, PG 53, 106, apud Moisescu, 99.

RECEPTAREA ȘI INTERPRETAREA PSALMILOR ÎN TRADIȚIA PATRISTICĂ

STELIAN PAȘCA-TUȘA*

REZUMAT. În studiu de față ne propunem să realizăm o scurtă perspectivă istorică asupra modului în care Psaltirea a fost receptată și interpretată în scrierile patristice. În acest sens am expus sistematic exemple efective de exegeză, extrase din comentariile părinților, pentru a oferi o perspectivă cât mai amplă asupra subiectului pe care dorim să îl dezvoltăm. Vom începe demersul nostru prin menționarea premiselor dezvoltate de părinții apostolici și de apologeții creștini, îl vom continua cu precizarea metodelor exegetice de analiză a textului sfânt caracteristice școlilor din Alexandria, Antiohia și Cezareea Capadociei și îl vom încheia cu prezentarea aportului reprezentanților târzii ai perioadei patristice la dezvoltarea literaturii exegetice a psalmilor. Vom extinde cercetarea noastră și în spațiul apusean pentru a puncta evoluția pe care interpretarea Psaltirii a avut-o în operele celor mai reprezentativi exponenți. Astfel că am căutat să expunem, pentru fiecare etapă a demersului nostru, detaliile cele mai semnificative care surprind caracteristicile școlii sau metodei exegetice analizate. Iar, nu în ultimul rând, am alcătuit, în notele adiacente lucrării, scurte repere bibliografice, ce au menirea de a înlesni înțelegerea cât mai adecvată a contextului în care autorii menționați au creat aceste comentarii la Cartea Psalmilor.

Cuvinte-cheie: Psalmi, părinți apostolici, apologeți creștini, școli catehetice, Sf. Părinți, interpretare, metode exegetice, comentarii.

Preliminarii

Părinții și scriitorii bisericești au manifestat față de Cartea Psalmilor un interes cu totul aparte. Acesta s-a datorat în mare măsură conținutului dogmatic și însemnătății pe care psalmii au dobândit-o în cadrul comunităților iudaice și mai apoi în cele creștine.

Psalmii n-au lipsit din preocupările și cultul creștin nici după ce Biserica s-a separat definitiv de iudaism (a doua jumătate a sec. I); din contră, aceștia au dobândit parcă o preponderență și mai mare. Apologetul Tertulian consemnează

* Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, România, stelianpascatusa@yahoo.com

faptul că în timpul său psalmii erau folosiți ca structuri cultice de bază în adunările creștine. În cadrul unui serviciu *divin de duminică*, el subliniază următoarele: „Într-adevăr, după ce se citesc Scripturile, se cântă psalmi, se rostesc cuvântări sau se adresează rugăminți, la fel se prilejuiesc ocazii pentru viziuni.”¹. Documentul creștin *Constituțiile apostolice* (II, 57) care datează din secolul al III-lea, semnaleză aceiași practică, menționând în plus faptul că lecturile biblice erau încadrate de cântarea unor psalmi². Sfântul Vasile cel Mare îi atenționează la un moment dat pe credincioșii săi aflați în biserică să i-a aminte la îndemnul pe care le-au primit prin textele citite la Sfânta Liturghie: profeți, psalmi, epistole și Evanghelie³. Redând textul unei epistole adresate episcopilor Dionisie al Romei și Maxim al Alexandriei în care sunt condamnate purtările necuviincioase ale episcopului Pavel de Samosata, istoricul Eusebiu de Cezareea subliniază și faptul că episcopul antiohian a îndrăznit să înlocuiască în cult psalmii davidici cu niște imne necuviincioase interpretate de niște femei ușurate pe motiv că aceștia au fost compuși într-o perioadă târzie și, prin urmare, nu ar fi inspirați: „Cât privește psalmii în care se vorbește despre Domul Iisus Hristos, el i-a interzis, pretextând că ar fi de dată prea recentă compuși, zice el, de poeți mai noi, de aceea, în mijlocul bisericii, din ordinul lui personal au fost puse niște femei să execute tocmai în zilele de Paști niște cântece, de care te crucești când le auzi. O atitudine similară îngăduie și la episcopii și preoții din satele și orașele care-l ridică în slavă în cuvântările pe care le țin poporului”⁴. Din acest text rezultă faptul că psalmii care aveau o dimensiune mesianică bine definită erau folosiți frecvent în cult, cu precădere în zilele de sărbătoare, pentru a sublinia învățatură hristologică.

Așadar, se poate sesiza cu ușurință faptul că încă din primele veacuri creștine Psaltirea a fost cea mai utilizată carte în cadrul cultului, încât nu a existat niciun serviciu liturgic care să nu aibă în cuprinsul lui un psalm sau cel puțin câteva versete dintr-unul⁵. Grupați în catisme sau luați în parte, psalmii au îmbogățit consistent și au umplut de sens toate slujbele Bisericii. Utilizarea frecventă a psalmilor în cultul creștin poate să reiasă și din faptul Psaltirea era una din cele mai prezente cărți scripturistice în Biserica Primară. Eusebiu de Cezareea menționează

¹ Tertulian, „Despre suflet,” în *PSB* 3, ed. Nicolae Chițescu (București: EIBMO, 1981), 271.

² Alexander Roberts et al., trans., „Apostolic Teachings and Constitutions,” în *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325*, vol. 7 (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), 421.

³ „Tu, însă, nu pregeți, te gândești, amâni, deși ai fost învățat de profeți [...], ai fost sfătuit de psalmi [...], și s-a binevestit de apostoli [...] și ești chemat chiar de Domnul, care-și spune: *Veniți la mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni* (Mt. 11, 28), că toate aceste cuvinte au fost citite astăzi.” Sf. Vasile cel Mare, „Omilii și cuvântări,” în *PSB* 17, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMO, 1986) 489.

⁴ Eusebiu de Cezareea, „Istoria bisericească,” în *PSB* 13, ed. Teodor Bodogae (București: EIBMO, 1987), 304.

⁵ Nicolae Neaga, „Vechiul Testament în cultul Bisericii. Sugestii în problema reconsiderării citirilor din Vechiul Testament,” *MB* 4-6 (1971): 228.

că Origen a folosit în Hexapla sa nu patru, ci șapte versiuni ale Psaltirii: „În Hexaplele sale la psalmi, în afară de cele patru ediții cunoscute, el a adăugat nu numai o a cincea, ci și o a șasea și chiar o a șaptea: despre una spune că a găsit-o la Ierihon, într-un vas, pe timpul împăratului Antonin, fiul lui Sever”⁶.

Rostirea psalmilor și meditarea zilnică la versete din Psaltire nu a fost limitată la spațiul liturgic sau la comunitățile monahale. Clement Alexandrinul ne oferă o informație care atestă de timpuriu folosirea psalmilor în afara cultului. Acesta arată că între creștini exista obiceiul de a cânta psalmi chiar și atunci când se mânca la masă. Este foarte probabil ca obiceiul încetățenit la agapele creștine de după serviciul religios să fi fost preluat de creștini și în viața lor particulară: „După cum este potrivit ca înainte de a mânca să binecuvântăm pe Făcătorul tuturor lucrurilor, tot așa se cuvine să-I cântăm psalmi și când bem, pentru că ne împărtășim din cele create de El. Psalmul este o binecuvântare armonioasă și înțeleaptă. Apostolul a numit psalmul *cântare duhovnicească* (Ef. 5, 19)”⁷. Același Clement îi îndeamnă pe creștini să înlocuiască, în cadrul petrecerilor și ospetelor lumești, cântările păgânești cu psalmi pentru a preamări în tot locul pe Dumnezeu⁸.

În afara cultului și a rugăciunilor particulare, psalmii au fost considerați folositori și pentru formarea spirituală a credincioșilor. Biserica a încurajat constant, pe lângă folosirea acestora în rugăciune, studiul și meditația asupra lor. Folosirea frecventă a textelor din psalmi a favorizat memorarea și asumarea acestora în vederea desăvârșirii duhovnicești. În acest sens, Sfântul Vasile cel Mare scrie: „Psalmul este carte elementară de învățătură pentru cei ce intră în viață, creștere pentru cei ce înaintează în vârstă, întărire pentru cei maturi.”⁹. Nu este de mirare deci că primii creștini ca și cei din secolele următoare aveau Psaltirea nu numai în memorie, ci și pe buze, rostind-o neîncetat în timpul ocupațiilor zilnice. În acest context, Sfântul Ambrozio considera că este nefiresc și necuviincios ca un creștin să lase să treacă o zi fără să fi recitat din Psaltire: „Căci cine având simțire omenească, nu se rușinează a sfârși ziua fără a cânta psalmi, când și păsările cele mărunte își însoțesc începutul zilelor și al nopților cu slăvită închinăciune și dulce cântare.”¹⁰, iar Sfântul Augustin vedea în rostirea psalmilor de către martirii aflați în suferință modul cel mai potrivit prin care aceștia se întăreau sufletește¹¹.

⁶ Eusebiu de Cezareea, 240.

⁷ Clement Alexandrinul, „Pedagogul,” în *PSB* 4, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMO, 1984), 255-6.

⁸ Idem, „Stromatele,” în *PSB* 5, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMO, 1982), 457.

⁹ Sf. Vasile cel Mare, „Omiliile la Psalmi,” în *PSB* 17, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMO, 1986), 184.

¹⁰ Sf. Ambrozio al Milanului, *Tâlculiri la Facere*, vol. 1, ed. Andreea Stănculescu (Galați: Egumenița, 2007), 224.

¹¹ St. Augustin, „The city of God,” în *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 2, ed. Philip Schaff (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), 393.

1. Părinții apostolici

Dacă privim cu atenție scrierile părinților apostolici putem observa cu ușurință că textul sfânt a devenit pentru ei o coordonată esențială a operelor lor. Natura lea cu care aceștia au inserat în scrierile lor psalmi întregi¹², versete și sintagme din Psaltire confirmă cunoașterea amănunțită a acestei cărți¹³. Pe lângă acestea, Herma¹⁴, autorul primului tratat de morală din perioada patristică – *Păstorul lui Herma* (sec. al II-lea), ne face cunoscut faptul că în timpul meditației sale obișnuia să folosească versete din psalmi pentru a mulțumi și a da slavă lui Dumnezeu pentru descoperirile de care se învrednicise: „Pe când ședeam eu în casa mea, slăvind pe Domnul pentru toate câte am văzut și cugetam la porunci că sunt bune, puternice, pline de veselie, slăvite și în stare să mântuie sufletul omului, ziceam în mine acestea: *Fericit voi fi, dacă voi umbla în poruncile acestea și fericit va fi acela care va umbla în ele* (Ps. 1, 1-2; 118, 1)”¹⁵.

În cele mai multe situații, părinții apostolici au folosit Psalmii pentru a confirma veridicitatea profețiilor mesianice¹⁶ și pentru a argumenta scripturistic exprimările lor dogmatice¹⁷ și îndemnul care privesc viața morală a creștinilor. În cazul acestora din urmă, se poate sesiza tendința părinților de a imita stilul pe care Sfinții Apostoli îl foloseau atunci când doreau să îndrepte neajunsurile morale

¹² Clement Romanul, „Epistola către Corinteni,” în *PSB 1*, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMO, 1979), 56.

¹³ Textul pe care îl vom expune va oferi cititorului posibilitatea de a se familiariza cu modalitatea prin care aceștia fac trimitere la textul sfânt: „Iată, *Dumnezeul puterilor* (Ps. 58, 5; 79, 5, 8, 15, 20; 83, 8; 88, 9), Care a zidit lumea cu putere nevăzută și cu pricepere adâncă și mare, *Care cu cuvântul lui puternic a întărit cerul* (Ps. 32, 6) și a întemeiat pământul pe ape (Ps. 135, 6; 103, 6; 118, 90), Care cu înțelepciunea și cu purtarea Sa de grijă a întemeiat Biserica Lui cea sfântă și a binecuvântat-o, iată *mută cerurile și munții* (Ps. 45, 2) și dealurile și mările și se fac acestea netede pentru aleși săi...”. Herma, „Păstorul,” în *PSB 1*, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMO, 1979), 229-30. Vezi exemple similare în Clement Romanul, 54, 58.

¹⁴ **Herma** – unul din scriitorii încadrați în categoria *părinților apostolici*. Datele biografice pe care le avem despre el, provin din scrierea sa. Unii consideră că Herma ar fi un om de vază al clerului roman, iar *Canonul Muratori* îl identifică cu fratele episcopului Romei, Pius I.

¹⁵ Herma, 276.

¹⁶ Vorbind despre cerbicia evreilor prin care aceștia refuzau să vadă în Iisus Hristos pe Mesia, Barnaba afirmă că David insuflat de Duhul Sfânt rostește o profeție pe preîntâmpina eventuala lor necredință: „Așadar, pentru că [iudeii] [n. n.] vor zice că Hristos este Fiu al lui David, David însuși temându-se și înțelegând rățăcirea păcătoșilor, a profețit: *Zis-a Domnul, Domnului meu: Șezi de-a dreapta Mea până ce voi pune pe vrășmașii Tăi așternut picioarelor Tale* (Ps. 109, 1)... Iată că David în numește Domn și nu Fiu”. Barnaba, „Epistola,” în *PSB 1*, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMO, 1979), 130.

¹⁷ În scrierile părinților apostolici găsim puține exprimări de ordin dogmatic și prin urmare, dezvoltarea și explicarea lor este destul de modestă. Iată, cum consideră Sfântul Clement Romanul că este potrivit să scrie despre înviere: „Mai putem socoti oare mare și minunat lucru dacă Creatorul lumii va învia pe toți aceia care i-au slujit cu cuvioșie în încrederea bunei credințe, când chiar printr-o pasăre [phoenix] [subl. ns.] ne arată măreția făgăduinței Lui. Că spune undeva Scriptura: *Și mă vei scula și mă voi mărturisi Ție* (Pss. 27, 7; 87, 11) și: *m-am culcat și am adormit, sculatu-m-am, că Tu cu mine ești* (Pss. 3, 5; 22, 4)” Clement Romanul, 60.

din comunitățile pe care le întemeiau. Spre exemplu, în cuvintele pe care Sfântul Policarp al Smirnei¹⁸ le adresează Filipenilor se poate sesiza cu ușurință maniera paulină de exprimare: „Sunt convins că voi cunoașteți bine Sfintele Scripturi și că nimic nu vă este necunoscut; mie însă nu mi-i dat acest lucru. Spun atât numai că în aceste Scripturi se spune: *Mâniați-vă și nu păcătuiți* (Ps. 4, 4); și să nu apună soarele peste mânia ta (Ef. 4, 26). Fericit este cel ce-și aduce aminte de aceste cuvinte; și aceasta o cred despre voi”¹⁹.

Prima tendință de interpretare a Cărții Psalmilor în cadrul acestei categorii de scrieri poate fi sesizată în *Epistola* atribuită lui Barnaba. Autorul face primii pași în explicarea unor versete din psalmi folosind metoda alegorică de interpretare care va caracteriza puțin după aceea abordarea exegetică alexandrină: „Și David a primit gnoza celor trei învățături [despre mâncare, pe care Moise le privea în chip spiritual] [subl. ns.] și grăiește la fel: *Fericit bărbatul, care n-a umblat în sfatul necredincioșilor*, ca pești ce umblă pe întuneric în adâncuri; *nici în calea păcătoșilor nu a stătut*, ca aceia care, ca porcul, par că se tem de Domnul, și *nici în scaunul ciumaților n-a șezut* (Ps. 1, 1), ca păsările care sunt gata de pradă. Aveți, deci în chip desăvârșit, și învățătura despre mâncare”²⁰.

2. Apologeții creștini

Scrierile unor apologeți creștini, printre care se cuvine să-l menționăm în primul rând pe Sfântul Iustin Martirul și Filosoful²¹, reprezintă etapa intermediară ce a înlesnit trecerea de la folosirea psalmilor ca structuri complementare și argumentative la analiza și interpretarea lor efectivă. Redăm în vederea unei exemplificări concrete câteva fraze din opera sfântului amintit mai sus: „Voi îndrăzniți să ziceți că acest psalm (109) trebuie explicat, ca și cum ar fi fost zis pentru regele Iezechia. Eu nu ignor aceasta, numai adaug: că voi rătăciți și vă voi arăta îndată din înseși aceste cuvinte: *juratu-s-a Domnul și nu-i va părea rău*, precum și: *Tu ești preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec*, ca și cuvintele care urmează și cele ce sunt mai înaintea lor. Iar că Iezechia nici nu a fost preot și că nici nu este preot veșnic al lui Dumnezeu, nici chiar voi nu îndrăzniți să spuneți contrariul. Și că acestea s-au spus despre Hristosul nostru, înseși cuvintele o arată. Urechile voastre, însă, s-au astupat și inimile voastre s-au învățoșat. Căci prin

¹⁸ **Sfântul Policarp al Smirnei** (70-156) – ucenic al Sfântului Apostol Ioan a fost supranumit *învățătorul Asiei și părintele creștinilor*. Pe plan eclezial este cunoscut pentru dialogul pe care l-a avut cu papa Anicet despre data serbării Paștilor.

¹⁹ Sf. Policarp al Smirnei, „Scrisoarea către Filipeni,” în *PSB 1*, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMO, 1979), 231.

²⁰ Barnaba, 127. Vezi și textul de la pp. 132-3.

²¹ Sfântul Iustin este primul dintre scriitorii bisericești care realizează un comentariu efectiv la un psalm (21) în cadrul dialogului pe care îl are cu un iudeu. Sf. Iustin Martirul și Filosoful, „Dialogul cu iudeul Tryfon,” în *PSB 2*, ed. Olimp Căciulă, (București: EIBMO, 1980), 209-18.

cuvintele: *Juratu-S-a Domnul și nu Se va căi și Tu ești preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec*, Dumnezeu L-a arătat cu jurământ arhiereu după rânduiala lui Melchisedec, din cauza necredinței voastre; cu alte cuvinte – după cum s-a scris de Moise că Melchisedec a fost preot al Celui Prea Înalt și acesta era preot al celor ce se găseau în necircumciziune și a binecuvântat pe Avraam, cel din circumciziune, care i-a oferit lui zeciuală – tot asemenea Dumnezeu a arătat că preotul Lui cel veșnic, care a fost numit și Domn de către Duhul Sfânt, este al celor din necircumciziune. Și că pe cei din circumciziune, care vin la El, adică pe cei care cred în El și cer binecuvântările de la El, îi primește și pe aceștia și-i binecuvântează²². Făcând abstracție de caracterul polemic al acestei expuneri, putem sesiza modalitatea prin care Sfântul Iustin²³, îmbinând textul psalmic cu evenimente și persoane descrise în Cartea Facerii, IV Regi și Isaia, demonstrează veridicitatea interpretării sale, aplicând câteva reguli de bază ale hermeneuticii biblice care vor fi teoretizate ceva mai târziu.

Pe lângă acest model de analiză a psalmilor Sfântul Iustin mai folosește ca metodă de interpretare și alegoria atunci când încearcă să explice anumite pasaje din psalmii. Dar s-a întâmplat, cum a fost și cazul multor alegoriști, ca speculația lui să fie exagerată. Să vedem în acest sens un exemplu: „Cuvintele acestea prezic de asemenea că El avea să moară răstignit. *Mântuiește-mă din gura leilor și din coarnele rinocerilor umilința mea* (Ps. 21, 22), lasă să se înțeleagă pătimirea prin care avea să moară, adică cum că avea să fie răstignit. Astfel, după cum am explicat mai înainte *coarnele rinocerilor* sunt numai o figură a crucii...”²⁴.

Cu toate că Sfântul Iustin a contribuit real la îmbunătățirea metodei de interpretare a psalmilor, majoritatea apologeților creștini rămân în cadrele deja stabilite de părinții apostolici, aducând doar uneori elemente noi de analiză psalmică. Prin urmare, Teofil al Antiohiei²⁵ se dovedește a fi doar un bun cunoscător al textelor psalmice când îl descrie pe Dumnezeu prin câteva citate preluate aproape exclusiv din Cartea Psalmilor: „Acesta este Dumnezeul meu, Stăpânul universului, Cel ce singur *a întins cerul* (Ps. 103, 3) și *a rânduit lățimea pământului sub cer* (Iov 38, 18); *Cel ce tulbură adâncul mării și face să răsunе valurile ei* (Ps. 64, 7); *Cel ce stăpânește puterea mării și potolește frământarea valurilor ei* (Ps. 88, 10); *Cel ce a întemeiat pământul pe ape* (Ps. 23, 2; 103, 6) și i-a dat duh ca să-l hrănească, a Cărui suflare dă viață universului; *că dacă-și va opri Duhul Său, universul va pieri* (Iov 34, 14-15)”²⁶.

²² Sf. Iustin Martirul și Filosoful, 127.

²³ **Sf. Iustin Martirul și Filosoful** (100?-165/166) – apologet creștin provenit, probabil, dintr-o familie de origine latină din Flavia-Neapolis. Dorind să demonstreze că creștinismul este *adevărata filozofie*, Sfântul Iustin scrie două apologii și un dialog celebru cu un iudeu: *Dialogul cu iudeul Tryfon*.

²⁴ Sf. Iustin Martirul și Filosoful, 126.

²⁵ **Sf. Teofil al Antiohiei** (sec. II) – episcop originar din părțile Tigrului și Eufratului. Deși s-au păstrat până astăzi doar cele *Trei cărți către Autolic*, Eusebiu de Cezareea și Sfântul Ieronim ne informează că acesta a mai scris și alte opere.

²⁶ Sf. Teofil al Antiohiei, „Trei cărți către Autolic”, în *PSB 2*, ed. Olimp Căciulă (București: EIBMO, 1980), 286.

Vorbind despre pocăință, Tertulian²⁷ considera că este potrivit să folosească o exprimare metaforică din psalmi pentru a-l asemăna pe omul care a ajuns să se bucure de roadele ei cu un pom răsădit lângă apă: „Aceasta [pocăința] [subls. ns.] te va ridica pe tine cel cufundat în valurile păcatelor și te va aduce în portul iertării divine. Profită de ocazia fericirii nebănuite, căci tu, care nu ești în fața lui Dumnezeu decât o picătură mică dintr-un vas, un grăunte de pulbere dintr-o arie, o ulcică în mina olarului (Is. 40, 15), poți deveni acel arbore care se plantează la marginea apelor și, cu frunze nevestejite, rodește la vremea sa (Ps. 1, 3), care nu va vedea nici focul, nici securea (Mt. 3, 10)”²⁸.

Cu toate că se număra printre apologeții care promovează interpretarea alegorică a textelor biblice, Sfântul Ciprian al Cartaginei²⁹ folosește această metodă destul de rar când analizează psalmi mesianici. Unul din puținele exemple este acesta: „Hristos este soarele cel adevărat și ziua cea adevărată, în fața căruia soarele și zilele lumii acesteia se vor retrage. Iar când ne rugăm și cerem ca asupra noastră să vină iarăși lumina, atunci implorăm venirea lui Hristos, care va aduce harul luminii veșnice. Sfântul Duh numește pe Hristos zi în psalmi: *Piatra pe care n-au luat-o lucrătorii în seamă – zice El – a ajuns în capul unghiului. Acest fapt s-a săvârșit de Domnul și minunat este în ochii noștri. Aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul: să ne bucurăm și să ne veselim întru dânsa* (Ps. 117, 22-24)”³⁰.

3. Reprezentanții Școlii din Alexandria

Folosind metoda de interpretare alegorică prin reprezentării ei de seamă, **reprezentanții Școlii din Alexandria**³¹ a realizat primele comentarii exegetice ale Psaltirii. Se presupune că primul dintre ele a fost scris, potrivit lui Eusebiu de Cezareea³², de întemeietorul școlii, Panten³³, dar informația istoricului este destul de neclară.

²⁷ **Tertulian** (160-240/250?) – apologet creștin născut în familia unui centurion roman, în Cartagina. După convertirea sa la creștinism ajunge să îmbrățișeze învățătura montanistă și să își creeze spre sfârșitul vieții propria lui sectă.

²⁸ Tertulian, „Despre pocăință”, în *PSB* 3, ed. Nicolae Chițescu et al. (București: EIBMO, 1981), 211.

²⁹ **Sf. Ciprian al Cartaginei** (200-258) – de numele său se leagă disputele care priveau pe *lapsi*, adică aceia care se lepădau de credință în timpul persecuțiilor și doreau să revină ulterior în creștinism.

³⁰ Sf. Ciprian al Cartaginei, „După rugăciunea domnească,” în *PSB* 3, ed. Nicolae Chițescu et al. (București: EIBMO, 1981), 485.

³¹ **Școala din Alexandria** a fost o creație a creștinismului alexandrin și a mediului intelectual din marea capitala a Egiptului elenistic. Aceasta este prima școală creștină în sensul strict tehnic și științific al cuvântului, un institut propriu-zis de învățământ, cu constituție organică și cu programă precisă de studii. Activitatea ei a luat sfârșit în timpul lui Rodon (395) care o transferă la Side în Pamfilia. În timpul lui Origen, programa de învățământ era orientată spre două cicluri distincte: ciclul profan care cuprindea dialectica, științele naturii și etica și ciclul creștin orientat spre exegeza biblică și filosofia creștină. Metodele consacrate de interpretare a Sfintei Scripturi la această școală erau cea alegorică și cea mistică.

³² Eusebiu de Cezareea, 200.

³³ **Panten** († 200) – dascălul lui Clement Alexandrinul, s-a născut în Sicilia și a făcut parte din categoria filosofilor stoici. După convertire întreprinde câteva călătorii misionare și ajunge în părțile Indiei și a Arabiei de Sud.

Acestuia i-a urmat Origen³⁴ care folosind îndeosebi metoda alegorică³⁵ a alcătuit un comentariu extins la Psalmi, din care se mai păstrează azi doar câteva fragmente. Din păcate, multe din interpretările sale care fac trimitere la evenimentele și personaje veterotestamentare sunt exagerate. Totuși, este notabilă capacitatea renumitului exeget de a realiza prin raportări directe la textele psalmice, conexiuni între cele două Testamente care stârnesc admirația: „A murmurat deci Aaron, preotul iudeilor, murmură și Miriam și sinagoga lor [împotriva Semforei, soția lui Moise] [subl. ns.]. Moise nu-și aduce aminte de murmurul lor, el își iubește etiopiană sa, despre care se zice de către profet: *Din insulele cele mai îndepărtate aduce daruri* (Ps. 71, 10) și încă: *Etiopia va întinde mai înainte la Dumnezeu mâna ei* (Ps. 67, 32). E frumos zis: *va întinde mai înainte*. În Evanghelie această femeie, care avea o curgere de sânge, întrece în vindecare pe fiica mai marelui sinagogii (Mt. 9, 18). În felul acesta Etiopia este vindecată, câtă vreme Israel este încă bolnav: *Prin căderea lui, neamurilor le-a venit mântuirea, ca Israel să râvnească la ele* (Rm.11, 12).”³⁶

Alte comentarii scrise sub influența școlii alexandrine au fost alcătuite de Eusebiu de Cezareea³⁷, Sfântul Athanasie cel Mare³⁸, Didim cel Orb³⁹, Sfântul Isihie al Ierusalimului⁴⁰ și de Sfântul Chiril al Alexandriei⁴¹.

³⁴ **Origen** (185-253) se naște într-o familie creștină de neam egiptean. La 18 ani este numit, datorită calităților sale, conducător al Școlii din Alexandria de către episcopul Demetru. Moare în urma chinurilor îndurate în detenția avută sub împăratul Deciu. Fragmente din comentariul său la Psalmi se păstrează în PG 12, 1053-1686; 17, 105-150.

³⁵ Pe lângă alegorie, Origen folosește uneori în comentariile sale sensul figurat și simbolic al unor noțiuni: „Presupunem deci, că acum, în chip figurat, toți oamenii pot să conțină vin. Eu îi numesc ulcioare și zic că cel rău este plin cu vin din via Sodomei, plin cu vin egiptean, plin cu vinul vrăjmașilor lui Israel. Iar omul nevinovat și înaintat în virtute este plin cu vin din via Sorec [o vale fertilă] [n. n.], vin despre care s-a scris: *Paharul tău este adăpându-mă, ca un puternic* (Ps. 22, 6), și iarăși, omul nevinovat este plin cu vinul pe care l-a amestecat înțelepciunea. Așa putem presupune că se umplu cu vin ulcioarele, când este vorba de virtute și păcat.” Origen, „Din lucrările exegetice la Vechiul Testament,” în PSB 6, ed. Teodor Bodogae et al. (București: EIBMO, 1981), 400-401.

³⁶ Origen, 318.

³⁷ **Eusebiu de Cezareea** (265-340) – episcopul și istoricul de curte al împăratului Constantin cel Mare. În controversa Sinodului I Ecumenic îl regăsim ca partizat al unui arianism moderat. Comentariul său la Psalmi se păstrează în PG 23, 66-1396; 24, 9-76.

³⁸ **Sf. Atanasie cel Mare** (295-373) – episcop al Alexandriei. În calitate de diacon al episcopului Alexandriei a jucat un rol decisiv în combaterea arianismului la Sinodul de la Niceea. A fost unul dintre primii episcopi nemartiri care a avut un cult public. Comentariul său la psalmi se găsește în PG 27, 60-545, 548-589.

³⁹ **Didim cel Orb** (313/314-395) – ultimul conducător al Școlii catehetice din Alexandria. Deși a fost orb de la vârsta de 4 ani, Didim a reușit să acumuleze o vastă cultură teologico-filosofică. Explicațiile sale făcute pe marginea Psaltirii se găsesc în PG 33, col. 1155-1622.

⁴⁰ **Sf. Isihie al Ierusalimului**, „Expositio In Psalmos,” în PG 27, 849-1344; 93, 1179-1340.

⁴¹ **Sf. Chiril** (370-444) – a avut o contribuție esențială în condamnarea nestorianismului, fiind pentru această erezie ceea ce fusese Sf. Atanasie pentru arianism. Dintre operele sale mai importante amintim *Închinarea în duh și adevăr*, celebrele *Anatematisme* și *Comentariul la Psalmi* (PG 69, 767-1274).

Sfântul Atanasie cel Mare, consideră că în Psaltire omul se poate regăsi pe sine însuși cu ușurință, deoarece această carte „cuprinde în sine zugrăvite toate simțămintele oricărui suflet omenesc, schimbările și înnoirile lui, așa că dacă cineva voiește, poate să-și ia și să-și însușească zugrăvirea care i se potrivește [...] pentru că Psaltirea este o icoană a vieții sufletelor, fiecare putând să afle în ea mișcările și simțămintele lui însuși”⁴². Tot el subliniază că nicio altă scriere scripturistică nu este asumată de sufletul omului cu atâta naturalețe ca Psaltirea. Nimeni nu folosește cuvintele patriarhilor ca și cum ar fi ale lor înșiși și nici nu se adresează Domnului așa cum a făcut-o Moise sau alți profeți. Însă când este vorba de psalmi, cititorul i-a toate rostirile (exceptând pe cele privitoare la Hristos și la neamuri) „pe buzele sale ca și cum ar fi ale lui și fiecare cântă psalmii ca și cum aceștia ar fi fost scriși pentru uzul său personal și îi ia, îi recită [...] ca și cum ar vorbi el și oferă aceste cuvinte Domnului ca din adâncul inimii sale”⁴³.

În epistola sa privitoare la interpretarea psalmilor adresată episcopului Marcellin, Sfântul Atanasie cel Mare alexandrin evidențiază efectul terapeutic pe care cântarea armonioasă a psalmilor îl are, atât asupra celui ce interpretează imnul, cât și asupra celui care ascultă. Pentru a-și argumenta afirmațiile acesta descrie întâi de toate maniera inedită prin care interpretul psalmului dobândește în timpul cântării liniște sufletească⁴⁴, iar apoi, pentru cel de-al doilea caz, Sfântul Atanasie îl oferă ca exemplu pe regele Saul care își potolea tulburarea interioară pricinuită de un demon prin ascultarea cântecelor interpretate de tânărul David la harfă (1 Rg. 16, 23).

Revenind la aspectele ce țin de interpretare pe care reprezentanții acestei școli o conferă textelor psalmice, se cuvine să menționăm faptul că în cazul Sfântului Chiril avem de-a face cu o exegeză destul de echilibrată. Deși face parte din categoria mai sus amintită, acest Sfânt Părinte își fundamentează de fiecare dată scripturistic afirmațiile și ține cont de amănuntele gramaticale pe care le conține textul sfânt. În vederea unei exemplificări am ales un fragment din comentariul său la Psalmul 50: „*Ca să fii îndreptățit întru cuvintele Tale și să biruiesti când vei judeca Tu* (v. 5). Eu, zice [David] [subl. ns.], m-am făcut pricină a păcatelor mele, dar dreptatea Ta luminează și prin aceasta. Căci făcându-se judecată și arătându-se faptele Tale față de mine și îndrăznelile mele opuse acelora, Tu Te vei arăta drept, iar eu mă voi arăta ca cel fără de lege și nemulțumitor. Cuvântul *ca* nu arată deci aici cauza [păcatului] [subl. tr.]. Căci n-a păcătuit David ca să se îndreptățească Dumnezeu, ci, dimpotrivă, dreptatea lui Dumnezeu se arată și prin păcatul aceluia. Căci Dumnezeu se îngrijește de toți oamenii”⁴⁵.

⁴² St. Athanasius the Great, *The Life Of Antony And The Letter To Marcellinus*, ed. Robert C. Gregg (New York: Paulist Press, 1980), 109.

⁴³ St. Athanasius the Great, 111.

⁴⁴ „Cântarea psalmilor impune concentrarea întregii ființe umane asupra acestora, încât, în timpul interpretării, lipsa de armonie din minte și neliniștile trupești care îi corespund se potolesc, la fel cum notele cântate la un flaut sunt aduse prin armonie la un singur efect.” St. Athanasius the Great, 124.

⁴⁵ Sf. Chiril al Alexandriei, „Tâlcuirea psalmilor,” ed. Dumitru Stăniloae *MO* 1 (1991): 55.

4. Reprezentanții Școlii din Antiohia

Școala din Antiohia⁴⁶ care promova interpretarea literală a Scripturii s-a bucurat și ea de mulți adepți. Ca urmare a acestui fapt, cele mai multe comentarii la Psalmi s-au scris folosindu-se această metodă. Dintre aceștia amintim pe Apolinarie din Laodiceea⁴⁷, Diodor din Tars⁴⁸, Teodor de Mopsuestia⁴⁹ și Teodoret de Cir⁵⁰.

Considerăm că este reprezentativ, pentru a exemplifica maniera antiohiană de exegeză, să expunem un fragment din comentariul episcopului de Cir la versetul 5 din primul psalm⁵¹: „Preasfântul Duh le povestește pe toate cu multă descoperire, că n-a zis: *Nu vor învia necredincioșii*⁵², ci: *la judecată nu vor învia*, în loc de: *Nu vor învia spre judecată, ci spre osândă*. Aceia nu au trebuință de muștrări, având arătată păgânătatea, ci primesc pedeapsa singură. Precum pe ucigașii de oameni prinși întru însuși lucrul uciderii, judecătorul nu îi bagă în judecătorie ca să-i mustre, ci ca să scoată asupra lor hotărârea hotărâtă de legi, așa și cei ce au trăit întru păgânătate pătimesc munca îndată după înviere, neadunându-se la judecată, ci primind hotărârea pedepsei. Încă și cei izbăviți de dogmele păgânești, dar care au viețuit viață nelegiuită, se vor așeza undeva departe de adunarea dreptilor. Pentru că acest nume, adică *sfat*, Achila și Teodotion l-au tălmăcit *adunare*, iar Simmah *strângere*”⁵³.

⁴⁶ Școala din Antiohia i-a ființat în jurul anului 260 la inițiativa episcopului Lucian de Antiohia și ajunge la apogeu în perioada 360-430 după care decade. Exegeza pe care o propunea sistemul antiohian era una științifică, bazată pe cercetarea riguroasă a textelor scripturistice și pe interpretarea lor istorico-gramaticală. Meritul cel mai de seamă al acestei școli a fost elaborarea unei exegeze raționale. Moralismul și folosirea filosofiei aristotelice au fost două din principalele tendințele utilizate de reprezentanții școlii.

⁴⁷ **Apolinarie de Laodiceea** († 390) – este autorul primei mari erezii hristologice. El afirma că Hristos este deosebit radical de noi fiindcă nu are suflet uman. Explicațiile sale la Psalmi se păstrează în PG 32, 1313-1537.

⁴⁸ **Diodor de Tars** (330-392) – dascăl al Sfântului Ioan Gură de Aur și Teodor de Mopsuestia. Datorită doctrinei sale hristologice eronate a fost considerat de Sfântul Chiril al Alexandriei drept prin autor al nestorianismului. Fragmente din comentariu său la Cartea Psalmilor se află în PG 33, 1587-1628.

⁴⁹ **Teodor de Mopsuestia** (350-428) – episcop și prieten apropiat al Sfântului Ioan Gură de Aur. Deși a luptat împotriva multor erezii, Teodor este considerat potrivit operei și afirmațiilor sale promotorul nestorianismului. Scurte părți din comentariul său la Psalmi se găsesc în PG 66, 641-696.

⁵⁰ **Teodoret de Cir** (392-457) – ucenic al lui Teodor de Mopsuestia. Fiind un susținător al ideilor nestoriene, Teodoret a fost condamnat la Sinodul V Ecumenic de la Constantinopol cu toate că fusese reabilitat și considerat *învățător ortodox* după ce a anatematizat pe Nestorie la Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon. Interpretarea sa integrală a Psaltirii se păstrează în PG 80, 857-1997.

⁵¹ „De aceea nu se vor ridica necredincioșii la judecată, nici păcătoșii în sfatul dreptilor.”

⁵² Teodoret preferă să facă în comentariul său la acest verset o trimitere la învățătura anastasică. Din acest motiv el traduce verbul *αναστήσονται* cu termenul *a învia*.

⁵³ Teodoret de Cir, *Tălcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului împărat David*, ed. Iosif al Argeșului și fratele Florin (Petru Vodă: Sf. Mănăstire Sfinții Arhangheli, 2003), 7.

Spre deosebire de ceilalți exegeți, Sfântul Ioan Gură de Aur⁵⁴ a dezvoltat o metodă proprie de exegeză care viza caracterul moralizator al textului sfânt. Acesta pornea de la textul Septuagintei (pe care îl analiza cu atenție) și căuta noțiuni relevante pentru viața duhovnicească. S-ar putea spune că Sfântul Ioan propunea prin omiliile sale exegetice o adevărată meditație duhovnicească asupra textului biblic. Iată, cum tâlcuiește versetul *Când Te-am chemat, m-ai auzit, Dumnezeuul dreptății mele* (Ps. 4, 1): „Proorocul a spus acestea nu pentru ca noi doar să înțelegem că a fost ascultat, ci ca să învățăm cum putem și noi înșine să fim auziți degrabă când îl chemăm pe Dumnezeu și să primim cele cerute chiar înainte de sfârșitul rugăciunii. Căci nu a spus: *după ce te-am chemat m-ai auzit*, ci *când te-am chemat, m-ai auzit*. O asemenea promisiune aparține lui Dumnezeu Însuși care spune către cel pe care l-a ascultat *încă grăind tu, îți voi zice: «Iată sunt de față»* (Is. 58, 9). Pe Dumnezeu nu-L convinge mulțimea de vorbe, ci sufletul curat și arătarea faptei celei bune”⁵⁵.

Apreciind după cuviință importanța textelor, Sfântul Ioan interpretează uneori strict literal Psaltirea, ținând seamă de regulile gramaticale, de însemnarea cuvintelor, de valoarea particulelor de legătură și de semnele de punctuație. Alteori, trecând cu ușurință peste rigorile antiohiene de interpretare, evidențiază sensul anagogic al textului sfânt. Acesta nu suprimă sensul istorico-literal, ci îl însoțește și îl întregește prin adăugirea unei idei mai înalte, care rezultă din reflexia interpretului asupra evenimentelor viitoare sau din considerații de ordin moral. După ce comentează literal primul verset din Psalmul 147⁵⁶, dumnezeiescul Gură de Aur adaugă: „Referitor la text sunt de ajuns cele spuse; iar dacă cineva dorește să înțeleagă psalmul în mod *anagogic*, nu refuzăm să mergem și pe această cale, nevătămând istoria – Doamne ferește –, ci împreună cu aceea, adăugăm și acestea pentru cei mai sânguincioși, după putință. *Proslăvește pe Domnul, Ierusalime, laudă pe Dumnezeul tău, Sioane!* Pavel înțelege Ierusalimul de sus, despre care zice: Iar Ierusalimul de sus este liber și este mama noastră, după cum și prin Sion înțelege Biserica, zicând: Voi nu v-ați apropiat nici de muntele ce putea fi pipăit, nici de focul care arde cu flacără, nici de nor, nici de beznă, nici de vijelie, ci v-ați apropiat de cetatea Sionului și de Biserica celor dintâi născuți, care sunt scriși în ceruri. Este cu putință deci să explicăm în mod anagogic și acestea [referitor la Biserică] [subl. tr.]: *Proslăvește pe Domnul Ierusalime, laudă pe Dumnezeul tău Sioane*, căci El a întărit zăvoarele porților tale și a binecuvântat în tine pe feciorii tăi. Căci a zidit-o pe aceasta mai puternic decât Ierusalimul, nu cu zăvoare și cu porți,

⁵⁴ **Sf. Ioan Gură de Aur** (354-407) – patriarh al Constantinopolului. Figură emblematică a școlii antiohiene, Sfântul Ioan s-a remarcat prin viața sa ascetico-morală și prin omiliile sale exegetice. Comentariile sale la Psalmi se găsesc în *PG* 55, 39-498.

⁵⁵ Sf. Ioan Gură de Aur, „Tâlcuiri la Psalmi. Psalmul 4,” ed. Alexandru Mihăilă și Sabin Preda, *ST* 1 (2008): 159-160.

⁵⁶ „Laudă, Ierusalime, pe Domnul, laudă pe Dumnezeul tău, Sioane.”

ci înconjurând-o cu crucea și cu hotărârea puterii Lui, prin care a întins curtea ei în toată lumea, zicând că porțile iadului nu o vor sfărâma”⁵⁷.

Interpretând acest verset în mod anagogic, observăm că Sfântul Ioan nu descoperă în textul istoric o idee nouă, cu totul neașteptată, un alt adevăr decât cel care rezultă din explicarea gramaticală, ci mai mult extinde ideea existentă și asupra altor lucruri mai înalte.

5. Reprezentanții Școlii din Capadocia

Subliniind aspectul mistico-moral al Psalmilor, reprezentanții **Școlii din Cezareea Capadociei**⁵⁸ a încercat să mențină un echilibru între cele două metode deja consacrate de interpretare. Sfântul Vasile cel Mare⁵⁹, cel mai emblematică personalitate a acestei școli, a încercat să identifice pe lângă înțelesul istoric al unui text scripturistic și un sens tainic pe care să îl aplice realităților spirituale. Așa se explică faptul că după fixarea sensului gramatical, la anumite texte scripturistice, Sfântul Vasile vorbește de un al doilea sens, de o a doua interpretare ce se referă la Hristos, Biserică sau evenimente din istoria Noului Testament. Prin această atitudine, ierarhul capadocian a evitat exagerările celor două școli exegetice, oferind textului biblic valoarea lui pleneră. Evidențiind sensul tipic al Scripturii, el nu a anulat dimensiunea literală a textului, ci a subliniat valența spirituală pe care acesta o are în sine⁶⁰.

Analizând primul verset al Psalmului 44⁶¹ ierarhul a accentuat elementele care sunt în mod real tipologiile menționând comentariile eronate pe care unii, din prea mult zel, le-au atribuit și altor cuvinte din psalmi⁶²: „Unii au socotit că aceste cuvinte au fost spuse din partea Tatălui despre Cuvântul, Care a fost dintru început la El, pe Care, spun aceia, L-a scos ca din inimă și din cele dinăuntru ale Lui; dintr-o inimă bună, spun ei, a ieșit *Cuvânt bun*. După cum socot eu, cuvintele acestea se referă la o persoană profetică. Într-adevăr, cuvintele care urmează nu ne arată că interpretarea se referă la Tatăl, că Tatăl n-ar fi spus despre limba Lui: *Limba mea*

⁵⁷ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Psalmi*, ed. Laura Enache (Iași: Doxologia, 2011), 716-717.

⁵⁸ Școala din Cezareea a fost întemeiată în jurul anului 231 prin venirea lui Origen în Capadocia. Aceasta instituție făcea parte din curentul neo-alexandrin care depășise în mare parte erorile dogmatice și de interpretare ale lui Origen. Promovând speculația dogmatică, reprezentanții ei de seamă s-au dovedit a fi cei mai buni apărători ai învățăturii trinitare. Sub influența criticii antiohiene, aceștia nu mai folosesc atât de mult metoda alegorică, iar în discuțiile lor dogmatico-polemice au început să se folosească de metoda istorico-gramaticală.

⁵⁹ **Sf. Vasile cel Mare** (330-379) – episcop în Cezareea Capadociei și inițiator al mișcării sociale numită *vasiliada*. Organizează monahismul obștesc prin celebrele sale *Reguli monahale mari și mici*. Dintre tratatele sale exegetice remarcăm operele *Hexaemeronul* și *Tălcuirea duhovnicească la Psalmi* (PG 29, 209-424).

⁶⁰ Vezi amănunte în Mircea Basarab, „Sfânta Scriptură și interpretarea ei în concepția Sf. Vasile cel Mare,” *MB* 4-6 (1979).

⁶¹ „Scos-a inima mea cuvânt bun; grăi-voi cântarea mea Împăratului.”

⁶² Fortărea textului în vederea identității perfecte a tipului cu antitipul (metodă utilizată de adepții alegorismului excesiv) este sancționată de Sfântul Vasile.

este trestie de scriitor, ce scrie degrab [...] și n-a spus: Te-am uns Eu, Dumnezeuul, ci: Te-a uns, încât din aceasta se vede că este vorba de o altă persoană. Și care persoană poate fi decât profetul, care a primit lucrarea care era în el, a Sfântului Duh?”⁶³

Sfântul Părinte își argumentează afirmațiile într-un mod evident. Plecând de la elementele gramaticale ce indicau două persoane diferite, Sfântul Vasile cel Mare demonstrează că acela care rostește cuvintele introductive nu poate fi altcineva decât autorul inspirat, adică psalmistul David care purtat fiind de Duhul vestește în chip profetic adevăruri privitoare la Hristos. Prin urmare, el conchide afirmând: „Cuvintele care urmează în psalm, mi se pare că trebuie să le luăm ca început propriu; să nu le legăm cu cuvintele de mai înainte, ci să le unim cu cele ce urmează”⁶⁴.

Considerăm că este potrivit să îl menționăm în această categorie și pe Sfântul Grigorie de Nyssa⁶⁵, fratele după trup al Marelui Vasile, cu toate că în scrierile sale se observă un interes vădit pentru metoda alegorică de interpretare. Încercările de realizare a unei exegeze echilibrate de către părinții capadocieni nu a exclus preferința acestora față de una din cele două tendințe amintite mai sus.

În comentariul său la titlurile psalmilor, Sfântul Grigorie remarcă adeseori faptul că armonia și bucuria pe care cântarea psalmilor o produce în sufletele credincioșilor determină asumarea cu mare ușurință a învățăturilor dogmatice. Abordând această chestiune, autorul construiește la un moment dat demersul său argumentativ pornind de la armonia care există în cosmos. În opinia sfântului Universul este marcat de o ordine impresionantă, iar legile lui sunt asemănătoare cu cele ale armoniei muzicale fiindcă acesta se armonizează cu sine însuși într-o succesiune și într-un ritm constant cu toate că este alcătuit din elemente diferite. Deși se observă o mare deosebire între lucrurile existente, toate consună între ele fără a ieși vreodată din această simfonie. Prin urmare, ceea ce există în macrocosmos există în microcosmos, adică în om. „Deci, fiindcă tot ce este conform cu natura, este întregit de natură, iar muzica este conformă cu natura noastră, marele David a amestecat cântarea cu filosofia despre virtute, revărsând peste învățăturile cele mai înalte un fel de dulceață de miere. Prin aceasta, firea se reconsideră pe sine și se vindecă, iar vindecarea firii este buna rânduire a vieții, spre care mi se pare că ne povățuiește cântarea, prin cuvinte nelămurite.”⁶⁶

Dintre reprezentanții școlii mai amintim pe Asteriu de Cezareea numit și Arianul⁶⁷, iar ceva mai târziu pe Eustațiu al Tesalonicului (sec. XII)⁶⁸ și pe Euthimie

⁶³ Sf. Vasile cel Mare, 286-287.

⁶⁴ Sf. Vasile cel Mare, 288.

⁶⁵ **Sf. Grigorie de Nyssa** (335-395/400) – mitropolit de Sevasta și frate al Sf. Vasile cel Mare. În urma morții soției sale se retrage la îndemnul fratelui său în mănăstirea din Pont. Comentariul său la titlurile Psalmilor se păstrează în *PG* 44, 431-608.

⁶⁶ Sf. Grigorie de Nyssa, „La titlurile Psalmilor,” în *PSB* 30, ed. Teodor Bodogae (București: EIBMO, 1998), 141.

⁶⁷ **Asteriu de Cezareea** (sec. IV) – episcop de Amasia care s-a remarcat, în ciuda stoicismului și cinismului pe care le împărtășea, prin caracterul moralizator al scrierilor sale. Omiliile lui la Cartea Psalmilor se găsesc în *PG* 40, 389-478.

⁶⁸ Eustațiu al Tesalonicului, „Explications sur le Psautir,” în *PG* 142, 1197-1272.

Zigabenu (†1118)⁶⁹. Compilația cuviosului Euthimie a fost asumată și promovată în Biserica de Răsărit datorită Sfântului Nicodim Aghioritul care a continuat munca acestuia menționând pozițiile altor părinți și scriitori bisericești față de textul Psaltirii⁷⁰.

6. Reprezentării Școlii Apusene

În **Biserica de Apus** metoda alegorică de interpretare a Psaltirii a fost predominantă. Aceasta s-a datorat influenței semnificative a Sfântului Ambrozie⁷¹ și Sfântului Augustin⁷², cu toate că Iuniliu⁷³ și Cassiodor⁷⁴ au încercat să modifice această tendință promovând modul antiohian de interpretare. Se cuvine să menționăm că un rol de intermediere între cele două școli (Alexandria și Antiohia) a fost asumat de Sfântul Ieronim⁷⁵ care a militat pentru o expunere istorică și gramaticală cu toate că din scrierile sale reiese că a inclinat mai mult spre metoda alegorică.

Dintre acești exegeți, Ambrozie, care poate fi considerat părintele apusean al interpretării Psaltirii, a fost singurul care a alcătuit un comentariu original și independent în spirit latin folosind metoda alegorică. Prezentăm un fragment în vederea unei exemplificări concrete: „*Mai vârtos mă spală de fărădelegea mea și de păcatul meu mă curățește* (Ps. 50, 3). David nu cere să fie spălat deseori, cât mai ales să fie spălat deplin, pentru ca să poată fi ștearsă necurăția care s-a adunat. El știe că după Lege, existau în mod sigur mijloace eficiente de a se curăți, dar ele nu erau nici depline, nici desăvârșite. Prin urmare, către acel mijloc desăvârșit de curățire tinde și David din toată puterea lui, grăbindu-se către mijlocul mulțumită căruia, se împlinește toată dreptatea; către taina Botezului precum o învață Însuși

⁶⁹ Euthimie Zigabenu, „Expositio In Psalmos,” în *PG* 129, 41-1326.

⁷⁰ Eftimie Zigabenu și Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, 2 vol., ed. Ștefan Voronca (Galați: Egumenița, 2006).

⁷¹ **Sf. Ambrozie** († 397) – prefect și episcop al orașului Mediolanum (ales împotriva voinței sale de popor). Din scrierile sale pe Psalmi s-au păstrat următoarele: „Apologia Altera Prophetæ David,” în *PL* 14, 887A-916C; „Apologia Prophetæ David Ad Teodosium Augustus,” în *PL* 14, 851B-884B; „Enarrationem In XII Psalmos Davidicos,” în *PL* 14, 921A-1160D; „In Psalmul David CXVIII. Expositio,” în *PL* 15, 1197-1526A.

⁷² **Sf. Augustin** (354-430) – episcop în Hippo-Regius și scriitorul cel mai prolific al Bisericii Apusene. Opera sa (93 de lucrări în 232 de cărți, afară de scrisori și predici) nu este depășită cantitativ decât de cea a lui Origen. Omiliile lui la Cartea Psalmilor se găsesc în *PL* 36, 67-1027; 37, 1033-1967.

⁷³ **Iuniliu** († 552) – episcop african. Influențat de metoda exegetică a Școlii din Nisibi a scris o carte *Instituta regularia divinæ legis* care nu este altceva decât un studiu de isagogie biblică în sensul modern al expresiei.

⁷⁴ **Cassiodor** (490-583) – scriitor roman, om politic și călugăr. A realizat în urma unei munci de câțiva ani un comentariu amplu la Cartea Psalmilor (*PL* 70, 25-1056C).

⁷⁵ **Sf. Ieronim** (340/350-419) – apusean de origine ajunge să întemeieze o mănăstire lângă Betleem. De numele său se leagă revizuirea Italei și apariția Vulgatei. Breviarum-ul său la Psalmi se păstrează în *PL* 26, 821-1270.

Domnul Iisus... Când, prin urmare, sunt numeroase murdăriile și păcatele, nu o baie grăbită, ci numai o baie repetată e cea care le curăță. Dacă cineva voiește să înțeleagă altfel textul, iată cum s-ar putea forma exegeza: cuvântul divin curăță, mărturisirea noastră purifică prima dată când îl ascuți, a doua oară (mărturisirea) când o afirmi. Un gând bun curăță, o faptă bună curăță și ea, dar tot așa și practicarea unei purtări bune. Curățit prin toate acestea, fiecare are mai multă ușurință pentru a se îmbiba cu splendorile harului duhovnicesc și dacă s-ar putea spune așa, să pună stăpânire deplină pe el și să și-l însușească.”⁷⁶

Cu toate acestea comentariul integral la Cartea Psalmilor al Sfântului Augustin este cel mai reprezentativ pentru Biserica Apuseană fiindcă în scrierea sa se pot distinge patru moduri de analiză exegetică: istoric, analogic, tipologic și alegoric. Menționăm în acest sens câteva fragmente din comentariul său la Psalmul 90: „...A spus acestea (*Cu spatele te va umbri pe tine și sub aripile Lui vei nădăjdui; ca o armă te va înconjura adevărul Lui* – v. 4) ca nu cumva să îți imaginezi că protecția ta este de la tine și că te poți apăra singur. El te va apăra... Expresia *in scapulis suis* (între umerii Lui) poate fi înțeleasă ca o referire atât la partea din spate, cât și la cea din față, pentru că umerii sunt sub cap. Dar cuvintele „sub aripile lui vei nădăjdui” indică clar că protecția aripilor lui Dumnezeu este cuprinsă în locul întins dintre umerii Lui în așa fel încât aripile lui Dumnezeu să te aibă la mijloc. Acolo nu ai de ce te teme pentru că nimeni nu îți face rău decât dacă ești atât neglijent încât să părăsești acel punct, unde nici un dușman nu îndrăznește să se apropie. Dacă cloșca își apără puii sub aripile ei, oare nu cu mult mai mult vei fi în siguranță sub aripile lui Dumnezeu, chiar dacă e vorba de atacurile diavolului și a îngerilor lui, care zboară în cerc asemenea vulturilor pentru a-și apăra puii slăbiți? Această comparație cu cloșca nu este fără acoperire pentru că Însuși Hristos, Domnul și Mântuitorul, vorbește despre Sine asemănându-se unei cloști (Mt 23,37). Dacă Ierusalimul nu a vrut [să răspundă chemării] [subl. ns.], să fim noi dispuși...”⁷⁷.

Printre scriitorii apuseni care au alcătuit comentarii la Psalmi amintim pe Sfântul Ilarie de Pictavium⁷⁸, Sfântul Grigorie cel Mare⁷⁹ și Rufin⁸⁰.

⁷⁶ Sf. Ambrozie al Milanului, „Psalmul 50,” ed. Nicolae Neaga, *AB* 5-6 (1990), 59-60.

⁷⁷ Augustin, „Expositions on the Psalms,” în *The Nicene and Post-Nicene Fathers* 8, ed. Philip Schaff (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), 447.

⁷⁸ **Sf. Ilarie de Pictavium** († 367) – provenit dintr-o familie de păgâni, acesta se convertește împreună cu familia sa la creștinism și după o perioadă de timp ajunge episcop. Datorită luptei sale împotriva arienilor și a împăratului Constantiu este exilat. Tratatul său la Cartea Psalmilor se păstrează în *PL* 9, 231-890A.

⁷⁹ **Sf. Grigorie cel Mare** (540-604) – papă al Romei, supranumit și *Dialogul*. Este o figură emblematică a Bisericii Apusene fiindcă a reușit să realizeze o reformă religioasă în aproape toate structurile Bisericii. Comentariul său la șapte psalmi penitențiali este păstrat în *PL* 79, 549-658B.

⁸⁰ **Rufin** (345-411) – preot, erudit scriitor apusean care a îmbrățișat viața monahală în pământul natal Aquileea și întemeiază o mănăstire în Muntele Măslinilor. Comentariile sale la 75 de Psalmi se găsesc în *PL* 21, 645-960B.

Concluzii

Urmând exemplul Sfinților Apostoli, părinții apostolici și apologeții creștini s-au rezumat, în ceea ce privește receptarea și interpretarea Psaltirii, la simple menționări ale unor versete din psalmi în vederea susținerii unor idei dogmatice sau morale. Excepție au făcut autorul *Epistolei* atribuite lui Barnaba și Sfântul Iustin care au realizat scurte exerciții de interpretare scripturistică.

Comentarea efectivă a Cărții Psalmilor a fost realizată de reprezentanții Școlii din Alexandria care foloseau metoda alegorică de interpretare. Primul comentariu la întreaga carte a fost alcătuit de Origen.

Promovând exegeza literală a Sf. Scripturi, Școala din Antiohia a produs și ea un număr semnificativ de comentarii la Psaltire. De remarcat, însă, este aportul Sfântului Ioan Gură de Aur care a dezvoltat o metodă proprie de interpretare ce a vizat dimensiunea moralizatoare a textului sfânt.

Școala neo-alexandrină din Cezareea Capadociei s-a evidențiat printr-o serie de comentarii ce erau menite să echilibreze tendințele opuse de interpretare dezvoltate de școlile mai sus menționate. Rolul principal în acest demers a fost atribuit Sfântului Vasile cel Mare.

Tendințele de interpretare răsăritene au fost preluate și în Biserica Apuseană. În cadrul acesteia se distinge Sfântul Ambrozie cu un comentariu original la Psaltire și Sfântul Augustin care impune un stil exegetic ce va fi preluat de majoritatea interpreților care i-au urmat.

Așadar, în primele secole creștine s-au putut observa în răsăritul și apusul creștin trei **tendințe exegetice** de interpretare a Psaltirii: 1. Alegorică și mistică; 2. Literală și tradițională; 3. Istorică și morală. Acestea nu s-au exclus reciproc cu toate că uneori au fost divergențe puternice între susținătorii lor, ci s-au împletit în scrierile Părinților pentru a deschide spre oameni cât mai mult înțeleșurile tainice ale Psaltirii⁸¹.

⁸¹ Louis Jacquet, *Les Psaumes et le cœur de l'homme: Étude textuelle, littéraire et doctrinale*, vol. 1 (Gembloux: Duculot, 1975), 31-33.

RECEPTION AND INTERPRETATION OF PSALMS IN PATRISTIC TRADITION

STELIAN PAȘCA-TUȘA*

ABSTRACT. In the present study we set off to outline a short historical perspective of the way in which the Psalms were received and interpreted in the Patristic writings. We have systematically presented actual examples of exegesis from the Holy Fathers' commentaries so that we would be able to offer as large a view as possible of this topic. Our approach will begin with the mentioning of the premises the apostolic and the apologetic fathers draft in their works, it will then continue with the exegetic methods for the analysis of the sacred texts characteristic to the schools of Alexandria, Antioch and Caesarea in Cappadocia, and it will end with a presentation of the contribution brought to the development of the exegetic literature on the Psalms by the representative figures of the late patristic period. The research will also extend to the Western space in order to see the evolution the interpretation of the Book of Psalms underwent in the works of its foremost figures. Therefore, at each stage of our approach the most significant details determining the characteristics of the exegetic school or method being analysed have been indicated, and last but not least, we have provided the reader with the authors' biographical and bibliographical data in the footnotes, so as to ensure an adequate understanding of the context in which they had created these commentaries on the Book of Psalms.

Keywords: Psalm, Apostolic fathers, Apologetic fathers, catechetical schools, Holy Fathers, interpretation, exegetic methods and commentaries.

Preliminaries

The Church Fathers have proven to be particularly interested in the Book of Psalms, mainly due to the dogmatic content and the meaning the psalms had acquired within the Jewish, and later, the Christian communities.

The Psalms have never been missing from Christianity and its preoccupations, not even after the Church has peremptorily separated from Judaism (the 2nd half of the 1st century), but it seems that they have acquired an even larger preponderance. The apologist Tertullian notes that in his times the psalms were basic religious

* PhD, Faculty of Orthodox Theology, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania,
stelianpascatusa@yahoo.com

structures in the Christian assemblies. During a Sunday *Divine Service*, he underlines the following: “Whether it be in the reading of Scriptures, or in the chanting of psalms, or in the preaching of sermons, or in the offering up of prayers, in all these religious services matter and opportunity are afforded to her of seeing visions.”¹ The Christian document called *The Apostolic Constitutions* (II, 57) which dates back to the 3rd century, signals the same practice and adds the fact that the Biblical readings were being framed by the chanting of the psalms². At a certain moment, Saint Basil the Great reminds the Christians gathered in the church to be attentive to the pieces of advice they have received through the texts read during the Divine Liturgy: prophecies, epistles and the Gospel³. Reproducing the text of an epistle addressed to the bishops Dionysius of Rome and Maxim of Alexandria where the impious manners of the bishop Paul of Samosata are decried, the historian Eusebius of Caesarea also underlines that the Antiochian bishop has dared to replace the Davidic psalms with some impious hymns interpreted by some easy women on the reason that they have been composed in a late period and, consequently, according to him, they have not been inspired by the Holy Spirit: “He stops the psalms to our Lord Jesus Christ, as being the modern productions of modern men, and trains women to sing psalms to himself in the midst of the church on the great day of the passover, which any one might shudder to hear, and persuades the bishops and presbyters of the neighboring districts and cities who fawn upon him, to advance the same ideas in their discourses to the people.”⁴ That text shows that the psalms having a well-defined messianic dimension were frequently used by Christians, especially on religious holidays, in order to emphasize the Christological teaching.

Therefore, it can be easily noticed the fact that even from the very first Christian centuries, the Psalter was the most used book, that there was no liturgical service which did not have included a psalm or at least some verses selected from one of them⁵. Grouped in *kathismas* or read independently, the psalms have notably enriched all the Church’s services and helped them to make sense. That the psalms were frequently used in Christianity can be deduced also from the fact that the Psalter was one of the most present scriptural writing in the Early Church. Eusebius

¹ Tertulian, “Despre suflet,” in *PSB* 3, ed. Nicolae Chițescu (București: EIBMO, 1981), 271.

² Alexander Roberts et al., trans., “Apostolic Teachings and Constitutions,” in *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325*, vol. 7 (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), 421.

³ “But you hesitate, you are still undecided, you keep on shelving, even though you have been thought by the prophets [...], you have been advised by the psalms [...], the apostles brought the good tidings [...] and you are called by the Lord Himself: *Come to Me, all who labour and are heavy laden, and I will give you rest.* (Mt. 11, 28), for all these words have been read today.” St. Basil the Great, “Omilii și cuvântări,” in *PSB* 17, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMO, 1986) 489.

⁴ Eusebius of Caesarea, “Istoria bisericească,” in *PSB* 13, ed. Teodor Bodogae (București: EIBMO, 1987), 304.

⁵ Nicolae Neaga, “Vechiul Testament în cultul Bisericii. Sugestii în problema reconsiderării citirilor din Vechiul Testament,” *Mitropolia Banatului* 4-6 (1971): 228.

of Caesarea mentions that Origen used in his Hexapla not four, but seven versions of the Psalter: "In the Hexapla of the Psalms, after the four prominent translations, he adds not only a fifth, but also a sixth and seventh. He states of one of these that he found it in a jar in Jericho in the time of Antoninus, the son of Severus."⁶

The reading of the psalms and daily rumination on verses from the Psalter has not been limited to the liturgical space or to the monastic communities. Clement of Alexandria offers us a piece of information that attests the early usage of psalms outside these ambiances. He shows that the Christians would chant psalms even when they were having meals. It is very probable that the abiding custom of the Christians' *agape* meals organized after the religious service has been implemented by the Christians in their private life as well: "And as it is befitting, before partaking of food, that we should bless the Creator of all; so also in drinking it is suitable to praise Him on partaking of His creatures. For the psalm is a melodious and sober blessing. The apostle calls the psalm a *spiritual song* (Eph 5:19)"⁷. The same Clement advises them to replace, in the laic feasts, the pagan chants with the psalms, in order to adore the Lord on any occasion⁸.

Outside the liturgic space and the particular paryers, the psalms have been considered to be useful also for the spiritual formation of the faithful. The Church has constantly encouraged, beside using them when praying, their study and the rumination upon them. The frequent usage of the psalms' texts has favoured memorizing and assuming them in order to reach spiritual perfection. In what concerns this aspect, Saint Basil the Great writes: "The Psalter is the basic teaching book for those who enter life, it is rise for those who are growing up and strengthening for the adults"⁹. So there is no wonder that the early Christians and those living in the following centuries had the Psalter not only in their minds, but also on their lips, as they were reciting it continually while doing the everyday chores. In this context, Saint Ambrose believed that it is unnatural for a Christian to let a day pass without having recited from the Psalter: "For who, having human feeling, does not feel ashamed to end the day without chanting psalms, when even the small birds accompany the beginning of the days and of the nights with glorifying reverence and sweet chant?"¹⁰. Moreover, Saint Augustine used to see in the suffering martyrs' reciting of the psalms the most proper way through which they were spiritually strengthening themselves¹¹.

⁶ Eusebius of Caesarea, 240.

⁷ Clement of Alexandria, "Pedagogul," in *PSB* 4, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMO, 1984), 255-6.

⁸ Clement of Alexandria, "Stromatele," in *PSB* 5, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMO, 1982), 457.

⁹ St. Basil the Great, "Omilii la Psalmi," in *PSB* 17, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMO, 1986), 184.

¹⁰ St. Ambrose of Mediolanum, *Tâlcuri la Facere*, vol. 1, ed. Andreea Stănculescu (Galați: Egumenița, 2007), 224.

¹¹ St. Augustine, "The city of God," in *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 2, ed. Philip Schaff (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), 393.

1. The Apostolic Fathers

The unaffected manner in which the Apostolic fathers inserted whole psalms¹² in their writings, or verses and phrases from the Psalter is a confirmation of their detailed knowledge of this book¹³. Besides, Hermas¹⁴ lets us know that during his usual meditation he used employ psalm verses to thank and praise God for the discoveries he had received: “Sitting in my house, and glorifying the Lord for all that I had seen, and reflecting on the commandments, that they are excellent, and powerful, and glorious, and able to save a man’s soul, I said within myself, *I shall be blessed if I walk in these commandments, and everyone who walks in them will be blessed* (Ps 1:1-2; 118:1)”¹⁵.

The Apostolic fathers had mostly used the Psalms in order to confirm that the messianic prophecies were true¹⁶ and to support their dogmatic ideas¹⁷ and advices for the Christians’ moral lives with arguments drawn from the Scriptures. In giving these advices it is easy to note the tendency the Fathers shared of emulating the style of the Holy Apostles when dealing with the moral shortcomings of the communities they had founded. For instance, in the letter St. Polycarp of Smyrna¹⁸

¹² Clement of Rome, “Epistola către Corinteni,” in *PSB* 1, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMO, 1979), 56.

¹³ The text below will offer the reader the possibility to become acquainted with the way they refer to the scriptures: “Lo, the *God of powers* (Pss.58:5; 79:5, 8, 15, 20; 83:8; 88:9), who by His invisible strong power and great wisdom has created the world, and by His glorious counsel has surrounded His creation with beauty, and by His strong word has fixed the heavens (Ps 32:6) and laid the foundations of the earth upon the waters (Pss 135:6; 103: 6; 118:90), and by His own wisdom and providence has created His holy Church, which He has blessed, lo! *He removes the heavens and the mountains* (Ps 45:2), the hills and the seas, and all things become plain to His elect...” Hermas, “Păstorul,” in *PSB* 1, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMO, 1979), 229-30. Also see Clement of Rome, 54, 58.

¹⁴ **Hemas** – one of the authors included in the wider category of *the apostolic fathers*. The biographical data we have on him all come from his writing. Some believe Hermas must have been a prestigious member of the Roman clergy, and the *Canon Muratori* identifies him as the brother of Pius I, the bishop of Rome.

¹⁵ Hermas, 276.

¹⁶ Speaking of the Jewish stubborn refusal to accept Jesus Christ as the Messiah, Barnabas says that David inspired by the Holy Spirit utters a prophecy foreseeing their future disbelief: “Since, therefore, they [the Jews] [o. n.] were to say that Christ was the son of David, fearing and understanding the error of the wicked, he saith: *The Lord said unto my Lord, Sit at My right hand, until I make Thine enemies Thy footstool* (Ps 109:1)... Behold how David calleth Him Lord and the Son of God”. Barnabas, “Epistola,” in *PSB* 1, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMO, 1979), 130.

¹⁷ There are only a few dogmatic expressions to be found in the writings of the apostolic fathers and therefore, their development and explanation is quite poor. This is how St. Clement of Rome (bishop of the end of the 1st and the beginning of the 2nd centuries) thinks it suitable to speak of the Resurrection: „Do we then deem it any great and wonderful thing for the Maker of all things to raise up again those that have piously served Him in the assurance of a good faith, when even by a bird [phoenix] [o. n.] He shows us the mightiness of His power to fulfil His promise? For [the Scripture] [t. n.] saith in a certain place, *Thou shalt raise me up, and I shall confess unto Thee* (Pss 27:7; 87:11); and again, *I laid me down, and slept; I awaked, because Thou art with me* (Pss 3:5; 22:4)”. Clement of Rome, 60.

¹⁸ **St. Polycarp of Smyrna** (70-156) – disciple of John the Apostle was also called *doctor of Asia and father of the Christians*. He is known for his dialogue with pope Anicetus on when the Eastern should be celebrated.

writes the Philippians one can easily detect a Pauline way of speaking: "For I trust that ye are well versed in the Sacred Scriptures, and that nothing is hid from you; but to me this privilege is not yet granted. It is declared then in these Scriptures, *Be ye angry, and sin not* (Ps 4:4) and, "Let not the sun go down upon your wrath (Eph 4:26). Happy is he who remembers this, which I believe to be the case with you"¹⁹.

The first tendency in interpreting the Book of Psalms within this particular category of writings can be identified in *the Epistle of Barnabas*. its author is the first who attempts to explain verses from the psalms with the help of the allegorical method of interpretation, soon to be the trade mark of the Alexandrian exegetical style: "Moses then issued three doctrines concerning meats with a spiritual significance; but they received them according to fleshly desire, as if he had merely spoken of [literal] meats. David, however, comprehends the knowledge of the three doctrines, and speaks in like manner: *Blessed is the man who hath not walked in the counsel of the ungodly*, even as the fishes [referred to] go in darkness to the depths [of the sea]; and *hath not stood in the way of sinners*, even as those who profess to fear the Lord, but go astray like swine; and *hath not sat in the seat of scorners* (Ps 1:1), even as those birds that lie in wait for prey. Take a full and firm grasp of this spiritual knowledge"²⁰.

2. The Apologetic Fathers

The intermediary phase consisting of the transition from the use of psalms as complementary and argumentative structures to their actually being analysed and interpreted is made manifest in the works of certain Christian apologists, among whom we must mention St. Justin the Martyr and Philosopher²¹. The following excerpt belonging to one of his writings is given here as an illustration: "I am not ignorant that you venture to expound this psalm [109] [o. n.] as if it referred to king Hezekiah; but that you are mistaken, I shall prove to you from these very words forthwith. *The Lord hath sworn, and will not repent*, it is said; and, *Thou art a priest forever, after the order of Melchizedek*, with what follows and precedes. Not even you will venture to object that Hezekiah was either a priest, or is the everlasting priest of God; but that this is spoken of our Jesus, these expressions show. But your ears are shut up, and your hearts are made dull. For by this statement, *The Lord hath sworn, and will not repent: Thou art a priest for ever, after the order of Melchizedek*, with an oath God has shown Him (on account of your unbelief) to be the High Priest after the order of Melchizedek; as Melchizedek was described

¹⁹ St. Polycarp of Smyrna, "Scrisoarea către Filipeni," in *PSB* 1, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMO, 1979), 231.

²⁰ Barnabas, 127. Also see the text from p. 132-3.

²¹ St. Justin is the first Christian author to write an actual commentary on a psalm (21) in the framework of his dialogue with a Jew. St. Justin the Martyr and Philosopher, "Dialogul cu iudeul Tryfon," in *PSB* 2, ed. Olimp Căciulă, (București: EIBMO, 1980), 209-18.

by Moses as the priest of the Most High, and he was a priest of those who were in uncircumcision, and blessed the circumcised Abraham who brought him tithes, so God has shown that His everlasting Priest, called also by the Holy Spirit Lord, would be Priest of those in uncircumcision. Those too in circumcision who approach Him, that is, believing Him and seeking blessings from Him, He will both receive and bless”²².

Irrespective of the polemical tone of his exposé, we can notice the manner in which St. Justin²³ proves the truth of his interpretation by combining the text of the psalms with events and characters described in the Books of Genesis, 4 Kings and Isaiah, applying some of the basic rules of biblical hermeneutic which will later be theorized.

In addition to this type of scriptural analysis the renowned apologist also uses the allegory as a method of interpretation when attempting to explain certain psalm fragments. Nevertheless, just as in the case of many allegorists, his speculations might prove exaggerated at times. Here is such an example: “Moreover, it is similarly foretold that He would die by crucifixion. For the passage, *Deliver my soul from the sword, and my only-begotten from the hand of the dog; save me from the lion’s mouth, and my humility from the horns of the unicorns* (Ps 21:22), is indicative of the suffering by which He should die, by crucifixion. For the *horns of the, unicorns*, I have already explained to you, are the figure of the cross only”²⁴.

Although St. Justin really contributed to improving the method of the interpretation of psalms, most of the Christian apologists still lingered in the framework previously delineated by the Apostolic fathers, with only a few new elements of their own.

This is why St. Theophilus of Antioch²⁵ merely appears to know the Scriptures’ text very well when he describes God with biblical quotations: “This is my God, the Lord of all, who alone *stretched out the heaven* (Ps 103:3), and *established the breadth of the earth under it* (Jb 38:18); *who stirs the deep recesses of the sea, and makes its waves roar* (Ps 64:7); *who rules its power, and stills the tumult of its waves* (Ps 88:10); *who founded the earth upon the waters* (Pss 23:2; 103:6), and gave a spirit to nourish it; whose breath giveth light to the whole, who, *if He withdraw His breath, the whole will utterly fail* (Jb 34:14-15)”²⁶.

²² St. Justin the Martyr and Philosopher, 127.

²³ **St. Justin the Martyr and Philosopher** (100?-165/166) – early Christian apologist apologet, probably from a Latin family from Flavia-Neapolis. In his wish to prove that Christianity is the *true philosophy*, St. Justin writes two apologies and a famous dialogue: *Dialogue of Justin with Trypho, a Jew*.

²⁴ St. Justin the Martyr and Philosopher, 216.

²⁵ **St. Theophilus of Antioch** (sec. II) – bishop from the region of Hiddekel and Euphrates. Although we have today just the three books of *Theophilus to Autolytus*, Eusebius of Caesarea and St. Jerome tell us he had also written others books.

²⁶ St. Theophilus of Antioch, “Trei cărți către Autolic”, in *PSB* 2, ed. Olimp Căciulă (București: EIBMO, 1980), 286.

Speaking of repentance Tertulian²⁷ finds it suitable to use a metaphorical expression from Psalms in order to compare the person who can finally rejoice in its rewards with a tree planted near the water: "This [the repentance] [o. n.] will draw you forth when sunk in the waves of sins, and will bear you forward into the port of the divine clemency. Seize the opportunity of unexpected felicity: that you, who sometime were in God's sight nothing but *a drop of a bucket and dust of the threshing-floor and a potter's vessel* (Is 40:15) may thenceforward become *that tree which is sown beside the waters, is perennial in leaves, bears fruit at its own time* (Ps 1:3) *and shall not see fire, nor axe* (Mt 3:10)"²⁸.

Despite being one of the apologists who promoted the allegorical interpretation of the biblical texts, St. Cyprian of Carthage²⁹ seldom makes use of it when he analyses messianic psalms. This is one of the few instances: "Christ is the true sun and the true day, as the worldly sun and worldly day depart, when we pray and ask that light may return to us again, we pray for the advent of Christ, which shall give us the grace of everlasting light. Moreover, the Holy Spirit in the Psalms manifests that Christ is called the day. *The stone, says He, which the builders rejected, is become the head of the corner. This is the Lord's doing; and it is marvellous in our eyes. This is the day which the Lord hath made; let us walk and rejoice in it* (Ps 117:22-24)"³⁰.

3. The representative figures of the School of Alexandria

The School of Alexandria³¹ created some of the first exegetical commentaries to the Psalms by developing the method of allegorical interpretation. According to Eusebius of Caesarea³² it is believed that the first commentary of this sort was written by the School's founder, Pantene³³, but the historian's

²⁷ **Tertulian** (160-240/250?) – born in the family of a Roman centurion of Carthage, he is one of the Christian apologists. After being converted to Christianity he embraces the Montanist teachings and by the end of his life creates his own sect.

²⁸ Tertulian, "Despre pocăință", in *PSB* 3, ed. Nicolae Chițescu et al. (București: EIBMO, 1981), 211.

²⁹ **St. Cyprian of Carthage** (200-258) – his name is connected with the disputes on the *lapsi*, namely those who had denied their faith during persecutions and who later wanted to return to Christianity.

³⁰ St. Cyprian of Carthage, "Despre rugăciunea domnească," in *PSB* 3, ed. Nicolae Chițescu et al. (București: EIBMO, 1981), 485.

³¹ **The School of Alexandria** was the joined fruit of the Alexandrian Christianity and the intellectual milieu of the capitol of Hellenistic Egypt. This is the first Christian school in the strictly technical and scientific understanding of the word, a learning institute with an organic structure and a precise plan of studies. Its activity ended during the reign of Rhodon (395) who transfers it to Syde, in Pamphylia. At the time of Origen, the studies were divided between two different cycles: the pagan cycle dedicated to dialectics, nature sciences and ethics, and the Christian cycle oriented towards biblical exegesis and Christian philosophy. The main interpretation methods this school used for the Holy Scriptures were the allegorical and the mystical ones.

³² Eusebius of Caesarea, 200.

³³ **Pantene** († 200) – the teacher of Clement of Alexandria, was born in Sicily and was a stoic philosopher. After his conversion to Christianity he makes some missionary journeys as far as India and South Arabia.

information is relatively vague. He was followed by Origen³⁴ who wrote an extended commentary on the Book of Psalms where he employed the allegorical method³⁵. Unfortunately, many of his interpretations referring to Old Testament events and characters are exaggerated. It is nevertheless, commendable the way in which he connects the two Testaments by making direct references to the psalms' texts: "Then Aaron, the priest of the Jews murmured, and as well did Myriam and their Synagogue [against Sefhora, the wife of Moses] [o. n.]. Moses does not recall their murmur, as he loves his Ethiopian woman, of which the prophet sais: *The kings of Tarshish and of the isles shall bring presents* (Ps 71:10) and still: *Ethiopia shall soon stretch out her hands unto God* (Ps 67:32). How beautiful it is said: *shall soon stretch out*. In the Gospel the woman with the flow of blood surpasses in healing even the daughter of the chief of the Synagogue (Mt 9:18). In this way Ethiopia is cured, whereas Israel is still sick: *Through their fall salvation is come unto the Gentiles, for to provoke them to jealousy.* (Ro 11:12)³⁶.

Other commentaries written under the influence of the Alexandrian School belong to Eusebius of Caesarea³⁷, St. Athanasius the Great³⁸, Didymus the Blind³⁹, St. Isichios of Jerusalem⁴⁰ and St. Cyril of Alexandria⁴¹.

Saint Athanasius the Great believes that man can easily find himself in the Psalter, because in this book "are represented and portrayed in all their great

³⁴ **Origen** (185-253) is born in a Christian Egyptian family. Due to his outstanding qualities he is made the head of the School of Alexandria when he is only 18 of age, by bishop Demetrius. He dies as a result of the tortures he had endured during his imprisonment under the reign of Decius. Fragments of his commentary on the Psalms are recorded in *PG* 12, 1053-1686; 17, 105-150.

³⁵ Besides allegory, Origen sometimes uses in his commentaries the figurative and the symbolic meaning of words: "Suppose now, that all people could figuratively contain wine. I call them pitchers and say that the bad one is filled with wine from the vines of Sodom, or with Egyptian wine, or with the wine of the enemies of Israel. And that the innocent and virtuous man is filled with the wine of the vines from Sorec [a fertile valley] a wine of which it was written *my cup runneth over* (Ps. 22, 6), and again, the innocent man is filled with the wine of wisdom. This is what we can suppose fills the pitchers when it comes to virtue and sin." Origen, "Din lucrările exegetice la Vechiul Testament," in *PSB* 6, ed. Teodor Bodogae et al. (București: EIBMO, 1981), 400-401.

³⁶ Origen, 318.

³⁷ **Eusebius of Caesarea** (265-340) – the court bishop and historian of Emperor Constantine the Great. In the controversies of the First Ecumenical Council he sides with the moderate Arians. His commentary on the Psalms is preserved in *PG* 23, 66-1396; 24, 9-76.

³⁸ **St. Athanasius the Great** (295-373) – bishop of Alexandria. As a deacon of the bishop of Alexandria he played a decisive role in fighting the Arianism during the the Council of Nicaea. He was one of the first bishops who had a public cult although he had not been a martyr. His commentary on the Psalms can be found in *PG* 27, 60-545, 548-589.

³⁹ **Didymus the Blind** (313/314-395) – the last leader of the catechetical school of Alexandria. Despite being blind from the age of 4, Didymus accumulated a vast theological and philosophical culture. His explanations on the Psalms are to be found in *PG* 33, col. 1155-1622.

⁴⁰ St. Isichios of Jerusalem, "Expositio In Psalmos," in *PG* 27, 849-1344; 93, 1179-1340.

⁴¹ **St. Cyril of Alexandria** (370-444) – he brought a substantial contribution to the condemnation of the Nestorian heresy, and to this respect he is for this heresy what St. Athanasius had been for the Arianism. Some of his major works are *Scholia on the incarnation of the Only-Begotten*, the famous *Anathemas* and *the Commentary on the Psalms* (*PG* 69, 767-1274).

variety the movements of the human soul. It is like a picture, in which you see yourself portrayed, and seeing, may understand and consequently form yourself upon the pattern given. [...] in the Psalter, besides all these things, you learn about yourself. You find depicted in it all the movements of your soul, all its changes, its ups and downs, its failures and recoveries."⁴² He also emphasizes that no other scriptural writing is so naturally assumed by the human soul as the Psalter. Nobody uses the words of the patriarchs as being their own and does not address to the Lord the way in which Moses or other prophets did. However, when it comes to the psalms, the reader assumes all the recitings (except those regarding Jesus Christ and the nations) "upon his lips as though they were his own, and each one sings the Psalms as though they had been written for his special benefit, and takes them and recites them [...] as himself speaking of himself, offering the words to God as his own heart's utterance, just as though he himself had made them up"⁴³.

In his epistle concerning the interpretation of the psalms, addressed to the bishop Marcellinus, Saint Athanasius the Great highlights the therapeutic effect which the harmonious chanting of the psalms has both on the person interpreting the hymn and on the listener. In order to support these affirmations, he firstly describes the unprecedented way by which the interpreter of the psalm acquires inner peace when chanting⁴⁴, and then, as for the second case, Saint Athanasius gives the example of the King Saul, who used to temper his inner agitation caused by a demon by listening young David playing the harp (1S 16:23).

Going back to the aspects regarding the interpretation, which the spokesmen of this school give to the psalms' texts, it should be noted that in the case of St. Cyril we are dealing with a quite well balanced exegesis. Although he is a member of this school this Holy Father always bases his assertions on biblical fragments and considers their grammar details. Here is an example drawn from his commentary on Psalm 50: "*That thou mightest be justified when thou speakest, [and] be clear when thou judgest* (v. 5). I, [says David] [o. n.] became of my sins, but thy justice shines through. For sitting for judgement and thy works with me being shown alongside my deeds opposing them, Thou shall be shown righteous whilst I as outlaw and ungrateful. The word *as* does not show here the causes [of the sin], for David had not sinned so that God would be proven righteous, but to the contrary, God's righteousness is shown even through his sin, for God cares for all men"⁴⁵.

⁴² St. Athanasius the Great, *The Life Of Antony And The Letter To Marcellinus*, ed. Robert C. Gregg (New York: Paulist Press, 1980), 109.

⁴³ St. Athanasius the Great, 111.

⁴⁴ "For to sing the Psalms demands such concentration of a man's whole being on them that, in doing it, his usual disharmony of mind and corresponding bodily confusion is resolved, just as the notes of several flutes are brought by harmony to one effect" St. Athanasius the Great, 124.

⁴⁵ St. Cyril of Alexandria, "Tâlcuirea psalmilor," ed. Dumitru Stăniloae, *Mitropolia Olteniei* 1 (1991): 55.

4. The representative figures of the School of Antioch

The School of Antioch⁴⁶ which promoted the literal interpretation of the Scriptures has also had many adherents, among whom Apollinaris of Laodicea⁴⁷, Diodore of Tarsus⁴⁸, Theodore of Mopsuestia⁴⁹ and Theodoret of Cyrus⁵⁰ should be mentioned⁵¹: “The Holy Spirit says everything in revelations, as it was not said *the ungodly shall not be resurrected*⁵², but *the ungodly shall not stand in judgement* instead of *shall not come forth unto the resurrection of judgement, but unto the resurrection of damnation*. They need not be reprehended for their profanity had been shown, and their punishment is certain. For as those caught in the very act of killing are not made to stand in judgement by the judge so that they should be rebuked, but so that the sentence previously stipulated by the laws should be given onto them, in the same way, those who had lived in profanity endure the toils immediately after the resurrection without standing in judgement, but by receiving the sentence of their punishment. But even those free from the pagan dogmas will sit afar from the congregation of the righteous, had they lived ungodly lives. For this noun, namely *counsel*, was translated by Aquila and Theodotion as *congregation*, and by Symmachus as *gathering*”⁵³.

⁴⁶ **The School of Antioch** was founded around 260 upon the initiative of bishop Lucian of Antioch and reached its peak in the years 360-430 but then falls into decline. The exegesis of the Antiochian system was scientific, based on the rigorous analysis of the biblical texts and their historical and grammatical interpretation. The most important contribution of this school was the creation of a rational exegesis. Two of its main tendencies were the moralism and the use of Aristotelian philosophy.

⁴⁷ **Apollinaris of Laodicea** († 390) – is the creator of the first major christological heresy. He stated that Christ is radically different from us because he does not have a human soul. His explanations on the Psalms are kept in *PG* 32, 1313-1537.

⁴⁸ **Diodore of Tarsus** (330-392) – teacher of St. John Chrysostom and Theodore of Mopsuestia. Due to his erroneous christological doctrine St. Cyril of Alexandria had considered him to be the author of the nestorianism. *PG* 33, 1587-1628 records fragments of his commentary on the Book of Psalms.

⁴⁹ **Theodore of Mopsuestia** (350-428) – a close friend of St. John Chrysostom. Despite the fact that he had fought against a number of heresies, Theodore is considered a promoter of nestorianism, based on some of his statements and his work. Short fragments of his interpretation of the Psalms are to be found in *PG* 66, 641-696.

⁵⁰ **Theodoret of Cyrus** (392-457) – disciple of Theodore of Mopsuestia. Theodoret was condemned by the Fifth Ecumenical Council in Constantinople for supporting the nestorian ideas, although he had been rehabilitated and considered *an orthodox teacher* after he had condemned Nestorius at the Fourth Ecumenical Council of Chalcedon. His complete interpretation of the Psalms can be found in *PG* 80, 857-1997.

⁵¹ „Therefore the ungodly shall not stand in the judgment, nor sinners in the congregation of the righteous.”

⁵² In his commentary on this verse, Theodoret chooses to refer to the teaching on the Resurrection and therefore translates the verb *αναστήσονται* with *to resurrect*.

⁵³ Theodoret of Cyrus, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului împărat David*, ed. Iosif al Argeșului and fratele Florin (Petru Vodă: Sf. Mănăstire Sfinții Arhangheli, 2003), 7.

Unlike the other exegetes, St. John Chrysostom⁵⁴ has developed his own method of exegesis which took into account the moral intents of the sacred text. The first text he would begin with was the Septuagint, which he carefully analysed in search for elements bearing significance for the spiritual life. One might say that St. John proposed through his exegetic homilies a real spiritual meditation on the biblical text. Here is how he explains the verse *Hear me when I call, O God of my righteousness* (Ps 4:1): “The prophet said this not only so that we should understand that he had been heard, but so that we should learn how we ourselves can be promptly heard when we call onto God and how we can receive those we ask for even before our prayers’ end. For he did not say *you have heard me after I called you* but *when I called you heard me*. Such a promise belongs to God Himself who tells the one he had heard *you shall cry, and He will say, “Here I am”* (Is 58:9). God is not convinced by the profusion of words, but by the pure heart and by the act of the good deed”⁵⁵.

Weighing the importance of the texts St. John sometimes interprets the Psalms strictly literally, considering the grammar rules, the words’ significance, the value of the connective particles, and the punctuation marks. Other times, ignoring the Antiochian rules of interpretation, he underlines the anagogic meaning of the biblical text, which does not eliminate the historical-literal meaning but it accompanies and complements it by adding a higher idea to it, an idea arising from the interpreter’s reflection on future events or from moral considerations.

After a literal commentary of the first verse of Psalm 147⁵⁶, Chrysostom adds the following: “As to the text, enough said; if someone wants to understand the psalm anagogically, we will not refuse to walk this path, without harming history – God forbid! – but in its company, and we will add these for the more studious. *Praise the Lord, O Jerusalem; praise thy God, O Zion!* Paul understands the Jerusalem from above, of which he says: the Jerusalem from above is free and it is our mother; and by Zion he understands the Church, saying: You have neither approached the palpable mountain, nor the fire burning with flames, neither the cloud, nor the darkness, nor the tempest, but you have approached the city of Zion and the Church of the first born, whose names are written in the heavens. It is therefore possible to explain anagogically even these things [about the Church]: *Praise the Lord, O Jerusalem; praise thy God, O Zion. For he hath strengthened the bars of thy gates; he hath blessed thy children within thee.* Because he built it stronger than Jerusalem, not with locks and gates, but surrounding it with the His strength’s Cross and firmness, by which he extended its court in the entire world saying that the gates of hell will not overcome it”⁵⁷.

⁵⁴ **St. John Chrysostom** (354-407) – archbishop of Constantinopol. A famous figure of the school of Antioch, St. John stood out because of his moral and ascetic life, as well as through his exegetic homilies. His commentaries on the Psalms are in *PG* 55, 39-498.

⁵⁵ St. John Chrysostom, “Tâlcuri la Psalmi. Psalmul 4,” ed. Alexandru Mihăilă and Sabin Preda, *Studii Teologice* 1 (2008): 159-160.

⁵⁶ „Praise the LORD, O Jerusalem; praise thy God, O Zion”

⁵⁷ St. John Chrysostom, *Omilii la Psalmi*, ed. Laura Enache (Iași: Doxologia, 2011), 716-7.

We can see that when St. John Chrysostom analyses this verse anagogically, he does not discover a new and unexpected idea in the historical text or another truth than the one a grammatical explanation would convey, but what he does is extend the existing idea in the sphere of higher realities.

5. The representative figures of the School of Caesarea

By emphasizing the mystical and moral aspects of the Psalms **the School of Caesarea**⁵⁸ tried to balance the two methods of interpretation that had already outlined their directions.

St. Basil the Great⁵⁹, the representative figure of this school, tried to identify a deeper meaning of the biblical text, besides its historical sense, a meaning that could be attached to the spiritual realities. This explains the fact that in certain scriptural texts, after having determined the grammatical sense St. Basil speaks of a second meaning, of a second interpretation referring to Christ, to the Church or to events that had happened in the New Testament's history. This attitude helped the Cappadocian hierarch avoid the exaggerations of the two exegetical schools and present the biblical text in its true light. By underlining the typological sense of the Scriptures he did not suspend the text's literal dimension, but in turn showcased the spiritual perspective it encapsulated⁶⁰.

When he analysed the first verse of Psalm 44⁶¹, St. Basil drew attention on the elements which were the actual typologies, mentioning the incorrect commentaries some overzealous interpreters had associated to certain words of the psalms⁶²: "Some have believed that these words were said by the Father of the Word Who was with him from the beginning, whom they say, he took out like out of his heart or out of his entrails: out of a good heart came forth the *good Word*, they say. As I see it, these words refer to a prophetic person. Indeed, the following words do not prove this interpretation is ascribed to the Father because the Father

⁵⁸ **The School of Caesarea** was founded around 231 when Origen came to Cappadocia. This institution belonged to the neo-Alexandrian trend which had mostly overcome the dogmatic and interpretation errors of Origen. By promoting the dogmatic speculation, its foremost representatives proved themselves the best defenders of the trinitarian teachings. Influenced by the Antiochian critic they do longer use the allegorical method heavily, but instead they employ the historical and grammatical methods in their dogmatic and polemic discussions.

⁵⁹ **St. Basil the Great** (330-379) – bishop of Caesarea and the initiator of the social movement called *the Basiliad*. He organizes the cenobitic monasticism in his famous *Monastic Rules*. *The Hexaemeron* and *The Homilies on the Psalms* (PG 29, 209-424) are two of his exegetical writings.

⁶⁰ See Mircea Basarab, "Sfânta Scriptură și interpretarea ei în concepția Sf. Vasile cel Mare," *Mitropolia Banatului* 4-6 (1979).

⁶¹ „My heart is inditing a good matter: I speak of the things which I have made touching the king”.

⁶² St. Basil disagrees with forcing the text into allowing for a perfect identity between the typos and the anti-typos (a method used by the excessive allegorism).

would neither say of his tongue: *my tongue [is] the pen of a ready writer [...]* nor did he say *I, your God, anointed you*, but *Your God, has anointed You* from which we understand he refers to someone else. And who could it be if not the prophet, he who had received the work of the Holy Spirit who was within him?"⁶³.

The Holy Father puts forth clear arguments: having the grammatical elements indicating two different persons as a starting point, St. Basil the Great proves that he who says the first words is no other than the author, namely king David, who, inhabited by the Holy Spirit prophetically announced truths referring to the Christ. He consequently states that "the words which follow in the psalm I believe should be considered as the actual beginning; let them not be connected to the preceding words, but with those following now."⁶⁴

We think it only fitting to also mention in this category St. Gregory of Nyssa⁶⁵, the brother of St. Basil the Great, although in his works, a clear penchant for the allegorical method of interpretation is made manifest. The attempt the Cappadocian fathers made at creating a balanced exegesis did not exclude their having a certain preference for one of the two tendencies mentioned above.

In the work regarding his comments on the titles of the psalms, Saint Gregory frequently notices that the harmony and the joy that the chanting of psalms produce in the souls of the faithful determines the assumption of the dogmatic teachings with great easiness. The author supports this idea starting with describing the harmony that governs the cosmos. In the opinion of the Saint, the Universe is characterized by an impressive order and that its laws are similar to those of the musical harmony, because it harmonizes with itself in a certain succession and in a constant rhythm even though it is composed by various different elements. Despite the fact that one can observe great differences between the existing things, they all find an echo one in another and never abandon this symphony. Consequently, everything existing in the macrocosm exists in the microcosm as well, meaning in the human being. "Therefore, since everything which is compliant with the nature is completed by nature and since music is compliant to our nature, great David mixed chanting with the philosophy on virtue and made the highest teachings to be brimming over with a sort of honey-like sweetness. Through this, one's nature reconsiders and heals itself and the healing of one's nature means giving sense to one's life, this being, in my opinion, to what the chant advises us through unrevealed words."⁶⁶.

⁶³ St. Basil the Great, *Omilii la Psalmi*, 286-7.

⁶⁴ St. Basil the Great, *Omilii la Psalmi*, 288.

⁶⁵ **St. Gregory of Nyssa** (335-395/400) – metropolitan of Sevasti and the brother of St. Basil the Great. Following the death of his wife he retreats to a monastery in Pont. His commentary on the Psalms' titles can be found in *PG* 44, 431-608.

⁶⁶ St. Gregory of Nyssa, "La titlurile Psalmilor," in *PSB* 30, ed. Teodor Bodogae (București: EIBMO, 1998), 141.

Among the personalities this school has given we note Asterios of Caesarea also known as the Arian⁶⁷, Eustathius of Thessalonica (†1194)⁶⁸ later on, and Euthymius Zigabenos (†1118)⁶⁹. The latter wrote a compilation the Eastern Church received and promoted thanks to St. Nicodemus Aghiorite who continued his predecessor's work, also pointing out the way other fathers and writers related to the text of the Psalter⁷⁰.

6. The representative figures of the Western School

The allegorical method of interpretation was predominant in the Western Church, mostly because of the significant influence of St. Ambrose⁷¹ and St. Augustin⁷² although Julius⁷³ and Cassiodorus⁷⁴ did try to modify this tendency by promoting the Antiochian model. We should note that St. Jerome⁷⁵ was a mediator between the two schools (Alexandria and Antioch): he stood for a historical and grammatical manner of writing, even though his works testify to his affinity towards the allegorical method.

The one who could be considered the father of the western interpretation of the Psalter, St. Ambrose, was the only one who wrote an original and independent Latin commentary employing the allegorical method. The following fragment is intended to illustrate this fact: *Wash me thoroughly from mine iniquity, and cleanse me from my sin* (Ps 50:3). David does not ask to be repeatedly but completely cleansed, so that the impurity that had gathered could be removed. He was of course, aware that the Law specified means of cleansing, but they were neither

⁶⁷ **Asterios of Caesarea** (sec. IV) – bishop of Amaziah was known for the moralizing character of his works, despite his stoic and cynic penchant. His homilies on the Book of Psalms are to be found in *PG* 40, 389-478.

⁶⁸ Eustathius of Thessalonica, "Explications sur le Psautir," in *PG* 142, 1197-1272.

⁶⁹ Euthymius Zigabenos, "Expositio In Psalmos," in *PG* 129, 41-1326.

⁷⁰ Euthymius Zigabenos and St. Nicodemus Aghiorite, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, 2 vol., ed. Ștefan Voronca (Galați: Egumenița, 2006).

⁷¹ **St. Ambrose** († 397) – prefect and bishop of Mediolanum (chosen against his will by the people). The following works on the Psalms were preserved: "Apologia Altera Prophetæ David," in *PL* 14, 887A-916C; "Apologia Prophetæ David Ad Teodosium Augustus," in *PL* 14, 851B-884B; "Enarrationem In XII Psalmos Davidicos," in *PL* 14, 921A-1160D; "In Psalmul David CXVIII. Expositio," in *PL* 15, 1197-1526A.

⁷² **St. Augustin** (354-430) –bishop of Hippo-Regius and the most prolific writer of the Western Church: his works a (93 opuses in 232 books, except for letters and sermons) is only surpassed by Origen's. His homilies on the Book of Psalms are to be found in *PL* 36, 67-1027; 37, 1033-1967.

⁷³ **Julius Africanus** († 552) – bishop. He was influenced by the exegetical method of the School of Nissibi; he wrote a book entitled *Instituta regularia divinæ legis* which is no more than a study of biblical isagogy, in the modern sense of the word.

⁷⁴ **Cassiodorus** (490-583) – Roman writer, politician and monk. At the end of a several years long effort he completed a vast commentary on the Book of Psalms (*PL* 70, 25-1056C).

⁷⁵ **St. Jerome** (340/350-419) – born in the West, he will create a monastery near Bethlehem. His name is connected with the revising of the Itala and the translation of the Vulgate. His Breviarum on the Psalms is preserved in *PL* 26, 821-1270.

perfect, nor thorough. Therefore, David strives with all his powers after this perfect means of cleansing, making haste towards it through which all righteousness is fulfilled, towards the sacrament of Baptism, of which Lord Jesus Christ Himself teaches... For when the soils and sins so numerous are, they shall not be cleansed by hasty bathing, but by repeated bathes. Would someone wish to understand the text differently, here is how an exegesis could look like: the divine word cleanses the first time the confession is heard, the second time, when the confession is spoken. A pure thought absolves, as well as a good deed and the practice of good demeanour. Cleansed by these things, each of us can absorb the splendours of the divine grace and, if one may say so, even make it its own."⁷⁶

Nevertheless, the most representative example for the Western Church is St. Augustine's commentary on the whole of the Book of Psalms, because therein we can distinguish four types of exegetic analysis: historical, analogical, typological and allegorical. The following fragments are excerpts of his commentary on Psalm 90: "He says this (*He shall defend thee between His shoulders, and thou shalt hope under His wings* – v. 4), that thy protection may not be to thee from thyself, that thou mayest not imagine that thou canst defend thyself; He will defend thee, to deliver thee from the hunter's snare, and from an harsh word. The expression, *between His shoulders*, may be understood both in front and behind: for the shoulders are about the head; but in the words, *thou shalt hope under His wings*, it is clear that the protection of the wings of God expanded places thee between His shoulders, so that God's wings on this side and that have thee in the midst, where thou shalt not fear lest any one hurt thee: only be thou careful never to leave that spot, where no foe dares approach. If the hen defends her chickens beneath her wings; how much more shalt thou be safe beneath the wings of God, even against the devil and his angels, the powers who fly about in mid air like hawks, to carry off the weak young one? For the comparison of the hen to the very Wisdom of God is not without ground; for Christ Himself, our Lord and Saviour, speaks of Himself as likened to a hen; *how often would I have gathered thy children*, etc (Mt 23:37). That Jerusalem would not: let us be willing..."⁷⁷.

Among the Western writers who wrote commentaries on the Psalms we should mention the names of St. Hylarius of Pictavium⁷⁸, St. Gregory the Great⁷⁹ and Rufinus⁸⁰.

⁷⁶ St. Ambrose of Mediolanum, "Psalmul 50," ed. Nicolae Neaga, *Altarul Banatului* 5-6 (1990): 59-60.

⁷⁷ St. Augustine, "Expositions on the Book of Psalms," in *The Nicene and Post-Nicene Fathers vol. VIII*, ed. Philip Schaff (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), 447.

⁷⁸ **St. Hylarie of Pictavium** († 367) – comes from a pagan family, but he converts to Christianity with his entire family and later becomes a bishop. He suffers exile because of his attacks on Arians and the emperor Constantine. His treatise on the Psalter is to be found in *PL* 9, 231-890A.

⁷⁹ **St. Gregory the Great** (540-604) – pope, also known as the Dialogist. He is an emblematic figure of the Western Church because he succeeded in creating a religious reform in all the structures of the Church. His commentary on seven penitential psalms is recorded in *PL* 79, 549-658B.

⁸⁰ **Rufinus** (345-411) – priest, learned western writer who embraced the monastic life in Aquileea, his native region, and founded a monastery on the Mount of Olives. His commentaries on 75 psalms are to be found in *PL* 21, 645-960B.

Conclusions

Following the example of the Holy Apostles, the Apostolic Fathers and the Christian Apologists restricted their reception and interpretation of the Psalms to merely referring to verses in order to support their dogmatic or moral ideas. The only exceptions are the author of *the Epistle of Barnabas* and St. Justin Martyr, who also ventured in short exercises of scriptural interpretation.

The adherents of the School of Alexandria were the ones who wrote actual commentaries on the Book of Psalms, using the allegorical method of interpretation. The first complete commentary on the whole book belongs to Origen.

The School of Antioch promoted the literal exegesis in its significant number of commentaries. An extremely important contribution was brought by St. John Chrysostom who developed a personal method of interpretation envisaging the moralizing dimensions of the sacred text.

The neo-Alexandrian school of Caesarea in Cappadocia emerged through a series of commentaries meant to strike a balance between the opposing interpretative tendencies of the above mentioned schools. St. Basil the Great is the foremost figure of this school.

The eastern directions of interpretation were also adopted by the Western Church. The works that stand out are those of St. Ambrose, with an original commentary on the Psalter, and St. Augustin, who imposes an exegetical style that will be emulated by most of the interpreters later on.

Therefore, three exegetical tendencies were present in the first centuries of the Christian era, in both East and West, in the interpretation of the Psalter: 1. Allegorical and mystical. 2. Literal and traditional. 3. Historical and moral. They were not mutually exclusive although their supporters were sometimes engaged in strong differences. In stead, they blended in the writings of the Holy Fathers in view of revealing the hidden meanings of the Psalms to the people⁸¹.

⁸¹ Louis Jacquet, *Les Psaumes et le cœur de l'homme: Étude textuelle, littéraire et doctrinale*, vol. 1 (Gembloux: Duculot, 1975), 31-3.

„PÂINEA VIEȚII” (IOAN 6, 22-59). O ABORDARE EXEGETICĂ

IOAN FLORIN CODREA*

REZUMAT. Textul cuvântării Domnului din Ioan 6, 26-58 este așezat în contextul relatării înmulțirii hranei ce are pentru noi o precisă referință euharistică căci indiferent de felul în care sunt interpretate variațiunile din diferitele manuscrise, introducerea discursului începe cu referirea la acea înmulțire: „unde mâncaseră ei pâinea” (6, 23) și tot cu o notă euharistică se și încheie discursul: „se dă ... pentru viața lumii ... De nu veți mânca...” Euharistia este, așa cum reiese din interpretarea noastră însăși prezența pleneră a lui Hristos în Biserica Sa și în umanitatea răscumpărată și încorporată în ea, prin Trupul și Sângele Său pline de Duh Sfânt.

În prima parte a cuvântării despre „pâinea vieții” Iisus va face o comparație între mana pe care a mâncat-o poporul ales în pustie și pâinea cea adevărată pe care Tatăl o va trimite din cer (6, 32). Cu această ocazie El precizează că nu mana a fost pâinea cea adevărată, ci El însuși este „pâinea vieții” (6, 35). Conținutul ultimei părți a acestei cuvântări, considerate pe drept cuvânt euharistică (6, 53-59), poate fi rezumat astfel: prin împărtășirea cu Sfânta Euharistie, Hristos rămâne în noi și noi în El.

Trei sunt elementele definitorii ale fragmentului analizat: motivul pascal, asemănarea lui Iisus cu profetul Moise și așteptarea eshatologică. Ele sunt proiectate pe fundalul euharistic al dialogului purtat de Iisus cu mulțimea care îl înconjoară. Exegeza noastră dă prioritate interpretării sacramentale (i.e. euharistice) a cuvintelor Domnului, menționând însă și alte opinii exegetice, care resping această interpretare, în virtutea acelei obligații de onestitate științifică care ne cere: *audietur et altera pars*.

Cuvinte cheie: pâine, viață, Hristos, Trup, Sânge, Euharistie.

Discursul despre „Pâinea vieții” constituie principala dezvoltare narativă ioaneică a temei credinței ca izvor de viață. Caracterul concret al expresiilor folosite, cu referință soteriologică, obligă la citirea narațiunii evanghelice în cheie sacramentală, respectiv în lumina practicilor sacramentale ale Bisericii primare.¹

* Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România,
codrea.florin@yahoo.com

¹ Desigur, nu trebuie să reducem Evanghelia a patra la un simplu ecou al practicilor sacramentale din comunitatea ioaneică. Referința centrală a Evangheliei rămâne cea hristologică, legată de prezentarea tainei lui Iisus ca trimis al Tatălui pentru mântuirea lumii. (cf. Yves-Marie Blanchard, *Sfântul Ioan*, traducere de Cornelia Cistelean, ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2006, p. 113).

Capitolul șase al Evangheliei după Ioan constituie practic fundamentul teologiei euharistice ioaneice, oferind astfel atât un rezumat, cât și o referință centrală pentru toate reflecțiile teologice ulterioare asupra sacramentului euharistic.² Cele două părți ale capitolului 6 (vv. 1-21 și 22-71), alcătuiesc, în mod evident, o unitate literară. Așa cum discursul din cap. 5 (vv.16-47) constă, într-o anumită măsură, dintr-un comentariu asupra narațiunii precedente, referitoare la omul bolnav (5, 1-15), tot astfel și în capitolul 6, ultima parte a acestuia implică aprofundarea anumitor elemente ale narațiunii precedente. Se pot observa următoarele puncte de continuitate între 6, 1-21 și discursul subsecvent:

a. Introducerea la relatarea înmulțirii pâinilor cu referirile ei la traversarea mării și la mulțimea care îl urma pe Iisus (6, 1-4), are ecou în tabloul introductiv al mulțimii care trece marea în căutarea lui Iisus (6, 22-25).

b. Prima parte a relatării înmulțirii pâinilor, în care Iisus înfruntă perspectiva limitată a lui Filip și Andrei (6, 5-9), este reluată de felul în care, în decursul dialogului de la început, Iisus confruntă și dezvăluie preocupările limitate ale celor doi față (6, 26-33).

c. Ultima parte a relatării înmulțirii, în care Iisus ia pâinile și, după ce mulțumește, îi hrănește pe toți cu vizibilă condescendență (îi așează pe iarba deasă, îi satură și are grijă să nu se piardă nimic), se reflectă sub diferite aspecte, în ceea ce Iisus va spune despre Sine și despre pâinea vieții, într-un discurs cu o notă eshatologică și într-o manieră care ne evocă Euharistia.³ De fapt, în natura ei intimă, Euharistia, „cuprinde o dimensiune eshatologică, care oricât ar pătrunde în istorie nu se transformă în istorie, constituind cea mai dramatică mărturie a unei întâlniri dintre eshaton și istorie, a desăvârșitului cu relativul în existența umană aici, și acum.”⁴

Discursul lui Iisus este în fond o chemare de a primi tot ceea ce Dumnezeu face pentru noi oamenii, o chemare de a căuta adevărata viață pe care o oferă doar Dumnezeu.⁵ Iisus vorbește parabolic despre acordarea și primirea providenței iubitoare a lui Dumnezeu și cele patru secțiuni ale sale reflectă patru etape ale creșterii într-o comuniune și intimitate cu Dumnezeu.⁶ Euharistia este însăși

² Stelian Tofană, „Cuvântarea despre Iisus „Pâinea vieții”. Repere în teologia ioaneică sacramentală”, în: *Studia Universitatis Babeș Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLV (2000), p. 74.

³ Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John*, Oxford University Press, New York, 1993, p. 273.

⁴ Ioannis Zizioulas, *Creșterea ca euharistie*, traducere de Caliope Papacioc, Editura Bizantină, București, 1999, p. 23.

⁵ Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John*, p. 274.

⁶ Legat de logica discursului, mai precis de accentul pus asupra percepției providenței, se poate remarca, în opinia lui Brodie, prezența unui nou factor, și anume Biserica. Deși cuvântul propriu-zis nu este utilizat, este frapant faptul că în capitolul 6, cele două momente culminante de percepere a divinului apar în situații care evocă Biserica: în corabie (6, 16-21) și momentul în care Petru acționează ca reprezentant al celor Doisprezece (6, 67-69). De aici se poate afirma că pâinea lui Dumnezeu este în Biserică și că în special prin intermediul Bisericii, în ciuda tuturor greșelilor ei (căci unul dintre cei 12 este diavol, iar Petru va cădea și el la rândul-i) providența divină ajunge la cunoștința oamenilor, iar Hristos li se împărtășește devenind astfel Pâinea vieții lor. (cf. Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John*, pp. 275-276).

prezența plenară a lui Hristos în Biserica Sa și în umanitatea răscumpărată și încorporată în ea, prin însuși Trupul și Sângele Său pline de Duh Sfânt.⁷

Textul cuvântării Domnului este așezat în contextul relatării înmulțirii hranei ce are o clară referință euharistică și indiferent de felul în care sunt interpretate variațiunile din diferitele manuscrise, discursul este precedat de referirea la această înmulțire - „unde mâncaseră ei pâinea” (6, 23)- și tot în cheie euharistică se și încheie: „o voi da pentru viața lumii ... Dacă nu veți mânca...” (6, 51.53). Având în vedere caracterul unitar al textului, redactat cu grijă, în jurul ideii centrale a providenței divine, ar fi lipsit de sens să afirmăm că o parte a textului are conținut euharistic, iar cealaltă, nu. Cu siguranță, în anumite părți, limbajul euharistic este mai evidențiat, însă, acest limbaj, chiar localizat, circumscrie întregul ansamblu.

Dacă e să facem dreptate atât caracterului enigmatic al textului, cât și aspectului său teologic, atunci, se pare că el ar trebui analizat, în primul rând, nu ca o relatare faptică sau istorică, ci mai degrabă ca una parabolică. Corabia este Biserica⁸ sau un aspect particular al acesteia. Caracterul verosimil al referinței la Biserică este întărit de faptul că în cap. 6 este evidențiat rolul ucenicilor, incluzând rolul celor 12 și al lui Petru (6, 1-21, 60-70). Pâinea intră la rându-i în acest cadru simbolic, fiind asociată cu corăbiile din Tiberiada, întrucât pâinea euharistică este un semn al unității Bisericii și al adunării celor mulți într-un singur Trup (1 Cor. 10, 16-17). Cu alte cuvinte, legătura dintre pâine și corăbii poate fi considerată o variațiune asupra relației dintre mulțime, pâinea euharistică și Trupul lui Hristos.⁹

De asemenea, aparenta lipsă de logică legată de percepția a ceva ce, în mod normal, nu putea fi perceput („văzuseră că acolo nu era decât o corabie...” 6, 22), poate, probabil, avea o legătură cu percepția extraordinară referitoare la pâinea euharistică și Trupul unic pe care îl simbolizează. Sfântul Pavel, în această ordine de idei, vorbește despre necesitatea receptivității și a memoriei (1 Cor. 11, 24-25; 28-29) iar textul sugerează cu precizie tocmai aceste elemente, în special pe cel al memoriei sau al **anamnezei**. După cum observă R. Brown, ceea ce vrea să se sugereze aici este că în ziua următoare, ei și-au adus aminte.¹⁰

Este util, pentru buna înțelegere a textului să remarcăm faptul că structura și intenția introducerii alcătuite din trei versete, este asemenea unui contrapunct ascuns al introducerii corespunzătoare din capitolul 5 (5, 16-18). În acel text s-

⁷ Dumitru Gh. Radu, *Caracterul eclesiazologic al Sfințelor Taine și problema comuniunii*, teză de doctorat, în: *Ortodoxia*, XXX (1978), p. 276.

⁸ Pentru Fericitul Augustin, corabia simbolizează Biserica ce navighează pe marea învolburată a lumii. Venirea lui Iisus pune capăt tuturor calamităților, iar Biserica ajunge cu bine la țărmul veșniciei. (cf. Augustin, *Homelies sur l'Evangile de Saint Jean*, Bibliotheque augustinienne, Paris 1988, apud *Evangelia după Ioan*, introducere, traducere, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, Ed. Curtea Veche, București, 2010, p. 483).

⁹ Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John*, p. 278.

¹⁰ Raymond E. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, (Anchor Bible Commentary 29 A), Garden City, N.Y: Doubleday, 1966, p. 258.

a spus pentru prima și ultima dată (v. 16 și 18), într-un limbaj aproape repetitiv, că iudeii îl „*urmăreau*” și îl „*căutau*” pe Iisus. În 6, 22-24, de asemenea, tot într-un astfel de limbaj, se spune pentru prima și ultima dată (v. 22 și 24) că mulțimea îi ducea lipsa și îl căuta pe Iisus.¹¹

Structura acestei scene, bazată pe întrebări și răspunsuri este o reminiscență evidentă a celei cu femeia samarineancă.¹² Mai mult, în ambele texte, cele trei rostiri ale celui care deschide dialogul devin tot mai lungi: cele ale lui Iisus, în cap 4 (4, 7.10.13-14), iar cele ale interlocutorilor lui Iisus, în scena de față (6, 25.28, 30-31).

Textul cuvântării frapează prin accentul pus asupra ideilor de bază: Dumnezeu și umanitatea. De altfel, după cum remarcă R. Schnackenburg, utilizarea lui „*Dumnezeu*” ca ultimul cuvânt într-o propoziție în limba greacă, este extrem de neobișnuită.¹³ Cel puțin o parte din ceea ce pare să abordeze textul, este legătura intrinsecă între umanitate și Dumnezeu. A purta pecetea lui Dumnezeu, înseamnă a purta ceva de-al lui Dumnezeu, a fi într-un fel asemenea lui Dumnezeu, îndeosebi a purta în sine ceva din Duhul lui Dumnezeu care împărtășește și mărturisește.¹⁴ Aceasta este pecetea pe care o poartă Iisus ca Fiu al omului și care este dată celor care Îl primesc.¹⁵

Contextul rostirii cuvântării (6, 22-25). „Enigme exegetice”

După cum reiese din contextul narativ, mulțimea care fusese săturată „*de cealaltă parte*” (6, 1) a rămas acolo în timpul evenimentelor relatate în 6, 16-24. A doua zi, au sosit „*niște corăbii din Tiberiada*” la locul unde se afla mulțimea (probabil, dincolo de lac, la est de Tiberiada). În cele din urmă, mulțimea și oamenii din corăbii s-au hotărât să se întoarcă în Capernaum, străbătând partea de miazănoapte a lacului.

Expresia „*la locul unde mâncaseră ei pâinea*” de la 6, 23, rezumă istoria săturării mulțimilor. „*De cealaltă parte a mării*” se referă la Capernaum, sau la zona înconjurătoare (cf. 6, 24.59). Această expresie poate face aluzie și la maniera

¹¹ În ambele cazuri, expresia repetitivă (5,19; 6,24) implică o intensificare a ceea ce s-a spus înainte (5, 17; 6, 22), doar că, în timp ce căutarea evreilor este pentru a-L ucide, cea a mulțimii este diferit orientată și mai lipsită de prejudecăți. Concluzia ce se impune este că, în timp ce 5,17-19 ne prezintă o aversiune crescândă a iudeilor față de Iisus, 6,22-24 ne arată că mulțimea devine tot mai receptivă și mai interesată. În ambele cazuri, expresia repetitivă (5,19; 6,24) implică o intensificare a ceea ce s-a spus înainte (5, 17; 6, 22), doar că, în timp ce căutarea evreilor este pentru a-L ucide, cea a mulțimii este diferit orientată și mai lipsită de prejudecăți. Concluzia ce se impune este că, în timp ce 5,17-19 ne prezintă o aversiune crescândă a iudeilor față de Iisus, 6,22-24 ne arată că mulțimea devine tot mai receptivă și mai interesată.

¹² Raymond E. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, p. 267.

¹³ Rudolf Schnackenburg, *The Gospel according to St. John*, Crossroad, New York, 1990, vol. 2, p. 38.

¹⁴ Raymond E. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, p. 261.

¹⁵ Așadar, oricât de înstrăinați s-ar putea simți uneori oamenii, departe de Dumnezeu și de viața veșnică, aceștia sunt mai aproape de Dumnezeu decât cred ei. Chiar dacă uneori sarcina poate părea dificilă sau descurajatoare, oamenii sunt făcuți pentru aceasta: se află în „genele” sufletului lor.

supranaturală în care Iisus a traversat marea. Cei doi termeni utilizați pentru „corabie”, πλοῖον, și diminutivul acestuia, πλοῖάριον, par să fie utilizați fără deosebire de sens.¹⁶

Desigur, legătura dintre corăbii și înmulțirea pâinii nu este una pur și simplu aleatorie. Textul însuși le conectează pe cele două în mod explicit. Acesta descrie faptul că bărcile se aflau „aproape de locul în care mâncaseră pâinea” – o specificare, geografic vorbind, destul de obscură, dar care, tocmai prin aceasta scoate în evidență faptul că între corăbii și pâine există o legătură. Următorul indiciu, „corăbiile din Tiberiada” are și el sens dacă Tiberiada” este văzută în primul rând nu din punct de vedere geografic, ci într-un fel asemănător celui din relatarea înmulțirii (6, 1) – ca mod de evocare a lumii. Astfel, corăbiile trebuie conectate simbolic atât cu pâinea, cât și cu lumea în ansamblul ei.¹⁷

Tabloul „mulțimii” care traversează spre Capernaum ca să-L caute pe Iisus (6, 24), o scenă cu ecouri în atragerea primilor ucenici (1, 36-38), se referă probabil la venirea neamurilor. Aceeași Providență divină care le dăduse pâinea, îi înzestrează acum cu corăbiile care le vor permite să se alăture pentru a-I deveni „ucenici”. De acum înainte nu li se va mai spune „gloată”; acest cuvânt nu mai apare deloc în capitoul 6. Cu o precizie și un echilibru matematic, textul ne oferă doar două momente în care apar cuvintele „gloată” și „evrei” (cf. 6, 22.24.41.52). După aceasta, există doar referințe la „ucenici” și, în final, la „cei doisprezece” (cf. 6, 60.61.66.67.70.71).¹⁸

Adresându-I-se cu „Învățătorule”, oamenii se vor angaja într-o discuție asupra învățaturii lui Iisus, care ne dezvăluie încă odată neputința lor de a înțelege adevărata Lui identitate. Întrebarea „Când ai venit aici?” reliefează și mai mult ignoranța și confuzia mulțimii.¹⁹ Pe de altă parte, această exprimare neobișnuită reușește deopotrivă să juxtapună o întrebare foarte frecventă cu o aluzie la originile îndepărtate ale lui Iisus. Într-un context în care Iisus a fost văzut ultima oară într-o teofanie (6, 19-20), o astfel de întrebare este cât se poate de potrivită, cu sensul sugerat că acolo este prezent Cineva care transcende imediatul și realitatea contingentă.²⁰

Asemănarea dintre acești oameni și femeia samariteană reiese, în primul rând, din atitudinea lor. După cum ea, cu mintea preocupată să scoată apă, începe o

¹⁶ C.K. Barret, *The Gospel according to St. John*, 2nd edition, Westminster, Philadelphia, 1978, p. 285.

¹⁷ Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John*, p. 278.

¹⁸ Această tranziție lingvistică nu este întâmplătoare sau cauzată de vreo confuzie, ci un mod de a sugera, prin țesătura textului, că neamurile și evreii sunt integrați în calitatea de ucenici și într-o unitate subînțeleasă cu „cei doisprezece”. Astfel, chiar și în cele ce, la început, pot părea detalii confuze, există indicii asupra temei principale a narațiunii: providența divină care aduce neamurile și evreii la unitate între ele și în comuniune cu Dumnezeu. (Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John*, p. 279).

¹⁹ Andreas J. Köstenberger, *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan, 2007, p. 206.

²⁰ Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John*, pp. 279-280.

discuție cu o Persoană care desființează tiparele, la fel și ei, preocupați de pâine, se apropie treptat de taina Iubirii providențiale. Cea dintâi realitate la care Iisus îi ajută să răzbească este cea a sinelui propriu. Cu un solemn: „*Amin, amin, zic vouă*”, o expresie ce semnaleză declararea autorității divine, El le va vorbi despre natura și motivele acțiunilor lor, căci cu toate că vin la El, viața lor este superficială.

Conținutul cuvântării

După ce, prin înmulțirea minunată a pâinilor Mântuitorul săturase mulțimile care-L urmau, în prima parte a cuvântării despre „pâinea vieții” El va face o comparație între mana pe care a mâncat-o poporul ales în pustie și pâinea cea adevărată pe care Tatăl o va trimite din cer (6, 32).²¹ Cu această ocazie, Mântuitorul precizează că, nu mana a fost pâinea cea adevărată, ci El însuși este „pâinea vieții” (6, 35). Conținutul ultimei părți a acestei cuvântări euharistice (6, 53-59), poate fi rezumat în următoarea afirmație: „Prin împărțirea cu Sfânta Euharistie, Hristos rămâne în noi și noi în El”.²²

În prima secțiune (vv. 26-33) a cuvântării, în dialogul deschizător, care se aseamănă, așa cum s-a spus, dialogului cu femeia samaritană (4, 7-15), Iisus încearcă să treacă dincolo de anumite bariere umane și să propună ideile fundamentale plecând de la *a da* (pâine) și de *a crede*. În acest moment, care este unul al primului contact, ideile și imaginile despre unire sunt minimale. Abia în cea de-a doua secțiune (vv. 34-40), după ce problema barierelor umane a fost rezolvată, Iisus face declarația Sa fundamentală în legătură cu providența lui Dumnezeu. El vorbește despre Dumnezeu ca despre Cineva care vrea să mântuiască și să dea viață și despre Cel care, în acest scop, a invitat lumea să vină la Iisus. Imaginea implicată este aceea a unui praznic asigurat de Dumnezeu și oferit prin Iisus, care este Pâinea vieții. În acest moment al discursului ideea unirii cu Hristos deși prezentă, e doar în stadiu „experimental”, fiind exprimată în mod negativ: cel care vine, nu va flămânzi, nu va fi dat afară, adică nu va pieri.

În cea de-a treia secțiune (vv. 41-51), împotriva tradiției evreilor preocupați de chestiunea descendenței și a relaționării umane, Iisus mută discuția de la aspectele fundamentale ale providenței divine, la reafirmarea părții ei centrale: felul în care Dumnezeu îi atrage pe oameni, îi învață, și astfel, construiește cu ei acea relație care este cu adevărat crucială. În acest moment, ideea uniunii este dezvoltată: aceasta implică atragerea și ascultarea, predarea și învățarea. Unirea sau comuniunea descrisă în aceste cuvinte este profund spirituală și nu există nimic asemănător care să o egaleze, în părțile precedente ale discursului.

²¹ După H. Ridderbos, în contextul lor original, cuvintele lui Iisus din acest discurs nu se referă atât la Euharistie cât la identitatea Lui ca mesager al lui Dumnezeu (6,29) și la binecuvântarea vieții veșnice la care putem ajunge prin El. (Herman N. Ridderbos, *The Gospel according to John*, translated by J. Vriend, Grand Rapids, Eerdmans, 1997, p. 225).

²² Ioan Sabaduș, „Ecclesiologia în scrierile Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan”, în: *Orthodoxia*, XVII (1965), pp. 310-311.

În secțiunea a patra (vv. 52-59), împotriva evreilor care se resping unul pe celălalt (aceștia sunt înfățișați adesea certându-se între ei) Iisus vorbește despre componenta finală a providenței divine, considerată de altfel și cea mai dificilă: acceptarea totală, respectiv consumarea trupului și sângelui lui Iisus. Aceasta este treapta finală a unei Providențe ce caută, mai presus de toate, să dea viață tuturor, și care, chiar în moarte, continuă să facă lucrul acesta. În acest moment, imaginea unității atinge un punct culminant: acceptarea aspectului final al providenței divine centrate pe Iisus nu duce la altceva decât la **perihoreză** (6, 56-57).²³ Dacă Iisus este „*mâncarea care rămâne*”, despre care se vorbește aici, și dacă El rămâne pentru veșnicie²⁴, în contrast cu pâinea materială și chiar cu „*pâinea primită din cer*” în timpul Exodului, atunci viața pe care o dă El, prin împărțire este și ea veșnică. Din punct de vedere literar, există o legătură între grija anterioară a lui Iisus pentru strângerea fărâmiturilor, pentru ca acestea să nu se piardă, și referirea pe care o face El aici, la „*mâncarea care rămâne pentru viața veșnică*”.

Îndemnul de la începutul cuvântării (v.27) „*Lucrați pentru*”, este explicat de îndată, în sensul credinței în Iisus, în timp ce expresia „pe El” (τουτου) se referă la desemnarea și autorizarea exclusivă a lui Iisus de către Dumnezeu, ca aducător al mântuirii.²⁵

Atunci când interlocutorii îi răspund lui Iisus, aceștia par să gândească tot la nivel superficial – acela al unei lucrări exterioare. Iisus păstrează cuvântul „*muncă*”, însă îi acordă o nouă semnificație: „*Lucrarea lui Dumnezeu ... este ... ca voi să credeți în Acela pe care L-a trimis*” (6, 29). Astfel, în loc să creeze o dihotomie între a lucra și a crede²⁶, evanghelistul combină cele două concepte: a crede, este totuna cu a lucra, este o formă superioară de lucrare, în special pentru că deschide calea lucrării lui Dumnezeu.²⁷ La fel ca și în ocaziile anterioare, Iisus va discerne adevăratele motive ale oamenilor care-L caută (cf. 2, 23-25; 4, 16-18). Aceștia nu sunt cu adevărat interesați de semnificația profundă a semnelor, fapt menționat ultima oară în 6, 2, ci, pur și simplu, dornici de a se vedea sătui. Ceva mai devreme, aceiași oameni încercaseră să-L facă pe Iisus rege, ca urmare a

²³ Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John*, pp. 274-275.

²⁴ „Și Se numește pe Sine „pâinea cea adevărată”, nu ca și cum mana ar fi fost mincinoasă, ci fiindcă aceea a fost chip [preînchipuire] și umbră și nu însuși adevărul. Căci, după adevăr, „mană” este Fiul lui Dumnezeu, Cel Unul-Născut, Care S-a făcut om, [lucru] care este înspăimântătoare grăire și auzire! Pentru că „mană” se tâlcuiește „Ce este aceasta?” (Ieșire 16,15); căci, văzând fiecare mana înaintea cortului său revărsată grămadă și dintru neobișnuita și străina minune spăimântându-se, evreii se întrebau unul pe altul: „Ce este aceasta?” Deci, Domnul, Fiul lui Dumnezeu, Om făcându-Se, Acesta este „mana”, cea care-i spăimântează pe toți, încât fiecare, nedumerindu-se, zice: „Ce este aceasta?” Cum, Fiul lui Dumnezeu este și Fiu al Omului? Cum, din două (firi) care sunt împotriva, s-a făcut o Față [Persoană]? Ce este această taină?” (Sfântul Teofilact, Arhiepiscopul Bulgariei, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Ioan*, Editura Sophia, București, 2009, p. 173).

²⁵ Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, Sacra Pagina Series, vol. 4, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1998, p. 211.

²⁶ Dihotomie între „fapte” și „credință”, asemenea celei întâlnite în epistolele pauline și în epistola lui Iacov.

²⁷ Raymond E. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, p. 265.

hrănirii miraculoase (6, 14-15). De aceea, în loc să le răspundă la întrebare, Iisus îi îndeamnă, îndreptându-i într-o direcție spirituală, să lucreze nu pentru mâncarea pieritoare, ci pentru hrana care rămâne pentru viața veșnică, pe care le-o va da „*Fiul Omului*” (6, 27).

Deși este posibil ca participanții să fi privit înmulțirea pâinilor ca pe un semn (6, 14), ideea lor de „semn” este însă atât de goală de sens încât, pur și simplu, nu contează. Astfel că, Iisus le poate spune că de fapt, ei nu au văzut niciun semn. Pentru ei, tot ceea ce contează cu adevărat este pâinea. Totuși, Iisus începe să zidească pe această temelie. Acești oameni sunt preocupați de munca pentru asigurarea hranei și atunci, El le va vorbi despre cum trebuie să lucrezi pentru hrană. Însă Iisus dă acestei idei o evoluție radicală: „*Nu lucrați pentru mâncarea pieritoare, ci pentru mâncarea care rămâne pentru viața veșnică ...*” (6, 27) Astfel îi provoacă să-și ridice privirea spre un scop mai înalt.²⁸ Conversația a avut loc, după cât se pare, în sinagoga din Capernaum. Întrebări asemănătoare celei din versetul 28 mai sunt puse lui Iisus de către tânărul bogat (Mt. 19, 16) și lui Petru de către mulțimea adunată în Ierusalim, la Cincizecime (F.Ap. 2, 37). Răspunsul mulțimii sugerează o înțelegere minimală a faptului că Iisus le cere să privească dincolo de necesitățile lor fizice. Totuși există și o neînțelegere referitoare la cuvintele din versetul anterior.²⁹

Cei de față mai afirmă că dacă Iisus ar face semnul cerut de ei, ar crede. Această afirmație constituie probabil, un alt exemplu al **ironiei ioaneice**, întrucât Iisus făcuse deja câteva semne, incluzându-l pe cel al săturării mulțimii, și totuși, oamenii persistau în necredința lor.³⁰

La fel ca la începutul dialogului, când a răspuns preocupărilor legate de mâncare, tot așa și acum, când răspunde preocupărilor legate de tradiție, reacția lui Iisus nu intenționează atât să contrazică punctul de vedere al interlocutorilor Săi, cât să-i ajute să-l depășească, și să-i ridice la un alt nivel. El acceptă afirmația lor însă îi conferă o dezvoltare radicală. Pâinea de odinioară a lui Moise, a lăsat locul adevăratei Pâini de aici și acum: „*Căci pâinea lui Dumnezeu este aceea care se coboară din cer și dă viață lumii*” (6, 33). Cu această expresie finală dialogul atinge un nou nivel. Iisus a fost găsit de către cei care fuseseră

²⁸ Verbul „*a munci*”, care se referă la munca fizică, este utilizat deopotrivă și pentru efortul moral (cf. F.Ap. 10,35; Rom. 2,10; 13,10; Gal. 6,10), un efort moral care, în acest context, continuă munca de creație sau activitatea creatoare (cf. 5,17) (Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John*, p. 281).

²⁹ „De aceea, din multa lor îngâmfare și păruta lor înțelepciune, zic: „*Ce să facem ca să împlinim lucrul lui Dumnezeu?*”. Deci, bună este cugetarea cumpătată, și lucrul sufletului nobil este a socoti că învățătorii cunosc mai bine cele de folos și a primi astfel învățăturile lor, ca pe ale unora ce sunt într-o cunoștință mai bună” (Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în *Scrieri*, partea a patra, PSB, 41, traducere, introducere și note de Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 2000, pag...

³⁰ Neînțelegerea atârnă probabil și de cele două sensuri diferite ale cuvântului „*semn*”. Evreii continuă să ceară dovezi pentru confirmarea lui Iisus. Evanghelistul prezintă însă drept „*semne*” nu numai miracolele propriu-zise, ci și anumite lucrări ale lui Iisus, semnificative din punct de vedere hristologic. (Herman N. Ridderbos, *The Gospel according to John*, p. 226).

absorbiți de diversele lor preocupări. El îi ascultă, îi invită să devină mai conștienți și le vorbește despre deschiderea în fața lui Dumnezeu, Acel Dumnezeu a Cărui pecete este pusă asupra Fiului Omului. În final, Iisus pune în fața lor o realitate copleșitoare: aceea a lui Dumnezeu care dă viață lumii.³¹

„Pâinea din cer” arată și originea cerească a lui Iisus. În timp ce mulțimea interpretează cuvintele în mod impersonal, sensul personal se clădește în mod treptat până la 6, 35.³² Expresia *cea care se pogoară din cer*” (6, 33) se repetă de **șapte** ori în discursul de față, ceea ce constituie un alt indiciu al valorii sacramental-simbolice, ce-i este atașată. În ceea ce privește formula „*dă viață lumii*”, unii exegeți au observat faptul că în învățătura rabinică, darea legii pe Muntele Sinai era descrisă în termeni asemănători: „*pământul s-a cutremurat când El a dat viață lumii*” (Exod. Rab. 29, 9).³³ În prezentul pasaj se spune că aceeași funcție este îndeplinită de către Iisus (cf. 5, 39).

Expresia „*Eu sunt pâinea vieții*” (6, 35 reiterată la 6, 48.51) este prima, din cele **șapte** consemnări iohanine ale rostirii „*Eu sunt*”, cu referință indubitabilă la teofania prin excelență.³⁴ Cuvintele lui Iisus sunt destinate și să corecteze neînțelegerea evreilor din versetul anterior. În contrast cu nevoia unei furnizări constante de pâine, ca în cazul manei din pustie, Iisus îi lămurește că oamenii nu au nevoie să primească pâinea Sa în mod repetat (cf. 13, 9-10). „Pâinea cea vie” (ὄψρος ὄζων), mai exact, „pâinea care trăiește”, este plină de viață și dăruiește viață.

Iisus Se definește astfel pe Sine ca hrană concret-spirituală pentru oameni.³⁵ Cei hărăziți morții vor trăi în măsura în care se vor hrăni cu această Pâine vie. Evanghelia după Ioan cuprinde, după cum s-a arătat, un șir de metafore-simboluri legate de hrană (carne, vin, pâine, viță-de-vie, etc), care subliniază ideea comuniunii mistice cu persoana Mântuitorului. Iisus trebuie asimilat organic, interior într-o dobândirea vieții veșnice, echivalentă cu împărăția cerurilor. Dumnezeu S-a făcut, pentru noi, pâine care *trăiește*.³⁶

Expresiile: „*viața veșnică*” (6, 40), și „*voi învia*” (6, 39-40), continuă tema vieții anunțată la 6, 33 și 6, 35, subliniind permanența vieții dăruite în și prin Iisus, în contrast cu natura temporară a trimiterii manei de către Dumnezeu, evreilor aflați în pustie. Dobândirea vieții veșnice poate fi exprimată ca și cum acest lucru ar avea loc în prezent (6, 40) dar acest lucru stă în strânsă legătură cu repetatele referiri la învierea din ziua cea de apoi. Astfel, eshatologia „viitoare” nu

³¹ Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John*, p. 282.

³² Raymond E. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, p. 263.

³³ Apud. Andreas J. Köstenberger, *John*, p. 209.

³⁴ „*Atunci Dumnezeu a răspuns lui Moise: "Eu sunt Cel ce sunt". Apoi i-a zis: "Așa să spui fiilor lui Israel: Cel ce este m-a trimis la voi!"*” (Ex. 3,14).

³⁵ Evanghelistul surprinde aici subtila polemică cu Sinagoga: adevărata hrană nu rezidă nici în darul lui Moise, nici în Lege, așa cum se credea, ci în Fiul, pe care Tatăl îl oferă drept jertfă pentru întreaga omenire. (Stelian Tofană, „Cuvântarea despre Iisus „Pâinea vieții”. Repere în teologia iohanică sacramentală”, p. 84).

³⁶ Cf. *Evanghelia după Ioan*, ediție bilingvă, introducere, traducere, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, editura Curtea Veche, București, 2010, pp. 239-240.

este anulată de eshatologia „actuală”. Întrucât viitoarea înviere a credincioșilor de către Iisus este o certitudine, se poate afirma că ei au deja viață veșnică, aici și acum.

Verbul utilizat pentru „a vedea” este *θεωρέω*, care are nenumărate conotații teologice și metafizice.³⁷ Concepția afirmată aici este similară cu cea de la 3, 13-14 de unde reiese că evreii „*priveau la*” și „*credeau în*” șarpele înălțat, pe care l-a rânduit Dumnezeu pentru „*salvarea*” lor. Ioan 6, 40 încheie unitatea care începe cu 6, 35, rezumând 6, 35-39.

Ioan 6, 44 este concluzia logică, în formulare negativă, a locului de la 6, 37a. Revelația divină este mijlocită exclusiv prin Fiul, Iisus. De asemenea, prin aceasta se face distincție între „*a asculta pe Tatăl*” (6, 45) și „*a vedea pe Tatăl*” (6, 46). Primul lucru se poate împlini numai prin mijlocirea lui Iisus, întrucât numai El singur L-a văzut pe Tatăl. Conform prologului, acest lucru este ceva ce nici măcar Moise nu a făcut; descoperirea lui Dumnezeu prin Iisus este mai mare decât cea făcută prin Lege (In. 1, 17-18; cf. 3, 13; 5, 37; 14, 7-11).³⁸ Ioan 6, 44-46 dovedește conlucrarea dintre Tatăl și Fiul la mântuirea personală. Dacă mântuirea este rezultatul activității de atragere a Tatălui, aceasta se realizează prin receptarea personală, prin credință, a descoperirii lui Dumnezeu în Iisus.³⁹

În secțiunea 6, 47-51 Iisus se reîntoarce la tema „*pâinii* (care s-a pogorât) *din cer*”, introdusă iarăși prin formula *ἀμὴν ἀμὴν*: „*oricine crede, are viață veșnică*”. Există asemănări structurale între 6, 32-35 și 6, 48-51 însă, al doilea text face un pas înainte în lămurirea conceptului de „*mâncare*”. Iisus face deosebirea între beneficiarii manei din pustie-aceștia tot au murit-și cei care mănâncă din „*pâinea cea din cer*” și care nu mor, ci trăiesc în veci:

În continuare, El dezvoltă semnificația afirmațiilor Sale referitoare la „*pâinea vieții*”:

(1) această „*pâine*” **este** trupul lui Iisus;

(2) El o va **da** pentru viața lumii.

Faptul că termenul utilizat pentru trupul lui Iisus este „*carne*”, *σάρξ*, în loc de *σῶμα*, mult mai frecvent utilizat în legătură cu Euharistia, aparent, pare să pledeze împotriva unei semnificații sacramentale a acestor versete. Termenul, face însă, probabil, trimitere la 1, 14: „*Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr.*” Expresia „*Îl voi da pentru viața lumii*” are evidente conotații sacrificiale. În contextul mai larg al povestirii, acesta se referă la trupul lui Iisus jertfit pe cruce, pentru păcatele omenirii. Ideea de a mânca trupul lui Iisus reprezintă subiectul următoarei dispute și al explicațiilor date în continuare de către Iisus la 6, 52-58.

³⁷ El poate însă exprima și simpla noțiune de perceptibilitate. Legătura dintre „*vedere*” și „*credință*” de la 6, 40 este atât de profundă, încât merge până la identificarea lor într-o hendiadă. (Andreas J. Köstenberger, *John*, p. 212).

³⁸ Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, p. 218.

³⁹ Andreas J. Köstenberger, *John*, p. 214.

Concluzia discursului

La încheierea cuvântării, prima reacție a fost constatarea că ceea ce propune Iisus este greu de acceptat. La fel ca discursul lui Pavel asupra răstignirii, și acesta este un scandal pentru logica obișnuită, comună (6, 60; cf. 1 Cor 1, 23). Dar într-un mesaj care are ecou în cel transmis odinioară lui Nicodim, Iisus spune efectiv că prin ajutorul Duhului, el poate fi acceptat și chiar dacă iminenta trădare a lui Iuda vestește venirea crucii (6, 64.70-71), făcând să sporească umbrele morții care vine tot mai aproape, Petru reușește totuși ca în numele celor Doisprezece, să perceapă în Iisus sfințenia lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, chiar atunci când moartea se întrevede, și Dumnezeu se ivește.⁴⁰ Utilizând încă odată introducerea solemnă, autoritară, ἄμην ἄμην, Iisus își reafirmă declarațiile anterioare, atât în exprimare negativă: „*dacă nu veți mânca trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață întru voi*” cât și în exprimare pozitivă: „*cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi*”. Utilizarea de către Iisus a titulaturii „*Fiul Omului*” implică o înțelegere sacramentală, deși aici Iisus vorbește despre oferirea spre moarte a „*trupului și sângelui Său*” – o expresie evreiască ce vizează persoana în integralitatea ei (cf. Mt. 16, 17; 1 Cor. 15, 50; Gal. 1, 16; Ef. 6, 12; Evr. 2, 14) și despre credincioșii care „*mănâncă și beau*” din acestea.

Ioan 6, 55, trimite înapoi la 6, 27 și 6, 32 afirmând în mod autoritar că trupul și sângele lui Iisus sunt adevărata mâncare și băutură spirituală. În limbajul ioaneic, cuvântul „*adevărat*” poartă conotațiile împlinirii eshatologice și tipologice în raport cu precedentele din Vechiul Testament. Trebuie spus că versetele 53-58 au stârnit adesea polemici teologice, de-a lungul timpului, începând cu perioada patristică și până la Reformă. S-au propus, în mare, trei soluții:

- 1) pasajul vorbește despre Euharistie (interpretarea sacramentală);
- 2) pasajul vorbește despre comuniunea mistică, totală cu Iisus (interpretarea hristologică);
- 3) o combinare a celor două perspective.

Acesta nu este, de altfel, singurul loc în care Ioan suprapune probabil relatării istorice o viziune exegetică, post-pascală.⁴¹ În consecință, nu se poate spune dacă discursul aparține realmente lui „Iisus cel istoric”, sau dacă este discurs catehetic, făcând parte din strategia de convertire a comunității ioaneice. Deoarece Euharistia se instituie la sfârșitul vieții lui Iisus a doua variantă pare mai plauzibilă.

⁴⁰ Aceasta este de fapt perceperea, fie și în cele mai întunecate momente ale vieții, a prezenței providenței lui Dumnezeu, cea dătătoare de viață. Întrucât întregul discurs descrie tabloul unei comuniuni avansate între divin și uman, prin aceasta se dezvoltă ideea inițială din Prolog a împlinirii progresive a Cuvântului cu trupul. (Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John*, p. 275).

⁴¹ *Evanghelia după Ioan*, ediție bilingvă, introducere, traducere, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, p. 240.

Chiar verbul folosit pentru „a mânca” (τρώγων) e diferit de cel folosit în alte contexte, deoarece nu înseamnă pur și simplu „a mânca” ci „a roade, a mesteca”.⁴² Textul de mai sus confirmă ca rezultat al împărtășirii credincioșilor cu trupul și sângele lui Iisus sălășluirea reciprocă (*perihoreza*).

În continuare, 6, 57 lămurește faptul că la baza unirii credincioșilor cu Iisus, stă comuniunea dintre El și Tatăl. Însuși temeiul persoanei lui Iisus este „*Tatăl cel viu*” (5, 26). Tot astfel, Iisus reprezintă temeiul existenței spirituale a credincioșilor.⁴³ Pronumele personal *με* (pe mine), în loc de „*carnea /sângele meu*” sugerează și el semnificațiile sacramentale.⁴⁴

Deși unii exegeți precum H. Ridderbos invocă împotriva unei înțelegeri sacramentale:

(1) faptul că evreii nu ar fi putut înțelege cuvintele lui Iisus într-un sens sacramental;⁴⁵

(2) cuvântul „*carne*” nu este utilizat niciodată în Noul Testament în legătură cu Euharistia;

(3) a face acest lucru înseamnă a atribui o semnificație improprie unei astfel de practici⁴⁶.

Trebuie spus totuși că Ioan se putea aștepta decât ca cititorii săi să interpreteze cuvintele lui Iisus în lumina tradiției bisericești legate de Jertfa Euharistică, așadar într-un sens sacramental.⁴⁷

⁴² Desigur, totul trebuie citit în cheia ospățului mesianic. Probabil și din cauza violenței imaginilor folosite de Iisus mulți dintre ucenici îl vor părăsi îndată așa încât nu trebuie diluată sau edulcorată forța discursului ci trebuie recunoscut că Iisus folosește adesea imagini „grele”, uneori chiar șocante. Expresia din 6,56 „*rămâne în Mine și Eu în el*” exprimă osmoza perfectă între Cel „înghițit” și cel care mănâncă. Mâncând „carnea și sângele” lui Hristos, credinciosul se transformă el însuși într-o ființă hristomorfă. (*Evanghelia după Ioan*, ediție bilingvă, introducere, traducere, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, p. 241).

⁴³ Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, p. 222.

⁴⁴ Andreas J. Köstenberger, *John*, p. 216.

⁴⁵ „Pentru sensibilitatea iudeilor, să mănânce carne crudă e ceva oribil, iar să bea sânge e și mai oribil. Carnea o mănâncă gătită, „curată”, pregătită de haham (animalele se înjunghie și se scurg de sânge etc. ...). Ne dăm seama cât de șocant este, așadar, cuvântul Domnului! Dar El îi șochează din necesitate: ca să evidențieze diferența totală dintre legea veche și legea nouă, dintre făptura veche și cea nouă. Hrana omenească ce vine din pământ este necesară tuturor oamenilor, care primesc de la ea o viață unică. Însă, prin venirea lui Iisus, a apărut o hrană nouă. Pentru a-și trăi adevărata viață, omul nu mai mănâncă lucruri pământești...” (André Scrima, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, traducere din arabă de Monica Broșteanu, traducere din franceză de Anca Manolescu, editura Humanitas, București, 2008, p. 90).

⁴⁶ Herman N. RIDDERBOS, *The Gospel according to John*, pp. 240-241.

⁴⁷ Donald A. Carson, *The Gospel according to John* (Pillar New Testament Commentary), Grand Rapids, Eerdmans, 1991, pp. 296-97.

BIBLIOGRAFIE

- Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, Versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, EIBMBOR, București, 2001.
- Noul Testament comentat*- tipărit cu binecuvântarea Prea Fericitului Parinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romane, versiune revizuită și comentată de Înalț Prea Sfințitul Episcop al Episcopiei Vadului Feleacului și Clujului, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, București, 1993.
- Noul Testament*, vol. 2, *Evangelia după Ioan*, ediția bilingvă, introducere, traducere, comentariu și note patristice de Cristian Bădiliță, editura Curtea Veche, București, 2010.
- Novum Testamentum Graece et Latine*, Utrumque textum cum apparatu critico imprimendum curavit Eberhard Nestle novis curis elaboraverunt Erwin Nestle et Kurt Aland, Editio vicesima secunda, United Bible Societies, London, 1963.
- Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evangelia Sfântului Ioan*, în *Scrieri*, partea a patra, PSB, 41, traducere, introducere și note de Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, EIBMBOR. București, 2000.
- Sfântul Teofilact Arhiepiscopul Bulgariei, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Ioan*, ediție îngrijită de R.P. Sineanu și L. S. Desartovici, editura Sophia, București, 2009.
- Yves-Marie Blanchard, *Sfântul Ioan*, traducere de Cornela Cistelean, ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2006.
- Brodie, Thomas L., *The Gospel according to John*, Oxford University Press, New York, 1993.
- Brown Raymond E., *The Gospel according to John I-XII*, (Anchor Bible Commentary 29 A), Garden City, N.Y: Doubleday, 1966.
- Carson, Donald A., *The Gospel according to John* (Pillar New Testament Commentary), Grand Rapids, Eerdmans, 1991.
- Köstenberger, Andreas J., *John*, (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Michigan, 2007.
- Moloney, Francis J., *The Gospel of John*, (Sacra Pagina Series, vol. 4, The Liturgical Press) Collegeville, Minnesota, 1998.
- Radu, Dumitru Gh., *Characterul ecleziologic al Sfințelor Taine și problema comuniunii*, teză de doctorat, în *Ortodoxia*, nr. 1-2/1978.
- Ridderbos, Herman N., *The Gospel according to John*, translated by J.Vriend, Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Scrima, André, *Comentariu integral la Evangelia după Ioan*, traducere din arabă de Monica Broșteanu, traducere din franceză de Anca Manolescu, editura Humanitas, București, 2008.
- Zizioulas, Ioannis, *Creația ca euharistie*, traducerea de Caliope Papacioc, Editura Bizantină, București, 1999

Sabaduș, Ioan, „Ecclesiologia în scrierile Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan”, în *Ortodoxia*, 3/1965.

Tofană, Stelian, „Cuvântarea despre Iisus „Pâinea vieții”. Repere în teologia ioaneică sacramentală”, *Studia Universitatis Babeș Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLV, 1-2, 2000.

“THE BREAD OF LIFE” (JOHN 6, 22-29). AN EXEGETICAL APPROACH

IOAN FLORIN CODREA*

ABSTRACT. The text of the Lord’s speech from John 6, 26-58 is placed in the context of the narrative of bread’s multiplication and has a precise Eucharistic reference for us, because, no matter the way in which the variations from different manuscripts are interpreted, the introduction of the discourse starts with a reference to that multiplication: “*where they had eaten the bread*” (6, 23) and ends also with an Eucharistic note: “*it is given ... for the life of the world ... Unless you will eat...*”. As it appears from our interpretation, the Eucharist is the plenary presence of Christ in His Church and in the humanity redeemed and incorporated in it, through His Body and Blood full of the Holy Spirit.

In the first part of the discourse about “the bread of life” Jesus makes a comparison between the manna that the chosen people ate in the wilderness and the real bread which will be sent from heaven by the Father (6, 32). On this occasion, He specifies that the manna was not the real bread and that He Himself is “the bread of life” (6, 35). The content of the last part of this speech, rightly considered a Eucharistic speech (6, 53-59) may be summarized in this way: by eating the Holy Eucharist, Christ remains in us and we remain in Him.

Three are the defining elements of the analyzed fragment: the paschal motive, the resemblance between Jesus and Moses, the prophet, and the eschatological expectation. These are projected on the Eucharistic background of the dialogue between Jesus and the crowd that surrounds Him. Our exegesis gives priority to the sacramental interpretation (i.e. Eucharistic) of the words of the Lord, but mentions also other exegetical opinions, which reject this interpretation, because this is required by the scientific honesty: *audietur et altera pars*.

Keywords: bread, life, Christ, Body, Blood, Eucharist.

The discourse about “the Bread of Life” represents the main narrative development of John regarding the subject of faith as source of life. The concrete character of the expressions used here, having a soteriological reference, determine us to read the Gospel’s episode in a sacramental key, that is, in the light of the

* PhD, Faculty of Orthodox Theology, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania,
codrea.florin@yahoo.com

sacramental practices of the primary Church.¹ As a matter of fact, the sixth chapter of the Gospel of John represents the foundation of John's Eucharistic theology, thus offering both a summary and a central reference for all the subsequent theological reflections on the sacrament of Eucharist.² The two parts of the sixth chapter (vv. 1-21 and 22-27) constitute, evidently, a literary unity. As the discourse from the fifth chapter (vv. 1-21 and 22-71) consists, in some degree, of a commentary of the previous narrative, regarding the sick man (5, 1-15), so in the sixth chapter, the last part of it implies a deeper analysis of some elements of the previous narrative. Between 6, 1-21 and the subsequent discourse there can be observed the following points of continuity:

a. The introduction to the narrative of bread's multiplication, with its references to the crossing of the sea and to the crowd that followed Jesus (6, 1-4) has an echo in the introductory picture of the crowd that crosses the sea in search for Jesus (6, 22-25).

b. The first part of the narrative concerning the multiplication of bread, in which Jesus questions the narrow perspective of Philip and Andrew (6, 5-9) is resumed by the way in which, during the dialogue from the beginning, Jesus confronts and reveals the narrow preoccupations of those present (6, 26-33).

c. The last part of this episode of bread's multiplication, in which Jesus takes the bread and, after giving thanks, feeds all those present with an obvious condescension (He lets them sit down on the grass, He feeds them and takes care that nothing is lost) is reflected in different aspects, in what Jesus will say about Himself and about the Bread of Life, in a discourse with an eschatological character and in a manner which evokes the Eucharist.³ In fact, in its intimate nature, the Eucharist "contains an eschatological dimension which, no matter how deep it penetrates history, it does not transform in history, thus being the most dramatic testimony of a meeting between Eschaton and history, between the perfect and the relative in the human existence, here and now."⁴

Jesus' discourse is, essentially, a calling for receiving all that God does for humans, a calling to search for the true life which is granted by God only.⁵ Jesus is speaking in parables about the granting and receiving the loving providence of God, and these four sections correspond to four stages of the growing in communion and

¹ Of course, we cannot and must not reduce the fourth Gospel to a simple echo of the sacramental practices which were in use in the Johannine community. The central reference of the Gospel remains the Christological one, which presents the mystery of Jesus, Who is sent by the Father in order to redeem the world (cf. Yves-Marie Blanchard, *Saint John*, translated by Cornelia Cistelean (Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2006), 113.

² Stelian Tofană, "Cuvântarea despre Iisus „Pâinea vieții”. Repere în teologia ioaenică sacramentală”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLV, 1-2 (2000): 74.

³ Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John* (New York: Oxford University Press, 1993), 273.

⁴ Ioannis Zizioulas, *Creația ca euharistie*, translated by Caliope Papacioc (București: Editura Bizantină, 1999), 23.

⁵ Brodie, 274.

intimacy with God.⁶ The Eucharist is the plenary presence itself of Christ in His Church and in the redeemed humanity, incorporated in it through His Body and Blood, full of the Holy Spirit.⁷

The text of the Lord's speech is placed in the context of the narrative of bread's multiplication, which has a very obvious Eucharistic reference and, no matter how the variations from the different manuscripts are interpreted, the discourse is preceded by the reference to this multiplication – "*where they had eaten the bread*" (6, 23) – and ends in an Eucharistic key as well: "*I will give it for the life of the world ... Unless you will eat...*" (6, 51.53). Taking into account the unitary character of the text, carefully elaborated around the central idea of the divine providence, it would be absurd to assert that one part of the text has a Eucharistic content, and the other has not. Certainly, in some parts the Eucharistic language is more obvious, but this language, even spotted, circumscribes the whole.

If we are to do justice both to the enigmatic character of the text and to its theological aspect, then we have to analyze it, first of all, not as a factual or an historical narrative, but as a narrative of a parable. The boat is the Church⁸ or a particular aspect of it. The likely character of this reference to the Church is confirmed by the fact that, in the sixth chapter, what is pointed out is the role of the disciples, including the role of those 12 and that of Peter (6, 1-21, 60-70). The bread is also a part of this symbolic frame, being associated with the boats from Tiberias, because the Eucharistic bread is a sign of Church's unity and of the gathering of those many in a single Body (1 Cor. 10, 16-17). In other words, the connection between bread and boats may be considered as a variation on the relationship between the crowd, the Eucharistic bread and the Body of Christ.⁹

Likewise, the apparent lack of logic regarding the perception of something that, normally, could not be perceived ("*they realized that only one boat had been there...*" 6, 22) may be connected to the extraordinary perception regarding the Eucharistic bread and the unique Body it symbolizes. Concerning this aspect, Saint

⁶ Concerning the logic of the discourse, especially the accent stressed on the perception of providence, it may well be observed, according to Brodie, the presence of a new factor, that is, the Church. Although the word itself is not used, it is surprising that in the sixth chapter those two culminations of perceiving the divine appear in situations in which the Church is evoked: in the boat (6, 16-21) and in the moment in which Peter acts as a representative of those twelve (6, 67-69). We may assert from here that the bread of God is **in** the Church and that, **through** the Church and in spite of all its faults (for one of them is a devil, and Peter will deny Jesus), the divine providence comes to be known by people and Christ gives Himself to them, becoming their Bread of life (cf. Brodie, 275-276).

⁷ Dumitru Gh. Radu, "Characterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema comuniunii", PhD diss., *Ortodoxia*, 1-2 (1978): 276.

⁸ The blessed Augustine considers the boat as representing the Church which sails on the tempestuous sea of the world. The coming of Jesus ends all these calamities, and the Church reaches the shore of eternity (cf. Augustine, *Homelies sur l'Evangile de Saint Jean* (Paris: Bibliotheque augustinienne, 1988), apud *Evanghelia după Ioan*, translated by Cristian Bădiliță (București: Ed. Curtea Veche, 2010), 483).

⁹ Brodie, 278.

Paul speaks about the necessity of receptivity and memory (1 Cor. 11, 24-25; 28-29), and the text suggests precisely these elements, especially that of memory or *anamnesis*. As R. Brown observes, what is suggested here is the fact that, on the next day, they *remembered*.¹⁰

For a good understanding of the text, it is useful to observe the fact that the structure and the intention of the three verses introduction is like a hidden counterpoint of the corresponding introduction from the fifth chapter (5, 16-18). That text contains the sole references (vv. 16 and 18) expressed in an almost repetitive language of the fact that the Jews “*were after*” and “*in search of*” Jesus. Likewise, in 6, 22-24, in the same language form, it is said for the first and the last time (vv. 22 and 24) that the crowd misses Jesus and was looking for Him.¹¹

The structure of this scene, based on questions and answers, is an obvious reminiscence of the episode of the Samaritan woman.¹² Moreover, in both texts those three utterances of the one who opens the dialogue become longer and longer: those of Jesus in chapter 4 (4, 7.10.13-14) and those of Jesus’ interlocutors, in the present scene (6, 25.28.30-31).

The speech’s text surprises by the accent stressed on the main ideas: God and humanity. Besides, as R. Schnackenburg observes, the using of “*God*” as the last word in a sentence written in Greek is extremely unusual.¹³ At least a part of what seems to be approached by the text represents the intrinsic relationship between humanity and God. To bear the seal of God means to bear something that belongs to God, to be in a way like God, especially to carry in oneself something of the Spirit of God, which shares and testifies.¹⁴ This is the seal borne by Jesus as the Son of man and which is granted to all those who receive Him.¹⁵

The context of the speech’s uttering (6, 22-25). “Exegetical enigmas”

As it follows from the narrative text, the crowd that had been given sufficient food “*on the other side*” (6, 1) remained there during the events reported in 6, 16-24. The next day, “*some boats from Tiberias*” arrived at the place where the crowd was (probably across the lake, east from Tiberias). Finally, the crowd and the men from the boats decided to go back to Capernaum, crossing through the north part of the lake.

¹⁰ Raymond E. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, Anchor Bible Commentary 29 A (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966), 258.

¹¹ In both cases, the repetitive expression (5, 19; 6, 24) implies an intensification of what has been said earlier (5, 17; 6, 22), with the distinction that, while the Jews were after Jesus in order to kill Him, the crowd was in search of Jesus from different motives. The conclusion is that, while 5, 17-19 presents a growing aversion of the Jews toward Jesus, 6, 22-24 shows us that the crowd becomes more and more receptive and interested in Him.

¹² Brown, 267.

¹³ Rudolf Schnackenburg, *The Gospel according to St. John*, vol. 2 (New York: Crossroad, 1990), 38.

¹⁴ Brown, 261.

¹⁵ Therefore, no matter how alienated men could feel themselves from God and from eternal life, they are closer to God than they think. Even if, sometimes, this task may seem difficult or discouraging, human beings are made for it: it is in “the genes” of their soul.

The expression "*the place where the people had eaten the bread*" (6, 23) resumes the history of the crowds' feeding. "*On the other side of the sea*" refers to Capernaum or the surrounding area (cf. 6, 24.59). This expression may allude to the supernatural manner in which Jesus has crossed the sea. The two terms which render the word "*boat*", πλοῖον and its diminutive πλοῖάριον, seem to be used with the same meaning.¹⁶

Of course, the connection between the boats and the multiplication of bread is not an aleatory one. The text itself connects them explicitly. It is written that the boats were "*near the place where the people had eaten the bread*" – an indication quite obscure from the geographical point of view, but which points out, exactly through this obscurity, the fact that there is a connection between boats and bread. The next indication, "*the boats from Tiberias*", has also a meaning, if "*Tiberias*" is seen in the first place not as a geographic point, but – in a similar way to that from the multiplication narrative (6, 1) – as a manner of evoking the world. Thus, the boats must be symbolically connected both to the bread and to the world as a whole.¹⁷

The picture of "*the crowd*" which travels to Capernaum to find Jesus (6, 24), a scene which echoes the calling of the first disciples (1, 36-38) refers probably to the coming of the heathens. The same divine Providence that gave them bread gives them now boats which will allow them to join Him and become His "*disciples*". From this moment, they will be called no more "*crowd*"; this word will not appear any more in the sixth chapter. With a mathematical precision and equilibrium, the text offers only two moments in which the words "*crowd*" and "*Jews*" appear (cf. 6, 22.24.41.52). After this, there are references only to "*disciples*" and, finally, to "*the twelve*" (cf. 6, 60.61.66.67.70.71).¹⁸

By addressing Him with the word "*Rabbi*", they will start a discussion on the teaching of Christ, a fact that reveals once more their incapacity of understanding His true identity. The question "*When did you come here?*" point out the ignorance and the confusion of the crowd.¹⁹ On the other hand, this unusual expression succeeds in juxtaposing a very frequent question and an allusion to the remote origins of Jesus. In a context in which Jesus was seen last time in a theophany (6, 19-20), such a question is a very reasonable one, implying that there is Someone who transcends the immediate and the contingent reality.²⁰

¹⁶ C.K. Barret, *The Gospel according to St. John*, 2nd edition (Philadelphia: Westminster, 1978), 285.

¹⁷ Brodie, 278.

¹⁸ This linguistic transition is not accidental or caused by any confusion, it is rather a way of suggesting, through the texture of the text, that the heathens and the Jews are integrated as disciples and in an implied unity with "*the twelve*". Thus, even in what may seem at the very beginning as confused details there are indications of the main theme of the narrative: the divine providence that brings the heathens and the Jews to unity between them and to communion with God. (Brodie, 279).

¹⁹ Andreas J. Köstenberger, *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Michigan: Grand Rapids, 2007), 206.

²⁰ Brodie, 279-280.

The resemblance between these men and the Samaritan woman follows firstly from their attitude. As the woman, who is concerned with getting water, starts a discussion with a Person who speaks like no one before, so they, being preoccupied with bread, come gradually to the mystery of the providential Love. The first reality they come close to, with the help of Jesus, is that of the inner self. By saying to them "*Amen, amen I tell you*", an expression which points out the divine authority, He will speak about the nature and the motives of their actions, because, in spite of their coming close to Him, their life is superficial.

The content of the speech

After feeding the crowd with the bread multiplied in a miraculous way, Jesus will compare, in the first part of His speech about "the bread of life", the manna which was eaten by their ancestors in the wilderness and the true bread which the Father will give to them from heaven (6, 32).²¹ On this occasion, our Saviour specifies that the true bread was not the manna, but Himself: He is "*the bread of life*" (6, 35). The content of the last part of this Eucharistic speech (6, 53-59) may be resumed in the following assertion: "By eating the Holy Eucharist, Christ remains in us and we remain in Him."²²

In the first section (vv. 26-33) of the speech, in the opening dialogue, which is similar to the dialogue with the Samaritan woman (4, 7-15), Jesus tries to surpass certain human barriers and to bring forward the fundamental ideas, starting from the words *to give* (bread) and *to believe*. In this moment, the moment of the first contact, the ideas and the images about the union are minimal. Only in the second section (vv. 34-40), after the human barriers have been surpassed, Jesus makes His fundamental assertion regarding God's providence. He speaks about God as about Someone who wants to redeem and to give life, and for this purpose invited the world to come to Jesus. The implied image is that of a feast provided by God and offered through Jesus, the Bread of Life. In this moment of the discourse, the idea of the union with Christ, although present, is only at an "experimental" stage, being expressed in a negative way: the one who comes will not hunger, will not be cast out, that is, he will not perish.

In the third section (vv. 41-51), contrary to the Jewish tradition, concerned with the question of His human origin and relationship, Jesus moves the discussion from the fundamental aspects of the divine providence to the reasserting of its central part: the way in which God draws people, teaches them and thus achieves this relationship which is really decisive. The idea of the union is developed in this

²¹ According to H. Ridderbos, the words of Jesus from this discourse do not refer, in their original context, so much to the Eucharist as they refer to His identity as messenger of God (6, 29) and to the blessing of the eternal life, to which we can come through Him (Herman N. Ridderbos, *The Gospel according to John*, translated by J.Vriend (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 225).

²² Ioan Sabaduș, "Ecclesiologia în scrierile Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan" *Ortodoxia* XVII, 3 (1965): 310-311.

moment: this implies the drawing and the hearing, the teaching and the learning. The union or the communion described with these words is a profoundly spiritual one and there is nothing else alike in the previous parts of the discourse that could equal it.

In the fourth section (vv. 52-59), against the Jews who reject one another (they are often represented arguing between them), Jesus speaks about the final component of the divine providence, which is considered the most difficult one: the total acceptance, that is, the consuming of Jesus' body and blood. This is the final stage of a Providence that aims at giving life to everybody and continues, even in death, to do this. In this moment, the image of the unity reaches the highest point: the acceptance of the final aspect of the divine providence, centered on Jesus, does lead to nothing else than to **perichoresis** (6, 56-57).²³ If Jesus is "*the food that remains*", which is mentioned here, and if He remains for eternity,²⁴ standing in sharp contrast with the material bread and even with "*the bread received from heaven*" during the peregrination through the wilderness, than the life He grants is an eternal life. From the literary point of view, there is a connection between the previous concern of Jesus of gathering the leftovers, in order to be no wasting, and the reference He makes here, to "*the food that endures to eternal life*".

The advice from the beginning of the discourse (v. 27), "*Work for*" is immediately explained, meaning the faith in Jesus, while the expression "*on Him*" (τούτου) refers to the exclusive appointment and authorization of Jesus by God, as the Redeemer.²⁵

When the collocutors answer to Jesus, these seem to think still superficially – in the way of an external working. Jesus uses the word "*work*", but gives it a new significance: "*The work of God ... is ... to believe in the one He has sent*" (6, 29). Thus, instead of creating a dichotomy between to work and to believe,²⁶ the evangelist combines the two concepts: "to believe" is the same with "to work", it is a superior form of working, especially because it opens the way for the working of God.²⁷ As in the previous occasions, Jesus will discern the real motives of men who search for Him (cf. 2, 23-25; 4, 16-18). These are not truly interested in the profound significance of the signs, a fact mentioned last time in 6, 2; they only want to be well

²³ Brodie, 274-275.

²⁴ "And He calls Himself «the true bread» not as if the manna would be false, but because it was an image [typos] of the truth. For the real manna is the Son of God, the Only Begotten, Who became man, a thing never to be heard before! The word "**manna**" means "What is this?" (Exodus 16, 15); when the Jews saw the manna before their tents, they were afraid because of this unusual miracle and they were asking one another: "What is this?" Is it possible that the Son of God is also the Son of Man? Is it possible that the two natures, which are contrary to one another, have become a single Face [Person]? What is this mystery?" (Saint Teofilact, the Archbishop of Bulgaria, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Ioan* (București: Editura Sophia, 2009), 173).

²⁵ Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, Sacra Pagina Series, vol. 4 (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1998) 211.

²⁶ A dichotomy between "*deeds*" and "*faith*", like the one found in the epistles of Paul or in the Epistle of Jacob.

²⁷ Brown, 265.

fed. A little bit earlier, the same men tried to make Jesus king, as a consequence of the miraculous feeding (6, 14-15). Therefore, instead of answering to the question, Jesus advises them, by turning them towards a spiritual direction, to work not for the perishable food, but for the food that endures to eternal life, that “*the Son of Man*” (6, 27) will give to them.

Although it is possible that the participants would have considered the multiplication of the bread as a sign (6, 14), their conception of a “sign” is so idle, that it just doesn’t matter. Thus, Jesus may say to them that they, in fact, have seen no sign. For them, all that really matters is the bread. Nevertheless, Jesus starts to build up on this foundation. The people are preoccupied with providing food through work, and this is the reason why Jesus will speak to them about how one must work for food. But this idea receives a radical meaning: “*Do not work for food that spoils, but for food that endures to eternal life...*” (6, 27). The people are, thus, called to look higher.²⁸ This conversation took place, as it seems, in the synagogue from Capernaum. Jesus is faced with similar question to that in v. 28 in the dialogue with the rich young man (Mt. 19, 16), and the same is true with Peter, when he is asked about the Pentecost by the crowd gathered in Jerusalem (Acts 2, 37). The answer of the crowd suggests a minimal understanding of the fact that Jesus asks them to look beyond their physical necessities. Nevertheless, there is a misunderstanding regarding the words of the previous verse, as well.²⁹

Those present say that, if Jesus would make the sign they ask for, they would believe. This is, probably, another example of **Johanneic irony**, because Jesus has already made some signs, including that of feeding the crowd, and yet, the people persisted in their lack of faith.³⁰

As at the beginning of the dialogue, when He answered to the concerns regarding food, so now, when He answers the concerns regarding tradition, Jesus does not aim at contradicting the standpoint of their interlocutors, but at helping them to go beyond it and to raise themselves to another level. He accepts their assertion, but confers it a radical development. The bread of Moses from the past is now replaced by the real Bread: “*For the bread of God is the bread that comes down from heaven and gives life to the world*” (6, 33). With this final expression, the dialogue reaches a new level. Jesus was found by those who were absorbed by their different preoccupations. He listens to them, invites them to become more conscious

²⁸ The verb “*to work*”, which refers to the physical work, is used for the moral effort as well (cf. Acts 10, 35; Rom. 2, 10; 13, 10; Gal. 6, 10), a moral effort that, in this context, continues the work of creation or the creative activity (cf. 5, 17) (Brodie, 281).

²⁹ “Out of their vanity and apparent wisdom, they say: “*What should we do in order to fulfill the work of God?*” So, it is good to be moderate in thinking, and it belongs to a noble soul to think that the teachers know better what is useful and thus to receive their teachings, because they have a better understanding” (St. Cyril of Alexandria, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*) (București: EIBMBOR, 2000).

³⁰ This misunderstanding is due, probably, also to the two different meanings of the word “*sign*”. The Jews continue to ask for proofs regarding Jesus. The Evangelist presents as “*signs*” not only the miracles, but also some works of Jesus, significant from the Christological point of view. (Ridderbos, 226).

and speaks to them about the opening to God, that God Whose seal is imprinted on the Son of Man. Finally, Jesus brings forward an overwhelming reality: that of God which gives life to the world.³¹

"*The bread from heaven*" reveals the heavenly origin of Jesus. While the crowd interprets the words in an impersonal way, the personal sense appears step by step until it is fully discovered in 6, 35.³² The expression "*the bread that comes down from heaven*" (6, 33) appears seven times in this discourse, which is another indication of the implicit sacramental-symbolical value. As to the formula "*gives life to the world*", some exegetes have observed that in the rabbinic teaching, the giving of the Law on the Mount Sinai is described in similar terms: "*the earth quaked when He gave life to the world*" (Exod. Rab. 29, 9).³³ It is said that, in the present episode, the same function is fulfilled by Jesus (cf. 5, 39).

The expression "*I am the bread of life*" (6, 35, reiterated in 6, 48.51) is the first from those **seven** Johannic registerings of the sayings "*I am*", a clear reference to the teophany par excellence.³⁴ The words of Jesus are destined to correct the Jews' understanding of the previous verse. In sharp contrast with the need of constant providing with food, as in the case of manna, Jesus explains to them that they need His bread repeatedly (cf. 13, 9-10). "The living bread" (ὁ ἄρτος ὁ ζῶν) or, more exactly, "the bread that lives" is full of life and bestows life.

Thus, Jesus defines Himself as a concrete spiritual food for people.³⁵ Those who are destined to death will live if they will eat this living Bread. The Gospel of John contains a long row of metaphors-symbols concerning food (flesh, wine, bread, vine etc.), which underlines the idea of the mystical communion with the person of our Saviour. Jesus must be organically assimilated in order that we may gain eternal life, which is equivalent to the kingdom of heaven. God has made Himself, for us, bread that *lives*.³⁶

The expressions "*eternal life*" (6, 40) and "*we will raise up*" (6, 39-40) continues the theme of life announced in 6, 33 and 6, 35, underlining the permanence of the life given in and through Jesus, in contrast with the temporary nature of the manna's sending by God to the Israelites found in the wilderness. The acquiring of the eternal life may be expressed as it would take place in the present (6, 40), but this thing is in close connection with the frequent references to the resurrection from that final day. Thus, the "future" eschatology is not canceled by the "actual" eschatology. Because the future resurrection of the believers is a certainty, it may be asserted that they already have eternal life, here and now.

³¹ Brodie, 282.

³² Brown, 263.

³³ Apud Köstenberger, 209.

³⁴ "God said to Moses: "**I am** Who I am. This is what you are to say to the Israelites: I am has sent me to you" (Ex. 3, 14).

³⁵ Here, the Evangelist gives us a glimpse of the subtle polemic with the Synagogue: the real food is not either in the gift of Moses, nor in the Law, as it was thought, but in the Son, Whom the Father gives as a sacrifice for the entire world. (Stelian Tofană, 84).

³⁶ Cf. *Evangelhia după Ioan*, translated by Cristian Bădiliță, 239-240.

The Greek verb “to see” is *θεωρέω*, a verb with numerous theological and metaphysical connotations.³⁷ The conception presented here is similar to that in 3, 13-14, where it is said that the Jews “were looking at” and “believed in” the snake lifted up for their “salvation”. John 6, 40 ends the unit which begins in 6, 35, summarizing 6, 35-39.

John 6, 44 is the logical conclusion, negatively formulated, of the assertion in 6, 37a. The Son, Jesus, is the sole mediator of the divine revelation. Likewise, this makes the distinction between “to hear the Father” (6, 45) and “to see the Father” (6, 46). The first thing can be achieved only through Jesus, because He is the only One Who has seen the Father. According to the prologue, this is something never done before, even by Moses; the revelation of God through Jesus is greater than that through the Law (Jn. 1, 17-18; cf. 3, 13; 5, 37; 14, 7-11).³⁸ The text from John 6, 44-46 testifies the cooperation between the Father and the Son in the personal redemption. If the redemption is the result of the drawing activity of the Father, this is realized through the personal receiving, by faith, of the revelation of God in Jesus.³⁹

In the section 6, 47-51, Jesus returns to the theme of “the bread (that comes down) from heaven”, introduced again by the formula *ὅστις ἐσθίει τὴν ἄμην*: “whosoever believes has eternal life”. There are structural resemblances between 6, 32-35 and 6, 48-51, but the second text makes a step further in clarifying the concept of “food”. Jesus makes the distinction between the beneficiaries of the manna in the wilderness – they have all died – and those who eat “the bread from heaven” and do not die, but live eternally.

Then, He develops the significance of His assertions regarding “the bread of life”:

- (1) this “bread” is the body of Christ;
- (2) He will give it for the life of the world.

The fact that the term used here for the body of Christ is “flesh”, *σάρξ*, instead of *σῶμα*, more frequently used in connection to the Eucharist, seems to plead against a sacramental significance of these verses. Probably this term refers to 1, 14: “And the Word became flesh and made His dwelling among us. And we have seen His glory, the glory of the only begotten from the Father, full of grace and truth”. The expression “I will give Him for the life of the world” has obvious sacrificial connotations. In the wider context of the story, it refers to the body of Christ sacrificed on the cross, for the sins of mankind. The idea of eating the body of Christ represents the subject of the following dispute and of the explanations given by Jesus in 6, 52-58.

³⁷ It may express the simple notion of perceptibility. The connection between “seeing” and “faith” in 6, 40 is so profound, that it goes as far as being identified in a hendiadys. (Köstenberger, 212).

³⁸ Moloney, 218.

³⁹ Köstenberger, 214.

The conclusion of the discourse

When Jesus ended this speech, the first reaction was that of finding the proposition of Jesus hard to accept. As Paul's discourse regarding crucifixion, this speech is a scandal for the ordinary logic (6, 60; cf. 1 Cor. 1,23). But in a message which echoes that transmitted to Nicodemus, Jesus really says that, with the help of the Spirit, it can be accepted and even if the imminent betrayal of Judas announces the coming of the cross (6, 64.70-71), enhancing the shadows of the approaching death, nevertheless Peter succeeds to perceive, in the name of the Twelve, the holiness of God in Jesus. In other words, even when death is visible, God is visible too.⁴⁰ By using once more the solemn, authoritative introduction, ἀμήν ἀμήν, Jesus reasserts His previous declarations, both in negative expression: "*unless you eat the flesh of the Son of Man and drink His blood, you have no life in you*" and in positive expression: "*whoever eats My flesh and drinks My blood has eternal life and I will raise them up at the last day*". The using of the title "*Son of Man*" implies a sacramental understanding, although here Jesus speaks about the offering to death of "*His body and blood*" – a Jewish expression which points out the person in its integrality (cf. Mt. 16, 17; 1 Cor. 15, 50; Gal. 1, 16; Eph. 6, 12; Heb. 2, 14) – and about the believers who "*eat and drink*" from these.

John 6, 55 refers back to 6, 27 and 6, 32, asserting in an authoritative way that the body and blood of Jesus is the real spiritual food and drink. In Johanneic language, the word "*true*" has the connotations of the eschatological and typological fulfillment in comparison with the precedents from the Old Testament. It must be said that the verses 53-58 have often provoked theological polemics, starting from the patristic period up to the Reformation. There have been proposed three solutions:

- 1) the passage speaks about the Eucharist (the sacramental interpretation);
- 2) the passage speaks about the mystical and total communion with Jesus (the Christological interpretation);
- 3) a combination of these two perspectives.

As a matter of fact, this is not the only place in which John overlaps an historical narration and an exegetical, post-paschal vision.⁴¹ Accordingly, it cannot be said with certainty if the discourse really belongs to "the historical Jesus" or if it is a catechetical discourse, being a part of the conversion strategy of the Johanneic community. Even the Greek verb used for "to eat" (τρώγων) is different from that used in other contexts, because it does not simply mean "to eat", but "to gnaw, to

⁴⁰ This is, in fact, the perceiving of God's providence, even in the darkest moments of life, a providence that bestows life. Because the whole discourse describes the image of an advanced communion between the divine and the human, the initial idea of the Prologue, that of the progressive blend between the Word and the flesh, is developed. (Brodie, 275).

⁴¹ *Evanghelia după Ioan*, translated by Cristian Bădiliță, 240.

masticate".⁴² The above text confirms, as a result of eating the flesh and blood of Jesus, the reciprocal dwelling of Jesus and the believers (*perichoresis*).

Then, the text from 6, 57 clarifies the fact that the communion between the Son and the Father is at the bottom of the union between Jesus and the believers. The ground of Jesus' person is "*the living Father*" (5, 26). In the same way, Jesus represents the ground of the spiritual existence of the believers.⁴³ The personal pronoun $\mu\epsilon$ (me), instead of "*my flesh/ my blood*" suggests as well the sacramental significances.⁴⁴

Although some exegetes like H. Ridderbos invokes, against a sacramental understanding, the following arguments:

a) the fact that the Jews could not understand the words of Jesus in a sacramental way;⁴⁵

b) the fact that the word "*flesh*" is never used in the New Testament in connection to the Eucharist;

c) the fact that, to do this thing means to ascribe an improper signification to such a practice,⁴⁶

nevertheless we must say that John may have expected that his readers would interpret the words of Jesus in the light of the Church tradition referring to the Eucharistic sacrifice, that is, in a sacramental way.⁴⁷

⁴² Of course, everything must be read in the key of the Messianic feast. Perhaps many of Jesus' disciples leave Him immediately because of the violence of the images used here, so that the force of the discourse must not be attenuated, but it must be admitted the fact that Jesus uses often "hard" images, sometimes even shocking ones. The expression in 6, 56: "*remains in Me and I in him*" shows the perfect osmosis between the "swallowed" one and the one who eats Him. By eating "the flesh and blood of Christ", the believer turns into a Christomorphic being. (*Evanghelia după Ioan*, translated by Cristian Bădiliță, 241)

⁴³ Moloney, 222.

⁴⁴ Köstenberger, 216.

⁴⁵ "For the sensibility of the Jews it is a horrible thing to eat raw flesh and even a more horrible to drink blood. They eat cooked and "clean" flesh, prepared by the haham (the animals are killed and the blood flows out etc....). We realize, then, how shocking is the word of God! But He shocks them out of necessity: in order to point out the total difference between the old law and the new law, between the old man and the new man. The food that comes from the earth is necessary to all, and the people receive from it a unique life. But, by the coming of Christ, a new food has appeared. In order to live his real life, man does not eat earthly things any more..." (André Scrima, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, translated from Arab by Monica Broșteanu, translated from French by Anca Manolescu (București: Editura Humanitas, 2008), 90).

⁴⁶ Ridderbos, 240-241.

⁴⁷ Donald A. Carson, *The Gospel according to John*, Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1991), 296-97.

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

1700 DE ANI DE LA LEGIFERAREA CREȘTINISMULUI. RE-NAȘTEREA CREȘTINĂȚII DE LA ANUL 313

DOREL MAN*

REZUMAT. În anul 313, la Mediolan, împăratul Constantin cel Mare „proclamă în mod solemn libertatea și egalitatea dintre cultul păgân și cel creștin”, eveniment care inaugurează religia creștină din lume în mod oficial.

Împăratul avea dreptul de a interveni în toate problemele religioase și de a governa Biserica, lucrurile și persoanele, iar autoritatea împăratului în materie de religie era aproape absolută. Constantin va deveni „binefăcător și campion laic al credinței, va îndeplini în fața fraților săi, *episcopii*, cu modestie, dar fără ezitare, funcția inedită, inclasabilă, autoproclamată a unui fel de *președinte al Bisericii*, convocând în anul 325 primul Sinod ecumenic de la Niceea, unde s-au pus bazele dogmelor creștine și s-au elaborat canoanele privind organizarea Bisericii lui Hristos.

Religia creștină a evoluat în mod progresiv, din acest moment, constituindu-se religie de stat prin decretul împăratului Teodosie cel Mare (346-395) din anul 380 de la Tesalonic, devenind o realitate constituțională a Imperiului Roman.

Cuvinte-cheie: creștinism, edict, religie, împărat, lege.

După victoria de la Pons Milvius (Podul Șoimului) de peste râul Tibru, împotriva lui Maxențius, a doua zi, la 29 octombrie 312, Constantin ocupa Roma în fruntea armatei care purta pe scuturi și drapele un simbol nou numit „harismas” formată din primele litere ale numelui lui Hristos, adică literele grecești X și P, suprapuse și încrucișate, *monograma lui Hristos*, care nu era altul decât „semnul crucii”, începutul convertirii. „E greu de cunoscut în intimitatea ei evoluția religioasă a împăratului Constantin, dar odată declarat pentru creștinism, el a progresat continuu pe această cale, începând cu lupta dintre el și Maxențius de la Pons Milvius, lângă Roma”¹.

* Conf. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, mandorelubb@yahoo.com

¹ Pr. Ioan Rămureanu, Pr. Teodor Bodogae și Pr. Milan șesan, *Istoria bisericească universală*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 98.

Lumea creștină a înțeles prin acest simbol că victoria îi aparține de fapt lui Hristos prin providențialul Constantin, ce în anul 313 la Mediolan „proclamă în mod solemn, libertatea și egalitatea dintre cultul păgân și cel creștin”, eveniment care inaugurează religia creștină din lume în mod oficial.

De acum înainte se deschide creștinismului „cale liberă în acest imens imperiu, considerat centrul lumii, co-extensiv civilizației. Ceea ce se va numi, vreme de secole, Imperiul creștin, ba chiar Creștinătatea, tocmai se [re]năștea”².

Monografiile istorice amintesc faptul că intențiile pentru libertatea creștinismului au fost afirmate de Galeriu, care, grav bolnav, înainte de moartea sa din anul 311, a dat un edict de toleranță la Sardica (Sofia) pentru a se pune capăt persecuțiilor și a li se acorda libertatea de cult creștinilor „poruncindu-le să se roage dumnezeului lor pentru el, pentru stat și pentru ei înșiși, cu condiția să nu tulbure ordinea publică”³, lege publicată la 30 aprilie 311 în Nicomidia, dar nerespectată de urmașul său Maximinus Daia⁴, care stăpânea peste Orient.

Paul Lemerle cu privire la edictul lui Galeriu afirmă următoarele: „Tot atunci, situația creștinilor în Imperiu avea să se schimbe cu totul, fără vreo intervenție în acest sens din partea lui Constantin. Adevăratul edict de toleranță a fost emis în 311, de Galerius. El proclama recunoașterea creștinismului ca religie și dădea creștinilor dreptul de a se întruni, sub condiția de a nu tulbura ordinea publică; în schimb, creștinii aveau datoria să se roage zeului lor pentru prosperitatea împăratului și a statului roman.

Explicația emiterii acestui edict, surprinzător dacă ne gândim că mai înainte de anul 311, Galerius îi persecutase cu asprime pe creștini, trebuie căutată, poate, în starea de derută în care acesta se găsea în acel moment, atins fiind de o boală necruțătoare, de pe urma căreia avea să și moară în scurtă vreme: este de crezut, de asemenea, că romanii începuseră să se sature de atâtea persecuții, vădit zadarnice, împotriva creștinilor. Oricum, adevăratul edict de toleranță este cel al lui Galerius, iar tradiția care stăruie să-i transfere meritul asupra așa numitului - în chip impropriu, cum vom vedea - «edict din Milan» nu este conformă cu realitatea”⁵.

Religia creștină a evoluat în mod progresiv, din acest moment, constituindu-se religie de stat prin decretul împăratului Teodosie cel Mare (346-395) din anul 380 de la Tesalonic, devenind o realitate constituțională a Imperiului Roman.

Tradiția spune, prin istoricul Eusebiu de Cezareea (265-339), că în anul 313, împăratul Constantin, erou excepțional, a construit pentru episcopul Romei o biserică, cea care astăzi e numită Biserica Sfântul Ioan din Lateran, obicei al

² Paul Veyne, *Când lumea noastră a devenit creștină (312-394)*, trad. de Claudiu Gaiu, Ed. Tact, Cluj-Napoca, 2010, p. 23.

³ Ion Barnea, Octavian Iliescu, *Constantin cel Mare*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1982, pp. 31-32.

⁴ „Față de creștini s-a arătat un aprig persecutor atât înainte cât și după Edictul de toleranță a lui Galeriu. A făcut numeroase victime îndeosebi în rândurile clerului creștin din Asia Mică, Egipt și Palestina. În afară de pedepse fizice, îndeosebi mutilări corporale, contra creștinilor se făcea propagandă în școli și prin diferite pamflete, căutându-se pe de altă parte organizarea unui cler păgân după modelul celui creștin” (Cf. I. Barnea, O. Iliescu, *Constantin cel Mare*, p. 32).

⁵ Paul Lemerle, *Istoria Bizanțului*, ed. îngrijită de Bogdan Mateciuc, Ed. Teora, București, 1998, p. 7.

împăraților învingători să ridice temple sau alte construcții importante prin care să mulțumească, faptic, zeului căruia îi datora victoria. Prin această faptă „creștinii puteau prea bine crede că Dumnezeu era de partea lui”⁶, iar era creștină într-o nouă etapă a evoluției mondiale a popoarelor care au beneficiat de moștenirea civilizației bizantine.

Istoricul și arheologul francez Paul Veyne prezintă această personalitate imperială astfel: „Șef militar și politic pe cât de eficient pe atât de îndrăzneț, Constantin era și un bărbat prudent.... A doua zi după victoria sa, trebuia să nu neliniștească majoritatea păgână și să dea de înțeles că credința sa creștină nu ținea decât de domeniul său privat; nimeni nu trebuia să bănuiască planurile mesianice ale lui Constantin în favoarea lui Hristos”⁷.

Ideologia imperială creștină prezentată de Eusebiu în lucrarea sa *Viața lui Constantin* înglobează toate virtuțile împăratului care reprezintă „un mod de viață creștină, cu o intensă conotație morală (...) valabile pentru oricare dintre mărturisitorii lui Hristos”⁸.

Se cunoaște faptul că primele secole ale erei noastre nu au fost favorabile creștinismului, dar, începutul secolului IV, odată cu divizarea Imperiului între cei patru co-împărați, cu anul 313, prin Edictul de la Mediolan, punct de „frontieră între antichitatea păgână și epoca creștină”⁹ operă inaugurală pentru lumea creștină, va schimba istoria omenirii prin istoria faptelor lui Constantin cel Mare care a decis destinul Imperiului Roman și triumful creștinismului precum și apariția prin urmașii săi a unui „stat ecumenic, o adevărată comunitate de popoare reunite sub aceeași organizare statală, religioasă și lingvistică: Imperiul Bizantin”¹⁰.

Capitala Imperiului, inaugurată la 11 mai anul 330 va primi numele de Constantinopol (Orașul lui Constantin); cel mai mare centru spiritual creștin a devenit, de fapt, „centrul unic al vieții spirituale a Bizanțului; el a devenit încetul cu încetul sufletul poporului bizantin, vatra unde era făurită mentalitatea bizantină; el dădea ritmul oricărui eveniment; orice acțiune era considerată în funcție de el și tot la el aspirau și credincioșii săi. El s-a bucurat, timp de zece secole, de o splendoare și de un prestigiu pe care puține orașe l-au cunoscut”¹¹. În această perioadă constantiniană și apoi bizantină, ce a dăinuit peste un mileniu, popoare din Europa, Asia și nordul Africii au părăsit „diferitele forme de păgânism și de viață primitivă, s-au convertit la creștinism și s-au organizat în națiuni”¹².

⁶ Waren Treadgold, *O scurtă istorie a Bizanțului*, trad. de Mirela Acsente, Ed. Artemis, București, 2003, p. 34.

⁷ P. Veyne, *Când lumea noastră a devenit creștină*, p. 99.

⁸ Basile Tatakis, *Filosofia bizantină*, trad. de Eduard Florin Tudor, Ed. Nemira, București, 2010, pp. 22-23.

⁹ P. Veyne, *Când lumea noastră a devenit creștină*, p. 32.

¹⁰ George D. Hurmuziadis, *Cultura Greciei: antică, bizantină, modernă*, trad. de Lucia Dumitriu Hurmuziadis, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 61.

¹¹ B. Tatakis, *Filosofia bizantină*, p. 62.

¹² G.D. Hurmuziadis, *Cultura Greciei...*, p. 61.

Edictul de la Mediolan, din anul 313, redactat de cei doi auguști, Constantin și Licinius, conține pe lângă libertatea cultelor și restituirea bunurilor Bisericii creștine¹³. Așadar, iată ce spune Edictul: „Eu, Constantin Augustul și Eu, Licinius Augustul ne-am întâlnit la Milano și am luat în considerație toate aspectele care aduceau avantaje poporului și mai multă securitate, printre celelalte probleme pe care le-am discutat în beneficiul mării majorități a poporului nostru, am considerat că trebuie reglementate acele probleme privitoare la respectul față de Divinitate, așa că am acordat creștinilor și tuturor popoarelor *libertatea nerestricționată* de a urma credința pe care o doresc, orice divinitate ar fi pe tronul ceresc, dreaptă și binevoitoare față de noi pentru toți cei care sunt sub puterea noastră. Deoarece considerăm că această politică a fost gândită din motive corecte și utile, credem că nu trebuie să oprim pe nimeni de a urma și de a alege, fie că e vorba de credința creștinilor, fie de orice credință pe care fiecare o percepe ca fiind cea mai potrivită pentru sine, astfel încât Suprema Divinitate (Summa Divinitas) pentru cultul căreia ne devotăm noi înșine în *deplină libertate de alegere*, să poată să ne dăruiască în toate bunăvoința și binecuvântarea ei... [După o clauză în care se cere imperativ ca toate măsurile anterioare luate împotriva creștinilor să fie anulate, textul continuă astfel:] Am decis ca această măsură să fie instituită prin intermediul creștinilor: adică, dacă înainte cineva a cumpărat din proprietatea noastră ori a oricărei alte persoane locuri unde obișnuiau să se întâlnească, ... să fie redat creștinilor fără bani sau alte cereri de plată, eliminând orice ambiguitate sau privare; chiar și aceia care le-au primit prin donație să returneze acele proprietăți creștinilor cât mai repede posibil...Toate aceste locuri trebuie imediat înapoiate comunităților creștine prin intermediul vostru [oficialitățile imperiale care primesc aceste dispoziții] și fără nici o întârziere. Deoarece se știe că acești creștini au avut nu numai acele proprietăți pe care le gospodăreau sub jurisdicția comunității lor, adică a bisericilor, nu de către persoane individuale, veți veghea ca toate aceste lucruri, în acord cu legea pe care am explicat-o mai sus, să fie retrocedate aceluiași creștin, adică trupului și comunităților lor, respectând întotdeauna principiul... că aceia care recompun aceste proprietăți așa cum noi ne-am bucurat fără să primim nici un preț, pot spera să-și asigure despăgubirea prin bunăvoința noastră. În toate aceste probleme sunteți obligați să oferiți sus-amintitelor comunități ale creștinilor sprijinul vostru eficient astfel încât prevederile noastre să fie îndeplinite cât mai rapid cu putință și ca interesul pentru liniștea publică să fie slujit prin bunăvoința noastră. Numai în acest mod... bunăvoința divină (divinus favor) față de noi... ar putea să fie în continuare favorabilă victoriilor noastre și binelui public. [Se încheie cu o indicație imperativă pentru funcționarii imperiali de a publica și transmite poștal acest document în toate părțile, astfel încât toți supușii imperiului să vadă și să citească acest act imperial.]”¹⁴.

¹³ Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, trad. de Radu Alexandrescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 109.

¹⁴ Charles Matson Odahl, *Constantin și Imperiul creștin*, trad. de Mihaela Pop, Ed. BIC ALL, Timișoara, 2006, pp. 115-116.

Împăratul Constantin „om de acțiune, clădit atât din prudență cât și din energie; și-a atins, prin urmare, scopurile: tronul roman a devenit creștin și Biserica a devenit o putere”¹⁵, urmare a edictului care a legiferat și stabilit cultul creștin ca *religio licita* în Imperiul Roman.

În scurt timp relațiile dintre cei doi co-împărați s-au înrăutățit, iar Licinius în Orient nu va respecta cele prevăzute în edict și va lua măsuri severe împotriva creștinilor, fiind îndepărtați de la curtea imperială, din unitățile militare mai importante și din administrația centrală. De asemenea, în anul 320 Licinius atacă direct Biserica creștină și interzice: ținerea de sinoade episcopale, iar sub pretext de imoralitate, au fost interzise adunările mixte ale creștinilor în locașurile închise, cultul celebrându-se afară din oraș, separat pentru bărbați și pentru femei și chiar a propus un cler feminin. În partea orientală a Asiei Mici s-a ajuns la noi martiri pentru că guvernatorii provinciilor aveau libertatea de acțiune cu privire la adepții religiei creștine¹⁶.

După înlăturarea lui Licinius în anul 324 de la conducere, din Orient, Constantin a întregit Imperiul și a dat o proclamație către toți supușii săi care cuprinde, de fapt, edictul cu prescripțiile din anul 313 care au prins îndată viață în faptă: libertate pentru creștini și restituirea în mod gratuit către comunitățile creștine a tuturor bunurilor confiscate: pământuri, grădini, capele cimitire. „Odată cu reîntoarcerea libertății, odată cu izgonirea – prin pronia Dumnezeuului Celui Prea Înalt și prin purtarea noastră de grijă – a aceluia balaur de la cârma puterii...oamenii să-și întemeieze iarăși viața pe adevăr și pe dreptate. Episcopii, preoții și diaconii, guvernatorii de provincie au primit poruncă să dea ascultare și să treacă la faptă. Astfel că, foarte curând, prevederile legii au fost îndeplinite”¹⁷.

Într-o altă scrisoare din anul 324, *Către orientali*, Constantin îi îndeamnă pe toți supușii imperiului să se convertească la creștinism. Cei care refuzau nu erau constrânși sau persecutați, ci tolerați și lăsați în pace, libertatea de conștiință și de cult fiind socotită deopotrivă valabilă și pentru păgâni, scrie Eusebiu de Cezareea în *Viața lui Constantin*.

Din acel timp epoca creștină se deschide legal prin politica religioasă a lui Constantin care primește supranumele de „cel Mare” din partea creștinilor și va păstra toată viața titlul de *pontifex maximus*, având dreptul de a interveni în toate problemele religioase și a governa Biserica, lucrurile și persoanele, iar autoritatea împăratului în materie de religie era aproape absolută, împăratul convoca conciliile; el era reprezentat aici prin înalții funcționari când nu asista în persoană și ratifica deciziile Părinților care aveau putere de lege numai după această ratificare¹⁸.

În formarea etapei creștine constantiniene se disting trei perioade¹⁹:

¹⁵ Paul Veyne, *Când lumea noastră a devenit creștină*, p. 19.

¹⁶ Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, p. 87. I. Barnea, O. Iliescu, *Constantin cel Mare*, p. 43.

¹⁷ Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, p. 111.

¹⁸ Charles Diehl, *Marile probleme ale istoriei Bizantine. Figuri bizantine*, Ed. „Pentru literatură”, București 1969, p. 56.

¹⁹ I. Barnea, O. Iliescu, *Constantin cel Mare*, pp. 68-72.

1. De la urcarea pe tron (306-312) până la victoria asupra lui Maxențiu, perioadă în care el a respectat vechile tradiții romane păgâne, însă după informațiile lui Eusebiu și Lactanțiu Constantin a fost educat de tatăl său, Constanțiu Chlor să nu persecute creștinii, mai ales că era monoteist și avea la curtea sa preoți creștini, iar una dintre fiice purta numele creștin de Anastasia. Datorită și acestui fapt, adică a creșterii sale în spiritul toleranței creștinilor, de acum înainte politica religioasă a lui Constantin devenise vizibilă și nu se va schimba iar toate deciziile lui „țintesc să-i pregătească lumii romane un viitor creștin”²⁰.

2. De la 312-324, o perioadă favorabilă creștinilor prin legile emise²¹ de către Constantin pentru apărarea clerului ortodox, dovedindu-se a fi „suveranul creștin al unui imperiu care a integrat Biserica și a dat religiei creștine o dimensiune mondială”²². În anul 321 a instituit prima zi a săptămânii, cunoscută sub numele de „ziua soarelui”, care se confunda cu „ziua Domnului” (duminica) sau a „Soarelui dreptății”, ca zi de repaus, zi de sărbătoare săptămânală, iar dreptat cele mai reprezentative forme ale vieții de stat luau caracter creștin.

În această perioadă s-a realizat scopul fundamental al legislației creștine constantiniene care a „corelat conceptul de libertate cu creștinismul în mentalitatea populară...”, a înălțat poziția clerului creștin în imperiu, a promulgat legi care permiteau dezrobirea sclavilor în biserici, o însemnare scrisă făcută de episcop garanta cetățenia romană pentru sclavii eliberați...”²³.

3. De la 324-337, se deschid porțile întregului imperiu pentru creștinism și câștigarea Bisericii de partea statului. Putem afirma, având în vedere legile promulgate de Constantin, că din anul 324 se practică un *limbaj de prinț creștin*²⁴ care consideră păgânismul o „superstiție dezavantajoasă” în timp ce creștinismul este preasfânta Lege „divină”.

Împăratul Constantin din această perioadă va deveni „binefăcător și campion laic al credinței, va îndeplini în fața *fraților săi, episcopii*, cu modestie, dar fără ezitare, funcția inedită, inclasabilă, autoproclamată a unui fel de *președinte al Bisericii*, se va amesteca în treburile eclesiastice și va acționa nu contra păgânilor, ci a creștinilor săi, separatiști sau eretici”²⁵ convocând în anul 325 primul Sinod ecumenic de la Niceea unde s-au pus bazele dogmelor creștine și s-au elaborat canoanele privind organizarea Bisericii lui Hristos.

²⁰ P. Veyne, *Când lumea noastră a devenit creștină*, p. 23.

²¹ „Începând din anul 313 clerul bisericii creștine a fost scutit de obligațiile personale (munera), privilegiu de care beneficiau de mai multă vreme colegiile oficiale a le preoților păgâni. O lege din același an luă apărarea clerului ortodox împotriva ereticilor (Cod. Theod., XVI, 2, 1) iar o altă lege din 315 prevedea pedepse aspre împotriva evreilor care-i persecutau pe foștii lor coreligionarii convertiți la creștinism. iar la 23 iunie 318 se dă o lege care acordă episcopilor ortodocși aceleași drepturi la judecată ca și judecătorilor tribunalelor oficiale” (Cf. I. Barnea, O. Iliescu, *Constantin cel Mare*, p. 69).

²² P. Veyne, *Când lumea noastră a devenit creștină*, p. 23.

²³ Ch. M. Odahl, *Constantin și Imperiul creștin*, p. 155.

²⁴ P. Veyne, *Când lumea noastră a devenit creștină*, p. 26.

²⁵ P. Veyne, *Când lumea noastră a devenit creștină*, p. 24.

II. HISTORICAL THEOLOGY

1700 YEARS FROM THE ENACTMENT OF CHRISTIANITY. THE RE-BIRTH OF CHRISTIANITY IN THE YEAR 313

DOREL MAN*

ABSTRACT. In 313, in Mediolan, Constantine the Great “solemnly proclaim freedom and equality between pagan and Christian cult”, an event that inaugurates officially the Christian religion in the world. The emperor had the right to intervene in all religious matters and to govern the Church, and His authority in matters of religion was almost absolute. Constantine will become a benefactor and laic champion of the faith, a kind of *President of the Church* who will summon in 325 the First Ecumenical Council of Nicaea where the foundations of the Christian dogmas were laid and the canons regarding the organization of Church of Christ were elaborated.

From that moment on, Christianity has evolved progressively, becoming a state religion through the decree of the Emperor Theodosius the Great (346-395), given in 380 in Thessaloniki, and a constitutional reality of the Roman Empire.

Keywords: Christianity, edict, religion, emperor, law.

After the victory from Pons Milvius (Eagle’s Bridge) against Maxentius, the next day, on 29th of October 312, Constantine occupied Rome with the help of an army which carried on shields and flags a new symbol called “harismas”, formed by the first letters of the name of Christ, i.e. the Greek letters X and P, overlapping and crossed, *the monogram of Christ*, which was nothing else than “the sign of the cross”, the beginning of the conversion. “It is difficult to know in its intimacy the religious evolution of Constantine, but once he declared himself in favour of Christianity, he continually progressed on this path, starting with the battle with Maxentius from Pons Milvius, near Rome”¹.

The Christian world understood through this symbol that the victory actually belongs to Christ through the providential Constantine the Great, who in 313 in Mediolan “solemnly proclaims freedom and equality between the pagan and the Christian cult”, an event that inaugurates officially the Christian religion in the world.

* Conf. Univ. Dr., Faculty of Orthodox Theology, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania, mandorelubb@yahoo.com

¹ Ioan Rămureanu, Teodor Bodogae, Milan Şesan, *Istoria bisericească universală*, vol. I (Bucureşti: Institutul Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982): 98.

From now on, Christianity “has a free way in this immense which was considered the center of the world, co-extensive to civilization. What was to be called, for centuries, the Christian Empire, even Christianity, was just being [re]born”².

The historical monographs remind the fact that the intentions for the freedom of Christianity were affirmed by Galerius, who, being seriously ill, issued in 311, before his death, an edict of tolerance in Sardica (Sofia) to end the persecution and to grant to Christians the freedom of worship “ordering them to pray to their god for him, for the state and for themselves, unless they disturb public order”³. The law was published on the 30th of April 311 in Nicomedia, but it was not observed by Maximinus Daia⁴, his successor, who ruled over the East.

Regarding the edict of Galerius, Paul Lemerle states the following: “At that time, the situation of Christians in the Empire was to change completely without any intervention in this regard on the part of Constantine. True tolerance edict was issued in 311 by Galerius. He proclaimed recognition of Christianity as religion and gave Christians the right to assemble, subject to not disturb public order, but instead Christians had a duty to pray for the prosperity of their god and rule Roman Emperor.

Explanation for the issuing of this edict, surprising when one considers that before the year 311, Galerius harshly persecuted Christians, is to be found, perhaps, in a state of disarray as it was in that moment when he was touched by a merciless disease, from which he would die in a short time: it is also thought that the Romans began to be weary of so much persecution, clearly fruitless against Christians. However, the true edict of tolerance is that of Galerius, and the tradition that persists to transfer merit to the so-called - in improper way, as we shall see - “Edict of Milan” is not consistent with reality”⁵.

Christianity has evolved progressively from now on, becoming a state religion by the decree given by the Emperor Theodosius the Great (346-395) in 380 in Thessaloniki and a constitutional reality of the Roman Empire.

Tradition says, through the voice of the historian Eusebius of Caesarea (265-339), that in the year 313, the Emperor Constantine, an exceptional hero, built for the Bishop of Rome a church which today is called the Church of Saint John Lateran, a custom of the winner kings to build temples or other important buildings as a sign of gratitude to the god to whom he owed the victory. By this act “the Christians could easily believe that God was on his side”⁶ and Christian era was entering a new phase of global development of peoples that benefited from the legacy of the Byzantine civilization.

² Paul Veyne, *Când lumea noastră a devenit creștină (312-394)*, translated by Claudiu Gaiu (Cluj-Napoca: Tact, 2010), 23.

³ Ion Barnea, Octavian Iliescu, *Constantin cel Mare* (București: Științifică și Enciclopedică, 1982), 31-32.

⁴ “Maximinus showed a fierce persecutor against Christians, both before and after Galerius's edict of tolerance. He made many victims, especially among Christian clergy from Asia Minor, Egypt and Palestine. In addition to physical punishment, especially corporal mutilations, propaganda in schools and in various pamphlets was made against Christians, trying to organize a pagan clergy according to the model of the Christian one.” (Cf. I. Barnea, O. Iliescu, *Constantin cel Mare*, 32).

⁵ Paul Lemerle, *Istoria Bizanțului*, edited by Bogdan Mateciuc (București: Teora, 1998), 7.

⁶ Waren Treadgold, *O scurtă istorie a Bizanțului*, translated by Mirela Acsente (București: Artemis, 2003), 34.

The French historian and archaeologist Paul Veyne presents this imperial personality in these words: “a military and political chief as effective as it is bold, Constantine was a prudent man, too... The next day after his victory, he needed not to disturb the pagan majority, but let them understand that the Christian faith was only a private matter; no one had to suspect Constantine’s Messianic plans for Christ”⁷.

The Christian imperial ideology presented by Eusebius in his *Life of Constantine* encompasses all the virtues of the king who represents a “Christian lifestyle with a strong moral connotation (...) valid for any of the witnesses of Christ”⁸.

It is known that the first centuries of our era were not favorable to Christianity, but the beginning of the fourth century, when the Empire split between four co-emperors, the year 313, when the Edict of Mediolan was given, a “landmark between the pagan antiquity and the Christian era”⁹, an inaugural work for the Christian world, will change the human history through the history of Constantine the Great’ facts, who decided the fate of the Roman Empire and the emergence and triumph of Christianity, as well as the emergence through its followers of an “ecumenical state, a true community of people united under one state, religious and linguistic organization: the Byzantine Empire”¹⁰.

The capital of the Empire, inaugurated on the 11th of May 330 will be called Constantinople (Constantine’s City); the largest Christian spiritual center became, in fact, “the unique center of the spiritual life of Byzantium, it gradually became the soul of the Byzantine people, the hearth where the Byzantine mentality was forged; it gave pace to any event; any action was considered by it and its faithful aspired to it. For ten centuries it enjoyed a splendor and prestige that few cities have known”¹¹. During the period of Constantine and the Byzantine period, which lasted more than a millennium, peoples of Europe, Asia and North Africa left “the different forms of paganism and primitive life, converted to Christianity and organized themselves in nations”¹².

The Edict of Mediolan, in 313, issued by the two Augusti, Constantine and Licinius, stipulates, in addition to religious freedom, the handing back of the goods to the Christian Church¹³. Here is the text of the Edict: “When I, Constantine Augustus, as well as I, Licinius Augustus, had fortunately met near Mediolanum (Milan), and were considering everything that pertained to the public welfare and security, we thought that, among other things which we saw would be for the good of many, those regulations pertaining to the reverence of the Divinity ought certainly to be made first, so that we might grant to the Christians and to all others full authority to observe that religion which each preferred; whence any Divinity whatsoever in the seat of the heavens may be propitious and kindly disposed to us and all who are placed under

⁷ P. Veyne, *Când lumea noastră a devenit creștină*, 99.

⁸ Basile Tatakis, *Filosofia bizantină*, translated by Eduard Florin Tudor (București: Ed. Nemira, 2010), 22-23.

⁹ P. Veyne, *Când lumea noastră a devenit creștină*, 32.

¹⁰ George D. Hurmuziadis, *Cultura Greciei: antică, bizantină, modernă*, translated by Lucia Dumitriu Hurmuziadis (București: Științifică și Enciclopedică, 1979), 61.

¹¹ B. Tatakis, *Filosofia bizantină*, 62.

¹² G.D. Hurmuziadis, *Cultura Greciei...*, 61.

¹³ Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, translated by Radu Alexandrescu (București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991), 109

our rule. And thus by this wholesome counsel and most upright provision we thought to arrange that no one whatsoever should be denied the opportunity to give his heart to the observance of the Christian religion, or of that religion which he should think best for himself, so that the Supreme Deity, to whose worship we freely yield our hearts, may show in all things His usual favor and benevolence. Therefore, your Worship should know that it has pleased us to remove all conditions whatsoever, which were in the rescripts formerly given to you officially, concerning the Christians, and now any one of these who wishes to observe the Christian religion may do so freely and openly, without any disturbance or molestation. We thought it fit to commend these things most fully to your care that you may know that we have given to those Christians free and unrestricted opportunity of religious worship. When you see that this has been granted to them by us, your Worship will know that we have also conceded to other religions the right of open and free observance of their worship for the sake of the peace of our times, that each one may have the free opportunity to worship as he pleases; this regulation is made that we may not seem to detract aught from any dignity or any religion. Moreover, in the case of the Christians especially, we esteemed it best to order that if it happens that anyone heretofore has bought from our treasury or from anyone whatsoever, those places where they were previously accustomed to assemble, concerning which a certain decree had been made and a letter sent to you officially, the same shall be restored to the Christians without payment or any claim of recompense and without any kind of fraud or deception, Those, moreover, who have obtained the same by gift, are likewise to return them at once to the Christians. Besides, both those who have purchased and those who have secured them by gift, are to appeal to the vicar if they seek any recompense from our bounty, that they may be cared for through our clemency. All this property ought to be delivered at once to the community of the Christians through your intercession, and without delay. And since these Christians are known to have possessed not only those places in which they were accustomed to assemble, but also other property, namely the churches, belonging to them as a corporation and not as individuals, all these things which we have included under the above law, you will order to be restored, without any hesitation or controversy at all, to these Christians, that is to say to the corporations and their conventicles: — providing, of course, that the above arrangements be followed so that those who return the same without payment, as we have said, may hope for an indemnity from our bounty. In all these circumstances you ought to tender your most efficacious intervention to the community of the Christians, that our command may be carried into effect as quickly as possible, whereby, moreover, through our clemency, public order may be secured. Let this be done so that, as we have said above, Divine favor towards us, which, under the most important circumstances we have already experienced, may, for all time, preserve and prosper our successes together with the good of the state. Moreover, in order that the statement of this decree of our good will may come to the notice of all, this rescript, published by your decree, shall be announced everywhere and brought to the knowledge of all, so that the decree of this, our benevolence, cannot be concealed”¹⁴.

¹⁴ Charles Matson Odahl, *Constantin și Imperiul creștin*, translated by Mihaela Pop (Timișoara: BIC ALL, 2006), 115-116.

Constantine, a “man of action, built both of caution and energy, has reached therefore his aims: the Roman throne became Christian and the Church became a power”,¹⁵ as a consequence of the edict which legalized the Christian worship and established the Christian cult as a *religio licita* in the Roman Empire.

Shortly afterwards the relations between the two co-emperors became worse and Licinius will not observe those things stipulated in edict and he will take severe measures against the Christians: they were expelled from the imperial court, from the most important military units and from the central administration. Likewise, in 320 Licinius directly attacks Christian Church and prohibits the holding of Episcopal synods, and under the pretext of immorality, the mixed gatherings of Christians in closed chambers were forbidden; the religious cult was celebrated out of town, separately for men and women and he even proposed a female clergy. In the Eastern part of Asia Minor new martyrs appeared, because the provincial governors had freedom of action with regarding the adherents to the Christian religion¹⁶.

After the removal of Licinius in 324, Constantine completed the Empire and issued a proclamation to all his subjects which contains, in fact, the edict with its requirements from 313 which soon were put into practice: freedom for Christians and the handing back to the Christian communities of all seized goods: lands, gardens, chapels, cemeteries. “With the return of freedom, with the expulsion – through the providence of the Most High God and through our care – of that monster from the helm of power ... people should found their life again on truth and justice. The bishops, priests and deacons, the provincial governors have received commandment to obey and to put the commandments into practice. So, very soon, the stipulations of the law were accomplished”¹⁷.

In another letter from 324, *To Orientals*, Constantine urges all subjects of the empire to convert to Christianity. Those who refused to do so were not compelled or persecuted, but tolerated and left alone, because the freedom of conscience and of worship was observed also for pagans, as Eusebius of Caesarea writes in his work, *Life of Constantine*.

Since that time, the Christian is lawfully inaugurated, through the religious policy of Constantine, who receives the nickname “the Great” from the Christians, at the same time preserving for the rest of his life the title of “Pontifex Maximus”, having the right to intervene in all religious matters and to govern the Church, things and people. The emperor’s authority in matters of religion was almost absolute, the emperor convenes the councils. When he did not attend in person, he was represented there by senior officials, and ratified the Fathers’ decisions which had the force of law only after this ratification¹⁸.

In the shaping of the Constantinian Christian era we may distinguish three periods¹⁹:

¹⁵ Paul Veyne, *Când lumea noastră a devenit creștină*, 19.

¹⁶ Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, 87. I. Barnea, O. Iliescu, *Constantin cel Mare*, 43.

¹⁷ Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, 111.

¹⁸ Charles Diehl, *Marile probleme ale istoriei Bizantine. Figuri bizantine* (București: Pentru literatură, 1969), 56.

¹⁹ I. Barnea, O. Iliescu, *Constantin cel Mare*, 68-72.

1. From his ascension to the throne (306-312) to the victory over Maxentius, a period during which he respected the old Roman pagan traditions, but according to the information of Lactantius and Eusebius, Constantine was educated by his father, Constantius Chlor, not to persecute Christians, especially since he was an adherent of monotheism and he had Christian priests at his court, and one of his daughters was named Anastasia. Due to this, i.e. his education in the spirit of tolerating the Christians, from now on Constantine's religious policy became visible and it will not change, and all his decisions "aim to prepare a Christian future to the Roman world"²⁰.

2. From 312 to 324, a favorable period for Christians due to the laws issued²¹ by Constantine to defend the Orthodox clergy, proving by this to be "the Christian ruler of an empire that integrated the Church and gave a global dimension to Christian religion"²². In AD 321 he established the first day of the week, known as the "day of the sun", which was confounded with the "Lord's Day" (Sunday), or the day of the "Sun of Justice", as a day of weekly rest, a holy day, and gradually the most representative forms of public life took a Christian character.

In this period the fundamental purpose of the Constantinian Christian legislation was achieved, which "linked in the popular mentality the concept of freedom to Christianity... exalted the Christian clergy's position in the Empire, issued laws that allowed emancipation of slaves in churches, a written note made by the Bishop guaranteed the Roman citizenship to liberated slaves ..."²³.

3. From 324 to 337, the gates of the whole empire are opening to Christianity and for winning the Church on the side of the state. Given the laws enacted by Constantine, we may say that since 324 is practiced *a language of a Christian Prince*²⁴ who considers paganism a "disadvantageous superstition" while Christianity is the Holy Law, "the divine Law".

In this period the emperor Constantine will become "a secular benefactor and champion of faith, he will perform in front of *his brothers, the bishops*, with humility, but without hesitation, the unique and unclassifiable function of a kind of self-proclaimed *President of the Church*, he will interfere in the ecclesiastical affairs and he will act not against pagans, but against his Christians, "separatists or heretical"²⁵, convening in 325 the First Ecumenical Council of Nicaea, where the foundations of Christian dogmas were laid and the canons regarding the organization of the Church of Christ were drawn.

²⁰ P. Veyne, *Când lumea noastră a devenit creștină*, 23.

²¹ "From 313 Christian Churches clergy was exempt from personal obligations (Munera), a privilege enjoyed by more formal colleges while their pagan priests. A law of the same year the Orthodox clergy defend against heretics (Cod. Theodosianus XVI, 2, 1) and another law of 315 provide stiff penalties against Jews who persecuted their former co-religionists converted to Christianity. And on 23 June 318 is given a law granting Orthodox bishops same rights in court as official court judges" (Cf. I. Barnea, O. Iliescu, *Constantin cel Mare*, 69).

²² P. Veyne, *Când lumea noastră a devenit creștină*, 23

²³ Ch. M. Odahl, *Constantin și Imperiul creștin*, 155.

²⁴ P. Veyne, *Când lumea noastră a devenit creștină*, 26.

²⁵ P. Veyne, *Când lumea noastră a devenit creștină*, 24.

POLEMICI ALE LINGVIȘTILOR TRANSILVĂNENI PRIVIND ADOPTAREA ALFABETULUI LATIN ÎN SCRIEREA LIMBII ROMÂNE

ANA BACIU*

REZUMAT. Disputele filologice din Transilvania privind adoptarea alfabetului latin pentru scrierea limbii române nu au constituit numai preocuparea strict lingvistică a filologilor, ci a multor intelectuali din Transilvania. Este firesc, mai ales pentru perioadele de început, ca opiniile să se deosebească între ele, până acolo încât să se excludă, inițial, unele pe altele. Este vorba de perioada deceniilor al patrulea și al cincilea din secolul al XIX-lea. Așa se face că, inclusiv lingviștii tradiționaliști și conservatorii, cei mai greu de înduplecat, au ajuns să recunoască necesitatea scrierii limbii române cu alfabetul latin. În virtutea acestui fapt, Biserica Ortodoxă din Transilvania a susținut, prin numeroase acțiuni din instituții, asociații și societăți culturale, demersurile privind scrierea limbii române cu caractere latine. Un exemplu elocvent îl constituie activitatea mitropolitului ortodox, Andrei Țaguna, care a sprijinit introducerea alfabetului latin în școlile confesionale, în presa religioasă și în oficierea serviciului divin. Un rol important l-a avut și presa românească din Transilvania, Ungaria și Austria, rol, care a fost sprijinit de către instituțiile școlare românești și de către cele două Biserici românești. Un rol important au avut și cele trei Comisii filologice, de la Sibiu, Cernăuți și Budapesta, înființate oficial la dispoziția împăratului. Acestea au ajutat, pe lângă eforturile filologilor, la trasarea liniilor directoare în adoptarea alfabetului latin.

Cuvinte cheie: dispute filologice, latinism, alfabet latin, biserica, intelectualitatea transilvăneană, presa.

Problema adoptării alfabetului latin la scrierea limbii române s-a constituit, în secolul al XIX-lea, printre preocupările fundamentale ale presei românești din Transilvania, Ungaria și Austria. Așa se explică faptul că nu numai puținele publicații de specialitate o puneau în discuție, ci aceasta era abordată și de către principalele publicații politice, precum *Concordia*, *Albina*, *Transilvania*, *Federațiunea*, editate înainte de anul 1870.

Catedra de Limba română a Universității din Budapesta și-a început activitatea în anul universitar 1862-1863, la data de 20 decembrie, 1862, avându-l ca titular pe profesorul Alexandru Roman, un mare spirit al românismului, care a transformat-o

* Lect. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România,
ana_baciu107@yahoo.com

Într-un adevărat leagăn al limbii, literaturii și spiritualității românești. Alexandru Roman a fost numit în acest post ca „profesor extraordinariu [suplinitor n.n.] la Universitatea Regească din Buda”, printr-un Decret de numire, semnat de către Împăratul Franz Joseph al Austriei. Cu ocazia Discursului inaugural, ținut la data de 23 martie, 1863, profesorul, deputatul dietal și prestigiosul redactor al publicației *Concordia*, Alexandru Roman, declara că este de datoria sa să promoveze cultura și limba românească, în cadrul prestigioasei Universități budense. Deoarece disputa politică privind meritul acestei realizări era acerbă, creând animozități printre autorii diferitelor proiecte de organizare ale acestei instituții, ca un argument al prestanței și autorității de care se bucura Timotei Cipariu în rândul celor două confesiuni românești, poate fi citată scrisoarea avocatului ortodox Iacob Brândușianu, de la Baia de Arieș, care îi solicită venerabilului canonic intervenția pe lângă Sigismund Victor Popp, de a nu mai căuta tot soiul de tertipuri birocratice pentru întârzierea deschiderii cursurilor respectivei Catedre, știut fiind faptul că vor veni piedici și mai mari, decât cele ridicate de către „românii binevoitori”, din partea autorităților oficiale maghiare.

În perioada ianuarie, 1863-1/13 decembrie, 1866, profesorul Alexandru Roman a condus publicația *Concordia. Diurnalu politicu si literariu*, inițiată, la data de 3/15 august, 1861, de către deputatul dietal Sigismund Victor Popp de Chioar. Sub direcția lui Alexandru Roman, această publicație a devenit una dintre principalele tribune de luptă pentru afirmarea limbii și literaturii române și pentru adoptarea alfabetului latin în scrierea limbii române. *Concordia* conținea rubrica *Foișoara*, destinată producțiilor literare, analizelor critice, precum și unor probleme culturale diverse din domeniul religiei, sociologiei, istoriei, filologiei, lingvisticii și educației. Lingvistica se constituia într-un domeniu care își propunea, cu precădere, să demonstreze descendența nobilă, latină, a limbii poporului român, apelând, implicit, la ortografia etimologizantă, pentru a căpăta mai mare putere de convingere. La rândul său, istoria universală și națională era chemată să aducă argumente specifice, pentru a întări și legitima dezideratele lingvistice.

Perspectivile programului redacțional erau puternic influențate de ideile lui George Barițiu, Timotei Cipariu, Andrei Mureșianu și Vasile Alecsandri, care, prin autoritatea științifică a profesorului Alexandru Roman, impun o linie estetică-literară și lingvistică remarcabilă. Grație adoptării alfabetului latin în redactarea materialelor destinate publicării, *Concordia* găzduiește, în paginile sale, analize detaliate asupra raporturilor dintre dialecte și limbă, inspirate, mai ales, de lucrarea lui Georges Frédéric Burguy, *Grammire de la langue d'oeil ou grammaire des dialectes français aux XII^e et XIII^e siècles suivie d'un glossaire contenant tous les mots de l'ancienne langue qui se trouvent dans l'ouvrage*, din anul 1858, analize legate de condițiile adoptării alfabetului latin în scrierea limbii române, între care, studiul *Eforia școalelor și Abecedariul*¹, semnat de Alexandru Roman, studiul profesorului Ioan Selegianu, de la Beiuș, *Oare limba română e mama sau fiica limbii latine?*²,

¹ *Concordia*, I (1861), nr. 24, p. 93-94.

² *Concordia*, II (1862), nr. 12, p. 13, 14.

Purismul în limba română³, și **Răspuns la obiecțiile lui Al. Papiu-Ilarian la Ortografia lui T. Cipariu**⁴, semnate de Gavrilă Munteanu, **Deprinderi de critică literară**⁵, polemica lui Timotei Cipariu cu teologul Ioan Papiu, **O privire peste jurnalistica română. Societați de lectură, înființându în comune, de preoți**⁶, semnat de către Camilu Censorul, pseudonimul lui Al. Roman, **Înceierea unei disputatiuni de lana caprina**⁷, celebra polemică a lui Al Papiu-Ilarian cu T. Cipariu, **Lipsa foilor periodice bisericești**⁸, semnată Un Ardelean, studiul lui B. P. Hasdeu, **Stroici, părintele filologiei române**⁹, G. F. Burguy, **De originea limbilor romane, tradus de Simeon Mangiuca**¹⁰, Vegezzi Ruscala, **Semne despre folosul unei catedre de limbi neolatine asemănate, traducere Simeon Mangiuca**¹¹. Preocupată de problema scrierii limbii române cu alfabet latin, începând cu nr. 5/ 1861, Concordia publică o satiră la adresa slovelor, **Plânsoarea Az-Buchelor**, semnată („Pelerinul în doliu”, Iosăsese, 1861), pseudonimul lui George Deheleanu, din Arad, și pune în pagină amplul studiu al lui Alexandru (Șandor, Șandru) Roman, **Conversări asupra ortografiei românești**, care se va întinde pe parcursul mai multor numere, până la nr. 24 din 22 octombrie / 3 noiembrie, 1861. În debutul acestui studiu¹², semnat de către Al. Roman cu pseudonimul Catone Censorul, se arată că disputele lingvistice pe tema scrierii limbii române cu alfabet latin sunt de dată recentă, dat fiind faptul că și activitatea literară propriu-zisă a cunoscut o perioadă de stagnare.

Dacă la Blaj, Sibiu și Brașov activau continuatorii corifeilor Școlii Ardelene, în frunte cu T. Cipariu, iar, la Iași, punctele de vedere erau formulate de către B. P. Hasdeu și Titu Maiorescu, se cuvine să subliniem că a treia școală filologică românească este reprezentată de grupul de publiciști de la Budapesta, condus de Alexandru Roman. Deși, în principiu, este de acord cu soluțiile lingvistice formulate de către Timotei Cipariu, redactorul **Concordiei** are unele obiecții de bun simț, ținând seama de faptul că ele sunt formulate în cadrul Catedrei de limba română și al unui organ de presă, care își propune, în mod constant, adoptarea unui sistem ortografic unitar. În disputele dintre fonetiști și etimologiști, Al. Roman ia apărarea lui T. Cipariu, apreciind uriașa sa muncă de reconstrucție a limbii române și de așezare a acesteia în tiparele sale firești. El identifică două etape în evoluția studiului limbii române: etapa reconstrucției, cea etimologică, și etapa punerii de acord cu evoluția firească, de factură fonetică, a limbii române. „E ușor să dărâmi și să reclădești, cu materialul obținut, o nouă casă, mult mai luminoasă și mult mai frumoasă. Dar trebuie să apreciezi efortul celui care a procurat sau a constituit primele materiale de construcție, efortul celui care a

³ *Concordia*, II (1862), nr. 71 (115); pp. 72-116.

⁴ *Concordia*, II (1862), nr. 98 (142); pp. 99-143.

⁵ *Concordia*, III (1863), nr. 4 (151), pp. 13-15; nr. 5 (152), pp. 17-19; nr. 6 (153), pp. 21-23.

⁶ *Concordia*, III (1863), nr. 8 (155); pp. 130-131.

⁷ *Concordia*, III (1863), nr.28 (175), pp.112-113; nr.29 (176), pp. 116-117.

⁸ *Concordia*, III (1863), nr. 39 (186), pp. 156-157.

⁹ *Concordia*, IV (1864), nr. 22, p. 891.

¹⁰ *Concordia*, V (1865), nr. 34, pp. 246-262.

¹¹ *Concordia*, V (1865), nr. 32, pp. 270-274.

¹² *Concordia*, I (1861), nr. 5,7/29 august, pp. 17-18.

transformat argila în cărămidă și nisipul în tencuială și a realizat primul edificiu, apreciat de contemporani.

Așa trebuie să înțelegem și să apreciem efortul reconstituirii, pe baze etimologice, a structurii limbii române, pe care l-a depus Timotei Cipariu. Ilustrul canonic nu a intenționat să elimine **toate** cuvintele alogene din limba română, dar a dorit să le repună în drepturile lor firești pe cele de origine latină, pe care, din ignoranță, din comoditate sau siliți de împrejurările determinate de procesul de maghiarizare a limbii, vorbitorii limbii române le-au scos din uz.¹³ În aceeași ordine de idei, Gavrilă Munteanu publică studiul **Purismul în limba română**, în cuprinsul căruia, apreciind eforturile lui T. Cipariu în reconstrucția fondului lexical românesc, pe baze etimologice, subliniază necesitatea eliminării termenilor alogeni, dar numai a acelor **care au sinonime de origine latină în limba română uzuală**. În viziunea sa, „purismul este o procedură ce tinde a libera și a curăți limba de barbarismi, de archaismi, de provincialismi, în respectul materiei ei; și de solecismi, de latinismi, de galicismi șcl., în respectul formei și al construcțiunii... și în spiritul afinității limbei românești cu celelalte limbe romanice din Europa”.¹⁴ Autorul insistă asupra definirii și condiției „barbarismelor” din limba română. Se subliniază că există o serie de termeni religioși de origine slavonă, cu statut consacrat, în Biserica românească, precum: „slavă”, „milă”, „bлагословение”, „milostenie”, „molvă”, „utrenie”, „vecernie”, termeni care, potrivit tradiției religioase, trebuie menținuți și care nu afectează, în niciun fel, aspectul romanic al limbii române. El arată că afinitatea unor limbi se identifică prin acele elemente lexicale care exprimă noțiuni de primă necesitate, pe care fiecare individ al unui popor le învață „de la sânul mamei sale, în sfera de ocupațiunea în care trăiește și moare”. Aspectul romanic al limbii române este asigurat de o serie de astfel de cuvinte, precum cele care denumesc părți ale corpului omenesc: „față”, „ochi”, „sprânceană”, „gură”, „dinte” etc., noțiuni de rudenie: „tată”, „mamă”, „fiu”, „ginere”, „soră”, „socru”, „soacră”, „cumătru” etc., noțiuni din sfera vieții domestice: „cuptor”, „foc”, „fum”, „funingine”, noțiuni de fitică și istorie naturală, noțiuni referitoare la timp, culori, acțiuni. Se declară împotriva puriștilor excesivi, arătând că nu este nevoie să folosim verbul „debe”, în loc de „trebuie” și nici substantivul „castru”, în loc de „tabără”, pentru că acestea sunt tot cuvinte latine, încetățenite în vorbirea curentă de multe secole. Observă, pe bună dreptate, că limba română vorbită este mult mai bogată decât limba scrisă și decât suma vocabulelor latinești, astfel că, dacă dorim să înțelegem originea unei limbi, trebuie să urmărim aspectul său vorbit.

Romaniștilor europeni, în frunte cu domnul Fr. Diez le spunem că „o limbă în care se pot traduce autorii clasici cei mai grei, nu numai în mod corespunzător, ci și cu eleganță, chiar nu poate fi săracă”.¹⁵ Încheie, exprimându-și dorința de a se constitui o Asociațiune pentru literatura [limba, n.n.] română, care să delege o comisie formată din oameni competenți, în vederea elaborării unui regulament ortografic și a unui dicționar general al limbii române. Referindu-se la inițiativa imperială de a

¹³ *Concordia*, I (1861), nr. 8, p. 93-94.

¹⁴ *Concordia*, II (1862), nr. 71 (115), p. 283.

¹⁵ *Concordia*, II (1862), nr. 72 (116), p. 287.

constitui o serie de Comisii oficiale pentru stabilirea normelor ortografice pentru toate națiunile din Imperiu, Al. Roman vine cu argumente în sprijinul variantei ortografice propuse de Comisia de la Sibiu, respectiv, de către T. Cipariu: „Nu se poate... contesta cum că, mai mult decât orișicare altul, au putut pretinde ca ortografia, propusă... să fie primită de toți. Referindu-se la soluțiile ortografice propuse de către Comisia de la Sibiu, apreciază că acestea trebuie să fie însușite de către toate instituțiile românești, pentru ca să se ajungă la uniformizarea scrierii limbii române cu alfabet latin.

Pornind de la teza potrivit căreia națiunea și limba formează o unitate indisolubilă, numeroase personalități, cu preocupări de filologie și lingvistică românească, precum: Aron Pumnul, Ion Bianu, Sextil Pușcariu, Ion Coteanu, consideră limba ca o manifestare fundamentală a culturii unui popor, principală formă de expresie și principalul criteriu de apreciere a maturității spirituale a respectivei culturi, instrument eficient de unificare spirituală, element de constituire și conservare a naționalității, expresie a originii și continuității istorice și, cu referire directă la poporul român, manifestare autentică și evidentă a latinității noastre.

În epoca modernă a istoriei naționale, funcția politică a limbii, și, mai ales, a limbii de cultură, este unanim recunoscută în toate provinciile locuite de români, dovadă fiind strădania lor de a redacta cărți și periodice în limba română și de a le face să circule de la o provincie la alta.

Efect al acestei realități este preocuparea de a stimula creația literară cu tematică diversă și din diverse domenii de activitate, prin publicarea lucrărilor de larg interes național, prin păstrarea unei atitudini obiective față de autori. În consens cu acest interes, atunci când este vorba despre părerile pe care le formulează în disputele filologice, reprezentând partea esențială a politicii de impunere a unei strategii de emancipare națională generală.

Din perspectiva demersului informațional, filologii, în general, și lingviștii, în special, solicită încadrarea într-o rigoare, aproape religioasă, a cercetării, dat fiind nivelul deosebit de înalt și de delicat al acesteia, limba fiind unul dintre sistemele cele mai dificil de cercetat și de cuantificat. Receptivitatea romantică față de unele preocupări mai vechi, generatoare de idei, teorii și concepte, trebuie raportată la capacitatea spiritului românesc transilvănean de a sintetiza, în unități infinitezimale de timp, elementele esențiale ale unor mari epoci din cultura europeană.

Constituire unitară de limbaje și comportamente, cultura este expresia valorii fundamentale, existentă în structura creațiilor geniului omenesc, dintr-un anumit timp și dintr-un anumit loc. Un argument, pentru susținerea acestei afirmații, îl constituie realitatea că activitatea intelectualității românești transilvănene, de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, a fost marcată de politizarea națională a ideii romanității, care se constituie într-o permanență activă a daco-românismului, apărând, simptomatic, după opinia lui A. Armbruster¹⁶, în

¹⁶ Adolf Armbruster, *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 226.

momentele cruciale pentru națiunea întregă, atunci când aceasta este amenințată de pericolul pierderii identității naționale.

În acest context, subliniem că disputele, vizând adoptarea alfabetului latin în scrierea limbii române, s-au focalizat nu numai pe necesitatea de a reforma limba română, ci vizau și necesitatea de a reforma literatura și chiar cultura română, în general, și numai rațiuni specifice domeniului de investigare au determinat o direcționare unilaterală a fenomenului.

În domeniul teoriei scrisului, eforturile filologilor români s-au subordonat scopului practic, vizând introducerea și folosirea unui alfabet românesc, apt să prezinte, în toată autenticitatea sa, imaginea acestei fiice vitregite a Romei Antice.

În prima perioadă a alcătuirii programului latinist, lucrările de ortografie, gramatică și chiar cele cu caracter istoric sau literar mai general insistau, în mod deosebit, asupra rolului primordial al sistemului alfabetic latin de a reda imaginea esenței limbii române originare¹⁷.

Trebuie menționat și adevărul că, în cadrul disputelor filologice, privind adoptarea alfabetului latin în scrierea limbii române, la nivelul pregătirii școlare, s-a pus un accent deosebit pe învățarea etimologiilor latine ale cuvintelor românești, în acest sens existând o întregă bibliografie de specialitate, care a fost indicată și folosită, deosebit de riguros, chiar și de către cei mai înverșunați adversari ai etimologismului, datorită faptului că procesul perfecționării treptate a exprimării cultivate a câștigat, extrem de mult, de pe urma „valului latinist”, care i-a transmis numeroase elemente latino-romanice și i-a oferit modelul elegant al retoricii latine. Trebuie să luăm aminte și la faptul că aproape toți reprezentanții intelectualității transilvănene românești aveau solide cunoștințe de limba latină și se exersaseră în arta retoricilor latini. Construcția frazei, după model latin, și utilizarea unor termeni specifici retoricii latine au determinat șlefuirea limbajului românesc. Autorii, care s-au ocupat de istoria și cultura națională, au respectat „aticismul limbei”, despre care vorbea, cu evlavie, M. Eminescu, pentru a încadra, într-un ansamblu armonios, argumentele și judecățile, care le preluau, din literatura universală, îndeosebi din cea latină, în favoarea demonstrării latinității limbii române.

Se impune atenționarea asupra faptului că încercarea de a plasa disputele filologice din Transilvania sub influența și acțiunea exclusivă a intelectualilor români, cu preocupări strict lingvistice, constituie o modalitate de unilateralizare a problemei, dată fiind realitatea că intelectualitatea românească transilvană, în întregul ei, entitate absolut bine definită, în complexul cultural al provinciei, s-a declarat și s-a definitivat ca parte implicată în amplele dispute filologice, inclusiv în cele privitoare la adoptarea alfabetului latin în scrierea limbii române. În virtutea acestui fapt, a susținut, prin numeroase acțiuni din instituții, asociații și societăți culturale, demersurile privind propășirea limbii române, ca parte integrantă a procesului general de emancipare națională și socială a poporului român din această provincie.

¹⁷ Lazăr Șăineanu, *Istoria filologiei române cu o privire retrospectivă asupra ultimelor decenii (1870 – 1895): Studii critice*, Ediția a II-a, Editura Librăriei Socec & Co., București, 1895, p. 137.

Pe de altă parte, se cuvine să atragem atenția adeptilor „sistemului fonetic” asupra faptului că, dacă vor studia, în amănunt, istoria limbilor europene, vor constata, cu surprindere, că „primul pas” efectuat în direcția definirii profilului acestor limbi îl constituie investigarea etimologică. În plus, ar trebui să se aplece cu mai multă atenție asupra polemicii dintre profesorul budapestan Alexandru Roman și Titu Maiorescu, din care rezultă că ilustrul convorbirist nu este „inventatorul” sistemului pe care îl propune, ci „beneficiarul” care „sintetizează” îndelungatele eforturi ale școlilor filologice românești de la Blaj, Cernăuți și Budapesta, care au sesizat, încă de la mijlocul secolului al XIX-lea, necesitatea de a apropia „latinismul” de limba vie a poporului, realizând o concordanță firească între limba vorbită și cea scrisă.

Analizate mai atent, obiective precum: unificarea normelor generale ale limbii, adoptarea unui sistem ortografic modern, de factură romanică, purificarea de „barbarisme” și omogenizarea limbii, din perspectivă etimologică, valorificare graiurilor populare și a formelor specifice limbii arhaice, asimilarea neologismelor, implicit, a neologismelor de origine romanică, în cazul românilor, sunt caracteristice tuturor popoarelor europene, iar purtătorii lor de cuvânt, deși nu au fost toți lingviști, au văzut în aceste obiective un subiect permanent de dezbatere culturală, de interes național, astfel încât afirmarea și cultivarea limbii naționale a devenit o manifestare ideologică, specifică spiritului revoluționar burghezo-democratic european. Din această perspectivă, încercarea lui T. Cipariu de a deriva, din limba latină, cea mai mare parte a elementelor lexicale românești sau din limbile romanice, nu este specifică numai școlii sale lingvistice¹⁸.

Fenomenul se regăsește și în celelalte limbi romanice și niciunul dintre cercetătorii acelor limbi nu a fost acuzat de „purism”. În realitate, T. Cipariu nu și-a propus să deriveze **toate** elementele limbii române, din latină sau din limbile romanice, ci a încercat să afle **câte** elemente românești pot fi derivate din aceste limbi. Încercarea lui T. Cipariu de a „reveni” la etimologiile firești se desfășoară pe fondul unei realități lingvistice dramatice, în condițiile în care limba română tindea nu numai să se maghiarizeze, ci chiar să se „barbarizeze”.

Inițiativa intelectualilor români de a găsi temeiurile de unificare a limbii este una firească, iar modelul nu putea să fie decât cel latin, după cum inițiativa de a edita publicații periodice în limba română, cu alfabet latin, este una de-a dreptul providențială pentru procesul de strângere a rândurilor în jurul limbii românești. În acest context, strădania de regăsire de sine a esenței și valorii limbii române, manifestată la mijlocul secolului al XIX-lea, are valoarea unui act revoluționar, de restituire a nobleței pierdute și de valorificare a unui tezaur milenar de gândire și de simțire românească. Mediul cultural românesc din Transilvania a fost privit, îndeobște, nediferențiat, deși realitățile locale vorbesc, cu prisosință, despre faptul că au existat forme instituționale diversificate, care mergeau de la „dreptul obișnuielnic”, de la „legea pământului”, adică de la cutumă, până la instituția scaunului de judecată cnezial sau la instituția bisericii sau mănăstirii cneziale românești, consacrat-

¹⁸ Dimitrie Macrea, *Lingviști și filologi români*, Editura Științifică, București, 1959, pp. 76-77.

autonome, elemente pe care s-a edificat un întreg sistem de valori și fără de care nu poate fi explicată remarcabila manifestare a umanismului și iluminismului românesc transilvănean.

Din perspectivă culturală, românii ortodocși și uniți, din Transilvania, nu au fost niște izolați și refuzați ai sferelor culturale locale ale sașilor și maghiarilor din provincie și din Ungaria și nici de cele din regiunile adiacente. Legăturile lor cu lumea instituțională și culturală bizantină, ruso-pravoslavnică, cu mediul catolic și romanic european constituie niște realități evidente. Aflați la interferența sferelor de influențe orientale și occidentale, între lumea spirituală ortodoxă și catolică, românii transilvăneni au resimțit acut aceste influențe, pe care le regăsim în numeroase evenimente și înfăptuiri din viața lor. Orizontul cultural transilvănean românesc avea legături cu Budapesta, Lwowul, Krakowia, Riga, Haliciul, Kievul și Moscova, cu Viena, Veneția, Padova, Roma și Parisul, precum și cu spațiul german, de la Leipzig la Frankfurt, și de la Munchen la Koln. Reconstituirea autocefaliei Mitropoliei Ortodoxe a Transilvaniei, cu sediul la Sibiu, prin ieșirea acesteia de sub jurisdicția Karlowitzului, și recunoașterea oficială a Mitropoliei Bisericii Române Unită cu Roma, cu sediul la Blaj, au determinat un important reviriment, nu numai religios, ci și unul de natură culturală, determinat de dezvoltarea școlilor confesionale și de cea a publicațiilor periodice românești, laice și religioase.

Urmându-i episcopului Vasile Moga (1/17-1845), episcopul și, apoi, mitropolitul Andrei Șaguna (1846-1875), a determinat o adevărată renaștere a ortodoxiei, în Transilvania, prin reconstituirea Mitropoliei Ortodoxe, în luna decembrie, 1864, și prin reorganizarea acesteia, prin *Statutul Organic*, din anul 1868, reînviind vechiul principiu canonic ortodox, de implicare a laicilor în viața și misiunea Bisericii. El a creat o adevărată școală teologică sibiană prin reorganizarea vechiului Institut Teologic-Pedagogic, existent încă din anul 1786, cu două secții, cu profesori bine pregătiți, formați în medii universitare europene. Terenul pentru cele două evenimente majore, din anii 1864 și 1868 a fost pregătit încă din perioada 1850 – 1853, când pune bazele mijloacelor de comunicare nu numai cu credincioșii ortodocși, ci cu toți românii, indiferent de confesiune. În anul 1850 pune bazele Tipografiei Arhidiecezane, în care au apărut peste 200 de lucrări importante, iar, în anul 1853, pune bazele publicației periodice *Telegraful Român*, care a cunoscut o apariție neîntreruptă până în zilele noastre. Cu mici deosebiri sau cu unele greșeli de orientare, prodigioasa sa activitate a fost continuată, totuși de către mitropoliții Miron Romanul (1874-1898), și Ioan Mețianu (1899 – 1916). Deși, din perspectivă confesională, relațiile dintre cele două mitropolii românești au fost, de cele mai multe ori, reci sau chiar tensionate, reinstaurarea regimului liberal în imperiul austriac a deschis calea concretă a egalei îndreptățiri tuturor națiunilor și confesiunilor din imperiu, proclamată după revoluția pașoptistă, dar insuficient aplicată în timpul regimului absolutist¹⁹. Șaguna nu a identificat confesiunea cu națiunea, ci a interpretat-o din punctul de vedere al ortodoxiei, văzută ca

¹⁹ Simion Retegan, *Reconstrucția politică a Transilvaniei în anii 1861-1863*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2004.

parte a chestiunii naționale, ca un mijloc de afirmare a acesteia. El a privit Biserica Ortodoxă ca un edificiu de apărare și conservare a identității românești, de afirmare a unității și solidarității cu ansamblul lumii românești. Chiar dacă apartenența confesională a afectat unitatea acțiunii politice, cadrul instituțional creat în jurul celor două Biserici românești a făcut posibilă realizarea autonomiei cultural-naționale și păstrarea identității românești, inclusiv manifestarea solidarității naționale, atunci când momentele o impuneau²⁰. Inițiind publicarea *Telegrafului Român*, episcopul Șaguna dorea să se adreseze tuturor românilor, indiferent de confesiunea lor, apelul de unitate națională, pentru câștigarea drepturilor legitime.

În cadrul publicației, destinul a făcut să se întâlnească două personalități puternice, cu opinii bine fixate: episcopul Andrei Șaguna și profesorul și publicistul Florian Aaron. Mai vârstnic cu 6 ani decât Șaguna, Aaron dispunea de o frumoasă „carte de vizită”, confirmată atât de autoritățile de la București, cât și de oamenii de cultură din Transilvania. Format în spiritul Școlii Ardelene, cel dintâi redactor al publicației a avut inteligența să se pună la dispoziția ierarhului ortodox, fără însă a-și estompa punctele de vedere. Pornind de la tradiția ortodoxă a scrierii cu slove, Andrei Șaguna era de părere că trecerea la scrierea textelor românești cu alfabet latin, mai ales a scrierilor religioase și, în principal, a Liturghierului, trebuia să se facă în etape, pentru a putea atrage, în acest proces, în mod conștient, clerul ortodox, celebru prin conservatorismul său. Având o vastă experiență pedagogică, Florian Aaron era de părere că reformele trebuie să se facă rapid, de sus, așa cum propunea și Timotei Cipariu, cu o contribuție eficientă și devotată a slujitorilor altarului și ai școlii. În acest sens, redactorul îi atrage atenția episcopului că „originea nobilă”, romană, se afirmă într-o lume a comunicării între civilizații și această comunicare se realizează, în primul rând prin scris. Cu acest prilej reamintește aspirațiile acelor „bărbați înfocați, cari au studiat pre român și limba lui, originea și toate întâmplările lui și au arătat că ar fi timpul ca românii să lapede slovele, cari sunt străine, și să îmbrățișeze literile latine, cari sunt ale lor”²¹. Cei doi, ajungând la un „modus vivendi” amiabil, au căzut de acord ca, în cadrul *Telegrafului Român*, adoptarea alfabetului să se facă etapizat. Prin *Circulara nr. 706 / 1862*, prima circulară șaguniană tipărită cu litere latine, se oficializează, într-o publicație ortodoxă, sistemul ortografic ciparian: „... in venitoriu în viitor, sa sa tinea de Ortografia premetionatei Comisiuni filologice, aprobată de Adunarea generale a Asociatiunei Transilvane pentru literatur a romana etc. in scrierile lor cu litere latine”²². După plecarea lui Florian Aaron la Viena, conducerea publicației a fost asigurată de o serie de intelectuali deosebit de bine pregătiți, precum: Pavel Vasici-Ungureanu, Visarion Roman, Ion Rațiu, Zaharia Boiu, Nicolae Cristea, Gheorghe Comșa, Silvestru Moldovan și Matei Voileanu, unele dintre aceste

²⁰ Prof. dr. Nicolae Bocșan, Pr. Lect. Dr. Gabriel-Viorel Gârdan, „Din trecutul relațiilor interconfesionale românești. Andrei Șaguna și Alexandru Șterca Șuluțiu”, în *Revista Teologică*, an XVIII (2008), nr. 4, pp. 25-40.

²¹ Florian Aaron, „Ce s-a scris și s-a tipărit, până acum, pentru poporul român, și cum s-a scris și s-a tipărit?”, în *Telegraful Român*, I (1853), nr. 8, p. 30.

²² Cf. cota nr.1569 din Biblioteca Mitropoliei Ardealului, Sibiu.

personalități fiind primite în Academia Română. În concepția lui Andrei Șaguna publicația **Telegraful Român** trebuia să constituie un instrument eficient de formare și perfecționare culturală și culturală a slujitorilor bisericii, a învățătorilor și a tuturor enoriașilor. Dispoziția prin care obligă protopopii și preoții ortodocși de a se abona la această publicație nu a fost determinată de orgoliul de a concura **Gazeta Transilvaniei**, ci, dimpotrivă, conștient că Gazeta... „a intrat în carnea și în sângele românilor”, frecventarea publicației ortodoxe constituia o posibilitate de culturalizare de aceeași natură.

La rândul lor, reprezentanții Bisericii Greco-Catolice, în frunte cu George Barițiu și Timotei Cipariu, au dat de timpuriu semnalul deșteptării naționale prin publicațiile **Gazeta de Transilvania** și **Organul Național**, pe fondul mișcărilor revoluționare de la 1848. Trecând peste deosebiri confesionale, cele două publicații cheamă la emanciparea românilor prin cultură. Referindu-se la aspectul îngrijit al limbii române, T. Cipariu nu pregetă să aducă exemple din textele vechilor cărți ortodoxe precum Psaltirea lui Dosoftei sau Biblia de la București, subliniind că „limba românească, ca dialect italic... era cu mult mai curată în forme și mai avută [bogată,n.n.], în cuvinte romane... și prin despotismul slavonismului, în curți și în biserică, prin secolii nenumărați, au pierdut mult dintru amândouă...”

Prin cele expuse, am încercat să schițăm o imagine a complexității fenomenului cultural pe care l-a declanșat problema adoptării alfabetului latin la scrierea limbii latine. Este firesc, mai ales pentru perioadele de început, ca opiniile să se deosebească între ele, până acolo încât să se excludă, inițial, unele pe altele. Este vorba de perioada deceniilor al patrulea și al cincilea din secolul al XIX-lea. Evenimentele revoluționare de la 1848 au avut darul să coaguleze opiniile în jurul ideii de eliberare națională, socială și culturală. Așa se face că, inclusiv tradiționaliștii și conservatorii cei mai greu de înduplecat au ajuns să recunoască necesitatea trecerii scrierii limbii române cu alfabetul latin. Acest proces vine să încununeze o perioadă de eforturi intelectuale desfășurate pe multiple planuri, de la constituirea societăților culturale românești, la activitatea publicistică, la activitatea didactică și, nu în ultimul rând, cu activitatea de slujire a celor două Biserici românești și cu implicarea lor majoră nu numai în activitatea culturală, ci și în cea culturală. Putem spune, fără să greșim prea mult, că, după anul 1850, Biserica românească din Transilvania și presa militată, laică și religioasă, au constituit adevărații fermenți ai procesului de deșteptare și de afirmare a ființei naționale românești din această provincie.

THE TRANSYLVANIAN LINGUISTS' DEBATES ON THE ADOPTION OF THE LATIN ALPHABET IN THE ROMANIAN LANGUAGE WRITING

ANA BACIU*

ABSTRACT. The philological disputes in Transylvania concerning the adoption of the Latin alphabet in the Romanian language writing were not only strictly linguistic concerns for philologists, but also for many intellectuals in Transylvania. It is natural, especially in the beginning, that the opinions to differ in such a way that, initially, they could exclude one another. The period in question is during the fourth and the fifth decade of the XIXth century. That is why, both traditionalist and conservative linguists, the latter being harder to persuade, have come to recognize the need to write the Romanian language with the Latin alphabet. According to this fact, the Orthodox Church in Transylvania has supported, through many actions made by institutions, associations and cultural societies, the efforts of writing the Romanian language with Latin characters. A good example is the work of the Orthodox metropolitan Andrei Şaguna, who supported the introduction of the Latin alphabet in denominational schools, in religious press and in the celebration of the divine service. An important role was played by the Romanian press in Transylvania, Hungary and Austria, a role which was sustained by the Romanian schools and the two Romanian churches. Another important role was played by the three philological Commissions, in Sibiu, Chernovtsy and Budapest, established officially at the emperor's directive. These helped, together with the efforts of the philologists, to draw the guidelines for adopting the Latin alphabet.

Keywords: philological disputes, Latinity, Latin alphabet, church, Transylvanian intellectuality, press.

The problem of adopting in writing the Latin alphabet to the Romanian language in the nineteenth century constituted one of the fundamental concerns of the Romanian press in Transylvania, Hungary and Austria. This explains the fact that not only a few specialized publications put it into question, but it was approached by the main political publications such as *Concordia*, *Albina*, *Federaţiunea*, *Transylvania*, published before 1870.

* Lect. Univ. Dr., Faculty of Orthodox Theology, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania,
ana_baciu107@yahoo.com

The Romanian language department of Budapest University began its work in the academic year 1862-1863 on December 20, 1862, having professor Alexandru Roman as the post holder, a great spirit of Romanian culture, who turned it into a real cradle of Romanian language, literature and spirituality. Al. Roman was appointed to this position "as a great substitute teacher" at the Royal University of Buda, by a decree of appointment signed by Emperor Franz Joseph of Austria.

During his inaugural speech, held on March 23, 1863, professor, deputy diet, editor of prestigious publication *Concordia*, Al. Roman said that it was his duty to promote Romanian culture and language at the prestigious University of Budapest.

As the political debate regarding the merit of this achievement was fierce, creating animosity among the authors of the various projects of organization of this institution, there can be cited the letter of the Orthodox lawyer Iacob Brândușianu, from Baia de Arieș as an argument of the prestige and authority that Timotei Cipariu enjoyed among the two Romanian confessions. He required intervention of venerable canon to Sigismund Victor Popp of not seeking all sorts of bureaucratic tricks to postpone the opening courses of that department, knowing that larger obstacles than those raised by "benevolent Romanians" might come from the official Hungarian authorities.

In between January 1863 - December 1866, professor Al. Roman led *Concordia* publication. The *Literary and Political Journal* was initiated by Chioar diet deputy, Sigismund Victor Popp, on August 15, 1861. Under the direction of Alexandru Roman this publication has become one of the main grand-stands fighting for the assertion of Romanian language and literature and for the adoption of Latin alphabet in writing the Romanian language. *Concordia* journal contains the section *Foisoara*, destined for literary works, critical analysis and other various cultural issues of religion, sociology, history, philology, linguistics and education.

Linguistics was formed in the area that aimed primarily to demonstrate the noble, Latin origin of the language spoken by Romanian people, calling on the etymological spelling to gain greater power of persuasion. In turn, the national and universal history is required to bring specific arguments to strengthen and legitimize linguistic desiderata. The editorial prospects programmers were strong, influenced by the ideas of George Barițiu, Timotei Cipariu, Andrei Mureșianu and Vasile Alecsandri, who by scientific authority of professor Al. Roman imposed a remarkable literary-aesthetic and linguistic line.

Thanks to the adoption of Latin alphabet in writing the materials for publication, *Concordia* hosts in its pages, detailed analysis regarding the relationship between language and dialects inspired especially by the work of Georges Frédéric Burguy, *Grammaire de la langue d'oeil ou grammaire des dialectes français aux XII^e et XIII^e siècles suivie d'un glossaire contenant tous les mots de l'ancienne langue qui se trouvent dans l'ouvrage*, analyzes related to the adoption of the Latin alphabet in writing Romanian language, including the study *Eforia școalelor și Abecedariul*¹, signed by Alexandru Roman, professor Ioan Selegianu's study, from

¹ *Concordia*, I (1861), no. 24: 93-94.

Beiuș, *Oare limba română e mama sau fiica limbii latine?*², *Purismul în limba română*³, and *Răspuns la obiecțiile lui Al. Papiu-Ilarian la Ortografia lui T. Cipariu*⁴, signed by Gavrilă Munteanu, *Deprinderi de critică literară*⁵, the debate between Timotei Cipariu and Ioan Papiu, the theologian, *O privire peste jurnalistică română. Societăți de lectură, înființându-se în comune, de preoți*⁶, signed by Camilu Censorul, the pseudonym of Al. Roman, *Înceierea unei disputatiuni de lana caprina*⁷, the famous debate between Al. Papiu-Ilarian and T. Cipariu, *Lipsa foilor periodice bisericești*⁸, signed by an Transylvanian, Bogdan Petriceicu Hașdeu' study, *Stroici, părintele filologiei române*⁹, G.F. Burguy, *De originea limbilor romane, tradus de Simeon Mangiuca*¹⁰, Vegezzi Ruscala, *Semne despre folosul unei catedre de limbi neolatine asemănate, translated Simeon Mangiuca*¹¹. Concerning the problem of using the Latin alphabet in writing, *Concordia* published, starting with no. 5/ 1861, a satire on letters *Plânsoarea Az-Buchelor*, signed („The Pilgrim in mourning”, Iosăsel, 1861), the pseudonym of George Deheleanu from Arad and presents the broad study belonging to Al. Roman, *Conversări asupra ortografiei românești*, which will cover several numbers to 24 number from Oct. 22 / Nov. 3 1861. At the beginning of the study¹² signed by Alexandru Roman with the pseudonym Catone Censorul, it is shown that linguistic disputes concerning the Romanian writing using a latin alphabet are recent, because the literary work itself experienced a period of stagnation.

If at Blaj, Sibiu and Brașov there worked the followers of Transylvanian School chiefs, led by Timotei Cipariu, and at Iași the point of views were expressed by Bogdan Petriceicu Hașdeu and Titu Maiorescu, we have to underline that the third Romanian Philological School is represented by a group of publishers in Budapest led by Al. Roman. Although, generally speaking, he agrees with linguistic solutions made by T. Cipariu, the editor of *Concordia* has some common sense objections, taking into consideration, that they are formulated by a Romanian Language Department and by a Journal, which consistently propose the adoption of a uniform spelling system.

In the disputes between phonetists and etymologists Al. Roman, defends T. Cipariu, appreciating his large reconstruction work of Romanian language and placing it in its natural patterns. He identifies two stages in the evolution of the Romanian language study: the reconstruction stage, the etymological stage and the

² *Concordia*, II (1862), no. 12, 13, 14.

³ *Concordia*, II (1862), no. 71 (115): 72-116.

⁴ *Concordia*, II (1862), no. 98 (142): 99-143.

⁵ *Concordia*, III (1863), no. 4 (151): 13-15; no. 5 (152): 17-19; no. 6 (153): 21-23.

⁶ *Concordia*, III (1863): no. 8 (155): 130-131.

⁷ *Concordia*, III (1863), no. 28 (175): 112-113; no. 29 (176): 116-117.

⁸ *Concordia*, III (1863), no. 39 (186): 156-157.

⁹ *Concordia*, IV (1864), no. 22: 891.

¹⁰ *Concordia*, V (1865), no. 34: 246-262.

¹¹ *Concordia*, V (1865), no. 32: 270-274.

¹² *Concordia*, I (1861), no. 5, 7/29 august: 17-18.

stage of harmonization with the national evolution of the Romanian language phonetic factors. "It is so easy to demolish and rebuild, with the obtained material, a new house, much brighter and more beautiful. But you have to appreciate those who first purchased or constituted the construction materials, the effort that transformed the clay into bricks, sand into plaster and built the first building considered by his contemporaries."¹³ This is how we have to understand and appreciate the reconstruction efforts made by T. Cipariu, regarding the etymological base and structure of Romanian language. The illustrious canon did not intend to eliminate all the alien words in Romanian but he wanted to restore the natural rights of the original Latin words which the Romanian language speakers have disabled due to ignorance, convenience or faced by circumstances determined by language Magyarization.

In the same context, Gavrilă Munteanu published the study *Purismul în limba română*, where considering T. Cipariu's efforts in rebuilding Romanian lexical fund, on etymological bases, highlights the need to eliminate alien terms, but only those which have synonyms of Latin origin in everyday Romanian. In his view "the purism is a procedure that tends to release and clear language of barbarisms, of archaisms, of provincialisms in respect of its material, and of solecisms, of Latinisms, of Gallicisms, in respect of form and construction ... and in the spirit of Romanian language affinity with the other Romance languages in Europe."¹⁴ The author insists on the definition and condition of "barbarisms" in Romanian language. It was highlighted the existence of a number of religious terms of Slavonic origin with acknowledged status in Romanian Church as: „slavă”, „milă”, „blagoslovenie”, „milostenie”, „molitvă”, „utrenie”, „vecernie”, terms that according to the religious tradition should be preserved because they do not affect the Romance aspect of Romanian language. He shows that the affinity of the languages is identified by those lexical items which express the notions of first necessity, that each individual could learn „from his mother's tongue, in the sphere of occupation in which he lives and dies”.

The Romance aspect of the Romanian language is provided by a number of words such as those naming parts of the human body: „față”, „ochi”, „sprânceană”, „gură”, „dinte” etc., the relatives: „tată”, „mamă”, „fiu”, „ginere”, „soră”, „socru”, „soacră”, „cumătru” etc., notions of domestic life: „cuptor”, „foc”, „fum”, „funingine”, notions of the physics and natural history related to time, colors, actions. He is against extreme purism, showing that there is no need to use „debet” instead of „trebuie” or the noun „castru” instead of „tabără”, because they are Latin words also rooted in current speaking for several centuries. He notices that spoken Romanian language is richer than written language and Latin vocabularies amount, so if we want to understand the origins of language we must refer to its spoken aspect. "We address to the European Romance led by Fr. Diez telling them that a language which can

¹³ *Concordia*, I (1861), no. 8: 93-94.

¹⁴ *Concordia*, II (1862), no. 71 (115): 283.

translate the most difficult classic writers, not only properly, but with elegance, really cannot be poor"¹⁵. He finishes expressing his desire to form an association for Romanian literature, to delegate a committee of competent people to elaborate spelling rules and general dictionary of Romanian language. Referring to the imperial initiative to form a series of official committees to establish orthographic rules for all nations of the Empire, Alexandru Roman, comes with arguments in supporting the proposed variant spelling of a Commission from Sibiu and especially in support of T. Cipariu "there is no doubt that, more than any other, they could claim that the proposed spelling ... should be received by all."¹⁶ Referring to the orthographic solutions proposed by the Commission from Sibiu, he considers that they must be adopted by all Romanian institutions in order to achieve uniformity in using Latin in writing.

Based on the argument that the nation and the language form an indissoluble unity, numerous personalities, with interests in Romanian philology and linguistics such as Aaron Pumnul, Ion Bianu, Sextil Pușcariu, Ion Coteanu, consider language as a fundamental expression of a nation culture, the main form of expression and the main criterion for assessing the spiritual maturity of that culture, an efficient tool for spiritual unification, an element for formation and preservation the nationality, the expression of origin and historical continuity and with direct reference to the Romanian people, a genuine and obvious manifestation of our Latinity.

In the modern age of our national history, the political role of the language and especially that of cultural language is widely recognized in all provinces inhabited by Romanians, demonstrated by their effort to write books and periodicals in Romanian and make them circulate from province to province.

As an effect of this reality there is the encouraging literary preoccupation with different themes and in different fields, by publishing works of national interest by maintaining an objective attitude towards the authors. In line with this concern there come the opinions which formulate the philological disputes, representing an essential part of a strategy of imposing national emancipation.

From the informational approach perspective, philologists, in general, and linguists, in particular, ask the research to be very rigorously placed due to the very high and delicate status, the language being one of the most difficult systems that has to be investigated and quantified. The "romantic receptivity" towards some earlier concerns generating ideas theories and concepts must be reported to the ability of Romanian Transylvanian spirit to be able to synthesize, in infinitesimal units of time, the essential elements of great epochs of European culture.

A unitary constitution of language and behavior, the culture is an expression of fundamental value, existing in the structure of human genius creations in a certain time and place. An argument to support this claim is the fact that the activity of Transylvanian Romanian intellectuals at the end of the eighteenth century and

¹⁵ *Concordia*, II (1862), no. 72 (116): 287.

¹⁶ *Concordia*, I (1861), no. 7: 28.

the beginning of the nineteenth century, was marked by national politicization of idea of Romanity that represents a permanent active Dacian-Romanian reality becoming visible symptomatic according to A. Armbruster's opinion¹⁷ in the crucial moments for the entire nation, when it is threatened by the danger of losing national identity.

In this context, it is to be highlighted that the disputes for initiating the adoption of the Latin alphabet in the written language focused on the need to reform Romanian language and literature and even the Romanian culture, in general, and only specific reasons of investigation domain induced a unilateral targeting phenomenon.

In the theory of writing, the Romanian philologists' efforts aimed at introducing and using a Romanian alphabet, able to present, in all its authenticity, the image of this step daughter of Ancient Rome.

During the first period of making the Latinist program, the orthographic, grammatical, historical and even the literary works, insisted, in particular, on the primary role of the Latin alphabet system to restore its original essence of Romanian language¹⁸.

There must be mentioned the truth that in the battle of philological debates on the adoption of the Latin alphabet, they focused on learning Latin etymology of Romanian words in schools. There was a large specific bibliography that was indicated and used even by the fiercest opponents of etymology current, because the gradual improvement of cultivated expression won very much from the "Latinist wave" which transmitted many Latin-Romance elements and offered a very elegant model of Latin rhetoric. We have to consider that almost all the representatives of the Transylvanian intellectuals had solid knowledge of Latin and had practiced for the art of Latin rhetoric. The phrase construction according to the Latin model and the use of specific terms of Latin rhetoric made possible the polish of Romanian language. The authors who dealt with the history and national culture, respected the "language Atticism" mentioned with reverence by Mihai Eminescu to fit into a harmonious whole the arguments and judgments, which were taken from the world literature especially from the Latin one to demonstrate the Latin origin of Romanian language.

It is to be mentioned that the trial to put the philological debates exclusive under the influence of Romanian intellectuals, with strictly linguistic concerns, represent one-sided modality of approaching the matter, based on the fact that Transylvanian intellectuality in its whole, well-defined entity, in the cultural background of the province, declared itself and finalized as part involved in both philological disputes, including those concerning the adoption of Latin alphabet in

¹⁷ Adolf Armbruster, *Romanitatea românilor. Istoria unei idei* (București: Ed. Enciclopedică, 1993): 226.

¹⁸ Lazăr Șăineanu, "Istoria filologiei române cu o privire retrospectivă asupra ultimelor decenii (1870-189)", *Studii critice*, ediția a II-a (București: Ed. Librăriei Socec & Co., 1895): 137.

Romanian Language writing. As a matter of fact, they supported by numerous actions from institutions, associations and cultural societies, the welfare steps regarding the progress of Romanian language, as an integrative part of the general process of national and social emancipation of Romanian people living in this province.

On the other hand, we ought to draw attention to the followers of the “phonetic system” that if they study in detail the history of European languages they will surprisingly find that “the first step” in defining such languages is the etymological investigation. In addition, you should pay more attention to the controversy between professors Alexandru Roman from Budapest and Titu Maiorescu, which glows that Alexandru Roman is not the “inventor” of the system he proposes but the “gainer” that “synthesized” the longstanding efforts of Romanian philological schools from Blaj, Cernăuți and Budapest, summarizing at the middle of nineteenth century the need to approach the Latinism to “living language” of the people, making a natural agreement between the spoken and written language.

Being analyzed more closely, the objectives such as: the unification of general rules of language, the adoption of a modern spelling system, the Romantic one, the purification of “barbarism” and language homogenized from etymological perspective, the exploitation of popular idioms and of the specific forms of archaic language, the assimilation of neologisms including the Latin origin neologisms in case of Romanian people, are characteristic to all European peoples and their spokesmen, although not all linguists saw these objectives as a permanent topic of cultural debate of national interest, so affirming and nurturing national language became an ideological manifestation specific to bourgeois-democratic revolutionary spirit in Europe. From this perspective, T. Cipariu’s attempt to derive, from Latin, mostly Romanian lexical terms, is not specific only for his school¹⁹. The phenomenon is also found in other Romance languages and none of the researchers was charged with language “purism”. In reality, T. Cipariu has not proposed to derive all the elements of Romanian language from Latin or Romance languages, but he tried to find out how many Romanian words can be derived from these languages. T. Cipariu’s attempt to “return” to natural etymologies unfolds amid a dramatic linguistic reality given that Romanian language is not only magyarized but also “barbarized”.

Romanian intellectuals’ initiative to find reasons to unify the language is a natural one and the model could not be but the Latin, as the initiative to publish periodicals in Romanian language with Latin alphabet is outstanding for the tightening of rows around the Romanian language. In this context, the self effort in finding the essence and value of Romanian language manifested in the mid nineteenth century is equivalent to a national act, to restitution of the lost nobleness and recovery of a millennial treasury of Romanian thought and feeling. In Transylvania, Romanian cultural environment was considered undifferentiated, although local

¹⁹ Dimitrie Macrea, *Lingviști și filologi români* (București: Ed. Științifică, 1959): 76-77.

realities talk about the fact that there were diverse institutional forms going from “common law”, from “land law” meaning from the “ancestral law” to the ruler’s judgment seat or to the church or monastery institution, established autonomous, elements on which there were built an entire system of value without which there cannot be explained the remarkable manifestation of humanism and Enlightenment in Transylvania.

From a cultural perspective, the Orthodox and United with Rome Romanians in Transylvania, were neither isolated and denied by some of the local cultural spheres belonging to Saxons and Hungarians of Transylvania or from Hungary nor by those in adjacent regions. Their ties with institutional and cultural Byzantine world, Russian and European Catholic and Roman environment are obvious realities. Placed at the interference of Eastern and Western spheres of influence, between Orthodox and Catholic spiritual world the Transylvanian Romanians felt acutely these influences that are to be found in all kind of events and achievements in their lives. Romanian Transylvanian cultural horizons have connections with Budapest, Lwow, Krakow, Riga, Halicia, Kiev, Moscow, Vienna, Venice, Padua, Rome, Paris, and with the German space from Leipzig to Frankfurt and from Munich to Koln.

The reconstruction of the Orthodox Metropolitan of Transylvania autocephaly, having its seat in Sibiu, through its exit from Karlowitz jurisdiction and the official recognition of Metropolitan Romanian Church United with Rome, with its seat in Blaj, caused a major revival not religious only but also a cultural one, determined by the development of the religious schools and by the publishing of secular and religious Romanian journals.

The successor of the bishop Vasile Moga, the bishop and then the metropolitan Andrei Șaguna, initiated a true revival of Orthodoxy in Transylvania, by reconstructing the Orthodox Metropolitan, in December 1864, and by reorganizing the “Organic Status”, in 1868, reviving the old orthodox canon of involvement of the laity in the life and mission of the church. He formed a real theological school in Sibiu by reorganizing the old Theological-Pedagogical Institute, which had been functioning since 1786, with two sections with well trained teachers, who were trained in European Universities. The ground for the two major events of the years 1864 and 1868 had been prepared since the 1850-1853, a period when the communication bases are settled not only for the orthodox but for all Romanians regardless of denomination confession. In 1850, he established the Archdiocesan Printing where over 200 important works had been printed and in 1853 he founded “Telegraful Român”, a periodical which experienced a continuous appearance till today. With some small differences or mistakes guidance, his prodigious work was continued by Metropolitans Miron Romanul (1874-1898) and Ion Meșianu (1899-1916).

Although, from confessional perspective, the relations between the two Romanian Metropolitan Dioceses were most often cold and tense, the restoring of the liberal regime in the Austrian Empire opened the concrete way to the equality

of rights for all the nations and confessions of the Empire, proclaimed after 1848 Revolution, but insufficiently applied in the absolutist regime²⁰. Andrei Țaguna did not identify the confession with the nation, but he interpreted it in terms of Orthodoxy, seen as a part of national matter, as a mean of asserting it. He understood the Orthodox Church as a defensive and preservation edifice of Romanian identity, an edifice affirming the unity and the solidarity with the Romanian background. Even if the confessional affiliation affected the unity of political actions, the institutional framework created around the two churches made possible the cultural-national autonomy and Romanian identity, including expression of national solidarity when times required it²¹. Initiating the publication of "Telegraful Român" journal, bishop Andrei Țaguna wanted to address the call for national unity and for winning the legal rights to all Romanians, regardless of their confession.

In the publication, the destiny was to meet two strong personalities, with good views: bishop Andrei Țaguna and professor and publisher Florian Aaron. Six years older than Țaguna, Aaron had a beautiful reputation confirmed both by the authorities in Bucharest and by cultural personalities in Transylvania. Formed in the spirit of Transylvania school, the first editor of the publication was wise enough to obey the bishop without blurring his views. Starting from the Orthodox tradition of writing with slave characters, Andrei Țaguna believed that switching to writing with the Latin alphabet, especially for the religious writings as "Liturgierul", had to be done in two stages, in order to draw in this process, consciously, the orthodox clergy, famous for its conservatism. Having a vast teaching experience Florian Aaron considered that the reforms should be done quickly, from the top, as Timotei Cipariu proposed too, with an efficient and committed contribution of the ministers of the altar and teachers of the school. In this respect, the editor warned the bishop that the Roman "noble origin" stated in a world of communication between civilizations and this communication is done primarily through writing. On this occasion he reminds about the aspiration of those "passionate men who studied the Romanian individual and his language, origin and all his deeds and showed it would be high time for Romanians to deny the slave characters, which are foreign and use Latin letters, which are theirs"²². The two of them reaching a "modus vivendi" amiable, agreed that the adoption of Latin alphabet for "Telegraful Român" is to be made step-by-step. Through the "Precept" nr.706/1862, the first written order printed with Latin characters is formalized in an orthodox publishing Cipariu's spelling system. According to Andrei Țaguna's opinion the "Telegraful Român" journal should have

²⁰ Simion Retegan, *Reconstrucția politică a Transilvaniei în anii 1861-1863* (Cluj-Napoca: Ed. Presa Universitară Clujeană, 2004).

²¹ Nicolae Bocșan, Pr.Gabriel-Viorel Gârdan, „Din trecutul relațiilor interconfesionale românești. Andrei Țaguna și Alexandru Șterca Șuluțiu”, *Revista Teologică*, 4 (2008): 25-40.

²² Florian Aaron, "Ce s-a scris și s-a tipărit, până acum, pentru poporul român, și cum s-a scris și s-a tipărit?", *Telegraful Român* 8 (1853): 30.

been an efficient tool of cultural training and perfecting for all ministers of church, teachers and faithful. The decision of compelling the orthodox priests to subscribe to this publication was not determined by the vanity to compete “Gazeta Transilvaniei” but on the contrary, being aware of the fact that the newspaper is deep in Romanians’ heart and spirit, the frequency of the orthodox publication was another opportunity for education.

In turn, the representatives of the Greek-Catholic Church led by George Barițiu and Timotei Cipariu gave the signal for national awakening in “Gazeta de Transilvania” and “Organul Național” publications amid revolutionary movement from 1848. Passing over religious differences, the two publications called the Romanians to emancipation through culture. Referring to the elaborate aspect of Romanian language Timotei Cipariu brings examples from ancient text of orthodox books “Psaltirea” written by Dosoftei or “Biblia de la București”, emphasizing that “Romanian language, as Italic dialect was much cleaner and richer in Romance words”.

Through the work exposed we tried to sketch a picture of the complexity of the cultural phenomenon that triggered the problem in adopting the Latin alphabet to the Romanian language writing. It is natural, especially for the beginning, that the opinions should be distinguished between them, so as to exclude initially each others. It is during the 4th and the 5th decades of the 19th century. The revolutionary events from 1848 had the gift to gather the opinions around the idea of national, social and cultural emancipation. So is that, even traditionalists and conservatives hard to be persuaded came to recognize the need of using Latin alphabet in writing. This process comes to crown a period of intellectual work developed at multiple levels, from the establishment of Romanian cultural societies, to publishing activity and teaching and not the least, in the work of the ministry of the two Romanian churches and the involvement not only in the theological activity but in the cultural one too. We can state without being too much wrong that after the year 1850, Romanian Church from Transylvania and the militant laic and religious press constituted real ferment of the process of awakening and assertion of Romania national entity in this province.

SFÂNTUL VASILE CA AUTORITATE DOCTRINALĂ ȘI EXEMPLU SPIRITUAL PENTRU TEODORET DE CIR*

ISTVÁN PÁSZTORI-KUPÁN**

REZUMAT. Prezentul articol propune să investigheze câteva exemple de contacte doctrinale, terminologice și spirituale între Sfântul Vasile și teologii tradiției Antiohiene, în special Diodor din Tars și Teodoret de Cir. Autoritatea doctrinală a Sf. Vasile pentru antiohienii secolului al V-lea se evidențiază prin răspunsul lui Teodoret la anatema 5 a Sfântului Chiril de Alexandria împotriva lui Nestorie, unde Teodoret se referă în mod explicit la Sf. Vasile, citându-l din propria memorie. Poate cea mai mare influență teologică exercitată de Sf. Vasile asupra antiohienilor era distincția sa extrem de corectă între expresiile folosite în doctrina trinitară. Cartea lui Teodoret, *Eranistes*, este un exemplu elocvent pentru a vedea cum nuanțările neo-niceene ale Capadocienilor puteau să pună la punct vocabularul teologic zdruncinat de controversa ariană. La sfârșit, rezistența curajoasă a Sfântului Vasile împotriva încercărilor imperatorului Valens să-l intimideze și să impună arianismul în comunitățile aparținătoare diocezei sale, devine nu numai un exemplu de urmat din trecut, dar – privit și în contextul actual al istoriografului, care a fost exilat datorită rezistenței sale împotriva eutihianismului – devine o sursă de consolare și inspirație pentru episcopul nedreptățit din Cir.

Cuvinte cheie: Sf. Vasile, Teodoret de Cir, Diodor din Tars, hristologie, terminologie neo-niceană, exemplu spiritual

Părinții capadocieni joacă un rol extrem de important în formarea și dezvoltarea spirituală și teologică a lui Teodoret. În scrierile sale – mai ales în perioadele intenselor controverse doctrinale, de care, din nefericire, a avut parte – se referă în repetate rânduri la Sf. Vasile de Cezareea, Grigorie de Nazianz și la Grigorie de Nissa.

Întâlnirea tradiției antiohiene – din care făcea parte și Teodoret, fiind ultimul mare teolog al acesteia – cu gândirea teologică a capadocienilor nu era întâmplătoare, iar în cazul autorului nostru, aceasta avea deja precedente bune la care se putea

* Prezentul studiu este forma augmentată a prelegerii susținute la conferința internațională *Însemnătatea vieții și operei Sfântului Vasile cel Mare pentru misiunea și slujirea Bisericii*, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (16 – 18 octombrie 2009).

** Conf. Dr., Institutul Teologic Protestant, Cluj-Napoca, România, mcpasztori@yahoo.com

raporta. Așa cum reiese din *Epistola* sa nr. 99, Sf. Vasile s-a întâlnit cu Diodor din Tars (probabil în 372) în Armenia, când l-a vizitat pe Meletie care se afla în exil¹. Teodoret face o aluzie succintă asupra faptului că, în această perioadă, Diodor „a dialogat atât acasă, cât și în străinătate”². Clarificarea lui Adam M. Schor de a privi tradiția antiohiană ca pe o rețea în loc de „școală” ne ajută foarte mult în înțelegerea și interpretarea corectă a multiplelor relații spirituale între părinții și teologii orientali ai secolelor IV–V³.

Sfântul Vasile ca autoritate doctrinală

Un exemplu foarte elocvent al autorității doctrinale a Sfântului Vasile pentru Teodoret îl găsim în răspunsul acestuia la anatema 5 a Sfântului Chiril de Alexandria. (Prima dată) Mai întâi cităm textul lui Chiril:

Εἴ τις τολμᾷ λέγειν θεοφόρον ἄνθρωπον τὸν „Dacă cineva ar îndrăzni să spună că Hristos Χριστὸν καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον θεὸν εἶναι κατὰ este om purtător de Dumnezeu, în loc să spună ἀλήθειαν ὡς υἱὸν ἓνα καὶ φύσει, καθὸ γέγονε că este Dumnezeu cu adevărat ca singurul Fiul σὰρξ ὁ λόγος καὶ κεκοινωνήκε παραπλησίως prin fire, întrucât Cuvântul s-a făcut trup și părta- ἡμῖν αἵματος καὶ σαρκός, ἀνάθεμα ἔστω. sul sângelui și trupului ca și noi, fie anatema⁴”.

În replica sa la această anatemă, Teodoret pornește de la ideea – refuzată ulterior de Sf. Chiril în explicațiile sale – că aici ar fi vorba de schimbarea Cuvântului în carne. În cadrul acestei replici, Teodoret face două referiri directe la operele Sfântului Vasile – cu o mică, dar semnificativă eroare (vezi mai jos). De asemenea, este foarte probabil că în cursul compunerii destul de precipitate a răspunsurilor la aceste anateme – pe care le-a făcut în februarie 431 la cererea lui Ioan din Antiohia, nu din proprie inițiativă⁵ – Teodoret nu avea la îndemână operele la care face referiri, ci le citează din memorie. Partea relevantă a răspunsului său sună în felul următor:

Οὐκοῦν τῷ τῆς κοινωρίας ὀνόματι χρώμενοι, „În consecință, folosind termenul «părtășie», ὡς ἓνα μὲν υἱὸν προσκυνοῦμεν τὸν λαβόντα adorăm ca pe un singur Fiul atât pe cel care a καὶ τὸ ληφθέν, τῶν δὲ φύσεων τὴν διαφορὰν asumat, cât și ceea ce a fost asumat, dar recu-

¹ Sf. Vasile, *Epistola* 99, în: Yves Courtonne (ed., trad.), *Saint Basile: Lettres*, vol. 2, Les Belles Lettres, Paris, 1961 (TLG: 99, 3).

² οἰκοὶ μέντοι καὶ δημοσίᾳ διαλεγόμενος. Teodoret, *Hist. eccl.* 4, 22, în: Theodoret, *Kirchengeschichte*, Die griechischen christlichen Schriftsteller 44, L. Parmentier, F. Scheidweiler (ed.), Akademie Verlag, Berlin, 1954, p. 321 (TLG: 321, 16).

³ Adam M. Schor, „Theodoret on the «School of Antioch»: A Network Approach”, în: *Journal of Early Christian Studies*, XV (2007), nr. 4, pp. 517–562 (p. 538).

⁴ ACO I, 1, 6, 126. Cf. Norman Russell, *Cyril of Alexandria*, Routledge, London, 2000, p. 183.

⁵ În privința faptului că Teodoret a compus aceste răspunsuri la cererea explicită a lui Ioan din Antiohia, vezi începutul *Epistolei* 1a (*Coll. Vat.* 167) a episcopului din Cir adresată colegului său în: Théodoret, *Correspondance IV*, Sources Chrétiennes, 429, Yvan Azéma (ed.), Cerf, Paris, 1998, p. 62. Cf. Blomfield Jackson (trad.), *The Ecclesiastical History, Dialogues and Letters of Theodoret*, Nicene and Post-Nicene Fathers III, Henry Wace, Philip Schaff (eds.), James Parker, Oxford, 1892, p. 324.

γνωρίζομεν. καὶ τὸν θεοφόρον δὲ ἄνθρωπον ὡς πολλοῖς τῶν ἁγίων πατέρων εἰρημένον οὐ παραιτούμεθα, ὧν εἷς ὁ μέγας Βασιλεῖος ἐν τῷ πρὸς Ἀμφιλόχιον περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος λόγῳ τούτῳ χρησάμενος τῷ ὀνόματι καὶ ἐν τῇ τοῦ πεντηκοστοῦ ἐνάτου ψαλμοῦ ἐρμηνείᾳ. καλοῦμεν δὲ θεοφόρον ἄνθρωπον, οὐχ ὡς μερικὴν τινα θεῖαν χάριν δεξάμενον, ἀλλ' ὡς πᾶσαν ἡνωμένην ἔχοντα τοῦ υἱοῦ τὴν θεότητα.

noaștem deosebirea dintre naturi. Nu respingem însă termenul «om purtător de Dumnezeu», care a fost folosit de mulți dintre sfinții Părinți, unul dintre aceștia fiind Vasile cel Mare, care folosește acest termen în opera sa despre Sfântul Duh, adresată lui Amfilohie, precum și în explicația sa privind Psalmul 59. [Pe Hristos] îl numim așadar «om purtător de Dumnezeu» nu ca și cum ar fi primit vreo parte din harul divin, ci pentru că posedă întreaga divinitate cea una a Fiului⁶.

Autoritatea doctrinală a Sfântului Vasile este evidentă în citatul de mai sus. Eroarea constă în faptul că în ambele lucrări ale sale la care Teodoret face referire – cel puțin în versiunile care apar în edițiile moderne – Sfântul Vasile folosește expresia „trup purtător de Dumnezeu” (ἡ θεοφόρος σὰρξ) în loc de „om purtător de Dumnezeu” (θεοφόρος ἄνθρωπος).⁷ Acest fapt, bineînțeles, schimbă și aportul doctrinal al enunțurilor.⁸ Evaluarea noastră inițială, conform căreia aici Teodoret citează din memorie și nu are o versiune a operelor citate care să conțină θεοφόρος ἄνθρωπος, este coroborat cu o altă referință, de data aceasta într-o lucrare compusă cu mai mulți ani după încheierea controverselor nestoriene. Este vorba despre cartea Ἐρανοιστής (*Cerșetorul*) a lui Teodoret, terminată în anul 447 cu scopul apărării doctrinei ortodoxe împotriva eutihianismului. Aici, în cadrul florilegiului patristic impresionant (238 de pasaje de la 88 de autori) atașat la această lucrare, ne întâlnim și cu numele Sfântului Vasile. În *Florilegiul I* regăsim cele două pasaje la care Teodoret a făcut referire cu 16 ani în urmă, și anume citatele din *Omiliile despre Psalmi*, precum și din cartea *Despre Sfântul Duh*⁹ ale Sf. Vasile. Ambele conțin varianta θεοφόρος σὰρξ. Tot în cadrul operei Ἐρανοιστής găsim și alte referințe directe la Sf. Vasile, și anume la omilia

⁶ ACO I, 1, 6, 126. Cf. István Pásztori-Kupán, *Theodoret of Cyrus*, Routledge, London, 2006, p. 179 și p. 252, nota 14.

⁷ Ἀλλ' ὅμως ἐνταῦθα, ὁμοῦ μὲν τὸ διάφορον τῆς χρήσεως ἐνδεικνύμενος, ὁμοῦ δὲ καὶ τὸ σφάλμα τινῶν ἐν παραδρομῇ διορθούμενος τῶν οἰομένων πνευματικῶν εἶναι τοῦ Κυρίου τὸ σῶμα, ἵνα δείξῃ ὅτι ἐκ τοῦ ἀνθρωπίου φυράματος ἡ θεοφόρος σὰρξ συνεπάγῃ, τὴν ἐμφατικωτέραν φωνὴν προετίμησεν τὸ μὲν γὰρ διὰ γυναικὸς παροδικὴν ἔμελλε τὴν ἔννοιαν τῆς γεννήσεως ὑποφαίνειν. Sf. Vasile, *De Spiritu Sancto* 5, 12 în: Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, Sources Chrétiennes 17 bis, Benoît Pruche (ed.), Cerf, Paris, 1968, p. 284 (TLG: 5, 12, 20). Expresia θεοφόρος σὰρξ apare și în *Omiliile despre Psalmi* ale Sf. Vasile în PG 29, 424B: Τάχα τὴν σάρκα λέγει τὴν θεοφόρον, ἁγιασθεῖσαν διὰ τῆς πρὸς τὸν Θεὸν συναφείας. Cf. PG 29, 468A: ὑπόδημα δὲ τῆς θεότητος ἡ σὰρξ ἡ θεοφόρος, δι' ἧς ἐπέβη τοῖς ἀνθρώποις.

⁸ În scopul de a evita abaterea de la tema studiului nostru, în prezent nu intrăm în discuții detaliate privind implicațiile expresiei θεοφόρος σὰρξ vizavi de θεοφόρος ἄνθρωπος în cadrul controverselor nestoriene. Referitor la doctrina hristologică a lui Teodoret vezi e.g. I. Pásztori-Kupán, *Theodoret of Cyrus*, pp. 31–56.

⁹ Theodoret, *Eranistes*, Gerard H. Ettliger (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 103–104.

Περὶ εὐχαριστίας (*Homilia de gratiarum actione*), precum și la *Adversus Eunomium*.¹⁰ Acestea țin de doctrina hristologică a Sfântului Vasile, adoptată în diverse contexte de Teodoret.¹¹

Poate cea mai mare influență doctrinală a Sfântului Vasile asupra tradiției antiohieni, precum și asupra lui Teodoret, ține de domeniul terminologiei trinitare, și anume clarificarea similitudinilor și diferențelor dintre expresiile folosite. Dacă anatema anti-ariană anexată la Nicaeanum încă nu a făcut o distincție clară între οὐσία și ὑπόστασις, *Epistola* 38 atribuită în perioada respectivă Sfântului Vasile¹² devine *sine qua non*-ul terminologiei neo-niceene, o distincție de altfel adoptată și aplicată de toți teologii antiohieni. Pentru scopul nostru prezent este suficient să cităm un singur pasaj din Ἐραριστίας ca să putem vedea cât de pătrunzătoare și efectivă a fost distincția terminologică a capadocienilor. La un moment dat, în cursul primului dialog, Cerșetorul (reprezentantul doctrinei eutihiene) îl întrebă pe Orthodoxos:

EPAN. Ἔχει τινὰ διαφορὰν ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν; ΟΡΘ. Κατὰ μὲν τὴν θύραθεν σοφίαν οὐκ ἔχει. Ἡ τε γὰρ οὐσία τὸ ὄν σημαίνει, καὶ τὸ ὑφεστὸς ἡ ὑπόστασις. Κατὰ δέ γε τὴν τῶν πατέρων διδασκαλίαν, ἦν ἔχει διαφορὰν τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, ἢ τὸ γένος πρὸς τὸ εἶδος ἢ τὸ ἄτομον, ταύτην ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν ἔχει. [...] Ὡσπερ τοίνυν τὸ ἄνθρωπος ὄνομα κοινὸν ἐστὶ ταύτης τῆς φύσεως ὄνομα, οὕτω τὴν θεϊαν οὐσίαν τὴν ἁγίαν τριάδα σημαίνειν φαμέν, τὴν δέ γε ὑπόστασιν προσώπου τινὸς εἶναι δηλωτικὴν, οἷον, ἢ τοῦ πατρὸς ἢ τοῦ υἱοῦ ἢ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Τὴν γὰρ ὑπόστασιν καὶ τὸ πρόσωπον καὶ τὴν ἰδιότητα ταυτὸν σημαίνειν φαμέν τοῖς τῶν ἁγίων πατέρων ὁροῖς ἀκολουθοῦντες.

„ERANISTES: Există vreo deosebire între οὐσία și ὑπόστασις? ORTHODOXOS: Conform înțelepciunii lumesci nu există, deoarece οὐσία semnifică ceea ce există [τὸ ὄν], iar ὑπόστασις semnifică ceea ce subzistă. Însă, conform învățaturii Părinților, între οὐσία și ὑπόστασις există aceeași diferență ca și între comun și particular, între gen/rasă și formă/specie sau individ. [...] În consecință, așa cum numele de «om» este comun pentru natura umană, tot așa spunem că οὐσία divină indică Sfânta Treime; ὑπόστασις însă reprezintă persoana cuiva, și anume, ori a Tatălui, ori a Fiului, ori a Sfântului Duh. Fiindcă, urmând definițiile Sfinților Părinți, spunem că ὑπόστασις și persoană și individualitate/particularitate înseamnă același lucru.¹³”

Chiar de la prima vedere putem remarca faptul că aceste distincții clare trebuiau să aibă principala lor sursă în mințile iluminate și operele capadocienilor –

¹⁰ Theodoret, *Eranistes*, p. 166 și p. 239.

¹¹ De exemplu, dacă punem în paralel pasajul din Περὶ εὐχαριστίας al Sfântului Vasile (TLG: 31, 228) citat în Ἐραριστίας, cu *Capitolele* 13–14 ale tratatului *De inhumanatione Domini* al lui Teodoret (PG 75, 1440–1441; cf. I. Pásztori-Kupán, *Theodoret of Cyrus*, pp. 148–151), putem observa că participarea lui Hristos la suferința umană este înțeleasă într-un mod foarte similar de ambii teologi.

¹² Ulterior, epistola respectivă a fost atribuită lui Grigorie de Nissa, care se considera continuatorul operei fratelui său. Vezi R. M. Hübnér, „Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basiliius”, în: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, J. Fontaine, Ch. Kannengiesser (eds.), Beauchesne, Paris, 1972, pp. 463–491; Johannes Zachhuber, „Nochmals: Der 38. Brief des Basiliius von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa”, în: *Zeitschrift für Antikes Christentum*, VII (2003), nr. 1, pp. 73–90.

¹³ Theodoret, *Eranistes*, pp. 64–65.

denumiți aici ca „Sfinții Părinți” – între ei fiind, în nici un caz pe loc secundar, Sfântul Vasile. Definiția oarecum origeniană privind o singură οὐσία și trei ὑποστάσεις ale Sfintei Treimi – o definiție perturbată și chiar temporar discreditată în timpul controversei ariene (inclusiv prin quasi-echivalarea lor în anatema anti-ariană atașată Crezului Nicean) – reappare în discuțiile de clarificare terminologică ale Capadocienilor, dându-le șansa să redefinaască (de data aceasta fără pericolul subordinaționismului) toate expresiile teologice relevante și locul lor în vocabularul doctrinei trinitare ortodoxe.

Părinții capadocieni – printre ei și Sf. Vasile – se regăseau în mai multe rânduri în aceeași tabără cu teologii antiohieni. De exemplu, cu ocazia apariției apolinarismului și macedonianismului, atât Sf. Vasile cât și Diodor din Tars încercau să protejeze hristologia și doctrina trinitară (inclusiv pnevmatologia) ortodoxă. În anul 376, în *Epistola 244* adresată lui Patrofil, episcopul Egeei, Sf. Vasile își apără prietenia cu Diodor și se distanțează cu regret de Apolinarie în felul următor:

„Cauza rupturii era presupunerea că am scris lui Apolinarie și sunt în comuniune cu colegul meu, prezbiterul Diodor. Pe Apolinarie niciodată nu l-am considerat dușman, ba chiar îl respect pentru anumite lucruri. Dar niciodată nu m-am alăturat lui în așa măsură încât să pot accepta acuzațiile adresate acestuia. Într-adevăr, am și eu să-i reproșez câte ceva după ce am citit unele lucrări de-ale lui. Nu-mi amintesc să-i fi cerut vreodată o carte despre Sfântul Duh, sau s-o fi acceptat după ce mi-a fost trimisă. Aud că a devenit un autor extrem de productiv și gălăgios, însă am citit puțin din operele sale. Nici nu prea am timp să investighez aceste lucruri, fiind de asemenea rezervat în privința acceptării notărilor, și nici sănătatea nu-mi permite să citesc cu diligență Scripturile inspirate, așa cum ar trebui s-o fac. Ce treabă am eu, dacă unul scrie ceva ce irită pe altul? Iar dacă cineva trebuie să dea socoteală pentru altul, atunci cel care mă acuză din pricina lui Apolinarie să se apere în fața mea din pricina lui Arie, propriul său învățător, și din pricina lui Aetius, propriul său elev. De la omul acesta – a cărui vinovăție mi se prezintă – eu nici nu am învățat nimic, și nici nu l-am învățat ceva. Pe Diodor însă l-am primit de la bun început ca pe vlăstarul fericitului Silvan, și îl iubesc și îl respect și acum pentru harul graiului său, datorită căruia mulți dintre cei care îl întâlnesc devin oameni mai buni.¹⁴”

¹⁴ Ἡ δὲ αἰτία τῆς ἀπορρήξεως ὅτι Ἀπολιναρίῳ, φησίν, ἐπετείλαμεν καὶ τὸν συμπρεσβύτερον ἡμῶν Διόδωρον ἔχομεν κοινωνικόν. Ἐγὼ δὲ Ἀπολιναρίον μὲν ἐχθρὸν οὐδέποτε ἠγησάμην, ἀλλ' ἔστιν ἐφ' οἷς καὶ αἰδοῦμαι τὸν ἄνδρα· οὐ μὴν οὕτως ἐμαυτὸν τῷ ἀνθρώπῳ συνήψα ὡς τὰ ἐκείνου ἐγκλήματα αὐτὸς ὑποδέχεσθαι, ὅπου γε ἔχω τινὰ καὶ αὐτὸς ἐγκαλεῖν αὐτῷ ἐντυχῶν τισι τῶν συνταγμάτων αὐτοῦ. Οὐ μὴν περὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου ἢ αἰτήσας αὐτὸν οἶδα βιβλίον ἢ ἀποσταλὲν ὑποδεξάμενος. Ἀλλὰ πολυφωνότατον μὲν αὐτὸν ἀκούω πάντων συγγραφέων γεγενῆσθαι, ὀλίγοις δὲ ἐντετυχηκέαι τῶν συνταγμάτων αὐτοῦ· οὐδὲ γὰρ σχολή μοί ἐστι τὰ τοιαῦτα διερευνᾶσθαι, καὶ ἅμα δυσχερὴς τίς εἰμι πρὸς τὴν τῶν νεωτέρων παραδοχὴν, ᾧ γε τὸ σῶμα οὐδὲ τῇ ἀναγνώσει τῶν θεοπνευστων Γραφῶν φιλοπόνως καὶ καθ' ὃν ἔδει τρόπον συγχωρεῖ παραμένειν. Τί οὖν πρὸς ἐμὲ τοῦτο, εἰ τις συνέγραψέ τι μὴ ἀρέσκον τῷ δεῖν; Καίτοι εἰ δεῖ ἄλλον τὰς ὑπὲρ ἄλλου εὐθύναις ὑπέχειν, ὁ ἐμοὶ ἐγκαλῶν ὑπὲρ Ἀπολιναρίου ἀπολογεῖσθω ἡμῖν ὑπὲρ Ἀρείου τοῦ ἰδίου διδασκάλου καὶ ὑπὲρ Ἀετίου τοῦ ἰδίου ἑαυτοῦ μαθητοῦ. Ἡμεῖς δὲ οὐδὲ ἐδιδάχθημεν τι οὐδὲ ἐμαθητεύθημεν τῷ ἀνδρὶ οὐ τὰ ἐγκλήματα ἡμῖν περιτρέπουσι. Διόδωρον δὲ ὡς θρέμμα τοῦ μακαρίου Σιλουανοῦ τὸ ἐξ ἀρχῆς ὑπεδεξάμεθα, νῦν δὲ καὶ ἀγαπῶμεν καὶ περιέπομεν διὰ τὴν προσοῦσαν αὐτῷ τοῦ λόγου χάριν δι' ἧς πολλοὶ τῶν ἐντυχανόντων βελτίους γίνονται. Sf. Vasile, *Epistola 244*, 3, în: *Saint Basile: Lettres*, vol. 3 (TLG: 244, 3).

Un an mai târziu, în nu mai puține cuvinte dar într-un ton mai hotărât, în *Epistola* 263 adresată celor din Vest, după ce a enumerat efectele negative ale doctrinelor propuse de arieni și de pnevmatomahi, Sf. Vasile se lamentează asupra faptului că Apolinarie nu este nici el „o cauză mai mică de întristare pentru Biserici”. Teologului din Laodicea îi reproșează cu o ironie subtilă dar sesizabilă că, având ușurința de a scrie și „o limbă gata să dispute despre orice temă”, „a umplut întreaga lume cu lucrările sale”, nesocotind sfatul celui care i-a spus „să se ferească de a produce prea multe cărți”¹⁵. Parafrazând *Prov* 10, 19, Sf. Vasile exclamă: „Oare cel care vorbește mult cum ar putea evita să păcătuiască?” Critica cea mai directă la adresa lui Apolinarie este sentința că operele sale teologice „nu se bazează pe argumente din Scriptură, ci pe presupuneri omenești”¹⁶. De aici provine și caracterul „mitic” al descrierii de către el a învierii, precum și tendința de a se întoarce la riturile Vechiului Testament. În ceea ce privește soteriologia și hristologia apolinariană, Sf. Vasile conține:

„Chiar și în privința Întrupării, Apolinarie a creat o confuzie așa de mare printre frați, încât au rămas puțini dintre cititorii săi care păstrează forma originală a evlaviei; majoritatea, în goana lor pentru inovație, s-au pribegit în cercetările și invențiile contențioase ale tratatelor sale neprofitabile.”¹⁷

Așadar, după numai un an de la distanțarea sa destul de discretă de Apolinarie, Sf. Vasile ia o atitudine mult mai categorică atât în privința apolinarismului, cât și a lui Marcel din Ancira, a cărui doctrină trinitară era foarte asemănătoare cu sabelianismul secolului anterior – o altă cauză de neliniște cu care de fapt se încheie epistola citată. Sf. Vasile a trebuit să îndure ezitarea papei Damasus de a-l condamna pe Marcel, fapt care iarăși l-a îndreptat spre teologia antiohiană, care la rândul ei se lupta atât împotriva arianismului, cât și a apolinarismului, precum și împotriva negării de către Marcel a celor trei *ὑποστάσεις* divine.

Sf. Vasile ca exemplu spiritual

La data scrierii *Epistolei* 263, Sf. Vasile era deja după vizita imperatorului pro-arian, Valens, vizită care a avut loc în Cezareea în anul 372. În *Istoria bisericii*, Teodoret dedică un capitol întreg prezentării acestei întâlniri dintre Valens și Sf. Vasile¹⁸. Felul în care Teodoret evocă întreaga confruntare slujește unui scop destul de clar: în cursul și în urma întâlnirii Sfântului Vasile cu imperatorul, care urmărea

¹⁵ Cf. „Încolo, fiule, ia învățătură din aceste lucruri; dacă ai voi să faci o mulțime de cărți, să știi că n-ai mai isprăvi, și multă învățătură obosește trupul.” *Eclez* 12, 12.

¹⁶ Sf. Vasile, *Epistola* 263, 4 (TLG: 263, 4).

¹⁷ Εἶτα καὶ τὰ περὶ Σαρκώσεως τοσαύτην ἐποίησε τῇ ἀδελφότητι τὴν ταραχὴν ὥστε ὀλίγοι λοιπὸν τῶν ἐντετυχηκότων τὸν ἀρχαῖον τῆς εὐσεβείας διασώζουσι χαρακτῆρα· οἱ δὲ πολλοὶ ταῖς καινοτομίαις προσέχοντες ἐξετράπησαν εἰς ζητήσεις καὶ φιλονεικίους ἐφευρέσεις τῶν ἀνωφελῶν τούτων ῥημάτων. Sf. Vasile, *Epistola* 263.

¹⁸ Vezi Teodoret, *Historia ecclesiastica*, 4, 19. Cf. Thomas Gaisford (ed.), *Theodoret Episcopi Cyri Ecclesiasticae Historiae Libri Quinque*, Oxford University Press, Oxford, 1854, pp. 340–346; Teodoret, *Kirchengeschichte*, pp. 242–246 (TLG: 242, 23 – 246, 11).

obliterarea ortodoxiei în întregul imperiu, episcopul din Cezareea devine el însuși simbolul rezistenței morale și doctrinale împotriva abuzului puterii lumești. Înainte de a fi ajuns la Cezareea, Valens a condus o campanie plină de succes împotriva oponenților doctrinei ariene: Bitinia, care a rezistat la început, a devenit „scena unor tragedii oribile”. Galatia s-a conformat fără a opune rezistență. Conform observației lui E. Venables „soarta Capadociei depindea de Sf. Vasile”¹⁹, a cărui fermitate a fost sprijinită și de evenimentele petrecute în cadrul familiei imperiale – e.g. boala acută și decesul ulterior al lui Galates, fiul unic al imperatorului – fiind până la urmă încoronată cu succes: Sf. Vasile a rămas stăpân pe situație.

Diversele episoade ale acestui eveniment remarcabil din cadrul istoriei bisericii creștine sunt coroborate de mai mulți autori antici, inclusiv Grigorie de Nazianz, Sozomen, Grigorie de Nissa, Socrates Scholasticos, Efreem Sirul, Rufin, precum și Sf. Vasile însuși²⁰. Din punctul nostru de vedere, însă, un alt aspect este la fel de important privind atitudinea lui Teodoret față de această întâmplare, și anume: perioada compunerii istoriei sale bisericești. Așa cum reiese din cercetările experților, Teodoret a scris propria sa istoriografie ecleziastică în timpul controversei eutihiene, încheind-o în 449–450 când se afla în exil în Apamea după destituirea sa din episcopat de către *Latrocinium Ephesinum* și imperatorul Teodosie al II-lea²¹. În acest context, exemplul Sfântului Vasile – nedreptățit și el de puterea seculară din cauza neacceptării heterodoxiei – capătă o altă dimensiune. Sf. Vasile, care în memoria lui Teodoret reprezintă aliatul fidel al lui Diodor împotriva erezilor ariene, apolinariene și macedoniene, este nu numai un punct de referință în chestiuni doctrinale, dar și un înaintaș de urmat în situații similare de confruntare cu in justiția inevitabilă. În acest sens este interesant să observăm cuvintele și expresiile puse de către Teodoret în gura Sfântului Vasile când acesta se întâlnește cu Modest, prefectul însărcinat de imperatorul Valens să-i ofere alegerea dintre destituire sau acceptarea doctrinei ariene. După ce Modest i-a promis prietenia imperatorului în schimbul renunțării la doctrina ortodoxă, și i-a sugerat că, prin aceasta, episcopul ar putea deveni un mijloc de conferire a diverselor avantaje asupra multor persoane din preajma lui, conform textului *Istoriei bisericii* lui Teodoret:

ὁ δὲ θεῖος ἐκεῖνος ἀνὴρ „μειρακίως” ἔφη „Ἀcel bărbat divin [Sf. Vasile] a spus: «Asemenea „τούτους ἀρμόττειν τοὺς λόγους. ἐκεῖνοι vorbe se potrivesc pruncilor, deoarece aceștia și cei care li se aseamănă își cască gura pentru așa ceva. Dar cei hrăniți prin cuvintele divine nu suferă să cadă nici măcar o silabă dintre *învățatu-*

¹⁹ „The fate of Cappadocia depended on Basil”. William Smith, Henry Wace (eds.), *A Dictionary of Christian Biography*, 4 volumes, John Murray, London, 1877–87, vol. I, p. 119.

²⁰ Vezi e.g. sursele menționate de E. Venables în *Dictionary of Christian Biography*: Grigorie de Nazianz, *Oratio* 20, 351; Sozomen, *Historia ecclesiastica* 4, 16 și 6, 16; Grigorie de Nissa, *Adversus Eunomium*; Socrates Scholasticos, *Historia ecclesiastica* 4, 26; Efreem Sirul, *Monum. Eccl. Graec.*, Coteler (ed.), vol. III, 63; Rufin, *Historia ecclesiastica* 11, 9; Epistolele nr. 68, 94, 104, 110, 111, 128, 244, 251, 279, 280, 281 etc.

²¹ Cf. Johannes Quasten, *Patrology*, Spectrum, Utrecht, 1950–1986, vol. III, p. 551.

δογμάτων οὐδεμίαν ἀνέχονται συλλαβὴν, *rile divine*, de dragul căroră, dacă trebuie, acceptă
 ὑπὲρ δὲ τούτων, εἰ δέοι, καὶ πάσας τοῦ θανάτου τὰς ἰδέας ἀσπάζονται. τὴν δὲ βασι-
 λείως φιλίαν μέγα μὲν ἠγοῦμαι μετ' εὐσεβείας, *chiar orice fel de moarte. Prietenia imperatoru-*
 δίχα δὲ ταύτης ὀλεθρίαν ἀποκαλῶ.” *lui – dacă vine împreună cu evlavia [= dreapta*
 înșă o consider devastatoare».”²² *credință] – o prețuiesc foarte mult. Fără aceasta*

Cuvintele marelui episcop, ale „luminătorului lumii”²³, așa cum îl numește Teodoret, privite nu numai în contextul confruntării dintre Sf. Vasile și imperatorul Valens în 372, dar și din perspectiva condiției istoriografului aflat în exil, capătă o nouă dimensiune dacă le comparăm cu anumite formule recurente din scrisorile episcopului de Cir compuse în această perioadă. Poate cea mai cunoscută apologie a sa, scrisă în vara anului 448 este *Epistola* 83 adresată oponentului său lipsit de scrupule, Dioscor de Alexandria, care, după ce a convins imperatorul Theodosie al II-lea să emită un ordin care să-l constrângă pe Teodoret între limitele propriei dioceze (o versiune antică a domiciliului forțat), reușește să obțină condamnarea și destituirea acestuia în absență la *Latrocinium Ephesinum* din 449. Aici, fiind deja îngrădit de ordinul imperial, Teodoret încearcă să-și explice poziția în privința doctrinei hristologice, evocând aprecierea sa de către Teodot și Ioan de Antiohia, și făcând referiri interesante la educarea acestora în evlavie:

“Ἐξ μὲν γὰρ ἕτη διετέλεσα διδάσκων ἐπὶ τοῦ τῆς „Timp de șase ani am continuat să dăscălesc
 μακαρίας καὶ δόσις μνήμης Θεοδότου τοῦ τῆς în vremea episcopului de fericită și sfântă
 Ἀντιοχέων ἐπισκόπου, ὃς καὶ βίω λαμπρῶ καὶ amintire, Teodot al Antiohiei, care era vestit
 τῆ τῶν θείων δογμάτων ἐκεκόσμητο γνώσει atât pentru viața sa ilustră cât și pentru cu-
 τρία καὶ δέκα πάλιν ἕτερα ἐπὶ τοῦ μακαρίου noștințele sale privind *învățăturile divine*.
 Ἰωάννου, ὃς τοσοῦτον ἐγάνυτο διαλεγομένων Alți treisprezece ani am dăscălit în timpul
 ἡμῶν, ὡς ἄμφω τῷ χεῖρε κινεῖν καὶ διανίστα- fericitului Ioan, care s-a bucurat în așa mă-
 σθαι πολλάκις. “Ὅτι δὲ παιδόθεν τοῖς λογίοις sură de discursurile mele, încât și-a mișcat
 τοῖς θείοις ἐντεθραμμένος ἀκριβῆ λίαν εἶχεν ambele mâini [a aplaudat], ridicându-se de mai
 τῶν θείων δογμάτων τὴν εἰδησιον, ἐμαρτύρησεν multe ori. Scrisorile sfinției dumneavoastră
 ἐν τοῖς γράμμασιν ἢ ἀγιότις ἢ σή. poartă mărturie că fiind *hrănit din copilărie*
 prin cuvintele *divine*, avea o cunoștință foarte
 exactă a *învățăturilor divine*.”²⁴

Mesajul este foarte clar: cei care sunt „hrăniți prin cuvintele divine” (τοῖς θείοις λογίοις ἐντεθραμμένοι) și cunosc „învățăturile divine” (τὰ θεία δόγματα), reprezintă garanția ortodoxiei – indiferent de era în care trăiesc. La rândul său, și Sf. Vasile a folosit termenul „vlăstarul fericitului Silvan” (θρέμμα τοῦ μακαρίου Σιλουανοῦ) când vorbea despre Diodor din Tars. În istoria sa ecleziastică, Teodoret folosește formula „vlăstar/hrănit prin cuvintele/învățăturile divine” în mai multe locuri, mai ales când este vorba despre necesitatea rezolvării unui conflict²⁵.

²² Theodoret, *Historia ecclesiastica*, 4, 9 (TLG: 243, 14–20).

²³ ὁ τῆς οἰκουμένης φωστῆρ. Theodoret, *Historia ecclesiastica*, 4, 9 (TLG: 243, 1).

²⁴ Théodoret, *Correspondance II*, Sources Chrétiennes 98, Cerf, Paris, 1964, p. 208.

²⁵ Cf. Theodoret, *Historia ecclesiastica* (TLG: 73, 21; 201, 2; 211, 10; 218, 2; 234, 4; 247, 11; 267, 4; 271, 7; 282, 14; 309, 24).

În corespondența lui Teodoret găsim exemple când formula „hrănit prin cuvintele/legile divine” este folosită ca un fel de reproș la adresa celor care – în viziunea episcopului de Cir – s-au îndepărtat de această „hrănire”. Exemplul cel mai elocvent îl găsim în *Epistola* 113 adresată către Papa Leo I în 449 după anatematizarea sa de către Dioscor în cadrul sinodului din Efes din 449 (*Latrocinium*). Teodoret se lamentează de faptul că nici măcar criminalii nu sunt condamnați de către judecători până ei înșiși nu-și recunosc vina sau mărturia altora nu stabilește acest lucru. Critica îndreptată spre Dioscor, care – fiind judecătorul în Efes – nu i-a acordat șansa să-și poată prezenta punctul de vedere, ci l-a demis fără judecată, sună în felul următor:

Ἡμᾶς δὲ ὁ τοῖς θεοῖς νόμοις ἐντεθραμμένους „El [Dioscor] însă, fiind hrănit prin legile divine, πέντε καὶ τριάκοντα σταθμοῖς ἀφεστηκότας m-a condamnat cum a voit – pe mine, care eram κατέκρινεν ὡς ἠθέλησε. la o distanță de treizeci și cinci de zile de mers.”²⁶

Argumentul lui Teodoret aici este că și legile seculare prevăd ascultarea ambelor părți, iar Dioscor, cu toate că a fost „hrănit” chiar „în legile divine” (care sunt superioare celor lumești), totuși comite o nedreptate așa de gravă împotriva colegului său. Cu toate acestea, Teodoret este gata să accepte această condamnare și destituire în cazul în care Leo I-ar sfătui în acest sens. Tonul epistolei este al celui nedreptățit, care caută mai mult o consolare și îndrumare de la ilustrul său coleg: este destul de dificil să o considerăm o scrisoare de „apel” sau chiar de „recurs”, așa cum s-a sugerat destul de des²⁷.

Folosind expresiile de mai sus („hrănit prin cuvintele/legile divine”) în repetate rânduri (atât proiectate în trecut, cât și în corespondența personală contemporană), Teodoret, într-o manieră cu totul subtilă – poate chiar și involuntară – pe de o parte ne lasă de înțeles similitudinile diferitelor contexte istorice ale amestecului puterii seculare în disputele doctrinale, pe de altă parte ne și oferă anumite remedii posibile prin exemplul istoric al înaintașilor. Dacă în cuvintele atribuite marelui precursor capadocian se află și puțină auto-consolare, Teodoret, prin prisma nedreptăților acceptate de dânsul cu o admirabilă noblețe spirituală, poate fi iertat pentru aceasta.

Revenind la scrisoarea sa adresată lui Dioscor de Alexandria, printre alți părinți bisericești, Teodoret se referă și la Sfântul Vasile, numindu-l printre „luminătorii lumii”:

Ταῦτα γὰρ καὶ παρὰ τῆς θείας Γραφῆς ἐδιδάχθημεν „Despre acestea am fost învățați și prin καὶ παρὰ τῶν ταύτην ἡρμηνευκότων Πατέρων, Sfânta Scriptură dar și de la Părinții care Ἀλεξάνδρου καὶ Ἀθανασίου τῶν μεγαλοφώνων au explicat-o: Alexandru și Atanasie, propo- κηρύκων τῆς ἀληθείας, οἱ τὸν ἀποστολικὸν ὑμῶν văduitorii cu glas mare ai adevărului, care διεκόσμησαν θρόνον, καὶ Βασιλείου καὶ Γρηγορίου erau ornamentele tronului vostru aposto- καὶ τῶν ἄλλων τῆς οἰκουμένης φωστήρων. licesc; de la Vasile și Grigorie și de la cei- alți luminători ai lumii.”²⁸

²⁶ Théodoret, *Correspondance III*, Sources Chrétiennes 111, Cerf, Paris, 1965, p. 62.

²⁷ Cf. Blomfield Jackson, *The Ecclesiastical History... of Theodoret*, p. 297.

²⁸ Théodoret, *Correspondance II*, Sources Chrétiennes 98, Cerf, Paris, 1964, p. 208.

În contextul genezei acestei scrisori, aluzia elegantă la faptul că Alexandru și Atanasie erau „ornamentele tronului” lui Dioscor ne dă de înțeles și așteptarea de la urmașul lor privind propovăduirea „adevărului”. Epistola este compusă cu plecăciune, dar autorul nu lingusește: chiar dacă nu sunt contrastați direct cu Dioscor, „luminătorii lumii” (Vasile, Grigorie) sunt totuși „ceilalți” – nu actualul patriarh al Alexandriei.

În cadrul istoriografiei sale proprii, cu câteva capitole după evocarea episodului întâlnirii dintre Sf. Vasile și Valens, spre sfârșitul volumului 4 al operei, Teodoret dedică un capitol „episcopilor distinși în acea vreme în Asia Mică și Pontus”. Tonul elogiului scurt adus exemplului celor trei capadocieni de către prelatul exilat din Cir vorbește de la sine:

Între episcopi erau cei doi numiți Grigorie, unul din Nazianz, celălalt din Nissa, al doilea fiind fratele, primul fiind prietenul și conlucrătorul marelui Vasile. Ei erau cei mai distinși campioni ai evlaviei în Capadocia.²⁹

Episcopul din Cir își încheie propria istoriografie în exil, însă alegerea evenimentului final este grăitoare: pe ultima pagină evocă decesul lui Teodor din Mopsuestia în 428. În același an Nestorie va deveni patriarh în Constantinopol, dar acest episod nu mai apare la sfârșitul cărții: autorul nu dorește să prezinte nici un eveniment la care a participat (inclusiv controversese doctrinale), lăsând aceasta pe seama posterității. *Istoria bisericii* lui Teodoret nu devine astfel o apologie personală: iată o dovadă în plus a personalității umane deosebite a fericitului episcop din Cir.

Prescurtări

ACO = E. Schwartz, J. Straub (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Series I, Walter de Gruyter, Berlin, 1914–1984; Series II, ed. sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavaricae, Walter de Gruyter, Berlin, 1984ff.

PG = Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, 161 volume, Paris, 1857–1887

TLG = *Thesaurus Linguae Graecae* (CD-rom) <http://www.tlg.uci.edu/>

²⁹ Ἐν ἐπισκόποις δὲ Γρηγόριος ἑκάτερος, ὃ τε Ναζιανζοῦ καὶ ὁ Νύσσης, ὁ μὲν ἀδελφός, ὁ δὲ σύσκηνός τε καὶ συνεργός τοῦ μεγάλου Βασιλείου τυγχάνων. οὗτοι μὲν οὖν ἐν Καππαδοκίᾳ τῆς εὐσεβείας ὑπερμαχοῦντες ἠρίστευον. Theodoret, *Historia ecclesiastica* 4, 30 – Theodoret, *Kirchengeschichte*, p. 270 (TLG: 270, 3–6).

ST. BASIL AS DOCTRINAL AUTHORITY AND SPIRITUAL EXAMPLE FOR THEODORET OF CYRUS*

ISTVÁN PÁSZTORI-KUPÁN**

ABSTRACT. The present article proposes to investigate a few examples of doctrinal, terminological as well as spiritual links between St. Basil and the theologians of the Antiochene tradition, especially Diodore of Tarsus and Theodoret of Cyrus. Basil's doctrinal authority for the Antiochenes of the fifth century is evinced e.g. by Theodoret's reply to Cyril of Alexandria's fifth anathema against Nestorius, where he refers explicitly to Basil, quoting him from his memory. Perhaps the greatest theological influence exercised by Basil over the Antiochenes was his highly accurate terminological distinction between the expressions applied in the treatment of the Trinitarian doctrine. Theodoret's work *Eranistes* is a very good example of how the so-called Neo-Nicene refinements of the Cappadocians could settle the theological vocabulary troubled by the Arian controversy. Finally, Basil's brave stance against Emperor Valens' attempt to intimidate him and impose Arianism upon the communities belonging to his see becomes not only a past example to be followed, but viewed in the actual context of the historiographer (who had been exiled because of his resistance against Eutychianism) it becomes a source of consolation and inspiration for the wronged bishop of Cyrus.

Keywords: St. Basil, Theodoret of Cyrus, Diodore of Tarsus, Christology, Neo-Nicene terminology, spiritual example

The Cappadocian Fathers had played an extremely important role in Theodoret's spiritual and theological development. In his writings, especially during the intense doctrinal controversies, in which, unfortunately, he had to partake, Theodoret refers repeatedly to Basil of Caesarea, Gregory Nazianzen and Gregory of Nyssa.

The encounter between the Antiochene tradition (the member of which was Theodoret also, being its last great theologian) and the theological thinking of the Cappadocians was not accidental, and in Theodoret's case it had a good precedence as a starting point. As it becomes evident from his *Epistle no. 99*, Basil had met

* The present study is the augmented form of a lecture held at the international conference *The significance of St. Basil the Great' life and work for the mission and ministry of the Church*, The Faculty of Orthodox Theology in Sibiu (16-18 October 2009).

** Conf. Dr., Protestant Theological Institute, Cluj-Napoca, Romania, mcpasztori@yahoo.com

Diodore of Tarsus (probably in 372) in Armenia, during his visit to the exiled Meletius.¹ Theodoret makes a brief allusion to the fact that during this period Diodore was ‘discoursing alike at home and abroad’.² Adam M. Schor’s clarification to consider the Antiochene tradition as a network rather than a ‘school’ helps us very much to understand and interpret correctly the multiple spiritual relations between the Eastern fathers and theologians of the fourth and fifth centuries.³

St. Basil as a doctrinal authority

We find a very eloquent example of St. Basil’s doctrinal authority for Theodoret in his reply to St Cyril’s fifth anathema. First we cite Cyril’s text:

<p>Εἴ τις τολμᾷ λέγειν θεοφόρον ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν ὡς υἱὸν ἕνα καὶ φύσει, καθὸ γέγονε σὰρξ ὁ λόγος καὶ κεκοινωνήκε παραπλησίως ἡμῖν αἵματος καὶ σαρκός, ἀνάθεμα ἔστω.</p>	<p>If anyone has the temerity to say that Christ is a God-bearing man instead of saying that he is truly God, as the only Son by nature, inasmuch as the Word became flesh and shared in flesh and blood like us (cf. Heb. 2:14), let him be anathema.⁴</p>
---	--

In his answer to this anathema Theodoret begins with the idea – later rejected by Cyril in his *Explanations* – that the issue at stake here could be a change of the Word into flesh. Within this reply, Theodoret makes two direct references to the works of St. Basil – with a small, yet significant error (see below). Similarly, it is highly probable that during the somewhat precipitated composition of his answers to these anathemas – an action performed by him during February 431 at John of Antioch’s request, and not from his own initiative⁵ – Theodoret did not have at hand all the works he was referring to, but rather cited them from memory. The relevant part of his reply is as follows:

<p>Οὐκοῦν τῷ τῆς κοινωνίας ὀνόματι χρώμενοι, ὡς ἕνα μὲν υἱὸν προσκυνοῦμεν τὸν λαβόντα καὶ τὸ ληφθέν, τῶν δὲ φύσεων τὴν διαφορὰν γνωρίζομεν. καὶ τὸν θεοφόρον δὲ ἄνθρωπον ὡς πολλοῖς τῶν ἁγίων πατέρων εἰρημένον οὐ παραιτούμεθα, ὧν εἷς ὁ</p>	<p>Therefore, whilst we apply the phrase ‘partaking’ we worship both him who took and that which was taken as one Son, nevertheless, we acknowledge the distinction of the natures. Nonetheless, we do not reject the term ‘God-bearing man’, as uttered</p>
---	--

¹ St. Basil, *Ep.* 99. In *Saint Basile: Lettres*, Edited by Yves Courtonne, vol. 2 (Paris: Les Belles Lettres, 1961) (TLG: 99, 3).

² οἴκοι μέντοι καὶ δημοσίᾳ διαλεγόμενος. Theodoret, *Hist. eccl.* 4, 22. Theodoret, *Kirchengeschichte*, Die griechischen christlichen Schriftsteller 44, Edited by L. Parmentier and F. Scheidweiler (Berlin: Akademie Verlag, 1954), 264 (TLG: 264, 12).

³ Adam M. Schor, “Theodoret on the ‘School of Antioch’: A Network Approach”, *Journal of Early Christian Studies* 15, 4 (2007): 517–562 (p. 538).

⁴ ACO I, 1, 6, 126. Cf. Norman Russell, *Cyril of Alexandria* (London: Routledge, 2000), 183.

⁵ Concerning the fact that Theodoret composed these replies at John’s explicit request, see the beginning of *Ep.* 1a (*Coll. Vat.* 167) of the bishop of Cyrus addressed to his colleague in: Théodoret, *Correspondance IV*, Sources Chrétiennes 429, Edited by Yvan Azéma (Paris: Cerf, 1998), p. 62. Cf. Blomfield Jackson, trans., *The Ecclesiastical History, Dialogues and Letters of Theodoret*, Nicene and Post-Nicene Fathers III, Edited by Henry Wace and Philip Schaff (Oxford: James Parker, 1892), 324.

μέγας Βασίλειος ἐν τῷ πρὸς Ἀμφιλόχιον περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος λόγῳ τούτῳ χρησάμενος τῷ ὀνόματι καὶ ἐν τῇ τοῦ πεντηκοστοῦ ἐνάτου ψαλμοῦ ἐρμηνείᾳ. καλοῦμεν δὲ θεοφόρον ἄνθρωπον, οὐχ ὡς μερικὴν τινα θεῖαν χάριν δεξάμενον, ἀλλ' ὡς πᾶσαν ἠνωμένην ἔχοντα τοῦ υἱοῦ τὴν θεότητα.

by many of the holy Fathers, one among whom is the great Basil, who uses this term in his work [addressed] to Amphilochius about the Holy Spirit, and in his explanation of Psalm fifty-nine. But we call him man bearing God, not because he received some share of the divine grace, but as possessing all the Godhead of the Son united.⁶

St. Basil's doctrinal authority is evident within the above citation. The error consists in the fact that in both of his works referred to by Theodoret – at least within the versions which appear in modern editions – Basil uses the term 'God-bearing flesh' (ἡ θεοφόρος σὰρξ) instead of 'God-bearing man' (θεοφόρος ἄνθρωπος).⁷ This detail, of course, also changes the doctrinal intake of these statements.⁸ Our initial assessment that Theodoret quoted here from memory and did not have a version of Basil's works which would contain θεοφόρος ἄνθρωπος, is corroborated by another reference contained within a work composed many years after the closure of the Nestorian controversy. We mean Theodoret's book Ἑραμιστής, i.e. *The Beggar*, completed in 447 in order to defend the orthodox doctrine against Eutychianism. Here, within the impressive patristic florilegium (238 passages from 88 authors) attached to this work, we encounter the name of St. Basil as well. In *Florilegium I* we find the two passages to which Theodoret had alluded 16 years before, i.e. the citations from Basil's *Homilies on the Psalms*, as well as from his book *On the Holy Spirit*.⁹ Both contain the version θεοφόρος σὰρξ. In Ἑραμιστής we also find other direct references to St. Basil, i.e. to the homily Περὶ εὐχαριστίας (*Homilia de gratiarum actione*), as well as to his *Adversus Eunomium*.¹⁰ These passages pertain to Basil's Christological concept, adopted by Theodoret in various contexts.¹¹

⁶ ACO I, 1, 6, 126. Cf. István Pásztori-Kupán, *Theodoret of Cyrus* (London: Routledge, 2006), 179 and 252, note 14.

⁷ Ἀλλ' ὁμως ἐνταῦθα, ὁμοῦ μὲν τὸ διάφορον τῆς χρήσεως ἐνδεικνύμενος, ὁμοῦ δὲ καὶ τὸ σφάλμα τινῶν ἐν παραδρομῇ διορθούμενος τῶν οἰομένων πνευματικῶν εἶναι τοῦ Κυρίου τὸ σῶμα, ἵνα δείξῃ ὅτι ἐκ τοῦ ἀνθρωπείου φυράματος ἡ θεοφόρος σὰρξ συνεπάγη, τὴν ἐμφατικωτέραν φωνὴν προετίμησετὸ μὲν γὰρ διὰ γυναικὸς παροδικὴν ἔμελλε τὴν ἔννοιαν τῆς γεννήσεως ὑποφαίνειν. Basil, *De Spiritu Sancto* 5, 12. In Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, Sources Chrétiennes 17 bis, Edited by Benoît Pruche, (Paris: Cerf, 1968), 284 (TLG: 5, 12, 20). The term θεοφόρος σὰρξ appears also in his *Homilies on the Psalms* in PG 29, 424B: Τάχα τὴν σάρκα λέγει τὴν θεοφόρον, ἁγιασθεῖσαν διὰ τῆς πρὸς τὸν Θεὸν συναφείας. Cf. PG 29, 468A: ὑπόδημα δὲ τῆς θεότητος ἡ σὰρξ ἡ θεοφόρος, δι' ἧς ἐπέβη τοῖς ἀνθρώποις.

⁸ In order to avoid a detour from the main theme of our study, at present we shall not enter the details concerning the implications of the term θεοφόρος σὰρξ vis-à-vis θεοφόρος ἄνθρωπος during the Nestorian controversy. Concerning the Christological teaching of Theodoret see e.g. I. Pásztori-Kupán, *Theodoret of Cyrus*, 31–56.

⁹ Theodoret, *Eranistes*, Edited by Gerard H. Ettliger (Oxford: Clarendon Press, 1975), 103–104.

¹⁰ Theodoret, *Eranistes*, ed. Ettliger, 166 and 239.

¹¹ For example, if we put in parallel the passage Περὶ εὐχαριστίας of Basil (TLG: 31, 228) cited in the Ἑραμιστής with Chapters 13–14 of Theodoret's *De inhumanatione Domini* (PG 75, 1440–1441; cf. I. Pásztori-Kupán, *Theodoret of Cyrus*, 148–151), we can observe that the participation of Christ in human suffering is understood in very similar terms by both theologians.

Perhaps the strongest doctrinal influence of St. Basil upon the Antiochene tradition as well as upon Theodoret belongs to the domain of Trinitarian terminology, especially concerning the clarification of similarities and differences between the various terms used. If the anti-Arian anathema annexed to the *Nicene Creed* did not yet make a clear distinction between οὐσία and ὑπόστασις, *Epistle 38* attributed at the time to St. Basil¹² becomes the *sine qua non* of the so-called Neo-Nicene terminology, a distinction otherwise adopted and applied by all Antiochene theologians. Concerning our present goal it is sufficient to quote only one passage from the Ἐραμιστής in order to see the thoroughness and effectiveness of the Cappadocians' terminological distinction. In a certain moment, during the first dialogue, *Eranistes*, i.e. the *Beggar* (the representative of Eutychian doctrine) asks Orthodoxos:

EPAN. Ἐχει τινὰ διαφορὰν ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν; ΟΡΘ. Κατὰ μὲν τὴν θύραθεν σοφίαν οὐκ ἔχει. Ἡ τε γὰρ οὐσία τὸ ὄν σημαίνει, καὶ τὸ ὑφ' ἑστέος ἡ ὑπόστασις. Κατὰ δέ γε τὴν τῶν πατέρων διδασκαλίαν, ἣν ἔχει διαφορὰν τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, ἢ τὸ γένος πρὸς τὸ εἶδος ἢ τὸ ἄτομον, ταύτην ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν ἔχει. [...] Ὡσπερ τοίνυν τὸ ἄνθρωπος ὄνομα κοινόν ἐστι ταύτης τῆς φύσεως ὄνομα, οὕτω τὴν θεϊκὴν οὐσίαν τὴν ἁγίαν τριάδα σημαίνειν φαμέν, τὴν δέ γε ὑπόστασιν προσώπου τινὸς εἶναι δηλωτικὴν, οἶον, ἢ τοῦ πατρὸς ἢ τοῦ υἱοῦ ἢ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Τὴν γὰρ ὑπόστασιν καὶ τὸ πρόσωπον καὶ τὴν ιδιότητα ταύτων σημαίνειν φαμέν τοῖς τῶν ἁγίων πατέρων ὄροις ἀκολουθοῦντες.

ERANISTES: Is there any difference between *ousia* and *hypostasis*? ORTHODOXOS: In secular philosophy there is not, for *ousia* signifies that which is, and *hypostasis* that which subsists. But according to the teaching of the Fathers there is the same difference between *ousia* and *hypostasis* as between the common and the particular, or the race and the special or individual. [...] As then the name 'man' is common to human nature, so we understand the divine substance to indicate the Holy Trinity; but the hypostasis denotes any person, as the Father, the Son and the Holy Spirit; for, following the definitions of the Holy Fathers, we say that hypostasis and individuality mean the same thing.¹³

Even at first glance we may observe that these clear distinctions had to originate from within the luminated minds and works of the Cappadocians – referred to here as 'the Holy Fathers' – among them being, not in the least in secondary place, St. Basil. The arguably Origenian definition concerning the one οὐσία and three ὑποστάσεις of the Holy Trinity – a definition perturbed and even temporarily discredited during the Arian controversy (including their quasi-equalisation within the anti-Arian anathema attached to the Nicene Creed) – reappears within the discussions of terminological clarification of the Cappadocians, giving them the

¹² The epistle was later attributed to St. Gregory of Nyssa, who considered himself as being the continuator of his brother's work. See R. M. Hübner, "Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basiliius", *Epiktasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Edited by J. Fontaine și Ch. Kannengiesser (Paris: Beauchesne, 1972), 463–491; Johannes Zachhuber, "Nochmals: Der 38. Brief des Basiliius von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa", *Zeitschrift für Antikes Christentum*, vol. 7, 1 (2003): 73–90.

¹³ Theodoret, *Eranistes*, 64–65. Cf. Blomfield Jackson, *Theodoret*, 162.

chance to redefine (this time without the peril of Subordinationism) all the relevant theological terms as well as their place within the vocabulary of orthodox Trinitarian doctrine.

The Cappadocian Fathers, including Basil, found themselves repeatedly in the same camp with the Antiochene theologians. For example, together with the apparition of the Apollinarian and Macedonian sects, both Basil and Diodore of Tarsus tried to protect orthodox Christology and Trinitarian teaching, including Pneumatology. In the year 376, in his *Epistle 244* addressed to Patrophilus, bishop of Aegea, St. Basil defends his friendship with Diodore and at the same time distances himself with regret from Apollinaris in the following manner:

The cause of the rupture was the allegation that I wrote to Apollinaris and was in communion with my colleague, the presbyter Diodore. I never considered Apollinaris as an enemy, and for some reasons I even respect him. But I never so far united myself to him as to take upon me the charges against him; indeed I have myself some accusations to bring against him after reading some of his books. I do not know that I ever asked him for a book on the Holy Spirit, or received it on his sending: I am told that he has become a most copious writer, but I have read very few of his works. I have not even time to investigate such matters. Indeed I shrink from admitting any of the more recent works, for my health does not even allow of my reading the inspired Scriptures with diligence and as I ought. What, then, is it to me, if someone has written something displeasing to somebody else? Yet if one man is to render an account on behalf of another, let him who accuses me for Apollinaris' sake defend himself to me for the sake of Arius, his own master and of Aetius, his own disciple. I never learnt anything from, nor taught anything to this man whose guilt is laid at my door. Diodore, however, as a nursling of the blessed Silvanus, I did receive from the beginning: I love him now and respect him on account of his grace of speech, whereby many who meet him are made the better men.¹⁴

¹⁴ Ἡ δὲ αἰτία τῆς ἀπορρήξεως ὅτι Ἀπολιναρίῳ, φησὶν, ἐπεστείλαμεν καὶ τὸν συμπρεσβύτερον ἡμῶν Διόδωρον ἔχομεν κοινωνικόν. Ἐγὼ δὲ Ἀπολιναρίῳ μὲν ἐχθρὸν οὐδέποτε ἠγησάμην, ἀλλ' ἔστιν ἐφ' οἷς καὶ αἰδοῦμαι τὸν ἄνδρα· οὐ μὴν οὕτως ἑμαυτὸν τῷ ἀνθρώπῳ συνήψα ὡς τὰ ἐκείνου ἐγκλήματα αὐτὸς ὑποδέχεσθαι, ὅπου γε ἔχω τινὰ καὶ αὐτὸς ἐγκαλεῖν αὐτῷ ἐντυχῶν τισὶ τῶν συνταγμάτων αὐτοῦ. Οὐ μὴν περὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου ἢ αἰτίσας αὐτὸν οἶδα βιβλίον ἢ ἀποσταλὲν ὑποδεξάμενος. Ἄλλὰ πολυφωνότατον μὲν αὐτὸν ἀκούω πάντων συγγραφέων γεγενῆσθαι, ὀλίγοις δὲ ἐντετυχηκέναι τῶν συνταγμάτων αὐτοῦ· οὐδὲ γὰρ σχολῇ μοί ἐστι τὰ τοιαῦτα διερευνᾶσθαι, καὶ ἅμα δυσχερῆς τίς εἰμι πρὸς τὴν τῶν νεωτέρων παραδοχὴν, ᾧ γε τὸ σῶμα οὐδὲ τῇ ἀναγνώσει τῶν θεοπνευστῶν Γραφῶν φιλοπόνως καὶ καθ' ὃν ἔδει τρόπον συγχωρεῖ παραμένειν. Τί οὖν πρὸς ἐμὲ τοῦτο, εἴ τις συνέγραψέ τι μὴ ἀρέσκον τῷ δεῖνι; Καίτοι εἰ δεῖ ἄλλον τὰς ὑπὲρ ἄλλου εὐθύνας ὑπέχειν, ὁ ἐμοὶ ἐγκαλῶν ὑπὲρ Ἀπολιναρίου ἀπολογεῖσθω ἡμῖν ὑπὲρ Ἀρείου τοῦ ἰδίου διδασκάλου καὶ ὑπὲρ Ἀετίου τοῦ ἰδίου ἑαυτοῦ μαθητοῦ. Ἡμεῖς δὲ οὐδὲ ἐδιδάχθημεν τι οὐδὲ ἐμαθητεύθημεν τῷ ἀνδρὶ οὐδ' ἐγκλήματα ἡμῖν περιτρέπουσι. Διόδωρον δὲ ὡς θρέμμα τοῦ μακαρίου Σιλουανοῦ τὸ ἐξ ἀρχῆς ὑπεδεξάμεθα, νῦν δὲ καὶ ἀγαπῶμεν καὶ περιέπομεν διὰ τὴν προσοῦσαν αὐτῷ τοῦ λόγου χάριν δι' ἧς πολλοὶ τῶν ἐντυχανόντων βελτίους γίνονται. Basil, *Ep. 244* (TLG: 244, 3). Cf. Blomfield Jackson, trans., *The Treatise De Spiritu Sancto, The Nine Homilies of the Hexaemeron and the Letters of Saint Basil the Great*, Nicene and Post-Nicene Fathers VIII, Edited by Henry Wace and Philip Schaff (Edinburgh: T&T Clark, 1895), 286.

One year later, in no less words, yet in a much stronger tone, in his *Epistle* 263 addressed to those in the West, after having enumerated the negative effects of Arian and Pneumatomachian doctrines, Basil laments the fact that Apollinaris is ‘no less a cause of sorrow to the Churches’. With a subtle, yet detectable irony he reproaches the teacher of Laodicea that through his facility of writing, and ‘a tongue ready to argue on any subject’, ‘he has filled the world with his books’, disregarding the advice of the one who said ‘beware of producing many books’.¹⁵ Paraphrasing *Prov* 10, 19, Basil exclaims: ‘How is it possible to avoid sin in a multitude of words?’ The most direct criticism brought against Apollinaris is the sentence that his theological works ‘are not founded on Scriptural arguments, but on human presuppositions’.¹⁶ Thence derives the so-called ‘mythic’ character of his description of the resurrection, as well as his tendency to return to the rituals of the Old Testament. Concerning Apollinarian soteriology and Christology, Basil concludes:

Even concerning the Incarnation, he has made such confusion among the brethren, that few of his readers preserve the original form of piety; the majority, in their eagerness for novelty, have been diverted into investigations and quarrelsome discussions of his unprofitable treatises.¹⁷

Thus, only a year after his discrete self-distancing from Apollinaris, Basil takes a much more categorical stance both against Apollinarianism and Marcellus of Ancyra, whose Trinitarian doctrine was very similar to the Sabellianism of the previous century – another cause for anxiety, with which in fact the quoted epistle ends. Basil had to endure the hesitation of Pope Damasus to condemn Marcellus, a fact that led him again towards Antiochene theology, which, in its turn had also been fighting against Arianism and Apollinarianism as well as against Marcellus’ negation of the three divine *ὑποστάσεις*.

St. Basil as spiritual example

At the date of the composition of his *Epistle* 263, Basil was already after the visit of the pro-Arian emperor Valens, a visit which took place in Caesarea in 372. In his *Ecclesiastical History*, Theodoret dedicates an entire chapter to the presentation of this encounter between Valens and St. Basil.¹⁸ The manner in which Theodoret evokes the entire confrontation serves one clear purpose: during and after Basil’s

¹⁵ Cf. “And further, by these, my son, be admonished: of making many books there is no end; and much study is a weariness of the flesh.” *Ecclesiastes* 12, 12.

¹⁶ Basil, *Ep.* 263, 4 (TLG: 263, 4).

¹⁷ Εἶτα καὶ τὰ περὶ Σαρκώσεως τοσαύτην ἐποίησε τῇ ἀδελφότητι τὴν ταραχὴν ὥστε ὀλίγοι λοιπὸν τῶν ἐντετυχηκότων τὸν ἀρχαῖον τῆς εὐσεβείας διασώζουσι χαρακτῆρα· οἱ δὲ πολλοὶ ταῖς καινοτομίαις προσέχοντες ἐξετράπησαν εἰς ζητήσεις καὶ φιλονεικίους ἐφευρέσεις τῶν ἀνωφελῶν τούτων ῥημάτων. Basil, *Ep.* 263.

¹⁸ Theodoret, *Hist. eccl.* 4, 19. Cf. Thomas Gaisford, ed., *Theodoretus Episcopi Cyri Ecclesiasticae Historiae Libri Quinque* (Oxford: Oxford University Press, 1854), 340–346; Theodoret, *Kirchengeschichte*, 242–246 (TLG: 242, 23 – 246, 11).

meeting with the emperor, who sought the obliteration of orthodoxy within the whole empire, the bishop of Caesarea became the very symbol of moral and doctrinal resistance against the abuses of secular power. Before having arrived to Caesarea, Valens had led a fully successful campaign against the opponents of Arian doctrine: Bithynia, which had resisted at first, became the scene of horrible tragedies. Galatia conformed without resistance. According to the observation of E. Venables, ‘the fate of Cappadocia depended on Basil’,¹⁹ whose firm stance was aided also by the events within the imperial family – e.g. the sudden illness and subsequent death of Galates, the emperor’s only son – having at last been crowned with success: Basil finally carried the day.

The various episodes of this remarkable event within the history of the Christian Church are corroborated by several ancient authors, including St. Gregory Nazianzen, Sozomen, St. Gregory of Nyssa, Socrates Scholasticus, Ephraem the Syrian, Rufinus and Basil himself.²⁰ From our viewpoint, however, another aspect is similarly important regarding Theodoret’s attitude towards this event, namely: the period of the composition of his *Ecclesiastical History*. As it becomes evident from scholarly research, Theodoret wrote his own church history during the Eutychian controversy, concluding it in 449–450 during his exile in Apamea after his removal from his bishopric by the *Latrocinium Ephesinum* and Emperor Theodosius II.²¹ Within this context, the example of St. Basil – similarly maltreated by the secular power for his refusal to accept heterodoxy – gains a different dimension. Basil, who in Theodoret’s memory represents Diodore’s faithful ally against the Arian, Apollinarian and Macedonian heresies, is not only a point of reference in doctrinal issues, but also a forerunner worthy to be followed in similar situations of unavoidable injustice. In this sense it is interesting to observe the words and expressions Theodoret puts into Basil’s mouth when he meets Modest, the prefect charged by Emperor Valens to offer him the choice between deposition and the acceptance of Arian doctrine. After Modest had promised him the emperor’s friendship in exchange for his abandonment of orthodoxy, and suggested that by doing this the bishop could become the very means of conferring great advantages upon many people around him, according to Theodoret’s *Ecclesiastical History*,

ὁ δὲ θεῖος ἐκεῖνος ἀνὴρ „μειρακίους” ἔφη „τούτους That divine man [Basil] said: this sort of ἀρμόττειν τοὺς λόγους, ἐκεῖνοι γὰρ καὶ οἱ ἐκείνοις talk is fitted for little boys, for they and their προσόμοιοι περὶ τὰ τοιαῦτα κεχίρῳσιν· οἱ δὲ τοῖς like are gasping for such things. But they *who* θεῖοις λογίοις ἐντεθραμμένοι προέσθαι μὲν τῶν *are nurtured by the divine words* will not θείων δογμάτων οὐδεμίαν ἀνέχονται συλλαβὴν, suffer so much as a syllable of *the divine*

¹⁹ William Smith and Henry Wace, eds., *A Dictionary of Christian Biography*, 4 vols (London: John Murray, 1877–87), I, 119.

²⁰ See e.g. the sources mentioned by E. Venables in *Dictionary of Christian Biography*: Gregory Nazianzen, *Oratio* 20, 351; Sozomen, *Hist. eccl.* 4, 16 and 6, 16; Gregory of Nyssa, *Adversus Eunomium*; Socrates Scholasticus, *Hist. eccl.* 4, 26; Ephraem, *Monum. Eccl. Graec.* ed. Cotelier, III, 63; Rufinus, *Hist. eccl.* 11, 9; *Epp.* no. 68, 94, 104, 110, 111, 128, 244, 251, 279, 280, 281 etc.

²¹ Cf. Johannes Quasten, *Patrology*, 3 vols (Utrecht: Spectrum, 1950–1986), III, 551.

ὑπὲρ δὲ τούτων, εἰ δέοι, καὶ πάσας τοῦ θανάτου τὰς *teachings* to be let go, and for their sake are
 ιδέας ἀσπάζονται. τὴν δὲ βασιλέως φιλίαν μέγα ready, should need require, to embrace
 μὲν ἡγοῦμαι μετ' εὐσεβείας, δίχα δὲ ταύτης ὀλε- every kind of death. I hold the emperor's
 θρίαν ἀποκαλῶ." friendship to be of great value if conjoined
 with piety; otherwise I doom it to be
 devastating.²²

The above statement of the great bishop, 'the luminary of the world'²³, as Theodoret called him, viewed not only within the context of the confrontation between Basil and Emperor Valens in 372, but also from the angle of the exiled historiographer's situation, gains a new perspective if we compare it with some recurrent formulae in Theodoret's letters composed during this period. Perhaps his most known apology, written in the summer of 448 is his *Epistle* 88 addressed to his unscrupulous opponent, Dioscorus of Alexandria, who, upon having convinced Emperor Theodosius II to issue an order confining Theodoret within the limits of his diocese (an antique version of house arrest), succeeds to obtain his condemnation and destitution *in absentia* at the *Latrocinium Ephesinum* in 449. Here, being already blocked by the imperial order, Theodoret tries to explain his own position concerning Christological doctrine, evoking his appreciation by Theodotus and John of Antioch, and making interesting allusions to their education in piety:

Ἐξ μὲν γὰρ ἕτη διετέλεσα διδάσκων ἐπὶ τοῦ τῆς Six years I continued teaching in the time of
 μακαρίας καὶ ὁσίας μνήμης Θεοδοῦτου τοῦ τῆς Theodotus, bishop of Antioch, of blessed and
 Ἀντιοχέων ἐπισκόπου, ὃς καὶ βίῳ λαμπρῷ καὶ sacred memory, who was famous alike for his
 τῆ τῶν θείων δογμάτων ἐκεκόσμητο γνώσει distinguished career and for his knowledge
 τρία καὶ δέκα πάλιν ἕτερα ἐπὶ τοῦ μακαρίου of the *divine teachings*. Thirteen years I taught
 Ἰωάννου, ὃς τοσοῦτον ἐγάννυτο διαλεγόμενων in the time of bishop John of sacred and
 ἡμῶν, ὡς ἄμφω τῷ χεῖρει κινεῖν καὶ διανίστα- blessed memory, who was so delighted at
 σθαι πολλάκις. Ὅτι δὲ παιδόθεν τοῖς λογίοις my discourses as to raise both his hands [i.e.
 τοῖς θείοις ἐντεθραμμένος ἀκριβῆ λίαν εἶχεν applauded] again and again to start up: your
 τῶν θείων δογμάτων τὴν εἶδησιν, ἐμαρτύρησεν holiness in your own letters has borne witness
 ἐν τοῖς γράμμασιν ἡ ἀγιότης ἡ σή. how, *nurtured* as he was from boyhood by
 the *divine words*, the knowledge which he
 had of the *divine teachings* was most exact.²⁴

The message is very clear: those who are 'nurtured by divine words' (τοῖς θείοις λογίοις ἐντεθραμμένοι) and know 'the divine teachings' (τὰ θεία δόγματα), represent the guarantee of orthodoxy – regardless of the age in which they live. Similarly, Basil himself had also used the term 'the nursling of the blessed Silvanus' (θρέμμα τοῦ μακαρίου Σιλουανοῦ) when referring to Diodore of Tarsus. Theodoret,

²² Theodoret, *Hist. eccl.*, 4, 9 (TLG: 243, 14–20). Cf. Blomfield Jackson, *Basil*, 119

²³ ὁ τῆς οἰκουμένης φωστήρ. Theodoret, *Hist. eccl.*, 4, 9 (TLG: 243, 1).

²⁴ Théodoret, *Correspondance II*, Edited by Yvan Azéma, Sources Chrétiennes 98 (Paris: Cerf, 1964), 208. Cf. Jackson, *Theodoret*, 279.

in his *Ecclesiastical History* uses the formula ‘nurtured/nursling in divine words/teachings’ in various places, especially when referring to the necessity of solving a conflict.²⁵

In Theodoret’s correspondence we find examples when the formula ‘nurtured by divine words/laws’ is used as some kind of admonition addressed to those, who, in the vision of the bishop of Cyrus, had departed from this ‘nourishment’. The most eloquent example of the kind we find in his *Epistle* 113 addressed to Pope Leo I in 449 after his anathematisation by Dioscorus during the council of Ephesus in 449 (*Latrocinium*). Theodoret laments the fact that not even criminals are condemned by judges before they themselves do not confess their guilt or the testimony of others does not establish this fact. His critique directed towards Dioscorus, who, as the judge in Ephesus, did not give him the chance to present his own viewpoint, but rather deposed him without a trial, sounds as follows:

Ἡμᾶς δὲ ὁ τοῖς θείοις νόμοις ἐντεθραμμένος Yet he who had been nurtured in the divine
πέντε καὶ τριάκοντα σταθμοῖς ἀφεστηκότας laws, condemned us as he wanted, whilst I
κατέκρινεν ὡς ἠθέλησε. was thirty-five days’ march away.²⁶

Theodoret’s argument here is that even secular laws prescribe the listening to both parties, yet Dioscorus, despite having been ‘nurtured’ even in ‘the divine laws’ (which surpass the secular ones), commits such a grave injustice against his colleague. Even so, Theodoret is ready to accept this condemnation and destitution if Leo were to advise him to do so. The tone of the letter is that of someone who had been wronged, who is seeking consolation and guidance from his illustrious colleague: it is rather difficult to consider it as ‘a letter of appeal’, as it has often been suggested.²⁷

Using the above expressions (‘nurtured in divine words/teachings’) repeatedly (both projected into the past as well as in his contemporary personal correspondence), Theodoret, in a totally subtle, perhaps even involuntary manner, on the one hand leads us to perceive the similarities between different historical contexts of secular involvement in doctrinal disputes. On the other hand, he offers us some possible remedies by the historical example of the forefathers. If in the words attributed to the great Cappadocian forerunner there is a small amount of self-consolation as well, Theodoret, through the prism of the injustices which he had accepted with admirable spiritual nobleness, may be forgiven for this.

Returning to the letter addressed to Dioscorus of Alexandria, amongst other fathers of the Church, Theodoret refers also to St. Basil, listing him together with the ‘luminaries of the world’:

²⁵ Cf. Theodoret, *Hist. eccl.* (TLG: 73, 21; 201, 2; 211, 10; 218, 2; 234, 4; 247, 11; 267, 4; 271, 7; 282, 14; 309, 24).

²⁶ Théodoret, *Correspondance III*, Edited by Yvan Azéma, Sources Chrétiennes 111 (Paris: Cerf, 1965), 62. Cf. Jackson, *Theodoret*, 294.

²⁷ Cf. Jackson, *Theodoret*, 297.

Ταῦτα γὰρ καὶ παρὰ τῆς θείας Γραφῆς ἐδιδάχθημεν καὶ παρὰ τῶν ταύτην ἡρμηνευκόντων Πατέρων, Ἀλεξάνδρου καὶ Ἀθανασίου τῶν μεγαλοφώνων κηρύκων τῆς ἀληθείας, οἱ τὸν ἀποστολικὸν ὑμῶν διεκόσμησαν θρόνον, καὶ Βασιλείου καὶ Γρηγορίου καὶ τῶν ἄλλων τῆς οἰκουμένης φωστήρων.

These lessons we have learnt alike from the holy Scripture and from the holy Fathers who have expounded it, Alexander and Athanasius, loud voiced heralds of the truth, who have been ornaments of your apostolic see; from Basil and from Gregory and the rest of the *luminaries of the world*.²⁸

Within the context of this letter's genesis, the elegant allusion to the fact that Alexander and Athanasius were 'the ornaments' of Dioscorus' throne leads us to perceive also the expectation from their successor to be 'a herald of the truth' himself. The epistle is composed with humility, but the author does not flatter his addressee: even if they are not contrasted with Dioscorus directly, 'the luminaries of the world', i.e. Basil and Gregory are still 'the rest' or 'the others' – as opposed to the actual patriarch of Alexandria.

In his own *Ecclesiastical history*, a few chapters after the evocation of the encounter between St. Basil and Valens, towards the end of vol. 4 of the work, Theodoret dedicates a chapter 'to the illustrious bishops of the time in Asia and Pontus'. The tone of the short eulogy brought to the example of the three Cappadocians by the banned prelate of Cyrus speaks for itself:

Among the bishops were the two Gregorii, the one of Nazianzus and the other of Nyssa, the latter the brother and the former the friend and fellow worker of the great Basilius. These were foremost champions of piety in Cappadocia.²⁹

The bishop of Cyrus concludes his history in exile, yet the choice of the final event is significant: on the last page he writes about the death of Theodore of Mopsuestia in 428. In the same year Nestorius will be made patriarch of Constantinople, yet this episode does not appear at the end of the book: the author does not wish to present any event at which he participated (including the doctrinal controversies), leaving this task for the posterity. Theodoret's *Ecclesiastical History*, therefore, does not become a personal apology: this is further evidence revealing the remarkable human personality of the blessed bishop of Cyrus.

Abbreviations

ACO = E. Schwartz et J. Straub (eds.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Series I (Berlin: Walter de Gruyter, 1914–1984); Series II, ed. sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavaricae (Berlin: Walter de Gruyter, 1984ff).

PG = Jacques Paul Migne, ed., *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, 161 vols, (Paris: 1857–1887)

TLG = *Thesaurus Linguae Graecae* (CD-rom) <http://www.tlg.uci.edu/>

²⁸ Théodoret, *Correspondance II*, 208. Cf. Jackson, *Theodoret*, 280.

²⁹ Ἐν ἐπισκόποις δὲ Γρηγόριος ἑκάτερος, ὃ τε Ναζιανζοῦ καὶ ὁ Νύσσης, ὁ μὲν ἀδελφός, ὁ δὲ σύσκηνός τε καὶ συνεργός τοῦ μεγάλου Βασιλείου τυγχάνων. οὗτοι μὲν οὖν ἐν Καππαδοκίᾳ τῆς εὐσεβείας ὑπερμαχοῦντες ἠρίστευον. Theodoret, *Hist. eccl.* 4, 30 – Theodoret, *Kirchengeschichte*, p. 270 (TLG: 270, 3–6).

TEOFANIA „SPATELUI” LUI DUMNEZEU ÎN „SCOBITURA STÂNCII” (IEȘIRE 33) ÎN VIZIUNEA SFÂNTULUI ISAAC SIRUL CU REFERIRE LA „VIAȚA LUI MOISE” A SFÂNTULUI GRIGORIE DE NYSSA

VALENTIN VESA*

REZUMAT. Vederea lui Dumnezeu a reprezentat dintotdeauna țelul vieții duhovnicești. Unul dintre cei care L-au văzut pe Dumnezeu este prorocul Moise. El a și devenit simbol pentru întâlnirea omului cu Dumnezeu. Acest studiu va fi dedicat teofaniei pe care a avut-o Moise în scobitura stâncii (Ieșire 33), în tâlcuirea Sfântului Isaac Sirul, cu referire la comentariul mistic al Sfântului Grigorie de Nyssa (Viața lui Moise). Cercetarea propusă va urmări trei momente: o scurtă bio-bibliografie a Sfântului Isaac Sirul; prezența Sfântului Grigorie de Nyssa în lumea teologică siro-orientală și în teologia Sfântului Isaac Sirul; și analiza interpretărilor mistice pe care cei doi autori o fac teofaniei lui Moise pe Muntele Sinai, în scobitura stâncii (Ieșire 33, 18-23). Ultima parte va fi dedicată concluziilor privind abordările metodologice propuse de cei doi autori.

Cuvinte-cheie: teofanie, cunoaștere, vederea lui Dumnezeu, itinerariu duhovnicesc, Prorocul Moise, Cartea Ieșirii.

Aspecte introductive

Printre autorii siro-orientali, Isaac de Ninive sau Isaac Sirul (secolul 7) ocupă un loc de frunte – lucrările sale au avut o răspândire aproape universală¹ în întreaga lume creștină. Originalitatea viziunii teologice a acestui autor este redată de caracterul lor sintetic: a adus împreună teologia siriacă („a treia tradiție teologică”) cu școala teologică greacă, cea dintâi mult mai orientată scripturistic, în vreme ce aceasta din urmă mult mai filosofică (se poate vorbi și despre o a doua sinteză între cele două școli teologice grecești – alexandrină (Evagrie), respectiv antiohiană (Teodor de Mopsuestia). Dacă ar fi să sintetizăm gândirea sa, s-ar putea spune că opera sa reprezintă descrierea unui itinerariu gnoseologic

* Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, România, valentinc.vesa@gmail.com

¹ Pentru mai multe detalii a se vedea: Sebastian BROCK, „An ecumenical role played by monastic literature: the case of Isaac the Syrian”, în: *One in Christ* XL (2005), 3, pp. 53-58; Sebastian BROCK, „Crossing the boundaries: an ecumenical role played by Syriac monastic literature”, în: M. BIELAWSKI, D. HOMBERGEN (eds), *Il monachesimo tra eredità e aperture*, Studia Anselmiana, 140 (2004), pp. 221-238.

ascetic: de la stadiul trupului (ܡܘܨܬܐ ܕܥܡܘܣܐ), continuând cu cel al sufletului (ܡܘܨܬܐ ܕܢܦܫܐ), până la nivelul duhului (ܡܘܨܬܐ ܕܪܘܚܐ), ajungând la vederea lui Dumnezeu Însuși (ܡܘܨܬܐ ܕܥܡܘܣܐ). Pornind de la această idee, subliniem termenul cheie pentru tema pe care dorim să o tratăm – vederea lui Dumnezeu, în viziunea Sfântului Isaac Sirul, concentrându-ne pe interpretarea pe care acesta o face teofaniei lui Moise în crăpătura stâncii (Ieșire 33), cu referire la comentariul mistic pe care Sfântul Grigorie de Nyssa îl realizează pornind de la acest moment biblic (*Viața lui Moise*).

Cercetarea propusă va urmări trei momente: în primul rând vom realiza o scurtă bio-bibliografie a Sfântului Isaac Sirul, plasându-l într-un context istoric și teologic; în al doilea rând ne vom ocupa de prezența Sfântului Grigorie de Nyssa și a operelor sale în lumea teologică siro-orientală și, în special, în opera episcopului de Ninive; și, în al treilea rând, vom analiza interpretările mistice pe care cei doi autori le fac teofaniei lui Moise pe Muntele Sinai, în scobitura stâncii (Ieșire 33, 18-23). Ultima parte va fi dedicată concluziilor vis-a-vis de abordările metodologice propuse de cei doi autori.

Sfântul Isaac Sirul – scurtă bio-bibliografie

Datele disponibile pentru a reconstrui itinerariul istoric și spiritual al Sfântului Isaac Sirul, unul dintre cei mai mari mistici creștini, sunt relativ puține. Mai precis, timp de aproape două milenii, scrierile sale au circulat fără să se știe aproape nimic despre trecutul său. Călugării care au citit omiliile sale puteau ști despre el doar ceea ce era scris în titlul primei părți a operei sale: că a fost episcop de Ninive și că opera sa a fost tradusă în greacă de Patrikios și Avramios, călugări în Lavra Sfântului Sava din Palestina². De-a lungul timpului, a fost identificat cu cel puțin trei personalități duhovnicești: un oarecare monah din Mănăstirea Mar Mattai (secolul al cincilea), cu Isaac de Monteluca, din apropiere de Spoleto, corespondent al Papei Grigorie Dialogul, sau cu un anume prezbiter al Antiohiei, în timpul împăratului Leon I (454-474). Secolul 20 a adus noi informații diferite de cele anterioare – este vorba de două notițe istorice: prima dintre acestea a fost descoperită într-un volum dedicat fundațiilor monastice, intitulat „Cartea curăției”³, atribuit scriitorului siro-oriental Ishodenah, iar cea de-a doua a fost descoperită de către Patriarhul Ignatie Efrem II Rahmani (1848-1929), într-un manuscris datat 1471-1472, publicat în 1904, în *Studia Syriaca*⁴. Din aceste documente se poate afla că Isaac s-a născut în Beth Qatraye, pe malul vestic al Golfului Persic, a studiat Sfintele Scripturi, a devenit călugăr și îndrumător al viețuirii creștine; Giwargis, Catolicos al Bisericii Persane (661-681), l-a hirotonit episcop de Ninive (Mosul); acesta a condus episcopia doar pentru 5 luni și, pentru

² Cf. N. THEOTOKIS, *Tou hosiou Patros hemon Isaac Episkopou Ninevi tou Syrou. Ta eurethenta Asketika*, Leipzig, 1770, p. 1.

³ JESUDENAH, évêque de Baçrah, *Livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Basrah*, publié et traduit par J. B. Chabot, Rome, 1896, pp. 53-54.

⁴ EPHREM II RAHMANI, *Studia Syriaca*, vol. I, Deir el-Sharf, Beirut, 1904, pp. 32-33.

că nu se simțea în largul său în această poziție, a cerut să fie lăsat să se întoarcă la modul său original de viață în pustnicie; a petrecut timp îndelungat cu alți pustnici în munții Huzistanului, iar în ultima perioadă a vieții sale s-a retras la mănăstirea lui Rabban Shabur; a citit mult, nu numai Sfânta Scriptură, ci și lucrările Părinților celebri ai Bisericii; mai târziu, și-a pierdut vederea și și-a dictat gândurile sale fraților săi, care, prin urmare, l-au numit „al doilea Didim”; a murit de bătrânețe, iar data trecerii sale la cele veșnice nu este cunoscută.

Până în prezent, deținem trei colecții ale operei sale: prima în 82 de capitole, cea de-a doua în 41 capitole, iar cea de-a treia în 17 capitole⁵. În ceea ce privește direcția spirituală pe care Isaac o dezvoltă în scrierile sale, identificăm patru autori favoriți: Evagrie Ponticul cu limbajul său în spațiul contemplației, rugăciunii și antropologiei⁶; Teodor de Mopsuestia în ceea ce privește Protologia și Eshatologia⁷; Ioan Solitarul cu cele trei stadii ale vieții spirituale (trupesc, sufletesc și duhovnicesc) și „mistica speranței”⁸; și (Pseudo) Macarie cu „mistica inimii” și „sensibilitatea duhovnicească”⁹. Isaac, de asemenea, citează sau menționează un număr de alte scrieri anterioare, multe dintre care au fost traduceri ale autorilor greci. Singurul scriitor siriac pe care-l menționează este Efrem, dar cel puțin o dată îl citează pe poetul Narsai, trăitor în veacul al cincilea, fără să-l numească direct.

Sfântul Grigorie de Nyssa și teologia siro-orientală

Sfântul Grigorie de Nyssa (335-395) și-a petrecut viața în Capadocia, în zona centrală a Asiei Mici. A fost teologul cel mai orientat filosofic dintre cei trei mari capadocieni, incluzând pe fratele său, Vasile cel Mare, și prietenul său, Grigorie de Nazianz. Grigorie a fost un gânditor original. Teologia sa, inspirată din școlile filosofice grecești păgâne, precum și din școlile ebraică și bizantină, a reprezentat formularea unei sinteze originale care avea să influențeze mai târziu gândirea bizantină și gândirea europeană modernă, în general.

Sfântul Grigorie nu a fost foarte citat de autorii siro-orientali, dar acest lucru nu înseamnă că nu a fost citit și folosit în elaborarea teologiei lor. Alphonse Mingana afirmă că există doar două locuri unde Grigorie este citat pe nume de aceștia: Simon

⁵ Două omilii aparținând celei de-a Cincea colecții au fost deja traduse în limba italiană de către fratele Sabino Chialà din Mănăstirea Bose și vor fi publicate în „Orientalia Christiana Periodica”.

⁶ A se vedea Sebastian BROCK, „Discerning the Evagrian in the writings of Isaac of Nineveh: a preliminary investigation”, în: *Adamantius* 15 (2009), pp. 60-72; Théophane DUREL, „Sur la doctryne mystique de Saint Isaac le Syrien”, în: *Contacts*, Paris, 156 (1991), pp. 246-261 (aici 251-253).

⁷ Vezi Arthur VÖÖBUS, „Regarding the theological anthropology of Theodore of Mopsuestia”, în: *Church History*, XXXIII (1964), 2, pp. 115-124; J. M. LERA, „Théodore de Mopsueste”, în: *Dictionnaire de Spiritualité* (DS) XV, col. 385-400; Sabino CHIALÀ, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Biblioteca della rivista di storia e letteratura religiosa XIV, Firenze, Olschki, 2002, pp. 102-104.

⁸ Pentru mai multe detalii a se vedea: B. BRADLEY, „Jean le Solitaire (D'Apamée)”, în: *DS* VIII, col. 764-772; Irénée HAUSHERR, „Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée”, în: *Études de spiritualité orientale*, Rome, 1969, pp. 181-216.

⁹ Cf. T. DUREL, „Sur la doctryne mystique...”, pp. 254-256.

Taibuteh¹⁰ și Dadisho Qatraya¹¹. Oricum, se poate spune cu siguranță că aproape toate lucrările sale au fost traduse în limba siriacă: *Omilia la Cântarea Cântărilor* (cel mai vechi manuscris secolul al șaselea), *Despre Fericiri* (cel mai vechi manuscris secolul al șaselea), *Despre Tatăl nostru* (cel mai vechi manuscris secolul al șaselea), *Despre Hexaimeron* (cel mai vechi manuscris secolul al nouălea), *De opificio hominis* (cel mai vechi manuscris secolul al șaselea), *Dialogul cu Macrina* (cel mai vechi manuscris secolul al nouălea), *Împotriva lui Eunomiu* (cel mai vechi manuscris din secolul al nouălea), *Tratatul despre feciorie* (cel mai vechi manuscris din secolul al nouălea), *Marele Discurs Catehetic* (cel mai vechi manuscris din secolul al nouălea)¹².

În același cadru putem adăuga și faptul că unele teme importante și specifice ale Sfântului Grigorie au fost transmise și utilizate de autorii posteriori din spațiul siriac prin intermediari: (Pseudo)Macarie și (Pseudo)Dionisie Areopagitul¹³. Vom menționa pe scurt unele dintre acestea: diferența dintre iubire și eros (ἀγάπη și ἔρως/ܐܘܪܘܫܐ și ܐܘܪܘܫܐ), progresul nelimitat în vederea/cunoaștere lui Dumnezeu (ἐπέκτασις), căutarea lui Dumnezeu în spațiul interior, norul și întunericul¹⁴ (este dificilă identificarea originii – Grigorie sau Dionisie), necunoașterea (sfânta ignoranță)¹⁵, extazul (depășirea simțurilor și ieșirea din sine prin ridicarea dincolo de natura umană, în lucrarea harului Duhului Sfânt)¹⁶, oglinda ca imagine pentru

¹⁰ Alphonse MINGANA, *Early Christian Mystics*, Cambridge, Woodbrooke Studies VII, 1934, p. 287/ 2, cf. Robert BEULAY, *La lumière sans forme. Introduction a l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne, 1987, p. 126.

¹¹ Alphonse MINGANA, *Early Christian Mystics*, p. 225/ 2.

¹² Pentru detalii: R. BEULAY, *La lumière sans forme*, pp. 127-128; Gregory KESSEL, Karl PINGÉRA, *A bibliography of Syriac ascetic and mystical literature*, Peeters, Leuven, 2011, pp. 98-101 (acest studiu ne oferă și o importantă listă bibliografică cu privire la acest subiect).

¹³ Nu voi detalia, pentru mai multe informații a se vedea articolele de sinteză cu bibliografia aferentă: M. CANEVET, „Grégoire de Nysse”, *DS VI*, col. 971-1011 (aici 1008-1011); C. SORSOLI; I. DATRINO, „Gregorio di Nissa”, în: *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità 2*, Città Nuova, Roma, pp. 1222-1226; A. GUILLAUMONT, „Macaire L'Égyptien”, *DS X*, col. 12-13; A. RAYEZ, „Denys L'Areopagite” (Le Pseudo-), *DS III*, col. 244-318 (aici 300-311).

¹⁴ Isaac utilizează aceste teme după cum urmează: norul (ܐܘܪܘܫܐ / νεφέλη) care se pogoară peste tabernacol, ca imagine pentru absorbția gândirii înăuntrul sufletului (Mar ISAACUS NINIVITA, *De perfectione religiosa*, ed. P. Bedjan, Paris, 1909 [Bedjan], p. 480; SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvinte pentru nevoiță*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2010); norul întunecat (ܐܘܪܘܫܐ / σκότεινοτατος) cu referire, pe de o parte, la contemplarea judecății și providenței, și, pe de altă parte, la contemplarea duhovnicească (Bedjan 193; 117); întunericul (ܐܘܪܘܫܐ / γνόφος și σκότος) are un dublu sens: în primul rând în legătură cu cunoașterea apofatică (sfințenia lui Dumnezeu este acoperită de întuneric, ISACCO DI NINIVE, *Terza collezione*, trad. S. Chialà, CSCO, vol. 639/ 248, 2011/ III 7,7; I. ICĂ Jr., *Cuvinte către singuratici. Partea III, Recent descoperită*, Sibiu, Deisis, 2005) și în al doilea rând în sens negativ: probleme și ispite (Bedjan 14).

¹⁵ ܐܘܪܘܫܐ / ἄγνοσία (Bedjan 175) ceea ce este dincolo de cunoaștere.

¹⁶ Isaac utilizează doi termeni pentru a descrie extazul: ܐܘܪܘܫܐ și ܐܘܪܘܫܐ (ἔκστασις) – uimire și minunare (potrivit siriacistului francez André Louf acești doi termeni descriu două etape în cunoașterea dumnezeiască, cea dintâi provocată de acțiunea umană – meditație, rugăciune –, în vreme ce următoarea, mai degrabă, de lucrarea de adumbrire a lui Dumnezeu, cf. „*Temha* – stupore e *tahra* – meraviglia negli scritti di Isacco di Ninive”, în: *La grande stagione della mistica siro-orientale (VI-VII secolo)*, Centro Ambrosiano, 2009, pp. 93-117)/ Bedjan 155, 164, 174.

vederea lui Dumnezeu în interiorul sufletului (persoana interioară)¹⁷ și, în cele din urmă, învățătura despre apocatastază (ἀποκατάστασις)¹⁸.

Teofania lui Dumnezeu în scobitura stâncii (Ieșire 33, 19-13)

Termenul cheie ce caracterizează scrierile autorilor în discuție este cel de „cunoaștere”. Ambii prezintă două posibile itinerarii spirituale gnoseologice (γνώσις/ کُنُوسَة), care ating limita maximă în vederea lui Dumnezeu. Aceasta se numește în limbaj apofatic „necunoaștere” (sfânta ignoranță), în sensul în care cunoașterea divină stă dincolo de calea intelectuală normală de cunoaștere și nu are sfârșit: ceea ce se poate cunoaște despre Dumnezeu este slava Lui sau lucrările Sale (energii), dar niciodată ființa Sa. Diferența majoră în abordările pe care cei doi le propun se poate rezuma în felul următor: Sfântul Grigorie creează un itinerariu sistematic în demersul său de a interpreta viața lui Moise din perspectivă spirituală, într-un mod care poate fi numit „academic”/ „științific”, în vreme ce intenția lui Isaac este departe de acest țel – acesta atinge anumite aspecte din viața lui Moise astfel încât să-și argumenteze sfaturile duhovnicești pe care le adresează auditoriului său.

Al doilea aspect care trebuie menționat în acest cadru se referă la treptele pe care ascetul le parcurge în acest proces gnoseologic. Atât Grigorie, cât și Isaac sunt tributari școlii teologice de factură alexandrină. De aceea, ambii vorbesc despre două etape majore în cunoaștere: etapa practică (πρακτική) și gnostică (γνωστική), aceasta din urmă cu cele două momente – contemplarea naturală (φυσική/ secundă și primară), și vederea lui Dumnezeu (θεολογική). În acest moment, este foarte important să subliniem sinteza originală pe care Isaac o realizează în demersul său: dintre teologia alexandrină (orientată spre filosofie) și cea siriacă (cu o orientare mult mai scripturistică, reflectând viziunea paulină – 1 Tes. 5,23). Acesta vorbește și despre trei stadii – conform trupului (împotriva firii), stadiul sufletului/psihicului (conform cu firea) și cel duhovnicesc (mai presus de fire) – apoi integrează πρακτική al școlii alexandrine în cea de-a doua etapă (a sufletului/ کُنُوسَة) și γνωστική în etapa a treia (a duhului/ کُنُوسَة)¹⁹.

Așa cum deja am amintit mai sus, Isaac doar atinge anumite aspecte din viața lui Moise. În cele trei colecții care au fost publicate până în prezent, episcopul de Ninive citează cartea Ieșirii de 44 de ori (I: de 8 ori; II: de 15 ori; III, de 21 de ori), cu referire la teme comune și Sfântului Grigorie: ascensiunea fără sfârșit (II, 3, 2,70), numele lui Dumnezeu (II, 3,4,3); norul întunecat (III, 11,31, II, 10,17, I, 5,1).

¹⁷ کُنُوسَة/ κάτοπτρον (Bedjan 455, 520).

¹⁸ Isaac este mai degrabă tributar perspectivei eshatologice a lui Teodor de Mopsuestia și a lui Diodor de Tars decât viziunii eshatologice a Sfântului Grigorie de Nyssa (Bedjan 189; ISAAC OF NINEVEH (Isaac the Syrian), *The Second Part. Chapters IV-XLI*, transl. S. Brock, Lovanii, CSCO, vol. 555/ 225, 1995/ II, 39-41; SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici. Partea II-a recent descoperită*, Sibiu, Deisis, 2003). Pentru detalii a se vedea: Nestor KAVVADAS, „On the relations between the Eschatological Doctrine of Isaac of Nineveh and Theodore of Mopsuestia”, în: *Studia Patristica*, XIV, pp. 245-250.

¹⁹ Etapa trupească / کُنُوسَة. Descriind starea de a fi subordonat patimilor, nu face parte din itinerariul ascetic, ci îl precede.

Mă voi referi acum un moment concret din viața lui Moise, cunoscut sub numele de „vederea spatelui lui Dumnezeu în scobitura stâncii” (Ieșire 33, 18-23), în comentariul Sfântului Grigorie de Nyssa, urmat de interpretarea pe care o dă Sfântul Isaac Sirul acestui pasaj. Punctul de plecare al acestui episod este o contradicție pe care Grigorie o ia în considerare: după ce Moise L-a văzut deja pe Dumnezeu „față-către-față” (33,11), dorește să-L vadă ca pentru prima dată²⁰. Așa că, pentru a rezolva problema, Grigorie propune o interpretare duhovnicească pe linia a ceea ce el numește *epektasis*. Își argumentează viziunea subliniind faptul că limbajul folosit aici este metaforic: Dumnezeu nu are cu adevărat „un spate” (sau „o față”), ceea ce ar implica o dimensiune, și, prin urmare, limitarea, corporalitatea și coruptibilitatea. Citit în cheie spirituală, acest lucru descrie ascensiunea omului către Dumnezeu, care nu are limită, pentru că Dumnezeu este nelimitat de nimic și veșnicia este un progres în cunoașterea nelimitată și iubirea lui Dumnezeu. Fiecare pas este o împlinire și un început al acestui proces simultan²¹.

Al doilea aspect care urmează să fie tratat se exprimă prin întrebarea: cum poate fi Viața cauza morții? (Ex. 33,20). Sfântul Grigorie tratează această problemă luând în considerare faptul că „cine crede că Dumnezeu este ceva care poate fi cunoscut nu are viață, pentru că s-a abătut de la adevărata Ființă la ceea ce este considerat de percepție ca având ființă” (§ 234). Cunoașterea lui Dumnezeu înseamnă pentru el a ști că este incomprehensibil în ființa Sa (§ 163).

Viziunea Sfântului Grigorie devine mult mai clară dacă luăm în considerare patru termeni cheie: „piatra” și „scobitura stâncii” (cavitatea), „mâna” lui Dumnezeu care îl acoperă pe Moise și „spatele” lui Dumnezeu. Se poate observa cu ușurință că discursul său se realizează în cheie hristologică. În primul rând, piatra/stânca (πέτρα) este Hristos (1 Cor. 10,4 cu referire la Ieș. 17,6)²², virtutea absolută, și, de aici, cel care stă ferm și neclintit pe această piatră (în Bine) împlinește mai repede acest itinerariu (§ 244). Vom găsi aici un paradox sau poate un oximoron, care stă la baza însăși a vieții spirituale: dinamismul progresului nelimitat are loc numai rămânând statornic în Hristos. Am putea numi această idee „dinamism stabil”, care exprimă inefabilitatea experienței mistice²³.

Al doilea termen cheie, care stă într-o legătură strânsă cu cel precedent, este scobitura stâncii/cavitatea (locul viziunii lui Dumnezeu) – *χώρα*. Dacă piatra – Hristos este fundamentul oricărui efort ascetic, cavitatea se referă la scopul acestui demers, la recompensa celor care stau nemișcați în Bine: gradina bucuriilor, cortul veșnic, locuința lângă Tatăl, sânul patriarhului, pământul celor vii, apa răcoritoare, Ierusalimul celest, Împărăția cerurilor, trofeul celor aleși, coroana harului, coroana bucuriilor, coroana frumuseții, turnul puternic, banchetul festiv, locuirea cu

²⁰ GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, a cura di Manlio Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1996, § 220.

²¹ Cf. P. F. O'CONNELL, „Double journey in Gregory of Nyssa: The life of Moses”, în: *GOTR*, 28 (1983), p. 318.

²² „Piatra” ca tip a lui Hristos: IRINEU DE LYON, *Contra haereses* IV 20, 9; ORIGEN, *Commentarium in Canticum* 231.

²³ A se vedea *coincidentia oppositorum* (Jean DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle du Saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944, p. 274).

Dumnezeu, tronul dreptății, locul minunat, cortul ascuns (§ 247). „Acest loc” este răsplata lui Hristos care se va da celor care au câștigat concursul în stadion/ στάδιον (2 Tim. 2,5) – coroana dreptății (§ 246). Locul nu implică un sfârșit, ci este resortul care, fundamentat pe imutabilitatea pietrei, împinge înainte într-un urcuș nesfârșit (§ 245). Se poate găsi aici o diferență calitativă în domeniul cunoașterii: această vedere este cea mai înaltă formă de revelație în comentariul lui Grigorie. Dacă teofaniile anterioare au fost în mare parte revelații în jurul naturii lui Dumnezeu, aceasta din urmă descrie participarea concretă la Dumnezeu în Hristos, care împărtășește această taină.

Al treilea element al analizei noastre – mâna lui Dumnezeu (χείρ) – este interpretat în aceeași cheie hristologică: Hristos este mâna dreaptă a Tatălui, care a creat toate lucrurile (§ 249). Iar „spatele” lui Dumnezeu (ὀπίσθιος) descrie modul în care ascetul Îl vede pe Dumnezeu – stând în spatele Lui (§ 251) și urmându-i (Deut. 13,5; Lc. 9,23). Dacă e să aplicăm aceeași interpretare în cheie hristologică, „spatele” reprezintă chenoza lui Hristos, iar „fața” divinitatea Sa²⁴. Se pot identifica aici cele două dimensiuni ale vieții spirituale: experiența contemplativă și angajamentul apostolic²⁵. Prin urmare, este Hristos Însuși Cel care vorbește cu Moise și-i cere să-L urmeze (a se vedea folosirea termenului κύριος).

Vom sintetiza afirmând că, pentru Grigorie, Hristos este „piatra” pentru cei bine așezați, „casa” pentru cei care se odihnesc, „locul” pentru cei care aleargă și „calea” pentru cei care sunt pe drum (§ 249). Metoda folosită de Grigorie (specifică școlii teologice căreia i-a aparținut) este cea alegorică și tipologică, care se realizează printr-o „lectură spirituală”. În ceea ce privește interpretarea pe care o face Isaac acestui pasaj biblic, metoda adoptată este destul de diferită – cu precădere biblică (simbolică/ pe linia lui Ioan Solitarul) și literală (pe linia lui Teodor de Mopsuestia/ școala antiohiană).

Prima observație importantă atunci când vorbim despre interpretarea acestui pasaj scripturistic la Sfântul Isaac se referă la faptul că viziunea sa este profund influențată de învățătura celor două catastaze a lui Teodor de Mopsuestia (الْمَصْفُور): cea dintâi de la începutul creației până la Întrupare, iar cea de-a doua, inaugurată de înomenirea lui Hristos, se continuă în veșnicie. Pentru Isaac, întruparea, eveniment care anticipă intrarea în cea de-a doua catastază, reprezintă granița dintre două epoci gnozeologice diferite din punct de vedere calitativ (lumea veche și cea nouă). În „lumea veche” Dumnezeu s-a revelat numai prin intermediari (prin îngeri²⁶, de sus în jos: Dumnezeu – îngeri – oameni²⁷, în „norul întunecat”²⁸/ incomplet). Cunoștințele despre Dumnezeu înainte de întrupare au fost „de copii” (infantile), în timp ce cunoștințele de după Întrupare sunt „ale

²⁴ Filon de Alexandria și Grigorie de Nazianz utilizează imaginea „spatelui” și a „feței” pentru a exprima ființa lui Dumnezeu (incomprehensibilă) și lucrările Sale (energiile) în lume în cunoașterea duhovnicească (FILON, *De spec. leg.* 1,41-50; GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.* 2, 3).

²⁵ Cf. P. F. O’CONNELL, „Double journey in Gregory of Nyssa...”, pp. 319-320.

²⁶ II, 5, 1.

²⁷ Pe linia lui (Pseudo) Dionisie despre cele trei triade de îngeri.

²⁸ II, 10, 17, 24; III, 7, 7.

adulților”²⁹. Israelii nu au putut auzi vocea lui Dumnezeu, dar, după Întrupare, poporul lui Dumnezeu nu doar a putut auzi glasul Lui, ci L-a și văzut îmbrăcat în veșmântul omenesc, „între noi și a vorbit cu noi”³⁰. În acest cadru s-a desfășurat și viziunea lui Moise pe munte – în chip sensibil (nivel material), în vreme ce vederea lui Dumnezeu în Hristos se realizează la nivel noetic (interior)³¹.

Metoda simbolică adoptată de Isaac folosește aceste imagini pentru a descrie noul tip de cunoaștere inaugurat de actul Întrupării, perceput ca o călătorie spirituală personală în viața ascetică. În primul rând, în legătură cu Cartea Exodului, episcopul de Ninive folosește imaginea „norului” (سُحُبًا), „norul întunecat” (سُحُبًا ظَلَمًا) și „întunericul” (ظُلْمًا), pentru a descrie cunoașterea apofatică experiențială, care se realizează în uimire și minunare în fața lui Dumnezeu, dincolo de rugăciunea în sine, în timpul viețuirii sufletești și, mai ales, în viețuirea duhovnicească, care este simțirea noetică a tainelor lui Dumnezeu³².

Ne vom focaliza acum cercetarea pe interpretarea pe care Isaac o face teofaniei lui Dumnezeu în scobitura stâncii. Încă din capul locului trebuie să fim conștienți de faptul că discursurile Sfântului Isaac au fost scrise de un pustnic și se adresează unei audiențe monastice, prin excelență. Prin urmare, acestea au un caracter profund monahal. Pe această linie, pentru Isaac scobitura unde Moise a văzut „spatele lui Dumnezeu” este imaginea chiliei monahului: „chilia (كَلْبَاءُ) solitarului (مَعْبُودٍ) este peștera (كَلْبَاءُ) din stâncă (سُحُبًا), în care Dumnezeu a vorbit cu Moise, așa cum spun Părinții”³³. Sabino Chialà arată că Isaac citează aici un bătrân avă: „Chilia monahului este cuptorul din Babilon unde cei trei tineri l-au aflat pe Fiul lui Dumnezeu; este stâlpul de nor din care Dumnezeu i-a vorbit lui Moise”³⁴.

Exista câțiva termeni cheie pe care dorim să-i analizăm în acest moment. Chilia (peștera) implică în primul rând singurătatea (مَعْبُودٍ) și liniștea/liniștirea (سُحُبًا). Este important să observăm că, în limba siriacă, aceeași rădăcină lingvistică este folosită atât pentru singurătate, cât și pentru a desemna un pustnic/eremit (dar nu aceeași pentru un călugăr în mănăstire – رَاهِبًا), și, la fel ca și termenul grecesc μοναχός, poate fi înțeles atât în sensul de unul/singur, cât și în sensul de „a fi unificat”. Acest din urmă înțeles se află într-o strânsă legătură cu percepția chiliei ca spațiul în care are loc lupta spirituală pentru realizarea unității interioare, care-l face vrednic pe ascet să-L vadă pe Dumnezeu. În acest sens, chilia presupune, pe de o parte, stabilitate, care, la rândul-i, oferă, pe de altă parte, dinamismul veșnic și ascensiunea neîncetată către Dumnezeu. Chilia este stadionul (temă prezentă și

²⁹ III, 11, 4-5.

³⁰ I, 77, p. 548.

³¹ II, 3, 1, 36; *Intellectual/noetic* nu se referă la o cunoaștere rațional-filosofică, ci la una teologic-duhovnicească. Sfântul Isaac utilizează o terminologie împrumutată de la Evagrie pentru a exprima mișcarea duhovnicească care are loc în spațiul interior al omului.

³² II, 3, 1, 36.

³³ I, 25, p. 235-236; Bedjan, p. 178.

³⁴ Aceeași idee la Ava Antonie (cf. Paul BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum VII*, Parisiis-Lipsiae, 1890-7, p. 463).

la Sfântul Grigorie) unde pustnicul se luptă cu „lumea” și își dovedește răbdarea: „acestea sunt etape diferite în alergarea dumnezeiască a minții în arena/ stadionul (ساحة) lumii cu ochii țintă la cununa sa (1 Cor. 9, 24-25)”³⁵. Aici intelectul, în statornicia sa, se dezbracă de omul vechi și se îmbracă în cel nou; este „locul” și „culoarea” în care Dumnezeu S-a revelat în munte; aceasta este vederea Sfintei Treimi în viețuirea duhovnicească:

*Curăția minții este înaltă zburare a puterilor înțelegătoare, carea se aseamănă cu văpseala ceriului, preste carea și prin carea strălucește lumina Sfintei Treimi în vremea rugăciunii... când mintea se dezbracă de omul cel vechi și se îmbracă întru cel nou al harului, și atunci își vede curăția asemenea cu văpseala ceriului, carea și «loc al lui Dumnezeu» de bătrânimea fiilor lui Israil a fost numită, când li s'a arătat în munte (Ieșire 24, 9-11)*³⁶.

Acest pasaj oferă un exemplu de coexistență a stabilității și mișcării spirituale împreună. În același timp descrie chilia ca loc de revelație a lui Dumnezeu Însuși. Voi indica un ultim pasaj în care ultima Sfântul Isaac vorbește despre cel mai înalt nivel al vederii lui Dumnezeu pe pământ (ساحة):

Viețuirea trupului întru liniștire curățește pre trup de materia [cea necurată] dintr'însul. Dară viețuirea cugetului smerește pre suflet, și îl străcură de cugetările cele groase carile pier, și îl trage din starea în care gândurile sânt cuprinse de împătımire, către starea unde ele sânt mișcate de dumnezeiasca sa vedenie. Iar această dumnezeiască vedenie îl apropie de despuierea minții (ساحة العقل) carea se cheamă vedenie (theoria) nematerialnică (ساحة النظر). Și aceasta este viețuirea cea duhovnicească (ساحة الروح). Că aceasta ridică cugetul dintru ceste pământeste, și îl apropie de întâia vedenie (theoria) a duhului, și lui Dumnezeu îl înfățișează prin dumnezeiasca vedenie a slavei dintâi celei nepovestite (care este o mișcare a noimelor măreției firii Lui), și îl desparte de lumea ceasta și de simțirea ei... Căci „vedenia ipostatnică” se numește starea de zidire a firii celei dintâi [a omului].³⁷ Și dintru această vedenie ipostatnică cu lesnire se pornește și se înalță omul către ceea ce se cheamă cunoașterea cea întru unime (ساحة الوحدة)³⁸, carea este, mai limpede zicând, minunarea (ساحة الإعجاب) de Dumnezeu. Aceasta este starea măreței viețuiri ce va să fie, carea se dă întru slobozenia vieții celei fără de moarte, întru petrecerea cea dupre înviere³⁹.

În cele din urmă, se poate spune că Sfântul Isaac folosește pasajul scripturistic al vederii lui Dumnezeu în scobitura stâncii ca imagine pentru viața în singurătate și liniște (specifică pentru viața monahală), unde lupta ascetică are loc prin exercitarea răbdării și dorința de stabilitate, prin care ascetul

³⁵ II, 10, 40.

³⁶ I, 23, p. 232.

³⁷ Aceasta pare să însemne că *vedenia ipostatnică* este acea vedenie pe care firea omenească o avea în starea sa primordială, adică înainte de cădere. Vezi și I, 3, p. 109, nota 1, despre *limpedea curăție*.

³⁸ Siriaca are *cunoaștere singurătățită* sau *unitară*.

³⁹ I, 23, pp. 203-204; Bedjan, p. 304.

primește în har vederea lui Dumnezeu Însuși la nivel noetic (spiritual), ceea ce înseamnă anticiparea Împărăției lui Dumnezeu pe pământ, experimentată pe deplin în viața de după înviere.

Observații finale

Vom încheia această cercetare cu câteva observații care reies din analiza de mai sus, în ceea ce privește paralelele ce se pot stabili între abordările adoptate de cei doi autori. Prima observație se referă la metoda de interpretare a pasajului scripturistic. Este evident că teologul capadocian interpretează acest pasaj în cheie hristologică – teofania în scobitura stâncii reprezintă un episod profetic care trimite la o realitate ce urma să se împlinească în Întrupare. Fiecare element este, într-un mod alegoric, un semn/o metaforă pentru o realitate ce urma să vină și să se împlinească în Hristos. Pe de altă parte, episcopul de Ninive propune o lectură literală. Având în vedere că nu se poate vorbi despre o cunoaștere directă a lui Dumnezeu în Vechiul Testament, această teofanie oferă imagini pentru exprimarea unei cunoașteri superioare realizate în întruparea Fiului lui Dumnezeu (limbajul simbolic).

A doua observație se referă la stilul discursurilor celor doi: Grigorie adoptă ceea ce am numi astăzi un stil narativ. Aceasta înseamnă interpretarea unui eveniment scripturistic evidențiind un fir roșu până la capătul relatării. Pe de altă parte, stilul lui Isaac este spontan/ episodic, acesta nu intenționează să construiască un comentariu sistematic al acestui eveniment biblic, ci doar se folosește de detalii pentru a oferi un fundament scripturistic temelor duhovnicești pe care le discută.

A treia observație se referă la conținutul comentariului. Episcopul de Nyssa este un teolog și un filosof prin excelență. Scrierile sale reprezintă, din punct de vedere scolastic, cea mai înaltă teologie, aproape de speculație. În schimb, Sfântul Isaac este, mai mult decât un teolog, un pustnic (cu o educație înaltă), care interpretează situații concrete din viața ascetico-spirituală prin intermediul imaginilor biblice (folosind terminologia gnoseologică evagriană).

În cele din urmă, în ciuda faptului că utilizează un limbaj diferit și o metodă diferită, există un teren comun care apropie cele două perspective – fiecare dintre ele descrie un itinerariu duhovnicesc, o călătorie spirituală, care își propune să atingă aceeași experiență: vederea lui Dumnezeu așa cum este (θεωρία/ 睿見). Această experiență nu are sfârșit, limită, și presupune o lucrare ascetică, atât la nivelul trupului, cât și la nivel noetic, până la comuniunea cu Dumnezeu în dragoste. Aceasta este ideea care transcende din scrierile lor și, în opinia noastră, este cel mai bun rezumat și concluzie pe care le putem exprima cu privire la teologia lor mistică.

THE THEOPHANY OF “THE BACK” OF GOD IN THE CAVE (EXODUS 33) ACCORDING TO ISAAC OF NINEVEH IN REFERENCE WITH “DE VITA MOYSIS” (GREGORY OF NYSSA)

VALENTIN VESA*

ABSTRACT. The vision of God has always been the goal of the spiritual life. One of those who had seen God is the prophet Moses. He became a symbol of human encounter with God. This study will be dedicated to the theophany that Moses had in the cleft of the rock (Exit 33), according to the interpretation St. Isaac of Nineveh gives, in reference to Gregory of Nyssa’s mystical commentary on this biblical extract (*Life of Moses*). It focuses on three aspects: firstly, a short bio-bibliography of Saint Isaac the Syrian; then I will deal with Saint Gregory of Nyssa’s presence in the East-Syriac theology, respectively in that of St. Isaac of Nineveh; and thirdly, a theological analysis of the mystical interpretations these authors give to the theophany that Moses had on Mount Sinai, in the cleft of the rock (Exodus 33, 18-23). The last part will be dedicated to some conclusions around the methodological approaches used by the authors while interpreting this biblical account.

Keywords: theophany, knowledge, vision of God, spiritual itinerary, Moses, Exodus.

Introductory aspects

Among the East Syriac authors, Isaac of Nineveh (7th century) occupies a prominent place – his works had almost an universal spreading in the entire Christian world¹. The originality of this author’s theological vision comes out of its synthetic character: he brought together the Syriac (“third theological tradition”) and the Greek theological school, the former a much more biblical one, while the latter more philosophical (one can also speak about a second synthesis between the school of Alexandria – Evagrius, and the School of Antioch – Theodore of Mopsuestia). If to synthesize his work, one could say that it represents a gnosiological ascetical

* Drd., Faculty of Orthodox Theology, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania,
valentinc.vesa@gmail.com

¹ For more details see: Sebastian Brock, “An ecumenical role played by monastic literature: the case of Isaac the Syrian”, *One in Christ* 40, 3 (2005): 53-58; Sebastian Brock, “Crossing the boundaries: an ecumenical role played by Syriac monastic literature”, in M. Bielawski and D. Hombergen (eds), *Il monachesimo tra eredità e aperture*, Studia Anselmiana, 140 (2004): 221-238.

itinerary: from the bodily level (ܩܘܪܒܐ ܕܥܡܘܬܐ), continuing with the psychical level (ܩܘܪܒܐ ܕܢܦܫܐ) up to the spiritual level (ܩܘܪܒܐ ܕܩܘܕܫܐ), aiming at the vision of God Himself (ܩܘܪܒܐ ܕܥܘܠܐ). In this idea we underline the key term for the theme we are going to deal with – the “vision of God” according to Isaac of Nineveh, focusing in particular on the interpretation he gives to the vision Moses had in the cleft of the rock (Ex. 33), in reference to Gregory of Nyssa’s perspective and his mystical commentary on this biblical extract (*Life of Moses*).

This research is divided into three chapters: first of all we are going to give a short bio-bibliography of Isaac of Nineveh, so that to place him in a historical and theological context; secondly, we are going to deal with the presence of Gregory of Nyssa’s works in the East Syriac theological ambient and in particular in Isaac’s works; and thirdly, we are going to deal with the mystical interpretations the two authors give to Moses’ vision on Mount Sinai (Ex. 33, 18-23). The last part will be dedicated to some conclusions on the approaches proposed by the two authors that will come out of the research.

Isaac of Nineveh – short bio-bibliography

The data available to reconstruct the historical and spiritual itinerary of Isaac of Nineveh, one of the greatest Christian mystics, is relatively scarce. More specifically, for almost two millennia, his writings circulated without knowing almost anything about his background. The monks who used to read his homilies could know about him only what was written as the heading of the First Part of his work: he was bishop of Nineveh and his work was translated into Greek by Patrikios and Abramios, both monks in Saint Sabba’s Laura in Palestine². Throughout time, he was identified with at least three other spiritual personalities: a certain brother of Mar Mattai Monastery (5th century), Isaac of Monteluca in the neighbourhood of Spoleto, a correspondent of Pope Gregory the Dialogue, or with a certain presbyter of Antioch, who lived during the time of emperor Leon I (454-474).

The 20th century brought new information different from the previous one – this information refers to two notes: the first of them is to be found in a history of the monastic foundations, entitled “The Book of Chastity”, written by the ninth-century East Syriac writer Ishodnah³ and the second one was found by Patriarch Ignatios Ephrem II Rahmani (1848-1929), in a manuscript dated 1471-1472, published in 1904 in *Studia Syriaca*⁴. From these documents one can learn that Isaac was born in Beth Qatraye, on the western shore of the Persian Gulf. He studied the Holy Scriptures, became a monk and master of Christian teaching, and Giwargis, a Catholicos of the Persian Church (661-681), consecrated him bishop of Nineveh

² Cf. N. Theotokis, *Tou hosiou Patros hemon Isaac Episkopou Ninevi tou Syrou. Ta eurethenta Asketika* (Leipzig: 1770), 1.

³ Jesudenah, évêque de Baçrah, *Livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Basrah*, Publié et traduit par J. B. Chabot (Rome: 1896), 53-54.

⁴ Ephrem II Rahmani, *Studia Syriaca*, vol. I (Beirut: Deir el-Sharf, 1904), 32-33.

(Mosul). He led the diocese for only 5 months and, because he did not feel at ease in this position, he asked the patriarch to dismiss him. Then, he came back to his original way of living: he spent some time with other hermits in the mountains of Huzistan before retiring to the monastery of Rabban Shabur. He read a lot: not only the Holy Scripture, but the works of the famous teachers of the Church too; later, he lost his eyesight and dictated his thoughts to his brethren who, therefore, called him "Didymos II". He died at an old age. However, the date of his passing away is still unknown.

So far, we have three collections of his works: the first one in 82 chapters, second one 41 chapters and the third one 17 chapters⁵. In regard to the spiritual direction Isaac took in his writings, the scholars identified four favourite authors who influenced him mostly: Evagrius with his language on contemplation, prayer and anthropology⁶; Theodore of Mopsuestia on Protology and Eschatology⁷; John the Solitary with the three levels of the spiritual life (of the body, soul and spirit), and the "mystic of hope"⁸; (Pseudo)Macarius with his "mystic of heart" and the "spiritual sensitiveness"⁹. Isaac also quotes, or mentions by name, a number of other earlier writings, many of which were translations of Greek authors. The only earlier Syriac writer whom he mentions by name is Ephrem, but at least on one occasion he quotes the fifth-century poet Narsai, without specifically naming him.

Gregory of Nyssa and the East Syriac theology

Gregory of Nyssa (335-395) spent his life in Cappadocia, in central Asia Minor. He was the most philosophical adept of the three so-called Cappadocians, who included his brother Basil the Great and his friend Gregory of Nazianzus. Gregory was a highly original thinker, drawing inspiration from the pagan Greek philosophical schools, as well as from the Jewish and Eastern Christian traditions, and formulating an original synthesis that was to influence later Byzantine and, possibly, even modern European thought.

Gregory was not very quoted by the East Syriac authors, but this does not mean he was not known and used in their theology. Alphonse Mingana asserts that there are only two places where Gregory is quoted by name by the East Syriac

⁵ Two homilies belonging to "The Fifth collection" have already been translated by Brother Sabino Chialà of Bose Monastery and will be published in *Orientalia Christiana Periodica*.

⁶ See Sebastian Brock, "Discerning the Evagrian in the writings of Isaac of Nineveh: a preliminary investigation", *Adamantius*, 15 (2009): 60-72; Théophane Durel, "Sur la doctryne mystique de Saint Isaac le Syrien", *Contacts*, Paris, 156 (1991): 246-261 (here 251-253).

⁷ See Arthur Vööbus, "Regarding the theological anthropology of Theodore of Mopsuestia", *Church History*, 33, 2 (1964): 115-124; J. M. Lera, "Théodore de Mopsueste", in *Dictionnaire de Spiritualité* (DS), XV: 385-400; Sabino Chialà, *Dall'asceti eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Biblioteca della rivista di storia e letteratura religiosa XIV (Firenze: Olschki, 2002), 102-4.

⁸ For more details see: B. Bradley, "Jean le Solitaire (D'Apamée)", in *Dictionnaire de Spiritualité*, VIII: 764-772; Irénée Hausherr, "Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée", *Études de spiritualité orientale* (Rome, 1969), 181-216.

⁹ See Théophane Durel, 254-6.

writers: Simone Taibuteh¹⁰ and Dadisho Qatraya¹¹. Anyhow, one can surely say that almost all his works were translated into Syriac: *Homily on the Song of Songs* (oldest manuscript 6th century), *On the Beatitudes* (oldest manuscript 6th century), *On Our Father* (oldest manuscript 6th century), *On the Hexaimeron* (oldest manuscript 9th century), *De opificio hominis* (oldest manuscript 6th century), *Dialogue with Macrina* (oldest manuscript 9th century), *Contra Eunomium* (oldest manuscript 9th century), *Treaty on virginity* (oldest manuscript 9th century), *Catechetical Discourse* (oldest manuscript 9th century)¹².

At this point one can add that some important original Gregorian themes have been transmitted and used by the previous Syriac authors by the means of intermediaries: (Pseudo) Macarius and (Pseudo) Dionysius the Areopagite¹³. I will mention in short some of them: the difference between charity and dillection (ἀγάπη and ἔρωσ/ܠܘܘܫܐ and ܠܘܘܫܐܝܘܬܐ), the limitless progress in the vision/knowledge of God (ἔπέκτασις), the search of God inside oneself, the cloud and the darkness¹⁴ (it is difficult to trace the origin – Gregory or Dionysius), the un-knowledge (holy ignorance)¹⁵, the ecstasy (surpassing of the senses and going out from oneself by the elevation beyond the human nature in the grace of the Holy Spirit)¹⁶, the image of the mirror

¹⁰ Alphonse Mingana, *Early Christian Mystics*, Woodbrooke Studies VII (Cambridge, 1934), 287/2, cf. Robert Beulay, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale* (Chevetogne, 1987), 126.

¹¹ Alphonse Mingana, 225/2.

¹² For more details see Robert Beulay, 127-8; Gregory Kessel and Karl Pinggéra, *A bibliography of Syriac ascetic and mystical literature* (Leuven: Peeters, 2011), 98-101 (this study offers also an important bibliography around these translations).

¹³ I will not detail it, for more information see the synthetic articles with the indicated bibliography: M. Canevet, "Grégoire de Nysse", in *DS VI*, 971-1011 (here 1008-1011); C. Sorsoli and I. Dadrino, "Gregorio di Nissa", in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità 2* (Roma: Città Nuova), 1222-1226; Antoine Guillaumont, "Macaire L'Égyptien", in *DS X*, 12-13; A. Rayez, "Denys L'Areopagite (Le Pseudo-)", in *DS III*, 244-318 (here 300-311).

¹⁴ Isaac uses these themes as follows: the cloud (ܠܘܘܫܐ / νεφέλη) descending upon the tabernacle as image for the absorption of the thought inside the soul (Mar Isaacus Ninivita, *De perfectione religiosa*, ed. by P. Bedjan (Paris, 1909), 480 [Bedjan]; *Isaac of Nineveh, Translated from Bedjan's Syriac text*, transl. J. A. Wensinck (Wiesbaden, 1969), 322 [Wensinck]); the thick (dark) cloud (ܠܘܘܫܐ / σκότεινοτατος) in reference, on one side, to the contemplation of the judgement and providence and, on the other side, to spiritual contemplation (Bedjan 193, Wensinck 131; Bedjan 117, Wensinck 147); the darkness (ܠܘܘܫܐ / γνόφος ἢ σκότος) has a double sense: first in reference to the apophatic knowledge (God's sainthood is covered with darkness, Isacco di Ninive, *Terza collezione*, transl. S. Chialà, CSCO, vol. 639/248, 2011/ III 7,7) and second in a negative sense: problems, temptations (Bedjan 14, Wensinck 10).

¹⁵ ܠܘܘܫܐ ܠܘܘܫܐ ܠܘܘܫܐ (Bedjan 175, Wensinck 118) what is beyond the knowledge.

¹⁶ Isaac uses two terms to describe the ecstasy: ܠܘܘܫܐ and ܠܘܘܫܐܝܘܬܐ (ἔκστασις) – amazement and stupor. According to André Louf these two aspects represent two levels in the divine knowledge, first one connected more with human actions – meditation, prayer –, while the latter one more with God's action of shadowing, cf. "Temha – stupore e tahra – meraviglia negli scritti di Isacco di Ninive", in *La grande stagione della mistica siro-orientale (VI-VII secolo)* (Centro Ambrosiano, 2009), 93-117. See Bedjan 155, 164, 174; Wensinck 105, 111, 117.

as describing the vision of God inside the soul (the inner person)¹⁷ and, lastly, the teaching on apocatastasis (ἀποκατάστασις)¹⁸.

The theophany of God in the cleft of the rock (Exodus 33: 19-13)

The key term that characterises the writings of both authors is knowledge. Both of them present two possible spiritual gnosiological itineraries (γνώσις/ معرفة) which have their fulfilment in the vision of God. This is called in apophatic vocabulary "un-knowledge" (*holy ignorance*), in the sense that the divine knowledge stands beyond the normal intellectual way of knowing and can never be brought to an end (completed): what can be known about God is His glory or work (energy), but never His essence. The major difference in the approaches they propose is that Gregory creates a more systematic itinerary in his endeavour of spiritually interpreting the life of Moses, in a way that can be almost called "academic"/"scientific", while Isaac's intention is far away from that – he touches some aspects from Moses' life so that to support the spiritual advice he offers to his audience.

The second aspect to be mentioned in this frame appears in connection with the steps one can observe in this gnosiological process. Gregory, as well as Isaac, is tributary to the Alexandrian School. Therefore, they speak about two major levels in knowledge: practical (πρακτική) and gnostical (γνωστική), and the latter one with its two parts – natural contemplation (φυσική/ second and primary) and the vision of God (θεολογική). At this point it would be interesting to underline the original synthesis Isaac makes in his approach: the Alexandrian (more philosophically oriented) comes next to the Syriac one (much more biblical, reflecting the Pauline vision – 1Tes. 5:23): he speaks about three states – according to the body (against nature), according to the soul (conform to nature) and according to the spirit (above nature) – and then he integrates the πρακτική of the Alexandrian school into the second state (of the soul/ نفوس) and the γνωστική into the third state (of the spirit/ رُوحاً)/¹⁹.

As we have already mentioned above, Isaac only touches some aspects from the life of Moses. In the three collections which have been published so far, he quotes the Book of Exodus 44 times (I, 8 times; II, 15 times; III, 21 times) in reference to themes common to Gregory: ascension without ending (II, 3,2,70), the names of God (II, 3,4,3); and the dark cloud (III, 11:31; II, 10:17; I, 5:1).

In the next few lines, we will refer concretely to the passage of Moses' life known as the "vision of the back of God in the cavity of the rock" (Exodus 33: 18-23)

¹⁷ معرفة/ κάτοπτρον (Bedjan 455, 520; Wensinck 305, 349).

¹⁸ Isaac is more indebted to Theodore of Mopsuestia's and Diodor of Tarsus' Eschatology than to Gregory of Nyssa's (Bedjan 189; Wensinck 128; Isaac of Nineveh (Isaac the Syriac), *The Second Part. Chapters IV-XLI*, transl. S. Brock, Lovanii, CSCO, vol. 555/225, 1995/ II, 39-41). For more details see: Nestor Kavvadas, "On the relations between the Eschatological Doctrine of Isaac of Nineveh and Theodore of Mopsuestia", *Studia Patristica*, XIV, 245-250.

¹⁹ The body level/ نفوس describing the state of being subordinated to the passions, is not part of the ascetic itinerary, but precedes it.

in the interpretation of Gregory of Nyssa, followed by Isaac's commentary. The starting point of this episode is a contradiction that Gregory takes into consideration: after Moses had already seen God "face-to-face" (33,11) now he wants to see Him as for the first time²⁰. So that to solve the problem Gregory proposes a spiritual interpretation which he calls *epektasis*. He supports his argumentation underlining that the language used here is metaphorical: God does not really have a back (or face), which would imply a dimension, and, consequently, limitation, corporality and corruptibility. Read in a spiritual key, this means human's ascent to God has no limit, because God is unlimited by nothing and eternity is an everlasting progress in knowing and loving God. Each step is simultaneously a fulfilment and a new beginning of this process²¹. The second aspect to be dealt with is: how Life can be the cause of death? (Ex. 33:20) Gregory deals with this issue taking into consideration that "he who thinks God is something to be known does not have life because he has turned from true Being to what he considers by sense perception to have being" (§ 234). The knowledge of God means for him knowing that He is incomprehensible in His essence (§ 163).

Gregory's vision becomes much more clearer if we take into consideration four key terms: the rock and the cleft (cavity), God's hand which covers Moses and God's back. One can easily observe that his discourse is evidently done in a Christological key. Firstly, the rock (πέτρα) is Christ (1 Co. 10:4 in reference to Ex. 17:6)²², the absolute virtue, and, from here, one who stands more steadfast and unmoveable on this rock (in Good) completes faster the course (§ 244). We find here a paradox or maybe an oxymoron that stands at the very base of the spiritual life: only by remaining steadfast in Christ the dynamism of everlasting progress takes place. We might call this "stable dynamism" which, in a way, expresses the ineffability of the mystical experience²³.

The second key term that stands in a strong connection with the former one is the cavity/ χώρημα (the place of God's vision). If the rock (Christ) is the fundament of any ascetic endeavour, the cavity refers to the scope, to the reward of those who stand fast in Good: garden of delights, eternal tent, dwelling next to the Father, patriarch's bosom, land of the living, refreshing water, celestial Jerusalem, kingdom of heaven, the trophy of the chosen, crown of grace, crown of delights, crown of beauty, mighty tower, festive banquet, dwelling with God, throne of justice, illustrious place, hidden tent (§ 247). "This place" is the reward Christ will give to those who had won the contest in the stadium/ στάδιον (2 Tim. 2:5) – the crown of justice (§ 246). The place does not imply an end, but it is the resort that on the

²⁰ Gregorio di Nissa, *La vita di Mosè*, a cura di Manlio Simonetti (Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1996), § 220.

²¹ Cf. P. F. O'Connell, "Double journey in Gregory of Nyssa: The life of Moses", *GOTR*, 28 (1983): 318.

²² "The rock" as the type of Christ: Irenaeus of Lyon, *Contra haereses* IV.20. 9; Origen, *Commentarium in Canticum* 231.

²³ See *coincidentia oppositorum* cf. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle du Saint Grégoire de Nysse* (Paris, 1944): 274.

immutability of the rock pushes ahead in an endless ascending (§ 245). One can find here a qualitative difference in knowledge: this vision is the highest form of revelation in Gregory's commentary. If the previous theophanies were mostly revelations around the nature of God, the latter one describes the concrete participation in this reality, in Christ, who becomes a sharer of the mystery.

The third element – the hand of God (χείρ) – is interpreted in the same Christological key: Christ is the right hand of the Father, who created all things (§ 249). And "the back" of God (ὀπίσθιος) describes the way of seeing God – by standing behind Him (§ 251), by following Him (Deut. 13:5; Lk. 9:23). If we are to apply the same Christological key interpretation, "the back" represents the kenosis of Christ and "the face" His divinity²⁴. One could read here the two dimensions of the spiritual life: the contemplative experience and the apostolic commitment²⁵. Therefore, it is Christ Himself who speaks with Moses asking to follow Him (see the use of κύριος).

We will synthesize saying that, for Gregory, Christ is the "rock" for those well established, the "house" for those who are resting, the "place" for those who run and the "way" for those on the course (§ 249). The method used by Gregory (specific to the theological school he belonged to) is allegorical and typological; it is what he calls "a spiritual reading". In regard to Isaac's interpretation of this biblical passage, we will observe that the method is quite different – mostly biblical (symbolic/ in the line of John the Solitary) and literal (in the line of Theodore of Mopsuestia/ Antiochian school).

The first observation to be mentioned around Isaac's interpretation is that his vision is deeply influenced by Theodore of Mopsuestia's theory about the two *catastasis* (كاستاس): the first one, from the beginning of creation up to the Incarnation, and the second, inaugurated by the birth of Christ and continued in eternity. For Isaac, the Incarnation, the event that anticipated the entrance into the second *catastasis*, represents the border between two different qualitative eras from the gnosiological point of view (the old and new world). In the first one God revealed Himself only by intermediaries (angels²⁶ from up to down: God – angels – humans²⁷ in the "dark cloud"²⁸, in an incomplete way). The knowledge before the Incarnation was "of the children", while the knowledge after the Incarnation is "of the grown-ups"²⁹. The Israelites could not hear the voice of God, but after the Incarnation everybody could not only hear His voice, but more, they could see Him clothed in human garment, "speaking with us, while being in us"³⁰. In this line, the vision Moses had on the

²⁴ Philon and Gregory of Nazianzus use the image of the "back" and "the face" of God to express the relation between the essence of God (incomprehensible) and His traces in the world (works/energies) in the spiritual knowledge (Philon, *De spec. leg.* 1. 41-50; Gregory of Nazianzus, *Or.* 2. 3).

²⁵ Cf. P. F. O'Connell, 319-320.

²⁶ II, 5, 1.

²⁷ In the line of Pseudo Dyonisius on the three triads of angels.

²⁸ II, 10, 17, 24; III, 7, 7.

²⁹ III, 11, 4-5.

³⁰ Wensinck 384-385.

mountain it was sensible (at a material level), while the vision of God in Christ is intellectual³¹.

Isaac's symbolic method uses these images to describe the new type of knowledge inaugurated by the Incarnation, perceived as a personal spiritual journey in the ascetic life. First of all, in connection with the Book of Exodus, he uses the image of "the cloud" (ܥܘܠܡܐ), the "dark cloud" (ܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ) and the "darkness" (ܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ) to describe the apophatic knowledge which takes place in the amazement and stupor before God, beyond the prayer itself, during the state of the soul and more during the spiritual state, which is the intellectual feeling of God's mysteries³².

At this point, we will specifically deal with the interpretation Isaac gives to God's theophany in the cleft of the rock. One has to be aware that Isaac's writings were written by a hermit and addressed to a monastic audience. Therefore they have a profound monastic character. In this line, for Isaac, the cavity where Moses saw "the back of God" is the cell of the monk: "The cell (ܦܘܢܘܩܐ) of the solitary (ܥܘܠܡܐ) is the cave (ܦܘܢܘܩܐ) of the rock (ܦܘܢܘܩܐ) in which God spoke with Moses, as the Fathers say"³³. Sabino Chialà shows that Isaac quotes here an ancient abbas: "La cella del monaco è la fornace di Babilonia dove i tre fanciulli trovarono il Figlio di Dio; e la colonna di nube dalla quale Dio parlò a Mosè"³⁴.

There are a few key terms to deal with at this moment. The cell (the cave) implies first solitude (ܦܘܢܘܩܐ) and then silence (ܥܘܠܡܐ). It is important to observe that in the Syriac language the same linguistic root is used for solitude and hermit (but not the same for a monk living in a convent - ܦܘܢܘܩܐ) and it can be understood in the sense of the Greek *μοναχός* (one, alone), but it can be also interpreted as "to be unified". The latter meaning stands in a strong connection with how cells are perceived as the space where the struggle for achieving inner unity takes place in order to become worthy of seeing God. In this sense, the cell requires stability³⁵, on one side, which offers, on the other side, everlasting dynamism and ascension to God. The cell is the stadium (a theme present in Gregory, too) where the hermit struggles with the "world" and exercises his patience: "these are different stages in the course run, in divine fashion, by the intellect in the stadium (ܦܘܢܘܩܐ) of this world, each person having his gaze fixed on his crown (1 Co. 9, 24-5)"³⁶. Here, the intellect, in its steadfastness, gives up the old man and clothes him into the new one; it is the "place" and the "colour" where God revealed Himself in mountain; that is the vision of the Holy Trinity in the spiritual state:

³¹ II, 3, 1, 36; *Intellectual* refers not to a rational-philosophical knowledge, but to a theological-spiritual one. Isaac uses a "rational" terminology borrowed from Evagrius to express the spiritual processes that take place at the inner level.

³² II, 3, 1, 36.

³³ Wensinck 121; Bedjan 178.

³⁴ One can find the same idea at St Anthony. See Sabino Chialà, footnote 182, p. 325, cf. Paul Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum VII* (Parisiis-Lipsiae: 1890-7), 463.

³⁵ Not to leave the cell even in the case of somebody's brother death: "If I go out my pure heart will not be pure before God" (Wensinck 208).

³⁶ II, 10, 40.

Steadfastness of mind is the highness of intelligible apperception which resembles the colour of the sky over which rises, at the time of prayer, the light of the Holy Trinity... When the mind puts off the old man and puts on the new one by grace, then it also sees its steadfastness at the time of prayer, resembling sapphire or the colour of heaven, as the place of God was called by the elders of Israel to whom it appeared in the mountain (Ex. 24, 9-11)³⁷.

This passage offers an example of the coexistence of both the stability and the spiritual movement. In the same time it describes the cell as the place of revelation of God Himself. I will point to a last passage where Isaac speaks about the highest level of seeing God on the earth (ܠܒܝܢܐܝܢܐ):

Bodily discipline in solitude purifies the body from the material elements in it. Mental discipline makes the soul humble and purifies it from the material impulses that tend towards decaying things, by changing their affectible nature into motions of contemplation. And this will bring the soul near to the nakedness of the mind (ܠܘܚܘܬܐ ܠܕܝܢܐܝܢܐ) that is called immaterial contemplation (ܠܘܚܘܬܐ ܠܕܐܝܢܐܝܢܐ); this is spiritual discipline (ܠܘܚܘܬܐ ܠܕܝܢܐܝܢܐ). It elevates the intellect above earthly things and brings it near to primordial spiritual contemplation; it directs the intellect towards God by the sight of unspeakable glory and it delights spiritually in the hope of future things, [thinking of] what and how each of them will be... sight will be spiritual sight. Personal contemplation he uses in the sense of contemplation concerning the primordial creation of nature. From there one is easily moved onwards toward what is called solitary knowledge³⁸ (ܠܘܚܘܬܐ ܠܕܝܢܐܝܢܐ) which is, according to a clear interpretation, ecstasy (ܠܘܚܘܬܐ) in God, this is the order of that high future state which will be given in freedom that lives in immortality, in that way of life which will be after the resurrection³⁹.

At the end, one can say that Isaac uses the passage of Moses' vision of God as image for the life in solitude and silence (specifically for monastic ambient), where the ascetic struggle takes place by exercising the patience and longing for stability so that to be given in grace the vision of God Himself at the intellectual (spiritual) level, which means anticipating the Kingdom of God on earth, fully experienced in the life after resurrection.

Final remarks

We will conclude this paper with a few observations that arise from the analysis above concerning the parallels one can grasp in the approaches of these two authors. The first observation refers to the method. It is obvious that Gregory reads the passage from a Christological perspective – the episode prophetically

³⁷ Wensinck 118.

³⁸ See above the idea of inner unification.

³⁹ Wensinck 202-3 (Bedjan 304).

sends to a reality that was to be fulfilled in the Incarnation. Every element is, in an allegorical way, a sign/a metaphor for a reality that was to come and be fulfilled in Christ. On the other side, Isaac proposes a literal reading – one cannot speak about a direct knowledge of God in the Old Testament – it offers images for expressing a superior knowledge given in the Incarnation of the Son of God (symbolic language).

The second observation refers to the style of the discourse: Gregory has what we would call today a narrative style. He interpreted a biblical account evidencing a red line up to its very end. On the other side, Isaac's style is spontaneous/episodic; he does not intend to build a systematic commentary on this specific account, but he uses it so that to give a biblical fundament for the spiritual theme he wants to express.

The third observation touches the content of the commentary. Gregory is primarily a theologian and a philosopher by excellence. His writings represent, in scholastic terms, the highest theology, close to speculation. Instead, Isaac, more than a theologian, is an ascetic hermit (with a high education) which interprets the concrete situations in the spiritual ascetic life by the means of the biblical images (using Evagrius' gnosiological terminology).

Finally, despite the fact they use a different language and a different method, there is a common ground that makes them really close to each another – each of them proposes a spiritual itinerary, a spiritual journey, that aims to reach the same experience: seeing God as He is (θεωρία/ ʾḥiḳḳā). This experience has no end and implies an ascetic work at both a bodily and an intellectual level up to the communion in love with God. This is the idea that transcends from their writings and, in our opinion, this is the best summary and conclusion one can express about their mystical theology.

„INCONVENIENTELE” LIBERTĂȚII RELIGIOASE ACORDATE DE CONSTANTIN CEL MARE CREȘTINILOR. CÂTEVA REFLECȚII PATRISTICE

NELU ALEXANDRU HALES*, ADRIAN PODARU**

REZUMAT. În lucrarea de față, autorii încearcă să reliefeze așa-numitele „inconveniente” care au decurs, indirect, din Edictul de la Milan. Autorii nu afirmă nicidecum că acest edict a fost un lucru rău pentru creștini; dimpotrivă, providența lui Dumnezeu a făcut ca, la începutul secolului al patrulea, creștinii să se bucure de libertate religioasă. Ceea ce autorii încearcă să demonstreze este faptul că libertatea religioasă a constituit un punct de cotitură în istoria Bisericii Creștine care a adus nu numai avantaje, ci și dezavantaje inerente, care n-ar fi fost posibile în perioadele de persecuție.

Cuvinte-cheie: împărat, episcopi, morală, doctrina Bisericii, ingerința imperială.

În lucrarea sa *Istoria ecleziastică*, Socrates ne relatează despre o întâlnire din timpul Sinodului de la Niceea pe care Constantin a avut-o cu episcopul schismatic Acesius (adept al novațianismului). Auzind că disputa lui Acesius nu avea de-a face nimic cu Crezul sau cu data Paștilor – cele două chestiuni majore dezbătute la Sinod – Constantin l-a întrebat: „Atunci care este motivul pentru care te-ai separat de comuniunea cu restul Bisericii?” Acesius i-a răspuns că secta sa se opunea îngăduinței prea mari cu care alți creștini i-au tratat pe cei care au căzut în timpul persecuțiilor, și că nu putea intra în comuniune cu reprezentanții acestei Biserici creștine prea lejere. Constantin ar fi răspuns: „Ia o scară, Acesius, și urcă singur la cer”.¹

* Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea București, România, holem2000@yahoo.com

** Asist. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, apodaru2000@yahoo.com

¹ Socrates, *Historia ecclesiastica* I, 10, PG 67, 100-101.

Profesorul Harold A. Drake² crede că ceea ce este revelator în această povestire este felul în care Constantin se comportă. Replica sa tranșantă trădează un conducător încrezător în sine, având o idee clară despre felul de creștini pe care programul său politico-religios îl avea în vedere. Acesius și cei ca el nu corespundeau așteptărilor. Constantin nu dorea o biserică creștină care s-ar fi limitat la un număr redus de aleși puri. Tipul de creștinism pe care Constantin îl promova era acela al unei organizații „umbrelă”, capabilă să țină împreună diferite ramuri și facțiuni, care puteau să se deosebească în privința subtilităților teologice, dar care trebuiau să rămână unite în privința scopului general. La această concluzie, mai crede Prof. Drake, poate duce și prima reacție pe care Constantin a avut-o la erezia ariană, o reacție notorie pentru indiferența lui față de probleme doctrinare de primă importanță. Scriindu-le celor doi protagoniști, preotului Arie și episcopului Alexandru al Alexandriei, Constantin califică cearta lor cu privire la relația dintre Tatăl și Fiul ca fiind o chestiune neînsemnată, ba chiar nedorită, fiindcă provoacă dezbinare în rândul credincioșilor³.

Chiar dacă tezele Prof. Drake pot fi puse sub semnul întrebării și atacate din mai multe puncte de vedere, ce ne interesează pe noi aici este faptul că cele două

² Harold A. Drake, „Constantine and Consensus”, în: *Church History*, 64 (1995), 1, p. 1. H.A. Drake este profesor de istorie la University of Wisconsin. El a cercetat intens perioada lui Constantin, ca de altfel a întregului veac IV, dând studii și lucrări importante despre relația Biserică-stat în această perioadă. Dintre acestea amintim: *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*, John Hopkins University Press, Baltimore, 2000 și „The Impact of Constantine on Christianity”, în Noel Lenski (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

³ Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel mare* 2, 69 (în Eusebiu de Cezareea, *Scrieri*, Partea a II-a, colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, 14, studiu introductiv de Prof. Dr. Emilian Popescu, traducere și note de Radu Alexandrescu, EIBMBOR, București, 1991, pp. 118-119), este cel care consemnează această scrisoare. Cităm din ea următorul fragment: „Mă gândesc anume că ar fi fost mai bine dacă de la bun început n-ar fi pus nimeni întrebări legate de asemenea lucruri, sau dacă – întrebarea odată pusă – n-ar mai fi venit răspunsul. Pentru că acest soi de întrebări (care nu e cerut de apăsarea necesității, ci la care ești ademenit de către deșartul [duh ce zămislește] din trândăvie, chiar dacă ar avea drept obârșie vreun exercițiu filosofic de judecată, datori suntem să-l zăvorâm în tainița cugetului, nicidecum să-l facem cu atâta lipsă de răspundere cunoscut publicului și să-l încredințăm într-un chip atât de necugetat urechilor mulțimii. ... Iată de ce bine este ca în astfel de pricini să ocolim vorba de prisos, ca nu cumva – în virtutea slăbiciunilor noastre firești – neputându-le noi da de rost (sau iarăși, ascultătorii noștri neputând – datorită minții lor mai încete – ajunge la deslușita pricepere a spuselor noastre), ei bine, din amândouă aceste cauze, poporul să nu ajungă, vrând-nevrând, fie să hulească, fie să se dezbină. Și tot de aceea se cuvine ca între voi atât întrebarea cea nechibzuită, cât și necugetatul răspuns să-și acorde deopotrivă iertarea. Pricina certeii dintre voi n-a pornit de la ce era mai însemnat între poruncile cuprinse în Scriptură...”. Interesant este că Francis Dvornik, în studiul său „Emperors, Popes and General Councils” în *Dumbarton Oaks Papers*, VI (1951), pp. 3-23), folosește aceeași scrisoare pentru a ilustra sinceritatea convertirii lui Constantin și faptul că și-a asumat cu zel misiunea sa de sprijinitor al creștinismului și de unificare a diferitelor facțiuni care deja începeau să apară. Însă concluzia pe care Dvornik o trage un paragraf mai jos ilustrează, totuși, că împăratul se considera îndreptățit să se amestece în treburile Bisericii: „Reiese limpede, așadar, din aceste citate că împăratul Constantin, în spiritul definirii competenței regale elenistice, s-a considerat pe sine ca îndreptățit în mod legal să se amestece în chestiunile religioase. El reprezenta Divinitatea pe pământ și îi fusese dată de Dumnezeu putere supremă în lucrurile materiale și spirituale. El a considerat că era dator să sa supremă de a-i conduce pe oameni la Dumnezeu”. Francis Dvornik, „Emperors, Popes and General Councils”, p. 7.

episoade consemnate mai sus sugerează cele două primejdii pe care le implică libertatea religioasă acordată de Constantin cel Mare creștinilor:

a) o lejeritate morală a membrilor tot mai numeroși ai Bisericii creștine, combinată cu o competiție pentru ocuparea posturilor ecleziastice;

b) o ingerință a împăratului în chestiunile dogmatice ale învățaturii creștine – atenție, nu în formularea lor, ci în adeviziunea sa la o anumită doctrină și în impunerea acesteia, de regulă prin coerciție, în Imperiu – în încercarea de a asigura un corp creștin unitar, fapt care va provoca reacția vehementă a părinților Bisericii, atunci când împăratul nu sprijinea învățătura ortodoxă. Să le luăm în ordine inversă.

În lumea antică, religia era mai puțin o chestiune de alegere individuală și mai mult o realitate socială creată de instituții tradiționale și modele de viață, cu valorile lor sociale, morale, culturale. Aceste valori nu erau valori „seculare” în sensul modern al cuvântului. Ele erau intim îngemănate cu tradițiile religioase. Religia întemeia și legitima instituțiile, determina modelele de comportament, sancționa moravurile. Obiceiurile, rolurile și instituțiile nu erau, totuși, percepute ca „religioase” în sensul că presupuneau o decizie conștientă. Erau pur și simplu modul în care lucrurile erau făcute și au fost făcute din cele mai vechi timpuri. Religia slujea la unirea trecutului cu prezentul, a legii cu moralitatea, a educației cu politica, a familiei cu societatea, a arhitecturii cu mitologia, a calendarului cu ritualul religios. Libanius spunea: „Căci acestea amândouă, cele sfinte și studiul literelor, sunt asemănătoare și înrudite”⁴.

În studiul său clasic despre religie în cetatea antică, Fustel de Coulanges a argumentat că distincția modernă dintre religios și secular pur și simplu nu exista în Grecia antică sau în Roma antică. În orașele antice, religia „reglementa toate acțiunile omului, dispunea de toate clipele vieții sale, stabilea toate obiceiurile sale. Ea îl governa pe om cu o autoritate atât de absolută, încât nimic din ce-l privea pe acesta nu mai rămânea în afara ei. ... Statul și religia erau atât de contopite, încât era cu neputință nu numai un conflict între ele, ci însuși faptul de a le deosebi era o imposibilitate”⁵. Religia unea instituțiile orașului, iar expresia sa simbolică cea mai mare avea loc în domeniul public. Fără religie nu putea exista nici oraș, nici societate, nici stat.

Din momentul în care creștinismul a devenit o religie licită, pe urmă favorizată și, spre sfârșitul secolului al patrulea, chiar impusă ca singură religie oficială a Imperiului de către împăratul Teodosie cel Mare, concepțiile păgână și creștină despre raportul dintre puterea politică și autoritatea ecleziastică aveau să intre într-un conflict dramatic. Dacă pentru un păgân, distincția dintre religie și politică nu avea nici un înțeles⁶, pentru creștini, care își fundamentau învățătura lor pe texte scripturistice⁷, Biserica și

⁴ Libanius, *Oratio* 62, 8, Thesaurus Linguae Graecae, 62.8.8-9: οἰκεῖα γάρ, οἶμαι, καὶ συγγενῆ ταῦτα ἀμφοτέρω, ἕρδ καὶ λόγοι.

⁵ Fustel de Coulanges, *Cetatea antică*, vol. I, traducere de Mioara și Pan Izverna, Editura Meridiane, București, 1984, p. 235.

⁶ S.R.F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, mai ales pp. 15-19, apud Glen Warren Bowersock, „From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A. D.”, în *Classical Philology*, 81 (1986), 4, p. 298.

⁷ Vezi, de exemplu, Mt. 22: 21 și Rom. 13.

Statul reprezentau două sfere distincte, cu sarcini și responsabilități proprii, dar chemate să conlucreze, fiecare cu mijloacele proprii și urmărindu-și scopurile pentru care au fost create.

Împăratul Constantin cel Mare, îngăduind și chiar favorizând creștinismul, însă neschimbându-și mentalitatea și nerenunțând la moștenirea antică civică și religioasă – fapt mai degrabă imposibil care, după părerea noastră, nu se putea realiza peste noapte – înțelege că, în noua situație creată, el rămâne pe mai departe Pontifex Maximus, chemat să fie instrumentul politic al lui Dumnezeu pentru răspândirea creștinismului.⁸ Spre această convingere a fost împins și de Eusebiu de Cezareea, teologul de la curtea imperială care, sprijinindu-se atât pe Sfânta Scriptură și pe tradiția creștină, cât și pe concepția de regalitate, elaborată de filozofii politici ai lumii elenistice, acomodează o teorie deja existentă la exigențele noii religii. Dacă pentru un grec din perioada elenistică, împăratul era un zeu printre oameni, acum, conform teoriei politice a lui Eusebiu, el este Vicarul lui Dumnezeu pe pământ. Dacă statul, conform filosofiei politice elenistice, era, în ordinea și armonia sa, o copie a creației divine, acum, în noua situație creată, statul devine o copie a Împărăției lui Dumnezeu pe pământ. În calitate de vicar al lui Dumnezeu, împăratul este chemat să protejeze și să răspândească învățătura creștină pretutindeni, precum și să asigure unitatea de credință a acesteia, convins fiind că de această unitate de credință depinde însăși unitatea politică a Imperiului. Pe de altă parte, împăratul este *didaskalos*, având cunoștința celor dumnezeiești și a celor omenești, și poate să decidă chiar în probleme doctrinare ale Bisericii. În lucrarea sa *Vita Constantini*, Eusebiu vorbește despre Constantin ca despre un *koinos episcopos ek theou kathistamenos* („episcop de obște, instituit de Dumnezeu”)⁹, iar în faimoasa sa replică adresată unor episcopi, Constantin declară: *hymeis men ton eiso tes ekklesias, ego de tw n ektos hypo theou kathestamenos episkopos an eien* („voi, pe de o parte, [episcopi] pentru cei/cele dinăuntru ai/ale Bisericii, eu, pe de altă parte, aș putea să fiu/ aș fi episcop pentru cei/cele din afară”)¹⁰. Ceea ce reține atenția noastră este faptul că Constantin se proclamă pe sine însuși episcop de o autoritate cel puțin egală cu cea a episcopilor din sânul Bisericii, pe care se simte liber să îi convoace atunci când vrea. Cu alte cuvinte împăratul este încă supremul conducător și își exercită puterea sa atât între autoritățile Bisericii, cât și în cadrul Imperiului ca întreg¹¹.

Dintr-un discurs imperial pe care Eusebiu al Cezareei l-a găsit în arhivele palatului din Constantinopol și care se pare că a fost rostit de împărat după înfrângerea lui Liciniu, într-un oraș răsăritean, într-o Vinere Mare (Discursul poartă titlul de *Oratio*

⁸ Este foarte posibil ca el să-și fi luat această sarcină foarte în serios și convertirea sa să fi fost, într-adevăr, una sinceră, însă nu credem că e posibil ca, într-un timp atât de scurt, să se poată renunța la o moștenire de secole. Constantin face tot ce-i stă în putință, într-un climat păgân; marile schimbări istorice nu se petrec într-o clipă.

⁹ Eusebiu de Cezareea, *Vita Constantini*, 1, 44. 2, Thesaurus Linguae Graecae, 020.1.44.2.1.

¹⁰ Eusebiu de Cezareea, *Vita Constantini*, 4, 24, Thesaurus Linguae Graecae, 020.4.24.1.3.

¹¹ Cf. G.W. Bowerock, „From Emperor to Bishop...”, p. 302.

ad Coetum Sanctorum: „Cuvântare către adunarea sfinților”), reiese cu destul de multă claritate convingerea lui Constantin că el fusese chemat de Dumnezeu la o misiune de răspândire a creștinismului, o misiune asemănătoare celei a Apostolilor¹². Denumirea lui Constantin de *isapostolos*, pe care Biserica i-a atribuit-o ulterior, nu pare a fi decât o prelungire sau o confirmare a părerii proprii pe care împăratul și-a făcut-o despre sine în relație cu Apostolii. Expresia supremă a acestei autoaprecieri a fost construirea la Constantinopol a unei Biserici în cinstea Apostolilor, cu scopul de a fi înmormântat acolo, în mijlocul a douăsprezece cenotafuri reprezentându-i pe cei doisprezece apostoli, pentru a fi considerat împreună cu aceștia ca fiind al treisprezecelea apostol și a primi un cult asemănător celorlalți doisprezece¹³. Fiul lui Constantin, însă, Constanțiu al II-lea, din precauție a schimbat proiectul inițial și a poruncit construirea unui mausoleu atașat Bisericii Sfinților Apostoli, unde au și fost mutate osemintele împăratului, astfel că poziția împăratului față de cei doisprezece apostoli se diminuează simțitor, acesta ajungând să se odihnească la „ușa” apostolilor, nu împreună cu ei. Este ceea ce sesizează și Sf. Ioan Gură de Aur, la mai bine de jumătate de secol de la moartea lui Constantin. În *Omilia* 26 la Epistola a 2-a către Corinteni, vorbind despre contrastul dintre starea postumă glorioasă a celor 12 apostoli, pe de o parte, și starea umilă a împăraților care, în timpul vieții lor, au fost înconjurați de slavă lumească, pe de altă parte, el spune: „Căci și la Constantinopol, pe Constantin cel Mare fiul său l-a considerat că va fi cinstit cu mare cinste, dacă îl va îngropa în tinda pescarilor; și ceea ce sunt portarii pentru împărați în palatele lor, aceea sunt și împărații la mormântul pescarilor”¹⁴. Din perspectiva lui Ioan Gură de Aur, statutul lui Constantin nu pare a fi egal cu cel al apostolilor.

Aceeași concluzie poate fi trasă, indirect, și dintr-un alt pasaj hrisostomic. În *Scrisoarea* 10 către Olimpiada (9. c-d), Ioan Gură de Aur îi spune acesteia: „Pentru ca să afli și din altă parte cât de nobilă este acțiunea însoțită de suferință și că aceeași acțiune, făcută fără suferință, este inferioară, Nabucodonosor, acest faimos babilonian, trăind printre sceptre și diademe, a promulgat odinioară o lege purtând o veste bună...(e vorba aici despre porunca adresată tuturor supușilor săi de a se închina Dumnezeului celor trei tineri – n.n.). Ei bine, spune-mi, va primi oare acesta aceeași recompensă ca Apostolii? Nicidecum, ci o recompensă infinit mai mică. Și totuși, el a săvârșit aceeași lucrare ca aceia. Însă pentru că în lucrarea lui n-au fost nici trudă, nici suferințe, de aceea

¹² Vezi Charles Martin O'Dahl, *Constantine and the Christian Empire*, Routledge, London and New York, 2004, p. 239.

¹³ Vezi în acest sens Cyril Mango, „Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics”, în *Byzantinische Zeitschrift*, 83 (1990), 1, pp. 51-61 și Idem, „Constantine's Mausoleum: Addendum”, în *Byzantinische Zeitschrift*, 83 (1990), 2, p. 434. Eusebiu în *Vita Constantini*, 4. 60 (Eusebiu de Cezareea, *Scrieri*, p. 182) menționează acest scop al împăratului: „Totuși, prin această construcție, Constantin urmărise și o a doua țintă, pe care la început o ținuse ascunsă, dar de care până la urmă avea să-și dea seama toată lumea: își alesese singur din timp acest loc pentru clipa de neocolit când avea să se sfârșească din viață, prevăzând în nemăsurata lui credință că după moarte trupul lui, ajuns vrednic de împreună șederea cu Apostolii, va avea parte și dincolo de moarte de rugăciunile ce aveau să se aducă acolo spre cinstirea aceluia”.

¹⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Epist. II ad Corinthios hom. 26*, Thesaurus Linguae Graecae, 157.61.582.20.

recompensa este mai mică. Acesta a făcut aceasta cu autoritate și fără teamă; aceia înlănțuiți, persecutați, bătuți...”. Nu este totuna să propovăduiești, să propui sau să impui o învățătură de pe o poziție de autoritate care nu implică nici un risc, nici o primejdie, sau să faci același lucru, știind că însăși viața ta poate fi amenințată. Înlocuindu-l pe Nabucodonosor cu Constantin cel Mare, putem trage concluzia, indirect și poate cu anumite proteste din partea unora, că acesta din urmă ar fi fost considerat de Sf. Ioan Gură de Aur de o vrednicie inferioară celei a apostolilor.

Am făcut această digresiune prin opera hrisostomică pentru a arăta că Părinții Bisericii nu au fost dispuși să accepte *in corpore* teoria politică eusebiană, ci, dimpotrivă, așa cum vom vedea și în exemplele de mai jos, s-au ridicat împotriva pretenției imperiale de a impune învățătura pe care el o considera ortodoxă, chiar dacă nu era deloc așa.

Unele dintre cele mai vehemente reacții le avem din timpul împăratului Constanțiu al II-lea (337-361), fiul și succesorul împăratului Constantin cel Mare. Fiind câștigat de partea ereziei ariene și încercând s-o impună ca formă ortodoxă a creștinismului, Constanțiu se izbește de reacția fermă a adevăraților ortodocși niceeni, care înțeleg să opună rezistență ingerinței politicului în treburile interne ale Bisericii, treburi rezervate exclusiv clasei sacerdotale. Sf. Athanasie cel Mare a fost foarte intransigent în această privință. Acesta, în *Istoria Arienilor*, îl compară pe Constanțiu cu Ahab, cu Belșatar, cu Faraon. Împăratul este numit paricid, mai rău decât Pilat, un înainte mergător al lui Antihrist¹⁵. Limbajul folosit de Sf. Athanasie arată că el nu era pregătit să accepte un Vicar al lui Dumnezeu care nu îi împărtășea concepțiile sale.

Vârșnicul episcop Osius de Cordoba, mărturisitor al credinței în timpul persecuției lui Maximian (303-305) – mărturisire care era să-l coste viața – s-a pomenit, în calitatea sa de bastion al crezului niceean, atacat și amenințat de autoritatea imperială, la instigarea arienilor¹⁶, cerându-i-se să subscrie doctrinei eretice și condamnării lui Athanasie. Răspunsul său, adresat împăratului, ilustrează deodată atât curajul episcopului în fața iminenței persecutării sale – atitudine care amintește de cea a martirilor din timpul persecuțiilor – cât și concepția sa despre separarea celor două puteri, imperială și ecleziastică, în noua ordine instaurată de Constantin. „Eu am mărturisit [credința] și înainte, când s-a iscat o persecuție în timpul lui Maximian; iar dacă vrei să mă persecuți, sunt gata și acum să îndur mai degrabă orice decât să vărs sânge nevinovat și să trădez adevărul... Nu te băga în treburile ecleziastice, nici nu ne porunci nouă în privința acestora, ci mai degrabă învață-le tu de la noi pe acestea. Ție Dumnezeu ți-a hărăzit regalitatea, nouă ne-a încredințat cele ale Bisericii. Și după cum cel care îți răpește stăpânirea se opune hotărârii lui Dumnezeu, tot astfel teme-te ca nu cumva și tu, luând asupra ta cele ale Bisericii, să devii pasibil de o acuzație gravă. Scris este: «Restituți cele ale Cezarului Cezarului și cele ale lui Dumnezeu lui Dumnezeu».

¹⁵ Athanasie cel Mare, *Historia Arianorum*, PG, 25, Coll. 728, 733, 749, 773, 776, apud Steven Runciman, *The Byzantine Theocracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 27.

¹⁶ Întreaga istorisire se găsește consemnată la Athanasie cel Mare, *Historia Arianorum*, 42-45, PG, 25, Coll. 741-749.

Așadar, nici nouă nu ne este îngăduit să conducem pe pământ, și nici tu nu trebuie să ai puterea de a tămâia. Îți scriu acestea, îngrijindu-mă de mântuirea ta”¹⁷.

Un alt apărător fervent al doctrinei niceene și al lui Athanasie, în același timp luptător înfocat împotriva arienilor, a fost episcopul Lucifer de Cagliari (mort în 370) care, exilat împreună cu alți episcopi ortodocși, a scris din exil pamflete acide la adresa împăratului, mărturisindu-și în același timp disponibilitatea de a suferi martiriul pentru credința sa. El îl numește pe Constanțiu precursor al lui Antihrist¹⁸, și aceeași denumire o găsim folosită și de către Ilarie de Pictavium, care îl numește pe Constanțiu „un lup în piele de oaie, hrăpăreț, un Antihrist”¹⁹, „un câine care se întoarce la vărsătura lui”²⁰.

Împăratul Valens (364-378) a încercat și el să se achite conștiincios de sarcina lăsată de predecesorul său, de a promova și apăra biserica oficială a statului. Însă, în urmarea acestei căi, avea să înfrunte reacțiile celor care apărau ortodoxia niceeană. Sunt deja de notorietate atitudinile Sfântul Vasile cel Mare și a episcopului Bretanion de Tomis în fața autorității imperiale. Marele Vasile nu pregeta, cu toate amenințările împăratului cu confiscarea proprietăților, exilul, tortura și chiar moartea²¹, să rămână ferm în credința cea adevărată, iar atitudinea sa reprezintă simbolul verticalității Bisericii în fața puterii imperiale, în timp ce Bretanion combătea „stricarea învățăturilor și nelegiuirile lui Valens împotriva sfinților”, strigând cu marele David „Grăiam întru mărturiile tale înaintea împăraților și nu mă rușinam” (Ps. 118:46)²².

Ambrozie al Milanului²³ și Ioan Gură de Aur sunt doi dintre Părinții secolului al patrulea care elaborează o „contrateologie imperială”²⁴ în care raportul dintre puterea imperială și autoritatea ecclesiazică este unul de subordonare a celei dintâi față de cea de-a doua, dintr-un punct de vedere mai mult pastoral. Ambrozie explică concepția sa despre relația dintre preot și împărat în cele două *Apologii pentru David* (*De apologia*

¹⁷ Athanasie cel Mare, *Historia Arianorum* 44, PG, 25, Coll. 744-745.

¹⁸ Lucifer de Cagliari, *Pro Sancto Athanasio ad Constantium Imperatorem liber primus*, PL 13, 895: „Cum te urgeremus nos legati beatae Ecclesiae, sectam damnandam Arii, et illam dixisti magis esse catholicam; praenuntiavimus te antichristi fuisse praecursorem”.

¹⁹ Hilaire de Poitiers, *Contre Constance* (introduction, texte, traduction, notes et index par André Rocher, *Sources Chrétiennes*, 334, p. 46, apud Adrian Gabor, *Biserică și Stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, Editura Bizantină, București, 2003, p. 57.

²⁰ Hilaire de Poitiers, *Contre Constance*, 1, 10-11; 25, apud A. Gabor, *Biserică și Stat...*, p. 57.

²¹ Grigorie Teologul, *Elogiul Sf. Vasile*, traducere de Nicolae Donos, Huși, 1931, cap. 49, p. 167. Iată răspunsul Sfântului Vasile: „Apoi de confiscarea averilor n-are a se teme cel ce nu posedă nimic, afară de cazul când ai în vedere aceste cârpe de lână și câteva cărți, singura mea avere. De exil nu mi pasă întrucât nu-s legat de o anumită localitate..., al lui Dumnezeu este tot pământul, pe care eu nu sunt decât un călător în trecere. Apoi, la ce chinuri pot fi supus eu, care aproape că n-am trup, afară de cazul când te gândești să mă dobori dintr-o singură lovitură,... Cât despre moarte, ea este pentru mine o binefacere, căci m-ar duce mai curând la Dumnezeu, prin care trăiesc și căruia-I slujesc, pentru care sunt aproape mort și de care de mult doresc să mă apropiu”.

²² Teodoret al Cirului, *Istoria bisericăscă*, IV, 35 apud Haralambie Mihăescu et alii (eds.) *Fontes Historiae Daco-Romanae*, II, Editura Academiei R.S.R., București, 1970, p. 235.

²³ Mai multe amănunte despre atitudinea Sfântului Ambrosie față de autoritatea imperială vezi la Ioan Vasile Leb, „Biserică și stat la Sfântul Ambrozie cel Mare (339-397)”, în Ioan V. Leb, *Teologie și istorie. Studii de patristică și istorie bisericăscă*, Editura Arhiepiscopiei Cluj-Napoca, 1999, pp. 26-64.

²⁴ Expresie aparține lui Adrian Gabor, *Biserică și Stat...*, p. 58.

prophetae David). El comentează pasajul biblic vetero-testamentar în care profetul Natan îl mustără pe împăratul David pentru faptul de a-l fi trimis pe Urie în prima linie de bătaie, în speranța că va muri, pentru a-i lua apoi femeia. Episcopul milanez se folosește de această istorisire biblică la fel cum romanii se foloseau de renumitele *exempla*²⁵: prin acest episod biblic, el ilustrează un comportament exemplar. Însă de vreme ce referatul scripturistic este inspirat de Dumnezeu, acesta are mai multă autoritate decât un *exemplum* tradițional; el punctează un adevăr religios, și anume că nici un conducător, fie el împărat, nu este mai presus de legea lui Dumnezeu²⁶. Împăratul, fiind supus și el legii lui Dumnezeu, pe de o parte, iar pe de altă parte fiind supus și păcatului – căci este și el om – poate comite păcate, pentru a căror iertare îi este și lui oferită taina mărturisirii și pocăința. „Barometrul” sănătății spirituale a oricărui om, inclusiv a împăratului, este preotul. De aceea, împăratul trebuie să accepte tratamentul pe care preotul, din grija pastorală pentru mântuirea acestuia, i-l administrează, chiar dacă acest tratament presupune și „medicamente” amare: muștrare, dojană, oprire de la comuniune.

Dacă în aceste apologii, raportul episcop-împărat este privit din punct de vedere pastoral, în epistolele sale, Ambrozie definește rolul episcopului de apărător al Bisericii ca instituție, și delimitează hotarele unei astfel de sarcini. În *Epistolele* sale, Ambrozie întrebă: „Cine va nega că un caz referitor la credință trebuie să fie audiat în biserică (și nu în palat)?”²⁷, sau: „Când ai auzit, preamiloștivilor împărat, ca într-un caz referitor la credință laicii s-au așezat la judecată deasupra unui episcop?”²⁸, și tot el afirmă „Împăratul este înlăuntrul Bisericii, dar nu deasupra Bisericii”²⁹, iar „Lucrurile care sunt ale lui Dumnezeu nu sunt supuse puterii împăratului”³⁰. Proprietățile aflate în posesia Bisericii pot fi confiscate de împărat, pentru că are dreptul să facă aceasta, însă a confisca o Biserică nu mai stă în puterea împăratului³¹. Când Ambrozie a fost presat de autoritățile civile să cedeze *basilica Portiana* goșilor arieni, aceștia din urmă argumentând că împăratul, făcând această solicitare, își exercită drepturile sale legale, de vreme ce toate lucrurile sunt supuse autorității lui, Ambrozie i-a replicat că Bisericile, aparținând lui Dumnezeu, nu intră sub autoritatea imperială, astfel că împăratul nu poate dispune în privința acestora. Dacă totuși îndrăznește să facă acest lucru, el, Ambrozie, va opune rezistență până la a-și da viața³².

Ioan Gură de Aur, episcopul mazilit de puterea imperială pentru atitudinea sa intransigentă față de orice încălcare a legii divine, are o concepție foarte asemănătoare

²⁵ Cf. J.H.W.G. Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom. Clerics between Desert and Empire*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 80 ș.u.

²⁶ În contradicție cu Eusebiu de Cezareea, care vorbește despre împărat ca despre *nomos empsychos* („lege însuflețită”) și *solutus legibus* („mai presus de legi”).

²⁷ Ambrozie, *Epistola* 75, 15, apud J.H.W.G. Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom...*, p. 82.

²⁸ Ambrozie, *Epistola* 75, 4, apud J.H.W.G. Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom...*, p. 82.

²⁹ Ambrozie, *Epistola* 75, 36, apud J.H.W.G. Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom...*, p. 82.

³⁰ Ambrozie, *Epistola* 76, 8, apud J.H.W.G. Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom...*, p. 82.

³¹ Ambrozie, *Epistola* 75, 33, apud J.H.W.G. Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom...*, p. 82.

³² Ambrozie, *Epistola* 76, 8, apud J.H.W.G. Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom...*, p. 82.

celeia a lui Ambrozie, privitoare la raportul dintre autoritatea ecleziastică și puterea imperială. Referințele sunt foarte numeroase și nu este aici locul pentru o prezentare *in extenso*: ne mărginim să oferim, și în acest caz, câteva citate din opera hrisostomică. La fel ca Ambrozie al Milanului, Ioan se folosește de un *exemplum* (de data aceasta nu biblic, ci din istoria destul de recentă a Bisericii din Antiohia) pentru a oferi o pildă de comportament în relația episcop-împărat. În tratatul *De Sancto Babyla contra Iulianum et Gentiles*³³, Ioan afirmă că episcopii au atât obligația, cât și autoritatea de a se opune oricărui om din Imperiu, chiar și împăratului, atunci când sunt încălcate „legile divine”. Dacă o astfel de confruntare nu are ca rezultat îndreptarea celui muștrat, ci dimpotrivă, răzbunarea lui pentru îndrăzneala episcopului, acest lucru nu trebuie să-l intimideze pe episcop. Chiar amenințat cu moartea, episcopul nu trebuie să facă nici un compromis care ar duce la știrbirea autorității episcopale și la înjosirea Bisericii și a Capului ei, Iisus Hristos. Respectarea legilor divine este un imperativ pentru toți oamenii, iar încălcarea lor trebuie semnalată și amendată de episcop ca atare, indiferent ce rang deține persoana care face acest lucru.

Două aspecte fundamentale ale gândirii lui Ioan se desprind din acest tratat: cel privitor la relația dintre creștinism și Imperiul Roman și cel privitor la datoria unui episcop creștin. Ioan afirmă cu toată convingerea că Biserica creștină nu a avut și nu are nevoie de sprijinul imperial pentru a crește și a se răspândi în lume; ea poate să iasă biruitoare fără ajutorul puterii lumesti, ba mai mult, chiar și dacă aceasta o persecută. Cu alte cuvinte, destinul Bisericii și cel al Imperiului Roman nu sunt dependente unul de celălalt; indiferent de soarta celui din urmă, mesajul creștin se va răspândi tot mai mult.

Cât privește datoria unui episcop creștin, el trebuie să apere cu orice preț legile divine și să sancționeze orice încălcare a acestora, indiferent de poziția socială a celui care săvârșește nelegiuirea. Concepția lui Ioan este aceea că, chiar dacă împăratul nu este dispus să asculte sfatul episcopului, chiar dacă se împotrivesc pe față acestuia și îl pedepsește pentru îndrăzneala de a-l fi muștrat, episcopul trebuie să acționeze întotdeauna în conformitate cu legea divină, să nu facă nici un compromis de dragul vreunor bunuri materiale, să pună mai presus de orice respectul pentru legea divină³⁴.

Separația sferelor de activitate a episcopului și a împăratului o găsim clar expusă în *Omilia IV la Ozia*: „Căci atât stăpânirii lumesti, cât și preoției le sunt

³³ Nu se știe cu exactitate data compunerii acestui tratat. Se știe că la anul 380 s-a început în Antiohia construirea unui nou altar pentru moaștele lui Babylas. Faptul că Ioan nu face nici cea mai mică mențiune despre acest lucru constituie un argument destul de solid pentru a stabili data acestui tratat undeva prin 378-379 (vezi J.L. Stephens, *Ecclesiastical and imperial authority in the writings of John Chrysostom: A reinterpretation of his political philosophy*, unpub. PhD diss., University of California Santa Barbara, 2001, p. 29). Babylas a fost episcop în Antiohia în secolul al III-lea. Pe vremea păstoririi sale, un împărat al cărui nume nu este specificat a ucis copilul unui alt împărat, care îi fusese dat drept garanție pentru un tratat de pace. Mai târziu, când împăratul a încercat să intre în Biserică, a fost oprit de Babylas, tocmai datorită acestei crime. Înfurat de îndrăzneala episcopului, împăratul a pus să fie arestat și, în cele din urmă, executat.

³⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *Ad populum Antiochenum homilia 9*, 1, PG, 49, 103, spune: „Căci eu nu am o altă viață decât voi și grija pentru mântuirea voastră”.

rânduite anumite hotare... Regele ia parte la cârmuirea celor pământești, dar hotărârile legiferate de preoți sunt rânduite de sus: *Oricâte veți lega pe pământ vor fi legate și în cer* (Matei, 18: 18). Regelui i se încredințează lucrurile pământești, iar mie, lucrurile cerești (.....). Regelui i se încredințează trupurile, iar preotului sufletele. Regele iartă oamenii de datoriile lor bănești, preotul iartă păcatele oamenilor. Primul constrânge, al doilea povățuiește. Primul se folosește de arme lumești, al doilea se folosește de arme duhovnicești. Primul se luptă cu barbarii, al doilea se luptă cu demonii. Aceasta [preoția] este o cârmuire mai mare și, din această pricină, regele este cel care-și așează capul în mâinile preotului, căci pretutindeni în Vechiul Testament, preotul ungea fruntea regilor cu untdelemn³⁵.

Există o limită a supunerii față de autoritatea lumească, despre care Ioan vorbește în *Omiliile la Evanghelia după Matei*, și anume aceea când stăpânitorul lumesc ar cere supușilor săi ceva ce intră în contradicție cu legea divină, cu credința. Comentând Matei 22, 21, Ioan tâlcuiește îndemnul Mântuitorului astfel: „Când auzi pe Hristos spunând: *Restituieți, deci, Cezarului, cele ce sunt ale Cezarului*, află că îți spune să dai Cezarului numai acelea care nu vatămă cu nimic credința; altfel, n-ar mai fi o dajdie și o vamă dată Cezarului, ci diavolului³⁶. Exemplul cel mai la îndemână este pretenția împăratului de a i se aduce un cult, pretenție care nu a fost satisfăcută de creștinii primelor secole și care a dus la persecutarea acestora; în acest caz, creștinii nu trebuie să se supună. Totuși, această nesupunere nu trebuie să îmbrace forma unei revolte, ci doar pe aceea a refuzului de a îndeplini, chiar cu prețul vieții, ceea ce cere împăratul și care vine în contradicție cu credința și morala creștină.

Întorcându-ne acum la cea de-a doua primejdie pe care am menționat-o la început, și anume la lejeritatea morală a membrilor tot mai numeroși ai Bisericii creștine, combinată cu o competiție tot mai acerbă pentru ocuparea posturilor eclesiastice, posturi care reprezentau acum o tentație tot mai mare datorită beneficiilor și serviciilor pe care le ofereau acestea, primul părinte care ne vine în minte este tot Sf. Ioan Gură de Aur. Din punctul de vedere al calității morale a creștinilor, Ioan deplânge perioada persecuțiilor, când creștinii, trăind permanent sub iminența morții, nu puteau fi suspectați de o trăire neautentică a mesajului creștin³⁷. Moștenind viziunea sa despre Biserică de la înaintașii săi iluștri (Iustin,

³⁵ Ioan Gură de Aur, *In illud: Vidi Dominum homilia 4*, PG, 56, 126.

³⁶ Ioan Gură de Aur, *In Mattheum homilia 70, 2*, PG, 58, 656.

³⁷ O imagine a stilului de viață creștină din timpul persecuțiilor putem găsi la Sf. Iustin Martirul și Filosoful care, în *Apologia 1, 14*, (în *Apologeți de limbă greacă*, colecția *Părinți și scriitori bisericești*, nr. 2, traducere, introducere, note și indice de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1980, pp. 33-34), spune: „Noi, care odinioară găseam plăcere în desfrâu, îmbrățișăm acum numai castitatea. Noi, care ne foloseam de meșteșugurile magiei, ne-am consacrat acum lui Dumnezeu celui bun și nenăscut. Noi, care iubeam mai mult decât orice veniturile de pe urma banilor și a moșiilor, acum și cele ce avem le aducem laolaltă și împărțim din ele pe tot cel ce are nevoie. Noi, care ne uram și ne ucideam unii pe alții și care, în ceea ce privește pe cei de alt neam, din cauza obiceiurilor, nu înjghebam nici măcar cămine comune, acum, după arătarea în lume a lui Hristos, ducem același fel de viață, ne rugăm pentru vrășmași, încercând să convingem, pe cei ce ne urăsc pe nedrept, că cei ce trăiesc potrivit cu bunele precepte ale lui Hristos pot nădăjdui de la Dumnezeu, Stăpânul tuturor, aceleași recompense ca și noi”.

Athenagora, Clement, Origen)³⁸, Hrisostom, comparând biserica din timpul său cu cea a aceloră, în mod alternativ deplânge și are accese de furie: „Plăgi, mișunând împreună cu bebele de nespus, au venit asupra bisericilor. Posturile cheie au devenit vandabile, de aceea apar nenumărate rele, și nu există nimeni care să redreseze sau care să le înlăture pe acestea. Într-adevăr, dezordinea și-a asumat un fel de metodă și consistență proprii”³⁹. Bogăția excesivă, enorma putere, luxul, acestea distrug integritatea Bisericii. Clericii, infestați cu boala „dorinței de stăpânire”, se luptă pentru candidați pe baza preeminenței familiei, a bogățiilor sau a partizanatului. Alții susțin candidatura prietenilor, a rudelor, a lingușitorilor, „însă nimeni nu se uită la cel care este într-adevăr calificat”. Ei ignoră, lucru de care Hrisostom se plânge, singura calificare valabilă: „un caracter excelent”⁴⁰. Pe bună dreptate, păgânii ridiculizează întreaga afacere: „Vezi, spun ei, cum toate afacerile între creștini sunt pline de slavă deșartă? Există la ei ambiție și ipocrizie. Despoaie-i de numărul lor, și nu sunt nimic”⁴¹. Aceeași atitudine plină de suferință pentru soarta Bisericii și, în același timp, de indignare la adresa clericilor nevrednici, poate fi observată și la Sf. Grigorie de Nazianz. În *Cuvânt de apărare pentru fuga în Pont*, în care acesta expune motivele fugii sale de preoție, citim și următoarea justificare: „Mi-a fost rușine să fiu alături de ceilalți preoți care, cu nimic mai buni decât gloata – mare lucru dacă nu chiar cu mult mai răi – intră în locurile cele preasfinte cu mâini nespălate, cum se spune, și cu suflete necurate; care, înainte de a fi vrednici, se apropie de cele sfinte, se apucă de altar, se înghesuie și se împing în jurul Sfintei Mese, ca și cum ar socoti că preoția nu-i chip de virtute, ci mijloc de trai, nu-i slujire plină de răspundere, ci domnie fără îndatoriri. Și aceștia sunt la număr aproape mai mulți decât cei pe care-i păstoresc. Slabi în credință, ticăloși, cu toată strălucirea lor! Încât, după părerea mea, cu trecerea timpului și cu creșterea răului, n-au să mai aibă pe cine păstori, căci toți vor fi învățători în loc de ucenici ai lui Dumnezeu, după cum spune profeția (Is 54, 13; In 6, 45) și toți vor fi prooroci, precum spune proverbul și istoria cea veche (1 Rg 10, 11)”⁴².

Concluzii

Analizând cu atenție cele câteva reacții sau reflecții patristice pe care le-am citat în acest referat, nu putem să nu observăm că nici una dintre acestea nu manifestă o atitudine negativă față de libertatea religioasă în sine pe care împăratul

³⁸ Cf. Elaine Pagels, „The Politics of Paradise: Augustine’s Exegesis of Genesis 1-3 versus that of John Chrysostom”, în *The Harvard Theological Review*, 78 (1985), 1-2, p. 74.

³⁹ Ioan Gură de Aur, *Omilia VI la Efeseni*, PG, 62, 48.

⁴⁰ Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, 3, 15, PG, 48, 652.

⁴¹ Ioan Gură de Aur, *Omilia XI la Efeseni*, PG, 62, 86.

⁴² Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvânt de apărare pentru fuga în Pont după ce a fost hirotonit și pentru întoarcerea lui de acolo*, în Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigorie din Nazianz, Sfântul Efreem Sirul, *Despre Preoție*, EIBMBOR, București, 2007, pp. 216-217.

Constantin cel Mare a acordat-o creștinilor prin așa-numitul Edict de la Milan din anul 313. Credem, dimpotrivă, că nici un Părinte nu a perceput, *în sine*, această libertate religioasă, ca pe o defavoare făcută Bisericii creștine. De aceea și titlul nostru folosește ghilimelele de rigoare. Cele două primejdii pe care libertatea religioasă le-a implicat – lejeritatea morală și ingerința împăratului – țin mai degrabă de sfera voinței celor implicați, de aceea și reacțiile părinților Bisericii sunt reacții pastorale: în calitatea lor de păstori ai comunităților creștine, ei reacționează la abaterile de la legea divină sau la asumarea unor sarcini improprii pentru ca, în noua ordine socială creată, în care creștinii sunt acceptați și în care împăratul însuși devine creștin, Biserica să-și păstreze pe mai departe puritatea care a caracterizat-o în perioada persecuțiilor, pe de o parte, iar pe de altă parte, autoritatea politică să-și înțeleagă rostul și să-și accepte locul într-o societate în care elementul creștin începe să joace un rol predominant.

Pentru a încheia într-o notă optimistă, vom cita cuvintele triumfale – după părerea noastră, pe deplin justificate – ale teologului Christos Yannaras, rostite în apărarea sfințeniei împăratului Constantin cel Mare: „Biserica n-a recunoscut sfințenia sa (a lui Constantin – n.n.) în funcție de un etalon al perfecțiunii morale individuale... Doar relația sfințeniei cu adevărul Bisericii, ca început al Împărăției lui Dumnezeu, și nu cu virtuțile individuale, ne poate conduce la a aprecia corect canonizarea lui Constantin cel Mare. La fel cum Biserica a văzut în persoana Apostolilor temelia ei, piatra din capul unghiului fiind Hristos, în persoana lui Constantin a văzut pe cel egal cu Apostolii, cel care a pus bazele universalității vizibile a Bisericii... În persoana lui Constantin cel Mare, Biserica recunoaște faptul că adevărul naturii ei universale – acela de a asuma lumea întregă și a o transfigura în Împărăția lui Dumnezeu – capătă dimensiuni istorice concrete”⁴³.

⁴³ Ch. Yannaras, *Vérité et unité de l'Église*, éd. Axios, 1990, pp. 71-72, apud Constantinos G. Pitsakis, „L'ideologie imperiale et le culte de Saint Constantin dans l'Église d'Orient”, în F. Sini et P. P. Onida (eds), *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di san Costantino imperatore tra Oriente e Occidente*, Estratto, Torino, 2003, pp. 257-258.

THE “DISADVANTAGES” OF THE RELIGIOUS FREEDOM GRANTED BY CONSTANTINE THE GREAT TO THE CHRISTIANS. SOME PATRISTIC REFERENCES

NELU ALEXANDRU HALES*, ADRIAN PODARU**

ABSTRACT. In the present paper, the authors try to point out the so-called “disadvantages” brought about by the Edict of Milan. The authors do not assert that this Edict was a bad thing for Christians; on the contrary, it was through the providence of God that the Christians enjoyed, at the beginning of the fourth century, religious freedom. What the authors try to prove is the fact that religious freedom was a turning point in the history of the Christian Church which brought with it not only advantages, but also inherent disadvantages that were not possible in the periods of persecution.

Keywords: emperor, bishops, morals, doctrine of the Church, imperial interference.

In his work, *Ecclesiastical history*, Socrates Scholasticus tells us about a meeting at the Synod of Nicaea, between Constantine and the schismatic bishop Acesius (bishop of the sect of Novatians). Hearing that Acesius had nothing against the creed or the day on which Easter should be observed – the two major issues discussed at this Synod – the emperor asked him: “For what reason then do you separate yourself from communion with the rest of the Church?” Acesius answered that his sect was in fact opposing to a too great leniency shown by other Christians to those who betrayed Christ in time of persecution and, as a consequence, he could not enter in communion with the representatives of this too lenient Christian Church. It seems that Constantine would have answered: “Place a ladder, Acesius, and climb alone into heaven”.¹

* Dr., „Justinian Patriarhul” Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest, Romania, holem2000@yahoo.com

** Asist. Univ. Dr., Faculty of Orthodox Theology, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania, apodaru2000@yahoo.com

¹ Socrates, *Historia ecclesiastica* I, 10, PG 67, 100-101.

Professor Harold A. Drake² thinks that what really matters in this episode is Constantine's behaviour. His trenchant reply shows a confident leader, having a clear idea about the sort of Christians his political-religious programme aimed at. Acesius and those like Acesius didn't fit in with his expectations. Constantine didn't want a Christian Church composed only of a limited number of the chosen and pure ones. The type of Christianity Constantine was promoting was that of an "umbrella" organization, capable of holding together different branches and factions, which could differentiate themselves regarding theological subtleties, but which needed to stay united in what concerned the general purpose. Prof. Drake thinks that this conclusion can be drawn also from the first reaction Constantine had to the Arian heresy, a reaction notorious for his indifference to very important doctrinal problems. Addressing to those two protagonists, the priest Arius and the bishop Alexander of Alexandria, Constantine considers their dispute on the relation between the Father and the Son as being of small importance and even unwelcomed, because it brings about separations between the people.³

² Harold A. Drake, "Constantine and Consensus", *Church History*, 64, 1 (1995): 1. H. A. Drake is professor of history at the University of Wisconsin. He studied for a long time the period of Constantine and that of the whole fourth century, and the literature he wrote on the Church-State relation in this period is of great importance. Among his works, we mention: *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*, (Baltimore: John Hopkins University Press, 2000) and "The Impact of Constantine on Christianity", in *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, ed. Noel Lenski (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

³ Eusebius of Caesarea, *Viața lui Constantin cel mare* 2, 69 (in Eusebiu de Cezareea, *Scrieri*, Partea a II-a, colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, 14, București: EIBMBOR, 1991, 118-119) is the one who mentions this letter. Here is a fragment of it: "It was wrong in the first instance to propose such questions as these, or to reply to them when propounded. For those points of discussion which are enjoined by the authority of no law, but rather suggested by the contentious spirit which is fostered by misused leisure, even though they may be intended merely as an intellectual exercise, ought certainly to be confined to the region of our own thoughts, and not hastily produced in the popular assemblies, nor unadvisedly entrusted to the general ear... It is incumbent therefore on us in these cases to be sparing of our words, lest, in case we ourselves are unable, through the feebleness of our natural faculties, to give a clear explanation of the subject before us, or, on the other hand, in case the slowness of our hearers' understandings disables them from arriving at an accurate apprehension of what we say, from one or other of these causes the people be reduced to the alternative either of blasphemy or schism. Let therefore both the unguarded question and the inconsiderate answer receive your mutual forgiveness. For the cause of your difference has not been any of the leading doctrines or precepts of the Divine law..." What is interesting is the fact that in his study "Emperors, Popes and General Councils" (*Dumbarton Oaks Papers*, VI (1951): 3-23), Francis Dvornik uses the same letter for pointing out the sincerity of Constantine's conversion and the fact that he assumed his mission of supporting Christianity and of unifying the different factions already occurred. But the conclusion drawn by Dvornik few lines further shows, nevertheless, that the emperor considered himself entitled to interfere in the Church's affairs: "It is thus clear from these quotations that Constantine, in the spirit of the definition of Hellenistic royal competence, regarded himself as legally entitled to interfere in religious affairs. He represented the Divinity on earth and was given by God supreme power in things material and spiritual. He thought that it was his foremost duty to lead men to God". Francis Dvornik, "Emperors, Popes and General Councils", 7.

Even if the theses of Prof. Drake may be questioned from many standpoints, what interests us here is the fact that these two episodes mentioned above suggest the two "dangers" involved in the religious freedom granted by Constantine the Great to Christians:

a) a moral laxity of the more and more numerous members of the Christian Church, combined with a competition for acquiring ecclesiastical positions;

b) an interference of the emperor in the dogmatic issues of the Christian teaching – not in their drawing up, but in his adhesion to a certain doctrine and in its imposing, normally through coercion, in the whole Empire – in an attempt to secure a unitary Christian body, a fact that will bring about the vehement reaction of the Church fathers, when the emperor was not supporting the Orthodox faith. Let us analyze them in a reverse order.

In the ancient world, religion was not a question of individual choice as it was a social reality created by traditional institutions and life models, with their social, moral and cultural values. These values were not "secular" values in the modern sense of the word. They were intimately blended with the religious traditions. Religion founded and legitimated the institutions, determined the patterns of behaviour and sanctioned the individual habits. The customs, the roles and the institutions were not perceived as "religious" in the way that they implied a conscious decision. It was simply the way in which things were done and have been done from immemorial times. Religion was the link between the past and the present, between law and the morals, education and politics, family and society, architecture and mythology, between the calendar and the religious ritual. The famous rhetor, Libanius, said: "These two, the holy ones and the study of letters, are similar and related".⁴

In his classical study about religion in the ancient city, Fustel de Coulanges argued that the modern distinction between religious and secular simply didn't exist in the ancient Greece or ancient Rome. In the ancient cities, religion "regulated all the acts of man, disposed of every instant of his life, fixed all his habits. It governed a human being with an authority so absolute that there was nothing beyond its control. ... The state and religion were so completely confounded, that it was impossible even to distinguish the one from the other, to say nothing of forming an idea of a conflict between the two".⁵ Religion united city's institutions, and its greatest symbolic expression took place in the public area. There could be no city, no society and no state without religion.

From the moment that Christianity became a lawful religion, than favoured and, towards the end of the fourth century, enforced as the sole official religion of the Empire, during the reign of Theodosius the Great, the pagan and Christian conceptions

⁴ Libanius, *Oratio* 62, 8, Thesaurus Linguae Graecae, 62.8.8-9: *ὀικεῖα γάρ, ὄμμαι, καὶ συγγενῆ ταῦτα ἀμφοτέρω, ἱερὰ καὶ λόγοι.*

⁵ Fustel de Coulanges, *The ancient city: A Study on the religion, laws and institutions of Greece and Rome*, (Boston: Lee and Shepard. New York: Charles T. Dillingham, 1877), 221.

about the relationship between the political power and the ecclesiastical authority was to become one of bitter conflict. If for a pagan the distinction between religion and politics had no meaning,⁶ for Christians, who founded their teaching on scriptural texts,⁷ the Church and the State were two different spheres, with their own tasks and responsibilities, yet called to cooperate, each of them using proper means and pursuing the goals they were created for.

The emperor Constantine the Great, allowing and even favouring Christianity, but never changing his mentality and not giving up the ancient civic and religious heritage – a fact rather impossible, in our opinion, over night – understands that, in this new situation, he remains Pontifex Maximus further on, called to be the political instrument of God for the spread of Christianity.⁸ To this conviction he was drawn also by Eusebius of Caesarea, the court theologian who, relying on the Holy Scripture and the Christian tradition, on one side, and the conception of royalty, elaborated by the political philosophers of the Hellenistic world, on the other, adapts an already existent theory to the exigencies of the new religion. If for a Greek from the Hellenistic period, the emperor was a god among people, now, according to the political theory of Eusebius, he is the Vicar of God on earth. If, according to the Hellenistic political philosophy, the state was, in its order and harmony, a copy of the divine creation, now, in the new created situation, the state becomes a copy of the Kingdom of God on earth. As Vicar of God, the emperor is called to protect and to spread the Christian teaching, as well as to secure its unity of faith, being convinced that the political unity itself of the Empire depends on this unity of faith. On the other side, the emperor is *didaskalos*, knowing the divine and the human affairs, and he can decide even in the doctrinal issues of the Church. In his work, *Vita Constantini*, Eusebius speaks about Constantine as about a κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ θεοῦ καθεσταμένος (“an ordinary bishop, ordained by God”)⁹, and in his famous answer addressed to some bishops, Constantine declares: ὑμεῖς μὲν τῶν εἰσω τῆς ἑκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἔκτος ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἶην (“you, on one side, [are bishops] for those within the Church, I, on the other side, bishop for those outside the Church”)¹⁰. What we observe is the fact that Constantine proclaims himself bishop with an authority at least equal to that of the bishops within the Church, whom he feels free to summon when he

⁶ S.R.F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 15-19, apud Glen Warren Bowersock, “From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A. D.”, *Classical Philology* 81, 4 (1986), 298.

⁷ See, for example, Mt. 22, 21 and Rom. 13.

⁸ It is very possible that he takes this task very seriously and his conversion is, indeed, a sincere one, but we do not think that, in such a short time, it is possible to throw away an heritage of centuries. Constantine does his best in a pagan climate; the great historical changes do not take place in an instant.

⁹ Eusebius of Caesarea, *Vita Constantini*, 1, 44. 2, Thesaurus Linguae Graecae, 020.1.44.2.1.

¹⁰ Eusebius of Caesarea, *Vita Constantini*, 4, 24, Thesaurus Linguae Graecae, 020.4.24.1.3.

wants to. In other words, the emperor is still the supreme ruler and exercises his power both among the authorities of the Church and in the whole Empire.¹¹

From an imperial discourse which Eusebius found in the archives of the palace in Constantinople and which seems to have been uttered by the emperor after the defeat of Licinius, in an Eastern town and on the Good Friday (this discourse is entitled *Oratio ad Coetum Sanctorum* – “A Speech to the assembly of the saints”) it follows the conviction of Constantine that he has been chosen by God for a mission of spreading Christianity, a mission similar to that of the Apostles.¹² The supreme expression of this self appreciation was the erection, in Constantinople, of a Church in honour of the Apostles, in which the emperor was to be buried and his coffin intended to be surrounded by twelve cenotaphs representing the twelve apostles, because he considered himself as being the thirteenth apostle, worthy of the same cult as the other twelve.¹³ Constantine’s son, however, Constantius II, cautiously changed the initial project and ordered the erection of a mausoleum attached to the Church of the Holy Apostles, where the body of the emperor was moved. Thus, the position of the emperor in comparison with that of the apostles is much diminished; the emperor rests at “the door” of the apostles, not together with them. This is what St. John Chrysostom observes, after more than half of a century after the death of Constantine. In the *Homily 26* to the second epistle to the Corinthians, speaking about the contrast between the glorious posthumous state of the twelve apostles, on one side, and the humble state of the emperors who, during their lifetime, were surrounded by worldly fame, Chrysostom says: “For there also Constantine the Great, his son considered he should be honoring with great honour, if he buried him in the porch of the fisherman; and what porters are to kings in their places, that kings are at the tomb to fisherman”.¹⁴ From John Chrysostom point of view, Constantine’s status is not equal to that of the apostles.

The same conclusion can be indirectly drawn from another Chrysostomic passage. In *Letter 10* to Olympias (9. c-d), John Chrysostom says to her: “In order to find from another part how noble the action accompanied by suffering is and that the same action, without being accompanied by suffering, is inferior, Nebuchadnezzar, that famous Babylonian king, living among sceptres and diadems, promulgated once

¹¹ Cf. Bowersock, 302.

¹² See Charles Martin O’Dahl, *Constantine and the Christian Empire*, (London and New York: Routledge, 2004) 239.

¹³ See in this way Cyril Mango, “Constantine’s Mausoleum and the Translation of Relics”, *Byzantinische Zeitschrift* 83, 1 (1990): 51-61 and Cyril Mango, “Constantine’s Mausoleum: Addendum”, *Byzantinische Zeitschrift* 83, 2 (1990): 434. In *Vita Constantini*, 4. 60 (Eusebius de Cezareea, *Scriveri*, 182), Eusebius mentions this purpose of the emperor: “He had, however, another object in erecting this building: an object at first unknown, but which afterwards became evident to all. He had in fact made choice of this spot in the prospect of his own death, anticipating with extraordinary fervor of faith that his body would share their title with the apostles themselves, and that he should thus even after death become the subject, with them, of the devotions which should be performed to their honour in this place”.

¹⁴ St. John Chrysostom, *In Epist. II ad Corinthios hom. 26*, Thesaurus Linguae Graecae, 157.61.582.20.

a law bearing good news... (it is about the order addressed to all his subjects, to worship the God of those three young people). Tell me, then, will he receive the same reward as the Apostles? Of course not, but an infinitely smaller one. And yet, he made the same work as them. But because his work was not accompanied either by effort or suffering, therefore the reward is smaller. The king has done this from his position of authority and having no fear; the apostles, on the contrary, have done so being in chains, being persecuted, beaten...". It is not the same thing to preach, to propose or to enforce a teaching from a position of authority which does not imply any risk or danger, or to do the same thing knowing that your own life is threatened. If we replace Nebuchadnezzar with Constantine the Great, we may conclude, even if indirectly, that Constantine would have been considered by John Chrysostom as inferior in worth to the Apostles.

We have made this digression through the Chrysostomic works in order to show that the Fathers of the Church were not ready to accept *in corpore* the political theory elaborated by Eusebius; on the contrary, as we will see in the examples below, they fought against the imperial claims of imposing the teaching which was considered by the emperor to be Orthodox, even if, in reality, it was not.

During the reign of the emperor Constantius II (337-361), the son and the successor of Constantine the Great, we have some of the most vehement reactions against the imperial authority. Being a supporter of the Arian heresy and trying to enforce it as an Orthodox form of Christianity, Constantius II is faced with a firm reaction from the part of the Nicene Orthodox, who make resistance to the interference of the politic in the internal affairs of the Church, affairs which, from their point of view, are exclusively reserved to the sacerdotal class. St. Athanasius the Great was very intransigent in this regard. In his work, *History of the Arians*, he compares Constantine with Ahab, with Belshazzar, with Pharaoh. The emperor is called parricide, worse than Pilate, a forerunner of Antichrist.¹⁵ The language used by St. Athanasius shows that he is not ready to accept a Vicar of God who didn't share his views.

The old bishop Hosius of Cordoba, a confessor of the faith during the persecution of Maximian (303-305) – his confession was nearly to cost his life – being a bulwark of the Nicene Creed, was attacked and threatened by the imperial authority, at the instigation of the Arians,¹⁶ in order to subscribe to the heretical doctrine and to the condemnation of Athanasius. His answer, addressed to the emperor, shows at the same time the bishop's courage faced with an imminent persecution – an attitude which reminds of the martyrs' attitude – and his conception about the separation of those two powers, the imperial and the ecclesiastical one, in the new order installed by Constantine. "I have confessed the faith before, when

¹⁵ Athanasius of Alexandria, *Historia Arianorum*, PG, 25, Coll. 728, 733, 749, 773, 776, apud Steven Runciman, *The byzantine Theocracy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 27.

¹⁶ The whole story is to be found in Athanasius of Alexandria, *Historia Romanorum*, 42-45, PG 25, 741-749.

Maximian started a persecution against Christians; if you want me persecuted, I am ready now to endure anything rather than to betray the truth... Do not interfere in the ecclesiastical affairs, or give us commands in this regard, but rather you learn them from us. God gave you royalty, and entrusted us with the affairs of the Church. And as the one who takes away royalty from you is opposing the decision of God, so be afraid not to become liable to a serious charge, if you take upon yourself the affairs of the Church. It is written: «Give back to Caesar what is Caesar's and to God what is God's». So, we are not allowed to govern on earth, and you are not allowed to incense. I write to you these things, because I am concerned with your salvation".¹⁷

Another fervent defender of the Nicene doctrine and of Athanasius, at the same time an ardent opponent of the Arians, was the bishop Lucifer of Cagliari († 370) who, after being exiled together with other Orthodox bishops, wrote from exile acid pamphlets against the emperor and confessed his willingness to suffer martyrdom for his faith. He calls Constantius II a precursor of Antichrist,¹⁸ and the same designation is used by Hilary of Pictavium, who calls Constantius II "a wolf dressed as a sheep, greedy, an Antichrist",¹⁹ "a dog that returns to its vomiting".²⁰

The emperor Valens (364-378) tried also to carry out his task of promoting and protecting the official Church of the State, that is, the Arian Church. As a consequence, he had to face the reactions of those who defended the Nicene Orthodoxy. It is well-known the attitudes of St. Basil the Great and of the bishop Bretanion of Tomis towards the imperial authority. The great Basil didn't hesitate, with all the threats of the emperor (the confiscation of the property, banishment, torture and even death),²¹ to stay firm against the imperial power; as for Bretanion, he struggled against "the perverting of the teachings and the crimes of Valens against the saints", crying out as David, the prophet: "I was speaking about your statutes before kings and I was not ashamed" (Ps. 118, 46).²²

¹⁷ Athanasius of Alexandria, *Historia Romanorum*, 44, PG 25, 744-745.

¹⁸ Lucifer of Cagliari, *Pro Sancto Athanasio ad Constantium Imperatorem liber primus*, PL 13, 895: „Cum te urgeremus nos legati beatae Ecclesiae, sectam damnandam Aarii, et illum dixisti magis esse catholicam; praenuntiavimus te antichristi fuisse praecursorem”.

¹⁹ Hilaire de Poitiers, *Contre Constance*, introduction, texte, traduction, notes et index par André Rocher, „Sources Chrétiennes”, 334, 46, apud Adrian Gabor, *Biserica și Stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, (București: Editura Bizantină, 2003), 57.

²⁰ Hilaire de Poitiers, *Contre Constance*, 1, 10-11; 25, apud A. Gabor, 57.

²¹ Gregory of Nazianzus, *Oratio* 43, 49; PG 36, 560: “Then, a man who has nothing is beyond the reach of confiscation; unless you demand my tattered rags and the few books, which are my only possessions. Banishment is impossible for me, who am confined by no limit of place... counting it all God's, whose guest and dependent I am. As for tortures, what hold can they have upon one whose body has ceased to be? Unless you mean the first stroke... Death is my benefactor, for it will send me the sooner to God, for Whom I live and exist and have all but died and to Whom I have long been hastening”.

²² Theodoret of Cyrus, *Istoria bisericească*, IV, 35 apud *Fontes Historiae Daco-Romanae*, eds. Haralambie Mihăescu et alii, II, (București: Editura Academiei R.S.R., 1970), 235.

Ambrose of Milan²³ and John Chrysostom are two of the Fathers from the fourth century who elaborate an “imperial contra-theology”²⁴, according to which the relation between imperial power and ecclesiastical authority is one of subordination of the first to the second one, from a more pastoral point of view. Ambrose explains his conception about the relationship between priest and emperor in his *Apologies for David* (*De apologia prophetae David*). He comments upon the biblical passage from the Old Testament in which Nathan, the prophet, admonishes the king David for sending Uriah in the first battle line, hoping he will die and her wife will become, thus, his. The bishop of Milan uses this biblical story in the same way Romans used the renowned *exempla*²⁵: by this biblical episode, he illustrates an exemplary behaviour. But since the scriptural text is inspired by God, it has more authority than a traditional *exemplum*: it points out a religious truth, namely that no ruler, even an emperor, is above the law of God.²⁶ Being subject to the law of God as well, on one side, and being prone to sin, on the other side – for he is human, too – the emperor may commit sins, which may be forgiven through confession and repentance. The “barometer” of man’s spiritual health, including the health of the emperor, is the priest. This is the reason why the emperor must accept the treatment administered to him by the priest, out of pastoral concern, even if it implies bitter “medicines”: reproof, reproach, interdiction to communion.

If in these apologies, the relation between the bishop and the emperor is considered from a pastoral point of view, in his epistles, on the contrary, Ambrose defines the role of the bishop as a defender of the Church as institution, and settles the boundaries of such a task. In his *Epistles*, Ambrose is asking: “Who would deny that a case concerned with the faith must be heard in the Church (and not in the palace)”²⁷, or: “When have you heard, o, merciful emperor, that in a case concerning faith the lay people have judged over a bishop?”²⁸ It is Ambrose who says also: “The emperor is inside the Church, not above the Church”²⁹, and again: “The things that belong to God are not subjected to the emperor’s power”.³⁰ The estates which are in the possession of the Church can be confiscated by the emperor, because he has the right to do so, but to confiscate a church is no longer in the emperor’s power.³¹ When Ambrose

²³ A detailed presentation of the attitude of St. Ambrose towards the imperial authority see to Ioan Vasile Leb, “Biserică și stat la Sfântul Ambrozie cel Mare (339-397)”, in Ioan V. Leb, *Teologie și istorie. Studii de patristică și istorie bisericească*, (Cluj-Napoca: Editura Arhiepiscopale, 1999), 26-64.

²⁴ This expression belongs to Adrian Gabor, 58.

²⁵ Cf. J.H.W.G. Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom. Clerics between Desert and Empire*, (Oxford: Oxford University Press, 2011), 80.

²⁶ In contradiction to Eusebius of Caesarea, who speaks about the emperor as being *nomos empsychos* (“a living law”) and *solutus legibus* (“above the laws”).

²⁷ Ambrose, *Epistle* 75, 15, apud Liebeschuetz, 82.

²⁸ Ambrose, *Epistle* 75, 4, apud Liebeschuetz, 82.

²⁹ Ambrose, *Epistle* 75, 36, apud Liebeschuetz, 82.

³⁰ Ambrose, *Epistle* 76, 8, apud Liebeschuetz, 82.

³¹ Ambrose, *Epistle* 75, 33, apud Liebeschuetz, 82.

was pressed by the imperial authorities to hand over the *basilica Portiana* to the Arian Goths, saying that by doing this, the emperor exerts his legal rights, since all things are subject to his authority, Ambrose replied that the Churches, since they belong to God, are not subject to the imperial authority, so the emperor can have no control over them. If he dares to do this thing, Ambrose will oppose him even if it will cost his life.³²

John Chrysostom, the bishop exiled by the imperial power for his intransigent attitude towards any violation of the divine law, has a similar conception to that of Ambrose, in what concerns the relation between the ecclesiastical authority and the imperial power. The references are very numerous and our purpose here is not a *in extenso* presentation: we just offer a few quotations from the Chrysostomic work. As Ambrose of Milan, John Chrysostom is using an *exemplum* (this time not a biblical one, but one from the recent history of the Church in Antioch) in order to offer a model of a bishop's behaviour in his relation to an emperor. In the treatise *De Sancto Babyla contra Iulianum et Gentiles*,³³ John says that bishops have both the obligation and the authority to resist any man, even the emperor, when the "divine laws" are violated. If such a confrontation does not lead to the correction of the reprovéd, but to the punishment of the bishop for his boldness, this thing must not intimidate the bishop. Even when threatened with death, the bishop must not accept any compromise which would prejudice the bishop's authority and would abase the Church and its head, Jesus Christ. The observance of the divine laws is an imperative for all men, and their violation must be amended by the bishop, no matter the position of the person who violates it.

There are two fundamental aspects of John's view in this treatise: the one concerning the relation between Christianity and the Roman Empire and the one concerning the duty of a Christian emperor. John asserts that the Christian Church did not and does not need the imperial support in order to grow and spread in the world; the Church will be victorious without the help of secular power, and even when the secular power persecutes it. In other words, the destiny of the Church and that of the Roman Empire are independent of one another; no matter the destiny of the latter, the Christian empire will spread more and more.

³² Ambrose, *Epistle* 76, 8, apud Liebeschuetz, 82.

³³ The date when this treatise was written is not known with certainty. We do know that around 380 started in Antioch the building of a new shrine for the relics of Babylas. The fact that John doesn't mention this at all is a strong enough evidence for establishing the date somewhere around 378-379 (see J.L. Stephens, "Ecclesiastical and imperial authority in the writings of John Chrysostom: A reinterpretation of his political philosophy", (unpub. PhD diss., University of California Santa Barbara, 2001), 29). Babylas was bishop in Antioch in the third century. During his office, an emperor whose name is not specified killed the son of another emperor, who has been given to him as a warrant for a peace treaty. Later on, when the emperor tried to enter the Church, he was forbidden to do so by Babylas, because of this very crime. Furious of the bishop's boldness, the emperor ordered to be arrested and finally he was killed.

In what concerns the duty of a Christian bishop, he must defend at any costs the divine laws and amend any violation of them, no matter the social position of the one who violates them. The conviction of John is that, even when the emperor is not listening to the bishop's advice, even if he is resisting to the bishop and punishes him for his boldness, the bishop must always act according to the divine law, must not compromise himself for the sake of material goods or earthly positions, must always give priority to the divine law.³⁴

The separation of bishop's and emperor's activity spheres is clearly expressed in the fourth *Homily of Hozias*: "There are some boundaries proper to the worldly power and some proper to priesthood... The king is concerned with the earthly things, but the decisions taken by the priests are confirmed from above: *Whatever you bind on earth will be bound in heaven* (Mt. 18, 18). The king is entrusted with the earthly things, I am entrusted to the heavenly ones (...) The king is entrusted with the bodies, the priest with the souls. The king forgives money debts, the priest forgives the sins of men. The former constrains, the latter advises. The former uses worldly weapons, the latter spiritual ones. The first fights against barbarians, the second fights against demons. This [priesthood] is a greater rule and, for this reason, the king is the one who bends his head in the hands of the priest, for in the Old Testament it was the priest the one who anointed with oil the forehead of the kings".³⁵

There is a limit of the submission to the worldly authority, and John speaks about it in the *Homilies to the Gospel of Matthew*: nobody must obey when the emperor asks for something that contradicts the divine law, the faith. Commenting the verse from Mt. 22, 21, John says: "When you hear Christ saying: *Give back to Caesar what is Caesar's and to God what is God's*, find out that he says to you to give back those things that do not damage faith; otherwise, it will be no longer a tribute to Caesar, but to the devil".³⁶ The most common example is the emperor's claim to pay him a cult, a claim that has been overlooked by the Christians of the first centuries and led to their persecution. In this case, Christians must not obey this claim. Nevertheless, the insubordination must not be in the form of a revolt, but only in the form of refusing to fulfill, even threatened by death, what the emperor demands, because it contradicts the Christian faith and morals.

Back to the second danger mentioned at the beginning of this article (a moral laxity of the more and more numerous members of the Christian Church, combined with a competition for acquiring ecclesiastical positions, which represented now a growing temptation, due to the privileges they offered), the first Father of the Church we appeal to is St. John Chrysostom again. From the standpoint of the moral quality of the Christians, John regrets the period of persecutions, when the Christians, living under the permanent threat of death, could not be suspected of living unworthily the

³⁴ St. John Chrysostom, *Ad populum Antiochenum homilia* 9, 1; PG, 49, 103, says: "For I have no other life but you and the care for your salvation".

³⁵ St. John Chrysostom: *In illud: Vidi Dominum homilia* 4; PG, 56, 126.

³⁶ St. John Chrysostom, *In Mattheum homilia* 70, 2; PG, 58, 656.

Christian message.³⁷ Inheriting his vision about the Church from his illustrious predecessors (Justin, Athenagoras, Clement, Origen),³⁸ Chrysostom, when comparing the Church from his time with the Church from the time of his predecessors, has regrets and furious outbursts: "Plagues, teeming with untold mischiefs, have come upon the churches. The primary offices have become marketable. Hence innumerable evils are arising, and there is no one to redress, no one to reprove them. Indeed, the disorder has taken on a kind of method and consistency of its own".³⁹ What destroys the integrity of the Church is the excessive health, the enormous power, the luxury. Clerics, because they are infected by the "lust of authority", are fighting to promote candidates on the basis of family prominence, wealth or partisanship. Others support the candidacy of their friends, relatives of flatterers, while ignoring the sole valid qualification: "an excellent character".⁴⁰ It is right, then, for the pagans to ridicule the whole thing: "Do you see how all matters among the Christians are full of vainglory? There is ambition among them, and hypocrisy. Strip them of their numbers and they are nothing".⁴¹

The same attitude full of suffering for the fate of the Church and, at the same time, full of indignation towards the unworthy clerics, may be observed to St. Gregory of Nazianzus. In his work, *De fuga*, in which he expounds his reasons for his flight of priesthood, we read as follows: "I was ashamed of all those others, who, without being better than ordinary people, nay, it is a great thing if they be not worse, with unwashed hands, as the saying runs, and uninitiated souls, intrude into the most sacred offices; and, before becoming worthy to approach the temples, they lay claim to the sanctuary, and they push and thrust around the holy table, as if they thought this order to be a means of livelihood, instead of a pattern of virtue, or an absolute authority, instead of a ministry of which we must give account. In fact they are almost more in number than those whom they govern; pitiable as regards piety, and unfortunate in their dignity; so that, it seems to me, they will not, as time and this evil alike progress, have anyone left to rule, when all are teachers, instead of, as the prophecy says, taught of God (Is. 54, 13; Jo. 6, 45), and all prophesy, according to the ancient history and proverb (1 Kings 10, 11)".⁴²

³⁷ One can gain an idea of the Christian lifestyle during the time of persecutions from the *First Apology* (1, 14) of Justin Martyr: "We who formerly delighted in fornication, now embrace chastity alone; we who formerly used magical arts, dedicate ourselves to the good and unbegotten God; we who valued above all things the acquisition of wealth and possessions, now bring what we have into a common stock, and communicate to every one in need; we who hated and destroyed one another, and on account of their different manners would not live with men of a different tribe, now, since the coming of Christ, live familiarly with them, and pray for our enemies, and endeavour to persuade those who hate us unjustly to live conformably to the good precepts of Christ, to the end that they may become partakers with us of the same joyful hope of a reward from God the ruler of all".

³⁸ Cf. Elaine Pagels, "The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus that of John Chrysostom", *The Harvard Theological Review* 78, 1-2 (1985), 74.

³⁹ John Chrysostom, *In Ephesians hom.* 6; PG 62, 48.

⁴⁰ John Chrysostom, *De sacerdotio* 3, 15; PG 48, 652.

⁴¹ John Chrysostom, *In Ephesians hom.* 11; PG 62, 86.

⁴² St. Gregory of Nazianzus, *Cuvânt de apărare pentru fuga în Pont după ce a fost hirotonit și pentru întoarcerea lui de acolo*, in Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigorie din Nazianz, Sfântul Efreem Sirul, *Despre Preoție*, (București: EIBMBOR, 2007), 216-217.

Conclusions

Carefully analyzing those few patristic reactions or reflections quoted in this article, we cannot but observe that none of these manifests a negative attitude towards the religious freedom itself, which was granted by the emperor Constantine the Great to the Christians through the so-called Edict of Milan from 313. On the contrary, we are sure that none of the Church Fathers regarded, *per se*, this religious freedom as a bad thing for the Christian Church. This is why our title uses the quotation marks. The two dangers implied in the religious freedom – the moral laxity and the interference of the emperor – belong rather to the sphere of the will of those involved, and this is the reason why the reactions of the Church fathers are pastoral reactions: in their quality of pastors of the Christian communities, they react upon the violations of the divine law or upon one's assuming of improper tasks, to the end that, in the new created social order, in which Christians are accepted and in which the emperor himself becomes Christian, the Church preserve further on its purity from the time of persecutions, on one side, and the political authority understand its part and accept its place in a society in which the Christian element begins to play a predominant role, on the other.

We would like to finish this material with encomiastic tones. This is why we will quote the triumphal words – fully legitimate – of Christos Yannaras, which defend the sanctity of the emperor Constantine the Great: “The Church did not recognize his sanctity (that is, Constantine’s) according to a standard of individual moral perfection... Only the relation of sanctity to the truth of the Church, as a beginning of the Kingdom of God, and not to the individual virtues, can lead us to a correct appreciation of Constantine’s canonization. As the Church saw in the Apostles the foundation of the Church, so in the person of Constantine it has seen the one equal to the Apostles, the one who laid the foundation of the visible universality of the Church... In the person of Constantine the Great, the Church acknowledges the fact that the truth of its universal nature – that of assuming the whole world and of transfiguring it into the Kingdom of God – receives concrete historical dimensions”.⁴³

⁴³ Ch. Yannaras, *Vérité et unité de l'Église*, éd. Axios, 1990, 71-72, apud Constantinos G. Pitsakis, “L’idéologie impériale et le culte de Saint Constantin dans l’Église d’Orient”, in *Poteri religiosi e istituzioni: il culto di san Costantino imperatore tra Oriente e Occidente*, eds. F. Sini et P.P. Onida, (Torino: Estratto, 2003), 257-258.

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

TEOLOGIA ȘI FILOSOFIA ÎN SISTEMUL EDUCAȚIONAL BIZANTIN. CONSIDERAȚII CU PRIVIRE LA METODA TEOLOGIEI ORTODOXE

GRIGORE-DINU MOȘ*

REZUMAT. În contrast cu scolastica apuseană, Biserica bizantină a refuzat orice nouă sinteză dintre elenism și creștinism, rămânând fidelă primei sinteze din perioada patristică. Chiar dacă nu a urmărit suprimarea totală a elenismului, nu se poate nega existența unei tensiuni aproape permanente între teologii conservatori și filosofii umaniști. Spre deosebire de Apus, educația teologică în Bizanț a avut un caracter mai puțin specializat, era mai spontană, mai difuză, mai apropiată de viață, mai pronunțat personală și liturgică. Teologia bizantină nu a fost niciodată o teologie de școală, adică nu s-a făcut în școli și universități. Mănăstirile, iar nu cercurile bizantine umaniste, nici cele clericale conservatoare, au fost spațiul acelei creativități teologice care a produs marea teologie bizantină. Filosofia a avut un sens teologic, ascetic și duhovnicesc, dar și unul cultural, gnoseologic și speculativ. „Adevărata filozofie” a fost considerată viața trăită rațional și nepătimaș, și iubirea de Dumnezeu care e însăși Înțelepciunea.

În civilizația contemporană, în care știința are un rol atât de important, este de neconceput revenirea la sistemul educațional bizantin, iar eludarea caracterului științific al teologiei ori polarizarea dintre teologia ca știință și teologia ca experiență duhovnicească, rugăciune și contemplație reprezintă opțiuni neinspirate, reiterând din perspectivă opusă însăși greșeala scolasticii în tendința ei de separare de spiritualitate.

Cuvinte cheie: teologie, filozofie, bizantin, ortodox, educație, școală, știință.

Evidențierea statutului și funcțiilor filosofiei și teologiei în lumea bizantină în aceeași perioadă în care în Apus se ridică și se dezvoltă Scolastica, precum și arătarea contrastului metodologic dintre teologia ortodoxă și scolastica apuseană, constituie, fără îndoială, teme de interes pentru teologia și dialogul ecumenic contemporan.

* Asist. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România;
grigoredinumos@yahoo.com

Cercetători ca N.G. Wilson, P. Lemerle și G. Podskalsky au arătat că după renașterea macedoneană din secolul IX tradiția învățământului grecesc a continuat fără întrerupere până la căderea imperiului. Într-un sens foarte real, ceea ce noi cunoaștem astăzi despre filosofia și literatura greacă antică se datorează în mare măsură acestei renașteri din timpul lui Fotie cel Mare și Arethas din Cesareea.¹ Un rol important în acest sens l-a avut reorganizarea Universității imperiale din Constantinopol, cu două secții: Drept și Filozofie, sub îndrumarea unor profesori celebri precum juristul-canonist de orientare conservatoare Ioan Xiphilinus (care a fost patriarh între anii 1064-1075), și profesorii de filozofie umaniști Mihail Psellos și Ioan Italos. Mihail Psellos, cu toată înclinația sa spre neoplatonism, era adeptul folosirii dialecticii și argumentării silogistice în scopuri teologice, fiind conștient în același timp că nu orice problema doctrinară poate fi rezolvată prin analiză logică. În ciuda unor acuze, Psellos a reușit (la limită) să rămână în cadrele tradiționale ale dogmei, respingând elementele păgâne ale sistemelor filosofice incompatibile cu învățătura Bisericii.² Ioan Italos a avut un destin diferit. Încercarea sa de a interpreta doctrina creștină în termeni pur raționali a fost sortită eșecului. Italos a fost condamnat de sinoadele din 1077 și 1082 pentru numeroase abateri doctrinare de inspirație platonice, unele din ele identice cu cele pentru care a fost condamnat Origen de Sinodul al V-lea ecumenic (553).³ În epoca Comnenilor au existat peste 20 de astfel de procese de erezie intelectuală, urmate uneori de sancțiunea exilului, dar niciodată de pedepse brutale. Nici unul din umaniștii bizantini „eretici” nu a fost condamnat la moarte, iar textele clasice grecești nu au fost cenzurate, ci au continuat a fi utilizate ca material de școală, avertizându-se însă cu privire la „învățăturile nebunești” pe care le cuprind. Anatemele împotriva elenismului păgân nu au fost niciodată însoțite de arderea cărților, întrucât Biserica bizantină nu a urmărit niciodată suprimarea totală a elenismului.⁴ Nu se poate nega însă existența unei tensiuni reale, aproape permanente, între teologii conservatori și filosofii umaniști.

Într-un contrast izbitor cu scolastica apuseană, Biserica bizantină a refuzat orice nouă sinteză dintre elenism și creștinism, rămânând fidelă primei sinteze din perioada patristică. Opțiunea teologică a bizantinilor (în ciuda acuzei frecvente de conservatorism și imobilism) a fost providențială și salutară, pentru că raționalismul critic al scolasticii, cu suprastructura sa abstractă, a relativizat moștenirea patristică și a golit-o de viață și de putere, subminând-o în mare măsură.⁵

Teologia bizantină a fost o continuare organică a celei patristice, întemeiată în primul rând pe citirea Scripturilor și a scrierilor patristice, pe rugăciune și asceză. După cum arăta Florovsky, teologia bizantină a rămas în mare măsură o teologie

¹ Aristeides Papadakis in collaboration with John Meyendorff, *The Christian East and the Rise of the Papacy, The Church ad 1071-1453*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1994, p. 175.

² Papadakis, *The Christian East...*, p. 177.

³ Papadakis, *The Christian East*, pp. 178-179.

⁴ Papadakis, *The Christian East*, p. 180.

⁵ Papadakis, *The Christian East*, pp. 181-182.

„kerygmatică” care și-a avut reperul ultim nu în argumente logice (chiar dacă a știut și adeseori a trebuit să le folosească și pe acestea), ci în credință, în înțelegerea duhovnicească: „nu era o disciplină auto-explicatorie care poate fi prezentată argumentativ (...), fără o prealabilă angajare duhovnicească. Această teologie poate fi doar predicată, proclamată, și nu învățată într-o manieră școlărească.”⁶

După cum arăta John Meyendorff, în societatea bizantină, credința, convingerile și conceptele teologice erau prezente în chip firesc în toate aspectele vieții sociale și individuale, în politică și în economie, cu privire la căsătorie, statutul civil, proprietate. Credința și doctrinele teologice erau prezente nu numai în sinoade, în dezbateri polemice, în tratate și colecții patristice, ci erau accesibile tuturor, chiar și neștiutorilor de carte, prin iconologia și iconografia Bisericii. Într-un astfel de context profund teologic și bisericesc e dificil a da o definiție strictă și clar delimitată a teologiei înseși,⁷ după cum nici nu se resimte nevoia specializării ei. „Profesionalismul scolastic” și „monopolul clerical” asupra învățaturii creștine, caracteristice teologiei apusene, au fost în mare măsură străine teologiei bizantine. În Răsărit, nu numai clericii și monahii, ci și laicii, incluzându-l pe împărat și oficialitățile civile, puteau fi implicați în teologie și puteau publica tratate de teologie.⁸ Surprinzător, în veacurile XII și XIII în Bizanț (ca și în secolele anterioare), „nu existau școli de teologie organizate”, specializate ca atare. „Teologia era privită ca cea mai înaltă formă de cunoaștere, dar nu ca o știință printre celelalte pentru a fi învățată la școală.”⁹ Universitatea din Constantinopol, organizată de stat, nu a avut niciodată o facultate de teologie, iar Academia patriarhală din Constantinopol a fost structurată aproximativ după modelul Universității laice, dar cu o mai mare insistență pe teologie, pe exegeza Sfintei Scripturi în special.¹⁰ Ea pregătea în primul rând administratori bisericești și canoniști, iar nu „teologi” în sens științific, academic. În general, teologia bizantină nu a receptat calea, metodele și sistemul de organizare și specializare intelectual și academic ale Apusului creștin. Educația teologică în Bizanț avea un caracter mai puțin specializat, era mai spontană, mai difuză, mai apropiată de viață, mai pronunțat personală și liturgică. Educația începea în familie printr-un tutore privat, care de multe ori era un monah, și care, pe lângă instrucția religioasă de bază, preda elemente din *trivium* (Gramatică, Retorică și Filozofie) și din *quadrivium* (Aritmetică, Geometrie, Muzică și Astronomie). Instrucția continua, în aceeași schemă de discipline, în școli laice sau monahale, rezultând un nivel de cultură destul de ridicat, nivel pe care se presupunea că îl are fiecare cetățean bizantin. La Universitate se studia Filosofia la un nivel mai înalt (sistemele filosofice, în special al lui Platon și Aristotel), Dreptul, Medicina și Fizica¹¹, dar nu Teologia.

⁶ G. Florovsky, „The ethos of the Orthodox Church”, *The Ecumenical Review*, nr. 12/1960, p. 188.

⁷ John Meyendorff, „Theology in the Thirteenth Century: Methodological Contrasts”, in *The 17th International Byzantine Congress: Major Papers*, New Rochelle, N.Y., 1986, p. 1.

⁸ Meyendorff, „Theology in the Thirteenth Century: Methodological Contrasts”, pp. 3-4.

⁹ Meyendorff, „Theology in the Thirteenth Century: Methodological Contrasts”, p. 4.

¹⁰ Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge, University Press, 1968, pp. 112-116.

¹¹ Runciman, *The Great Church in Captivity*, p. 114.

Putem conchide că teologia bizantină nu a fost niciodată o teologie de școală, sau altfel spus, teologia nu s-a făcut în școli și universități. Dimpotrivă, creativitatea teologică și marea teologie bizantină o găsim în afara acestor instituții. După cum arăta Papadakis, „reala creativitate se afla în mare măsură în mănăstiri, iar nu în cercurile bizantine umaniste, nici în cele clericale conservatoare.”¹²

Dimitrie Kydones, primul care a tradus în grecește opera lui Toma d’Aquino, spunea în 1347 că bizantinii nu au arătat niciodată interes pentru „labirinturile lui Aristotel și Platon”, prin care gânditorii latini aveau „o mare sete de a umbla”¹³ Afirmația e în mare măsură adevărată. Dacă e să considerăm biografia unor proeminenți teologi bizantini, cu o remarcabilă maturitate teologică a gândirii, ca spre exemplu, Nikefor Blemmydes și Sfântul Grigorie II Cipriotel (din secolul XIII), sau Theolipt al Philadelphiei, Grigorie Palama și Nicolae Cabasila (din secolul XIV), implicați în contacte cu latinii ori cu teologia latină, observăm că nici unul nu primise o instruire teologică sistematică, comparabilă cu cea promovată de scolastică în Apus. Cu toate acestea, ei nu erau lipsiți de rafinament intelectual și nici de cunoștințe fundamentale de filosofie, fiind în același timp bine ancorați în tradiția teologică patristică. Ei au întâlnit la latini un profesionalism și o iscusință argumentativă fără precedent în creștinătate, însoțite însă de propensiunea chinuitoare spre o raționalizare totală, și de sentimentul tot mai pregnant al superiorității și auto-suficienței lor academice și culturale, realitate care i-a făcut pe teologii bizantini să fie mai rezervați și mai defensivi în atitudinea lor față de creștinismul apusean.¹⁴ Este de subliniat aici că schimbarea metodei teologice introdusă de Scolastică în Apus a îngreuiat contactele teologice dintre răsăriteni și apuseni. De multe ori apusenii s-au plâns că teologii ortodocși nu sunt capabili să teologhisească în mod argumentat și profesional, iar bizantinii pur și simplu nu puteau să conceapă teologia ca pe o disciplină rațională or științifică. Adeseori, audierea unei disertații teologice latine în cadrul unei dezbateri oficiale (la Conciliul de la Florența, spre exemplu) constituia pentru răsăriteni un exercițiu detestabil, cu neputință de înțeles.¹⁵ Transformarea teologiei în filozofie era împotriva spiritului teologiei ortodoxe.

În cultura bizantină *filosofia* a avut o varietate de înțelesuri: un sens teologic, ascetic și duhovnicesc, unul gnoseologic și metaștiințific și unul pur cultural, omenesc, descriptiv și speculativ, putând fi utilă teologiei sau putându-se împotrivi acesteia „după deșartele și slabele înțelesuri ale lumii acesteia.” Astfel, „adevărata filozofie” a fost considerată iubirea de Dumnezeu (întrucât Dumnezeu este Înțelepciunea) și asemănarea cu Dumnezeu, cugetarea la moarte, viața trăită rațional, adică nepătimaș. Filosofia a fost definită, de asemenea, ca și cunoaștere a

¹² Papadakis, *The Christian East...*, pp. 182-183.

¹³ Citat în John Meyendorff, *Teologia bizantină*, IBMBOR, București, 1996, p. 141.

¹⁴ Meyendorff, „Theology in the Thirteenth Century: Methodological Contrasts”, pp. 4-5.

¹⁵ Papadakis, *The Christian East...*, p. 184. Nu este deloc întâmplătoare sincronicitatea dintre dezvoltarea scolasticii și ascensiunea puterii papale, și este neîndoielnică contribuția scolasticii la menținerea și amplificarea schismei dintre Răsărit și Apus.

celor ce există, văzute și nevăzute, artă a artelor și știință a științelor.¹⁶ În Imperiul bizantin, filosofia (în accepțiunea ei gnoseologică și culturală) a făcut parte integrantă din sistemul educațional, fiind utilă și necesară pentru cunoașterea și explicarea lumii. Doar atunci când filosofia a încercat să exileze dogma și să se substituie teologiei apostolilor, profesilor și sfinților a fost considerată demonică. Rațiunea, filosofică ori științifică, nu avea autoritatea de a justifica dogmele: „Descrierea și erminia dogmelor prin intermediul gândirii științifice și filosofice, și nu justificarea lor rațională, a contribuit la crearea îndrăznețelor realizări culturale din atmosfera spirituală a Bizanțului, în toate formele lor, cum sunt, de exemplu: formarea și formularea teologiei însăși, istoriografia, poezia, textele liturgice, muzica, pictura, arhitectura, Sinaxarele și altele.”¹⁷ De altfel, în Bizanț nu a existat o distincție radicală între cultura ecleziastică și cea profană, sau mai bine zis nu a existat o cultură esențialmente profană, cum există astăzi, așa încât teologia însăși și asceza au putut fi numite filozofie, în conformitate cu libertatea limbajului și a expresiilor, caracteristică spiritului bizantin. Dogmele, după o binecunoscută definiție patristică, nu constau atât în cuvinte (ρηματα), ci în lucruri (πραγματα)¹⁸, adică în realități neschimbabile, descoperite de Dumnezeu pentru mântuirea omului, și formulate de Biserică din necesități teologice, istorice, pastorale și misionare. „Lucrurile” reprezintă teologia ca viață, inspirație, harismă, profeție și vedere și sunt înfăptuite de sfinți, care răspândesc lumina în tot trupul Bisericii. De aici și principiul: „pentru mărturisirea credinței se cere exactitate (ακριβεια), în timp ce pentru orice cercetare și polemică există posibilitatea de a alege metoda și argumentele.”¹⁹

În teologia bizantină, nu era de conceput ca experiența eclesială, contemplativă și duhovnicească să fie rezultatul silogismelor și să se sprijine pe ele. Sfântul Grigorie Palama arăta în acest sens: „Iar noi nu socotim ca părere adevărată cunoștința dobândită prin cuvinte și silogisme, ci pe cea adevărată prin fapte și viață, care nu numai că este singura adevărată, dar e și sigură și neschimbătoare.”²⁰

După cum subliniază Matsoukas, teologia bizantină nu a clarificat numai realitățile teologice în ele însele, ci a dezvoltat o metodologie și o epistemologie superioară care trasează câmpul contemplativ al teologiei și câmpul de cercetare al filosofiei și științei. Cunoașterea lui Dumnezeu (theognosia) înseamnă primirea adevărului care s-a revelat și se revelează continuu în Biserică. *Theognosia* este evenimentul central și continuu prezent al vieții bisericești. Cunoașterea lui Dumnezeu este nemijlocită și se realizează prin vedere: Dumnezeu se descoperă în lumină și slavă, iar omul vede slava și lumina dumnezeiască, cunoscând astfel pe Dumnezeu și voia Lui. Nu există altă modalitate de cunoaștere a lui Dumnezeu

¹⁶ Nikos Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, Editura Bizantină, București, pp. 17-31.

¹⁷ Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, p. 28.

¹⁸ Ioan Karmiris, *Monumentele dogmatice și simbolice ale Bisericii Ortodoxe Universale*, (în lb. gr.) vol. I, Atena, 1960, p. 379: „Adevărul nostru și credința nu stau în cuvinte, ci în lucruri, după cum spune Grigorie Teologul. Iar eu mă lupt pentru apărarea dogmelor și a lucrurilor.” (citad de Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, p. 35, nota 31).

¹⁹ Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, p. 36.

²⁰ Citad de Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, p. 38, nota 35.

decât prin intermediul teofaniilor. Prin urmare, „teologia primară a proorocilor, a apostolilor și a sfinților nu este nici științifică, nici nu folosește vreo metodă a științelor, ci este harismatică și se realizează prin intermediul vederii. Această vedere se continuă în Sfintele Taine („am văzut lumina cea adevărată) și în membrii plini de har ai comunității.”²¹ *Thegnosia* membrilor comunității eclesiale se realizează prin intermediul *discernământului* duhovnicesc și a simțurilor *exersate, antrenate, purificate*. Față de această cunoaștere, teologia științifică este consecutivă și ulterioară.²² Desigur, rămânând în limitele ei, ea este folositoare și necesară sub multe aspecte, educațional, pastoral, misionar etc. Teologia științifică, în măsura în care este rodul fidel al experienței eclesiale și al cunoașterii duhovnicești, exercită ea însăși o funcție critică și de îndrumare a celor ce pășesc pe calea contemplației.²³ După cum arăta Arhimandritul Sofronie Saharov, reprezentările mentale abstracte, deși nu sunt cea cunoaștere a lui Dumnezeu care este viața veșnică (Ioan 17, 3), „totuși și ele sunt prețioase, căci în orice clipă pot sluji omului în planul adevăratei vieți duhovnicești.”²⁴

Putem conchide că după marea schismă, între secolele XI și XV, a continuat să fie dominantă în Răsărit o teologie de inspirație patristică, monastică și isihastă, care, prin gnoseologia și metodologia sa, prin dialectica sa divino-umană, prin caracterul său deopotrivă mistic și rațional, a fost nu numai deschisă față de cultură, ci a fost ea însăși creatoare de cultură, fecundând și înnoind întreaga societate și civilizație bizantină.

Pr. prof. Gheorghios Mettalinos consideră fundamentală distincția dintre credință, care oferă cunoașterea celor nezidite și știință care e cunoașterea celor zidite²⁵, deși se poate vorbi și despre o cunoaștere naturală a lui Dumnezeu, de care au beneficiat și păgânii: „Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din fapte, adică veșnica Lui putere și dumnezeire, așa ca ei să fie fără cuvânt de apărare. (Romani, 1, 20) Dar ei, „cunoscând pe Dumnezeu, nu L-au slăvit ca pe Dumnezeu, nici nu L-au mulțumit...” (Romani, 1, 21), ci „s-au închinat și au slujit fapturii în locul Făcătorului (Romani, 1, 25). Fără cunoașterea supranaturală, întemeiată pe Revelația supranaturală, cunoștința naturală a omului, afectat de căderea adamică, riscă să alunece în diverse forme de panteism. De asemenea, fără lumina Revelației supranaturale și fără harul lui Dumnezeu, cunoștința naturală, chiar corectă, nu are putere să preschimbe viața omului și să îl ridice la o viziune mai înaltă. Potrivit Sfântului Grigorie Palama, și numai a ști după cunoștința dumnezeiască „ce loc are omul înaintea lui Dumnezeu, întrece înțelepciunea elinilor”²⁶, căreia i-a rămas străină „măreția unică a omului”²⁷.

²¹ Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, p. 233.

²² Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, pp. 234-237.

²³ Se cunosc nu puține cazuri în care tineri înzestrați atât duhovnicește, cât și intelectual, au căzut în rătăcirii grave pentru că nu au avut cunoștințe specifice sau chiar elementare, pe care le-ar fi putut găsi cu ușurință în „teologia științifică”, atât de mult blamată de pe poziții pseudo-duhovnicești.

²⁴ Arhimandritul Sofronie, *Cuviosul Siluan Athonitul*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2009, p. 207.

²⁵ Gheorghios Metallinos, „Credința și știința în gnoseologia ortodoxă”, în volumul *Omul de cultură în fața descreștinării*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005, p. 144.

²⁶ Sfântul Grigorie Palama, *Despre cunoștința naturală*, în *Filocalia 7*, trad. de pr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 1999, p. 434.

²⁷ Dumitru Stăniloae, nota 18, în *Filocalia 7*, p. 434.

Există și riscul de a accentua unilateral latura harismatică a cunoașterii lui Dumnezeu, teologia ca experiență duhovnicească, rugăciune și contemplație, excluzând teologia ca știință și cunoaștere rațională, sau de a le separa și a crea polarități între acestea. Spre exemplu, Metallinos pare să simplifice prea mult atunci când afirmă că metoda cunoașterii sau înțelepciunii lumești este știința, realizată prin puterea rațional-intelectuală a omului, iar metoda cunoașterii dumnezeiești este *isihasmul*, practică de asceză și rugăciune neîncetată care caracterizează în modul cel mai propriu Ortodoxia.²⁸ Interesantă și provocatoare, dar unilaterală este și teza acestuia potrivit căreia, teologia ortodoxă, încadrată corect în sistemul educațional modern, ar fi echivalentă mai degrabă unei științe pozitive, deoarece prioritate au experimentarea / trăirea și observația, iar nu cărțile / textele și speculația intelectuală pe marginea lor. În această concepție, „experimentarea” reprezintă asceza și viața duhovnicească, iar „observația” vederea lui Dumnezeu prin iluminare și slăvire, iar omul de știință / profesorul care deține cunoașterea este în Ortodoxie bătrânul, călăuzitorul duhovnicesc.²⁹

Problema metodei în teologia ortodoxă este însă mai complexă, iar rolul științei și al rațiunii umane nu trebuie minimalizat. Potrivit Fericitului Diadoch al Foticeii, „minteă cuvântătoare de Dumnezeu (teologică), îndulcindu-și și încălzindu-și sufletul cu înseși cuvintele lui Dumnezeu, dobândește nepătimirea în măsura potrivită. Căci, „cuvintele Domnului, zice, sunt cuvinte curate, argint lămurit în foc pe seama pământului” (Psalm 12, 6). Iar mintea cunoscătoare (gnostică), întărită prin experiența cu lucrul, se ridică mai presus de patimi. Dar și mintea cuvântătoare de Dumnezeu gustă din experiența celei cunoscătoare, dacă se face pe sine mai smerită, precum și mintea cunoscătoare gustă din virtutea contemplativă, dacă își păstrează nerătăcită puterea discriminatoare a sufletului. Căci nu se întâmplă ca să se dea amândouă darurile în întregime fiecărei minți. Iar pricina este ca amândouă să se minuneze de ceea ce are mai mult cealaltă decât ea și așa să sporească în ele smerita cugetare, împreună cu râvna dreptății.”³⁰

²⁸ Metallinos, „Credința și știința în gnoseologia ortodoxă”, pp. 148-149.

²⁹ Metallinos, „Credința și știința în gnoseologia ortodoxă”, p. 153. O nuanțare ar necesita și dezvoltarea în continuare a acestei idei: „Sfinții sunt interpreții autentici ai Sfintei Scripturi, adică ai experiențelor trăite de Profeți și de Sfinții Apostoli, fiindcă ei sunt deopotrivă cu aceștia inspirați de Dumnezeu, participanți cu ei la aceleași experiențe. Asemănător se petrece și în cazul științei, unde numai cel specializat înțelege cercetările altor specialiști din cadrul aceluiași sector de cercetare. Acceptarea concluziilor cercetării dintr-o anumită ramură științifică, de către cei care nu sunt specialiști (cei care nu sunt capabili să verifice în mod experimental cercetarea celor specializați în domeniul respectiv) se face pe baza încrederii în buna credință și intenție a specialiștilor. [...] Cu aceeași încredere este acceptată cunoașterea empirică a sfinților din toate timpurile. Tradiția patristică și Sinoadele Ecumenice ale Bisericii au ca bază această experiență demonstrată. Fără oameni îndumnezeiți (văzători de Dumnezeu) nu există Sinod Ecumenic.” (Metallinos, „Credința și știința în gnoseologia ortodoxă”, pp. 153-154).

³⁰ Diadoch al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, 72, în *Filocalia*, vol. I, trad. de pr. Dumitru Stăniloae, Editura Dacia Traiană, Sibiu, 1947, p. 366

Pe această linie de gândire, după cum au arătat prof. Theodor M. Popescu și pr. prof. Ioan Ică, teologia e și *cunoaștere* a lui Dumnezeu și *discurs* despre Dumnezeu, vorbire despre Dumnezeu și vorbire cu Dumnezeu în rugăciune. Teologia e și cunoaștere a lui Dumnezeu din auzite și din vedere, dar și știință.³¹ Trebuie să subliniem aici că rațiunea, luminată de credință, a avut un rol esențial în formularea dogmelor, în expunerea învățaturii de credință, precum și în combaterea idolatriilor, superstițiilor, miturilor și credințelor eronate. După cum s-a arătat „teologia are un caracter *teocentric*, pentru că pornește de la cuvântul lui Dumnezeu către noi și unul *harismatic-profetic* pentru că întemeindu-se pe cuvântul lui Dumnezeu către noi expune acest cuvânt pe baza comuniunii cu Dumnezeu și vizează această comuniune.”³² Prin urmare, teologia e și cuvântul nostru mărturisitor, despre Dumnezeu, către semenii noștri, ca atare ea „nu este numai o harismă, ci și un efort al omului de cercetare și cuprindere, formulare sistematică, propovăduire și comunicare a cuvântului lui Dumnezeu.”³³ Teologia ortodoxă presupune o cunoaștere *apofatică*, mistică a lui Dumnezeu, dar și *catafatică* și rațională. Teologia are un caracter și un scop esențialmente *mărturisitor* și *misionar*, precum și un profund caracter *biblic* și *patristic*, întemeindu-se pe Sfânta Scriptură și pe Sfânta Tradiție. Întrucât „Revelația în Hristos este culmea și încheierea Revelației, teologia care expune sistematic această Revelație, este singura teologie adevărată. [...] Biserica fiind „stâlplul și temeliala adevărului” (I Timotei 3, 25), *Biserica este subiectul și spațiul teologiei*, iar teologia este *bisericească*”³⁴, ca una ce stă sub îndrumarea și în slujba Bisericii. În concluzie, „teologia este o harismă a Duhului Sfânt și o știință umană elaborată de teologi. [...] Dacă sub aspectul conținutului, teologia este revelată, după latura ei formală ea este un discurs elaborat științific și sistematic de teologi”³⁵, presupunând o metodă proprie și o cercetare analitică temeinică. Din secolul al XI-lea în Apus, teologia, încadrată în universități, s-a dezvoltat preponderent și unilateral ca știință, separându-se de spiritualitate și de cunoașterea duhovnicească și harismatică a lui Dumnezeu. Sub influență apuseană, și în Răsărit începând din secolul XVIII, teologia s-a cultivat ca știință în universități, iar facultățile de teologie s-au organizat după model apusean, dar întrucât aici a rămas vie tradiția patristică și bizantină, teologia ca știință nu s-a separat de teologia ca experiență eclesială,

³¹ Theodor M. Popescu, *Teologia ca știință*, București, 1937; pr. prof. dr. Valer Bel, „Teologia ca știință și mărturisire în viziunea pr. prof. dr. Ioan Ică”, în *Omagiu părintelui prof. univ. dr. Ioan Ică*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2007. „Teologia este cea mai înaltă, mai grea și mai complexă dintre toate științele spiritului, ea cere cunoștințe mai multe decât oricare altă știință, o cultură deosebită și putere de muncă, înțelegere excepțională și, mai ales o viață de sfințenie pe care n-o cere nici o altă știință. [...] Teologia nu este o simplă profesie, ci o mărturisire de credință. Teologul îl cunoaște și îl mărturisește pe Dumnezeu prin *studiu* și *rugăciune*, prin efort *științific* și *ascetic*.” (Bel, „Teologia ca știință și mărturisire...”, pp. 116-117).

³² Bel, „Teologia ca știință și mărturisire...”, p. 115.

³³ Bel, „Teologia ca știință și mărturisire...”, p. 116.

³⁴ Bel, „Teologia ca știință și mărturisire...”, p. 115.

³⁵ Bel, „Teologia ca știință și mărturisire...”, p. 116.

duhovnicească și harismatică, cu toate că s-a resimțit o influență scolastică ce nu poate fi neglijată.³⁶ Partea pozitivă a acestei dezvoltări constă în mai buna diviziune a muncii teologice științifice; aprofundarea sistematică a diferitelor domenii ale teologiei; elaborarea unor răspunsuri pertinente la problemele deosebit de complexe ale contemporaneității și la nivelul conștiinței intelectuale mature a lumii de astăzi; punerea în slujba teologiei și a misiunii Bisericii a întregului instrumentar metodologic, analitic și de cercetare al științei; dezvoltarea dialogului cu știința și cultura modernă etc. De aceea, astăzi este de neconceput revenirea la sistemul educațional bizantin, iar eludarea caracterului științific al teologiei ori polarizarea dintre teologia ca știință și discurs și teologia ca experiență duhovnicească, rugăciune și contemplație reprezintă opțiuni neinspirate, reiterând din perspectivă opusă însăși greșeala scolasticii în tendința ei de separare de spiritualitate.

În același timp, în fața influențelor apusene care adesea tind să reducă teologia la aspectul ei formal și științific, este binevenită accentuarea specificului teologiei ortodoxe, a unității organice dintre teologie și spiritualitate, dintre catafatism și apofatism, dintre vorbirea despre Dumnezeu și vorbirea cu El în rugăciune. Astfel, în studiul său „Metodologia teologiei” din anul 1982, Atanasie Yevtic, evidențiază caracterul ascetic și mistagogic al teologiei ortodoxe. Din metoda teologiei ortodoxe nu trebuie să lipsească următoarele elemente: purificarea, rugăciunea, împlinirea poruncilor, dragostea.³⁷ „Iar dacă i se pare cuiva că cunoaște ceva, încă n-a cunoscut cum trebuie să cunoască. Dar dacă iubește cineva pe Dumnezeu, acela este cunoscut de El” (I Cor 8, 2-3). Cu alte cuvinte, cunoașterea și teologia noastră cu privire la Dumnezeu este precedată de faptul de a fi cunoscuți de către El, adică de deschiderea noastră față de El și trăirea în Lumina Lui, prin credință, nădejde și dragoste.³⁸ Teologia are un caracter hristocentric și hristologic. Hristos este fundamentul teologiei și cunoașterii lui Dumnezeu. El este începutul, izvorul și desăvârșirea teologiei, fiind totodată „începătorul și plinitorul credinței” (Ev 12,2). Pentru a cunoaște adevărurile teologiei creștine, care sunt mai presus de rațiune, dar în același timp răspund exigențelor celor mai înalte și năzuințelor celor mai adânci de cunoaștere ale omului, este necesară o minte nouă și transformată, e nevoie de „minte” lui Hristos, Întâiul Teolog³⁹. O metodă sigură a teologiei ortodoxe este regula de aur a Sinoadelor Ecumenice: „Urmând Sfinților Părinți, noi toți împreună mărturisim...” Reînțoararea la Sfinții Părinți, proclamată de George Florovski la Întâiul Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă de la Atena din anul 1936, înseamnă nu a-i repeta, folosind cuvintele și expresiile lor, ci înseamnă a-i urma în

³⁶ Bel, „Teologia ca știință și mărturisire...”, p. 118.

³⁷ Atanasije Yevtic, „The Methodology of Theology”, *Second International Consultation of Orthodox Theological Schools, Saint Vladimir's Orthodox Theological Seminary, Crestwood New-York, January 12-19, 1982, Syndemos, Kvoπio, 1985*, pp. 37-38.

³⁸ Yevtic, „The Methodology of Theology”, p. 38.

³⁹ Yevtic, „The Methodology of Theology”, pp. 39-41.

pocăința, credința, experiența și viața lor.⁴⁰ Credința Părinților este întotdeauna nouă în măsura în care devine credința noastră personală. A fi teolog și a trăi în tradiția Bisericii este cu puțință numai dacă trăim „împreună cu toți sfinții” (Ef 3,16-19).⁴¹

Ion Bria considera că definirea metodei teologiei ortodoxe presupune următoarele elemente esențiale: Cuvântul lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură; doctrina Apostolilor; consensul Părinților; dezvoltarea doctrinei în exprimarea teologică a credinței⁴²; separarea Ortodoxiei de erezie; autoritatea Bisericii universale și a Sinoadelor ecumenice; mărturisirea și celebrarea credinței de către poporul lui Dumnezeu.⁴³

Toate aceste elemente evidențiate de autorii sus-menționați – între care se remarcă prin echilibru și acrivie poziția exprimată de prof. Theodor M. Popescu și pr. prof. Ioan Ică – elemente ce definesc specificul și metoda teologiei ortodoxe, constituie în contextul actual și în paradigma culturală și științifică a contemporaneității, de care nu putem face abstracție, moștenirea vie și aplicată a teologiei patristice și bizantine. Continuitatea aceasta nu este doar supra-istorică, ci atinge străfundul istoriei umanității, asumând specificul fiecărei epoci ca mediu de propagare a Revelației și exprimând aceeași viziune și paradigmă divino-umană în încercarea de a duce mereu până la capăt consecințele Întrupării Logosului, în relație cu dinamică istorică și culturală a umanității în drumul ei către eshaton.

⁴⁰ Yevtic, „The Methodology of Theology”, p. 42.

⁴¹ Yevtic, „The Methodology of Theology”, p. 43.

⁴² Sub acest aspect, arată Ion Bria, funcțiile teologiei sunt multiple. Teologul compară teoriile existente, stabilește o înlănțuire logică între texte disparate, biblice sau patristice, din perspectiva unui adevăr dogmatic; clarifică și evidențiază aspecte mai puțin clare și mai puțin explicite; formulează concluzii întemeiate biblic și dogmatic; poate crea noțiuni teologice noi, cum a fost, de pildă, termenul „deofință”.

⁴³ Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, EIBMBOR, București, 1989.

THEOLOGY AND PHILOSOPHY IN THE BYZANTINE EDUCATIONAL SYSTEM. CONSIDERATIONS ON THE METHOD OF ORTHODOX THEOLOGY

GRIGORE-DINU MOȘ*

ABSTRACT. In a stark contrast to western scholasticism, the Church of Byzantium refused any new synthesis of Hellenism and Christianity and remained committed to the first such synthesis perfected during the patristic period. Even though it did not aim at eliminating Hellenism altogether, it is undeniable that there was in fact an almost permanent tension between conservative theologians and humanist philosophers. In Byzantium the theological education was less specialized and more spontaneous in character; it was diffuse and closer to one's life, much more personal and liturgical. Byzantine theology had never been a school-theology – it had never been taught in schools or universities. The monasteries and not Byzantium's secular humanist or conservative circles were the place that nurtured theological creativity and produces the great Byzantine theology. Philosophy had always had a theological, ascetical, and spiritual sense, as well as a gnoseological and speculative dimension. What was deemed as 'true philosophy' was the love of God Who is Wisdom itself, and living a rational life, free from passions. In contemporary society it would be inconceivable to revive the Byzantine educational system, to elude the scientific character of theology or to create two poles within theology – science and discourse versus spiritual experience, prayer, and contemplation – because it would reiterate the very mistake scholasticism had made in its tendency to break away from spirituality, only in the opposite direction.

Keywords: theology, philosophy, Byzantine, Orthodox, education, school, science.

The effort to bring to light the status and the functions of philosophy and theology within the Byzantine world at the time when the West was experiencing the emergence and the development of scholasticism is without a doubt a topic of utmost interest for contemporary theology and ecumenical dialogue.

Scholars such as N.G. Wilson, P. Lemerle and G. Podskalsky have shown that after the Macedonian renaissance of the 9th century the tradition of Greek education went on without any interruption up to the fall of the Byzantine Empire. In a very palpable sense, most of what we know today about ancient Greek philosophy and

* Asist. Univ. Dr., Faculty of Orthodox Theology, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania,
grigoredinumos@yahoo.com

literature is largely due to this revival occurring during the time of Photius the Great and Arethas of Caesarea.¹ A key role in this was played by the reorganization of the Imperial University of Constantinople, with two lines of study – Law and Philosophy – carried out under the supervision of a few famous professors such as the conservative jurist-canonist John Xiphilinus (who was also patriarch in the years 1064-1075) and the humanist philosophy professors Michael Psellus and John Italus. Albeit his penchant for Neoplatonism, Michael Psellus advocated the use of dialectic and syllogistic arguments for theological purposes, while still being perfectly aware of the fact that not all doctrinal conundrums can be solved by the means of logical analysis. Despite being the object of several accusations, Psellus (just barely) managed to remain within the traditional framework of the dogmata, rejecting the pagan elements of the philosophical systems which were incompatible with the teachings of the Church.²

John Italus had a different destiny. His attempt to interpret the Christian doctrine in purely rationalistic terms was meant to fail. Italus was condemned by the synods of 1077 and 1082 for his numerous doctrinal errors stemming from his platonic understanding of things, some of which were identical to those for which Origen had been anathematised by the Fifth Ecumenical Council of 553.³ The Comnenian period saw over 20 such trials prosecuting intellectual heresy which sometimes ended in exile for the ‘defendants’, but there were never any brutal punishments inflicted. None of the ‘heretic’ Byzantine humanists were ever sentenced to death, nor were the Greek classical texts censored; instead they were used as reading material in schools with a warning as to the ‘foolish teachings’ they contain. The anathemas pronounced against pagan Hellenism were never accompanied by the burning of those books since the Byzantine Church never aimed at completely suppressing Hellenism.⁴ Be that as it may, the presence of a real, almost permanent tension between conservative theologians and humanist philosophers is undeniable.

In a stark contrast to western scholasticism, the Church of Byzantium refused any new synthesis of Hellenism and Christianity and remained committed to the first such synthesis perfected during the patristic period. The Byzantines’ theological option (despite being accused of conservatism and immobilism) was providential and constructive because the critical rationalism of scholasticism, with its abstract overpowering structure, relativized the patristic inheritance and left it lifeless and powerless, largely undermining it.⁵

Byzantine theology is an organic extension of the patristic theology, based primarily on reading the Scriptures and the patristic writings, on prayer and askesis. As Florovsky once wrote, Byzantine theology is largely a ‘kerygmatic’ theology

¹ Aristeides Papadakis in collaboration with John Meyendorff, *The Christian East and the Rise of the Papacy, The Church ad 1071-1453*, (New York: St Vladimir’s Seminary Press, 1994), 175.

² Papadakis, *The Christian East*, 177.

³ Papadakis, *The Christian East*, 178-179.

⁴ Papadakis, *The Christian East*, 180.

⁵ Papadakis, *The Christian East*, 181-182.

whose ultimate frame of reference did not consist of logical arguments (although it often had to and knew how to use these too) but of spiritual understanding: 'it was not a self-explanatory discipline [...] without any previous spiritual commitment. This theology can only be preached, proclaimed, but not taught like in schools.'⁶

As John Meyendorff pointed out, in the Byzantine society faith and theological beliefs and concepts were naturally present in all aspects of social and individual life, in both politics and economy, in the legislation regarding marriage, civil status or property. Their faith and theological doctrines were present not only in the synods held, in the debates, in patristic treatises and collections, but they were actually available to all, even to the illiterate by means of the Church's hymnology and iconography. In such a deeply theological and ecclesiastical context it was rather difficult to provide a strict and clearly outlined definition of theology itself⁷ and furthermore there was no need to have it defined as a particular line of study. The typically western 'scholastic professionalism' and the 'clerical monopole' over the Christian doctrine were largely unknown to Byzantine theology. In the East theology was not restricted to clergymen and monks: laymen, including the emperor and the civil authorities could become involved in this domain and even publish theological treatises.⁸ Quite surprisingly, in 12th and 13th century Byzantium (just as in the previous centuries) 'there were no organized theological schools'. "Theology was seen as the highest form of knowledge, but not a "science" among others to be learned at school."⁹ The University of Constantinople, which was organized by the state, had never had a theology faculty and the Patriarchal Academy of Constantinople had more or less been structured following the example of the secular university but with a greater emphasis on theology, more precisely on the exegesis of the Holy Scriptures.¹⁰ It prepared ecclesiastic administrators and canonists, not 'theologians' in the scientific, academic sense. Byzantine theology did not adopt the methods, the intellectual and academic system of organization and specialization or the general path chosen by the Christian west. In Byzantium the theological education was less specialized and more spontaneous in character; it was diffuse and closer to one's life, much more personal and liturgical. It began in the family, where it was provided by a private tutor, who was often a monk and who taught elements of the *trivium* (Grammar, Rhetoric, and Philosophy) and the *quadrivium* (Arithmetic, Geometry, Music, and Astronomy) in addition to basic religious instruction. The same scheme of disciplines was used in secular or monastic schools, generating a rather high level of culture that was supposed all Byzantine citizens shared. At the University one was able to study higher Philosophy (philosophical systems, especially Plato and Aristotle), Law, Medicine, and Physics¹¹, but not Theology.

⁶ G. Florovsky, „The ethos of the Orthodox Church”, *The Ecumenical Review*, nr. 12/1960, p. 188.

⁷ John Meyendorff, „Theology in the Thirteenth Century: Methodological Contrasts”, *The 17th International Byzantine Congress: Major Papers*, New Rochelle, N.Y., 1986, p. 1.

⁸ Meyendorff, „Theology in the Thirteenth Century”, 3-4.

⁹ Meyendorff, „Theology in the Thirteenth Century”, 3-4.

¹⁰ Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, (Cambridge: University Press, 1968), 112-116.

¹¹ Runciman, *The Great Church*, 114.

We can conclude that Byzantine theology had never been a school-theology – it had never been taught in schools or universities. Quite to the contrary, the grand Byzantine theology and theological creativity is to be found outside these institutions. As Papadakis showed ‘real creativity, at any rate, was to be found largely in the monastery and not among Byzantium’s secular humanist circles or among conservative churchmen’¹².

Demetrios Cydones, the first to translate the work of Thomas Aquinas into Greek said in 1347 that the Byzantines never showed interest for the ‘labyrinths of Aristotle and Plato’ in which the western thinkers ‘show great thirst for walking’¹³. His statement is largely true. If we look into the biographies of some of the foremost Byzantine theologians, who had shown a remarkable maturity in their theological thinking, such as Nikephoros Blemmydes and St. Gregory II of Cyprus (in the 13th century), or Theoliptos of Philadelphia, Gregory Palamas, and Nicholas Cabasilas (of the 14th century), all of whom had taken an active part in the dialogue with the Catholics or the Latin theology, we notice that none of them had received a systematic theological education that could be compared to that promoted in the West by Scholasticism. Nevertheless, they lacked neither the intellectual refinement, nor the fundamental notions of philosophy and they were, at the same time, well versed in patristic theological tradition. What they noticed in the westerners was their professionalism and an argumentative prowess unprecedented in Christendom, doubled by a tormenting penchant for complete rationalisation and by the ever more pressing sense of their cultural and academic superiority and self-sufficiency. This state of facts made the Byzantine theologians grow reserved and develop a defensive attitude towards western Christianity.¹⁴ It should be mentioned that the change in the theological method Scholasticism had introduced in the west, made theological contacts between Orientals and Westerners even more difficult. The latter often complained that the Orthodox theologians were incapable of producing a professional and well substantiated theology, whereas the Byzantines simply couldn’t conceive of theology as being a rational or scientific discipline. Listening to a Latin theological dissertation within the framework of an official debate (at the council of Florence, for instance) was a wholly loathsome exercise, beyond understanding for the Orientals.¹⁵ Furthermore, turning theology into philosophy was contrary to the spirit of Orthodox theology.

Philosophy had a wide variety of meanings in Byzantine culture: a theological, ascetical, and spiritual sense, a gnoseological and meta-scientific sense, and one that was purely cultural, human, descriptive and speculative, able to either assist theology or to resist it, ‘according to the vain and weak understandings of this

¹² Papadakis, *The Christian East*, 182-183.

¹³ Quoted by John Meyendorff in *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (Fordham University Press, 1999), 105.

¹⁴ Meyendorff, „Theology in the Thirteenth Century...”, 4-5.

¹⁵ Papadakis, *The Christian East*, p. 184. The synchronicity of the development of scholasticism and the surge of papal power is not at all random and scholasticism had undoubtedly contributed to the continuation and the deepening of the schism between east and west.

world'. Thus, what was deemed as 'true philosophy' was the love of God (because God is Wisdom) and resembling God, pondering death, living a rational life, that is a life free from passions. Philosophy was also defined as the knowledge of the existing realities, seen and unseen, art of the arts and science of sciences.¹⁶ Within the Byzantine Empire philosophy (in its gnoseological and cultural sense) was an integral part of the system of education, as it was useful and necessary in order to know and explain the world. Philosophy was deemed demonic only when it tried to exile the Christian dogma and to take the place of the theology of the apostles, prophets, and saints. Reason, either philosophical or scientific, hadn't the authority to justify the dogmas: 'Describing and interpreting the dogmas by the means of scientific and philosophical thinking – and not justifying them rationally – contributed to the creation of the daring cultural achievements of the Byzantine spiritual climate, in all their forms, such as forming and formulating theology itself, historiography, poetry, liturgical texts, music, painting, architecture, synaxaria as well as other things.'¹⁷ Furthermore, there was no radical distinction between ecclesiastic and secular culture in Byzantium, or better yet, there had never been an essentially secular culture such as the one we have today and therefore, theology itself and askesis were called philosophy in perfect accord with the freedom with which the Byzantine spirit notoriously employed language and expressions. As a well-known patristic definition said, dogmas consist not so much of words (ρηματα) as of things (πραγματα)¹⁸, immutable realities that God reveals for the salvation of men and that the Church sets into formulae for theological, historical, pastoral, and missionary reasons. These 'things' are theology as life, inspiration, charisma, prophecy and insight and are created by saints who irradiate light within the body of the whole Church. This is where the following principle stems from: 'precision (ακριβεια) is required for professing one's faith, whereas for any research or polemic there is the possibility to choose the appropriate method and arguments'¹⁹.

For Byzantine theology it was inconceivable that ecclesiastic, contemplative, and spiritual experience be the result of and rely on syllogisms. In this respect, Saint Gregory Palamas wrote the following: 'We do not believe that a truthful opinion rests on the knowledge acquired through words and syllogisms, but on the knowledge that is confirmed by one's deeds and life, this being not only the sole truthful knowledge, but also the unique and the unchanging one.'²⁰

As Matsoukas stresses, Byzantine theology did not only clarify the theological realities in themselves, it also developed a superior methodology and epistemology defining theology's contemplative sphere as well as the research fields of philosophy and science. The knowledge of God (*theognosis*) means receiving

¹⁶ Nikos Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, (București: Editura Bizantină), 17-31.

¹⁷ Matsoukas, *Istoria filosofiei*, 28.

¹⁸ Ioan Karmiris, *Monumentele dogmatice și simbolice ale Bisericii Ortodoxe Universale*, (în lb. gr.) vol. I, Atena, 1960, p. 379: 'Our truth and faith lie not in words, but in things, as Gregory the Theologian said. And I fight to defend dogmas and things.' (quoted by Nikos Matsoukas, op. cit., 35, note 31).

¹⁹ Matsoukas, *Istoria filosofiei*, 36.

²⁰ Quoted by Matsoukas, *Istoria filosofiei*, 38, note 35.

the truth that was revealed and is continuously revealed within the Church. The *theognosis* is the central and ever present event of church life. The knowledge of God is unmediated and it is acquired through sight: God reveals Himself in light and glory and the man sees this divine glory and light, thus coming to know God and His will. There is no way to knowing God other than through theophanies. Consequently, 'the primitive theology of the prophets, apostles, and saints is neither scientific, nor does it employ a method pertaining to the sciences, it is however charismatic and it is a result of the sight. This sight is continued in the Holy Sacraments ("we have seen the true light") and in the community's members full of grace'.²¹ The *theognosis* of the members of the ecclesial community is achieved through spiritual *discernment* and *experienced, trained, purified* senses. Compared to this knowledge, scientific theology is consecutive and posterior.²² Certainly, within its own limits, it is useful and necessary in many aspects – educational, pastoral, missionary etc. Scientific theology, in as much as it is the product of ecclesial experience and spiritual knowledge, exerts a critical and guiding role for those dedicated to contemplation.²³ As Archimandrite Sophrony Sakharov showed, although the mental abstract representations are not the eternal life of knowing God (John 17, 3), 'they are however valuable, as they can at any time serve man in his spiritual life.'²⁴

We can conclude that after the great schism, from the 11th to the 15th century, the dominant theology of the East was one inspired by the patristic, monastic, and hesychast milieus; given its gnoseology and methodology, its divine-human dialectic and the fact that it was simultaneously mystical and rational, this theology was not only open to culture, but it also created culture, renewing the entire Byzantine society and civilization and rendering them fertile.

Fr. Prof. Gheorghios Metallinos believes that the distinction between faith – offering the knowledge of the uncreated – and science – the knowledge of the created²⁵ – is fundamental, even though there is such a thing as a natural knowledge of God, the pagans had also benefited from: 'For the invisible things of Him from the creation of the world are clearly seen, being understood by the things that are made, even His eternal power and Godhead; so that they are without excuse' (Romans 1, 20). But 'when they knew God, they glorified Him not as God, neither were they thankful' (Romans 1, 21), and instead 'worshipped and served the creature more than the Creator' (Romans 1, 25). The natural knowledge of man – affected by the fall of Adam – risks to degenerate into various forms of pantheism without the supernatural knowledge – based on the supernatural Revelation.

²¹ Matsoukas, *Istoria filosofiei*, 233.

²² Matsoukas, *Istoria filosofiei*, 234-237.

²³ There are many cases of young people who are both spiritually and intellectually gifted who fell prey to severe errancies because they did not possess the specific, or sometimes not even the basic knowledge they could have easily found in 'scientific theology', so harshly criticised by pseudo-spiritual parties.

²⁴ Arhimandritul Sofronie, *Cuviosul Siluan Athonitul*, (Alba-Iulia: Reîntregirea, 2009) 207.

²⁵ Gheorghios Metallinos, „Credința și știința în gnoseologia ortodoxă”, in *Omul de cultură în fața descristinării*, (Alba-Iulia: Reîntregirea, 2005), p. 144.

Furthermore, without the light of supernatural Revelation and the grace of God, the natural knowledge – however correct – does not have the power to change man's life and elevate him to a higher vision. According to Saint Gregory Palamas knowing 'the place man occupies before God surpasses the wisdom of the Greeks'²⁶, which was unable to capture 'man's the unique greatness'²⁷.

There is also the risk to stress in a unilateral way the charismatic side of the knowledge of God, or theology like spiritual experience, prayer, and contemplation, excluding theology as science and rational knowledge, or to separate them and create polarities. For instance, Metallinos seems to oversimplify when he states that the method of worldly knowledge or wisdom is the science, created by the means of man's rational-intellectual power, whereas the method of divine knowledge is the *hesychasm*, the unceasing prayer and ascetic practice that defines Orthodoxy most accurately.²⁸ He puts forth yet another equally interesting and provocative, but also unilateral thesis stating that Orthodox theology – properly set within the framework of the modern educational system – would be the equivalent of a positive science because it gives precedence to experience/living and observation, rather than to books/texts and intellectual speculation. In this view, the 'experience' represents spiritual life and askesis, the 'observation' is seeing God in a state of enlightenment and doxology, whereas the scientist/professor who has the knowledge is the elder, the spiritual guide in Orthodoxy.²⁹

Nonetheless, the issue of the method in Orthodox theology is far more complex, and the role of the science and of the human reason is not to be minimised. According to Diadochus of Photice, 'the theological mind, enchanting and warming one's soul as the very words of God do, attains passionlessness, because "The words of the Lord are pure words: as silver tried in a furnace of earth, purified seven times" (Psalm 12, 6). The knowing (gnostic) mind, strengthened through its experience with things, rises above passions. But the former tastes the experience of the latter if it embraces lowliness, just as the latter tastes of the former's contemplative virtues if it keeps the soul's power of discernment from erring, as it seldom happens that both these gifts are given in their entirety to one mind. The reason for that is

²⁶ Sfântul Grigorie Palama, *Despre cunoștința naturală*, in *Filocalia 7*, trans. by Dumitru Stăniloae, (Humanitas: București, 1999), 434.

²⁷ Dumitru Stăniloae, note 18, in *Filocalia 7*, 434.

²⁸ Palama, *Despre cunoștința naturală*, 148-149.

²⁹ Palama, *Despre cunoștința naturală*, 153. The development of this idea would require some nuances: 'The saints are the authentic interpreters of the Holy Scriptures, that is of the experiences the Prophets and the Holy Apostles had, because they are inspired by God too and partake in the same experiences. The same thing happens to what occurs in the case of science, where only the specialist understands the research of other specialists from the same field of research. Accepting the conclusions of a research in a given scientific branch, by those who are not specialists (those who are unable to verify the research of the specialists by means of experiments) happens based on their confidence in the specialists' good faith and intentions. [...] The empiric knowledge of the Saints is accepted based on the same confidence. The patristic tradition and the Ecumenical Synods of the Church rely on this proven experience. Without people who are able to see God, there is no Ecumenical Synod.' (Palama, *Despre cunoștința naturală*, 153-154).

that both should wonder at what the other exceeds in and thus grow in humble reflection and strive for righteousness.³⁰

As prof. Theodor M. Popescu and fr. prof. Ioan Ică have shown, along this line of thought theology is both *knowledge* of God and *discourse* on God, speaking about God and speaking to God in prayer. Theology is both knowledge of God acquired through hearing and seeing, and science.³¹ We must emphasise the fact that reason – enriched by faith – played an essential role in the formulation of the dogmas, in developing the confession of faith, as well as in refuting idolatry, superstition, erroneous myths and beliefs. As it was shown ‘theology is *theocentric* in character, because its origin is the word of God given unto us, and it is also *charismatic-prophetic* because being based on the word of God given unto us, it explains it based on the communion of God and aiming at achieving this communion.’³² Consequently, theology is also our bearing witness to God before our fellow men and as such it is ‘not only a charisma but also an effort to analyse, comprehend, formulate systematically, preach, and communicate the word of God.’³³

Orthodox theology implies an *apophatic*, mystical knowledge of God, as well as a *kataphatic*, rational one. It is essentially *witnessing* and *missionary* in character, as well as profoundly *biblical* and *patristic*, being based on the Holy Scriptures and the Holy Tradition. Because ‘the Revelation in Christ is the climax and the conclusion of the Revelation the theology expounding this Revelation in a systematic fashion is the single genuine theology. [...] Because the Church is “the pillar and ground of the truth” (1 Timothy 3, 25), *the Church is the subject and the sphere of theology*, and theology is *ecclesial*³⁴ as it is guided by and serves the Church. To conclude, ‘theology is a charisma conferred by the Holy Spirit and a human science elaborated by theologians. [...] If the content of theology is revealed, with regard to its formal dimension it is a discourse systematically and scientifically structured by theologians’³⁵ having its own method and a substantial analytical approach.

From the 11th century onwards, the theology studied in the western universities was developed mainly and unilaterally as a science, becoming separate from spirituality and from a spiritual and charismatic knowledge of God. Beginning with the 18th century, the eastern universities have also cultivated theology as a science, due to the western influence, and the faculties of theology were structured

³⁰ Diadoch al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, 72, in *Filocalia*, vol. I, trans. by Dumitru Stăniloae, (Sibiu: Dacia Traiană, 1947), 366

³¹ Theodor M. Popescu, *Teologia ca știință* (București, 1937); pr. prof. dr. Valer Bel, „Teologia ca știință și mărturisire în viziunea pr. prof. dr. Ioan Ică”, în *Omagiu părintelui prof. univ. dr. Ioan Ică*, (Cluj-Napoca: Renașterea, 2007). ‘Theology is the highest, most difficult and most complex of all sciences of the spirit; it requires more knowledge than any other science, exceptional culture and diligence, brilliant insight, and especially a righteous life no other science demands. [...] Theology is no mere profession, but a profession of faith. The theologian knows God and bears witness to Him by study and prayer, by scientific and ascetic effort.’ (Bel, „Teologia ca știință și mărturisire”, 116-117).

³² Bel, „Teologia ca știință și mărturisire”, 115.

³³ Bel, „Teologia ca știință și mărturisire”, 116.

³⁴ Bel, „Teologia ca știință și mărturisire”, p. 115.

³⁵ Bel, „Teologia ca știință și mărturisire”, p. 116.

according to the western paradigm; however, seeing as the east had preserved its living patristic and Byzantine tradition, the science of theology was never separated from theology as an ecclesial, spiritual, and charismatic experience, although the scholastic influence was undeniable.³⁶ The positive aspect of this development resides in the following facts: the division of the scientific theological work became more efficient; the various theological domains were approached systematically; the extremely complex problems of contemporary times identified on the level of the mature intellectual consciousness of the present-day world have been met with pertinent answers; all of the scientific instruments of methodology, analysis, and research have been brought to serve theology and the mission of the Church; opening a dialogue with modern science and culture etc. For these reasons, today it would be inconceivable to revive the Byzantine educational system, to elude the scientific character of theology or to create two poles within theology – science and discourse versus spiritual experience, prayer and contemplation – because it would reiterate the very mistake scholasticism had made in its tendency to break away from spirituality, only in the opposite direction.

At the same time, faced with western influences that often tend to reduce theology to its formal and scientific aspects, the fact that the Orthodox theology asserts its specific characteristics is welcome: Orthodox theology offers an organic unity of theology and spirituality, kataphatism and apophaticism, speaking about God and speaking to Him in prayer. Thus, in his 1982 study 'The Methodology of Theology', Atanasije Yevtic underlined the ascetical and mystagogic character of Orthodox theology. The method of Orthodox theology should not lack the following elements: purification, prayer, observance of the commandments, love.³⁷ 'And if any man think that he knoweth any thing, he knoweth nothing yet as he ought to know. But if any man love God, the same is known of Him' (1 Corinthians 8, 2-3). In other words, our knowledge of God and theology are preceded by the fact that we have been known by Him, meaning that we have opened ourselves to Him and have experienced His Light in faith, hope, and charity.³⁸

Theology is Christocentric and Christological. Christ is the fundament of theology and of the knowledge of God, He is the beginning, the source, and the completion of theology, as well as 'the author and finisher of our faith' (Hebrews 12, 2). In order to become acquainted with the truths of Christian theology, which surpass reason and at the same time meet the man's highest requirements and deepest need for knowledge, one needs a new and transformed mind, one needs the 'mind' of Christ, the first theologian.³⁹ A sure method of Orthodox theology is the golden rule of Ecumenical Councils: 'Following the holy Fathers, we unanimously

³⁶ Bel, „Teologia ca știință și mărturisire”, p. 118.

³⁷ Atanasije Yevtic, „The Methodology of Theology”, *Second International Consultation of Orthodox Theological Schools, Saint Vladimir's Orthodox Theological Seminary*, Crestwood New-York, January 12-19, 1982, Syndemos, Kuopio, 1985, 37-38.

³⁸ Yevtic, „The Methodology of Theology”, p. 38.

³⁹ Yevtic, „The Methodology of Theology”, pp. 39-41.

confess...’ Revisiting the Holy Fathers, a path suggested by Georges Florovsky at the First Congress of the Faculties of Orthodox Theology in Athens 1936, does not mean repeating what they said, using their words and their phrases, but following them in their repentance, faith, experience, and life.⁴⁰ The faith of the Fathers is always new, in as much as it becomes our own personal faith. Being a theologian and living within the tradition of the Church is only possible if we live ‘with all saints’ (Ephesians 3, 16-19).⁴¹

Ion Bria believed that defining the method of Orthodox theology required the following essential elements: the Word of God from the Holy Scriptures, the doctrine of the Apostles, the Fathers’ consensus, the development of the doctrine in the theological expression of the faith⁴², the separation of Orthodoxy and heresy, the authority of the universal Church and of the ecumenical councils, the profession and celebration of the faith by the people of God.⁴³

All these elements listed by the above-mentioned authors – from amongst which the position of prof. Theodor M. Popescu and fr. prof. Ioan Ică stands out as extremely balanced and precise – define the particularity and the method of Orthodox theology. In the present context and the cultural and scientific paradigm of our times they are the living heritage of patristic and Byzantine theology. This continuity does not only surpass history, it also touches the very abyss of the history of humanity, appropriating the specific features of every era as a medium for spreading the Revelation and expressing the same divine-human vision and paradigm in its attempt to articulate the consequences of the Incarnation of the Logos with the historical and cultural dynamic of humanity on its way towards the *eschaton*.

⁴⁰ Yevtic, „The Methodology of Theology”, p. 42.

⁴¹ Yevtic, „The Methodology of Theology”, p. 43.

⁴² In this respect, Ion Bria points out that theology has multiple functions. The theologian compares theories, establishes a logic concatenation of unrelated biblical or patristic texts, from the perspective of a single dogmatic truth; he clarifies and emphasises the more obscure or less explicit aspects; he forms conclusions that are biblically and dogmatically substantiated; he can create new theological notions such as the term ‘homousia’.

⁴³ Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune, 1989).

CONFLICTUL ECLESIOLOGIILOR. BISERICILE CREȘTINE ȘI VIOLENȚA*

DACIAN BUT-CĂPUȘAN**

REZUMAT. Lumea în care trăim e caracterizată de când se știe de violență. Violența este o consecință a păcatului originar.

Biserica creștină s-a confruntat însă cu violența din primele zile ale existenței sale. Biserica, ca instituție văzută se naște și se dezvoltă într-o lume măcinată de ură și rivalități. Interpretând literal cuvintele Mântuitorului *Nu socotiți că am venit să aduc pace...* (Mt 10,34) s-a ajuns la utilizarea violenței de către unele confesiuni creștine. Violența este o prezență constantă în istoria creștinismului.

Justificarea religioasă a actelor de violență este falsă deoarece argumentele care se aduc camuflează în fapt patimile omenești ce se dezlănțuie și doresc să se îmbrace în straie de virtuți.

Credința oamenilor în Dumnezeu a dus însă la foarte multe acțiuni și manifestări extreme de-a lungul timpului. Relația omului cu Divinitatea a fost din totdeauna una tumultoasă și mereu pusă la încercare, acțiunile omului nefiind de fiecare dată pe placul lui Dumnezeu. Și aici intervine extremismul religios, manifestare care a dus la acțiuni de neimaginat săvârșite de oameni în numele lui Dumnezeu.

Cuvinte cheie: Biserică, violență, iubire, pace, război

Lumea în care trăim e caracterizată de când se știe de violență – individuală sau colectivă: violență între persoane, violență chiar și împotriva vieții încă nenăscute, violență apoi și între relațiile dintre popoare, în fine violență împotriva naturii, împotriva mediului nostru înconjurător de care atârnă însăși existența noastră¹.

* Acest studiu a fost posibil prin finanțarea oferită de Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU 89/1.5/S/60189 cu titlul „Programe postdoctorale pentru dezvoltare durabilă într-o societate bazată pe cunoaștere”.

** Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, dbutcapusan@yahoo.ro

¹ Ieromonah Gabriel Bunge, *Mânia și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau Vinul dracilor și pâinea îngerilor*, ed. II, trad. de Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 11.

Mai mult, societatea deschisă în care conviețuiesc identități diferite, este indubitabil conflictuală, pentru că în ea se manifestă controversse ideologice, conflicte de interese, voințe de putere antagonice².

Violența este o consecință a păcatului original, care a adus un dezechilibru între om și Dumnezeu, între om și întreaga creație, între om și el însuși, între om și semenii săi, în relațiile inter-umane. Lumea noastră, privind lucrurile din perspectivă teologică, este una erodată de păcat³. Omul este stăpânit de agresivitate, de pornire violentă. Violența este prezentă în toate religiile: politeiste sau monoteiste, revelate sau nu. „Permanentizarea violenței nici nu e altceva decât permanentizarea unui păcat de moarte cunoscut cu denumirea de ură, vrajbă, dușmănie, conflict, fiind păcatul care își află sensul în expresia paulină zidul despărțitor al urii (Efes 2,14)”⁴.

Noțiunea de violență, într-un sens general, desemnează utilizarea forței destinată exercitării unei constrângeri. Etimologic, termenul „violență” provine din latinescul „vis” care înseamnă forță, putere, folosirea forței fizice, ideea unei puteri naturale care se exercită asupra unui lucru sau asupra altei persoane. Noțiunea de violență se referă la utilizarea ilegitimă și ilegală a forței și poate fi definită ca o conduită agresivă acută, caracterizată îndeosebi prin folosirea forței fizice⁵. Agresivitatea este unul dintre posibilele răspunsuri pe care ființa umană le pune în act în fața dificultăților. Este o energie care se exprimă în comportamente având drept scop, la început supraviețuirea, iar mai apoi depășirea diferitelor obstacole ce stau în calea atingerii propriilor obiective. Comportamentul agresiv nu este automat, ci este determinat de interpretarea pe care omul sau animalul o dă situației conjuncturale. Dacă se simte în siguranță sau în pericol, dacă este solicitat de perspectiva unei prade sau este înfometat, etc. există și un tip de agresivitate care poate fi calificată drept irațională și distructivă, numită și violență, îndreptată spre dauna unor persoane sau lucruri, spre distrugere sau spre a determina suferința altora, indiferent de nevoile biologice proprii de supraviețuire sau de situațiile sociale construite și acceptate⁶.

Sf. Scriptură ne istorisește primul act de violență din istoria omenirii care a fost un fratricid. Vechiul Testament ne prezintă istoria primei crime, un exemplu tipic al modului în care mânia și ura se transformă în crimă (Fac 4).⁷

Creștinismul este o religie a iubirii, păcii, are un aspect comunitar. Primul imn creștin intonat de îngeri la Nașterea Mântuitorului Iisus Hristos și preluat în cultul ortodox este „slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între

² Pr. Teofil Tia, *Violența în societatea postcreștină*, Alba-Iulia, 2012, p. 22.

³ Pr. Teofil Tia, *Violența în societatea postcreștină*, p. 4.

⁴ Pr. Ilie Moldovan, „Rezistență și martiriu în viața poporului român din Transilvania în fața ereziei și a violențelor seculare. Studiu de teologie a istoriei” în vol. *Violența în numele lui Dumnezeu, Un răspuns creștin*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002, p. 88.

⁵ Vasile Preda, *Delincvența juvenilă – o abordare multidisciplinară*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1998.

⁶ Pr. Teofil Tia, *Efecte ale globalizării: omogenizarea culturală ca violență intrecivilizațională* în vol. *Violența în numele lui Dumnezeu*, p. 449-450.

⁷ Gerhard Maier, *Evanghelia după Matei*, Ed. Lumina Lumii, Korntal, 2000, p. 150.

oameni bunăvoire” (Lc 2,14). Interesant de remarcat că la scurt timp după nașterea lui Iisus Hristos în Betleemul Iudeii se petrece un act de mare violență: uciderea pruncilor din porunca regelui Irod.

Există o aparentă contradicție între spusele Mântuitorului: „*Nu socotiți că am venit să aduc pace...*” (Mt 10,34) și cuvintele Sf. Ap. Pavel „*pacea să urmați cu toții și sfințenia, fără de care nimeni nu va vedea pre Dumnezeu*” (Evr 12,14).

Un alt sfat al Mântuitorului este să nu ne împotrivism celui rău, celui ce ne lovește peste obrazul drept, să-i întoarcem și pe celălalt, celui ce vrea să se judece cu noi să ne ia haina, să-i dăm și cămașa (cf. Mt 5, 39-40), să-i iubim pe vrăjmași, să-i binecuvântăm pe cei ce ne blestemă, să facem bine celor ce ne urăsc, să ne rugăm pentru cei ce ne vatămă și ne prigonesc (cf. Mt 5, 44). Împlinind aceste sfaturi evanghelice înseamnă să fim, prin iubire, în pace cu aproapele. Acestea toate presupun o lepădare de patimi, de iubirea de sine, de iubirea de bogății, o deșertare a îngâmării, înseamnă o micșorare a noastră, pentru ca Hristos să poată crește în noi. Aceasta nu înseamnă acceptare a violenței, supunere la actele de violență, suportare cu stoicism.

Pacea, liniștea interioară este un rod al Duhului Sfânt (Gal 6). Cei ce au pace lăuntrică, pot să transmită și aproapelui această stare. De aceea Mântuitorul pe muntele Fericirilor spune: „*fericiți făcătorii pe de pace, că aceia fiii Lui Dumnezeu se vor chema*” (Mt. 5, 9). Interpretând fericirile, Sfântul Grigorie de Nyssa (335-395), spune că toate fericirile sunt una câte una, sfinte și sfințite, dar ceea ce ni se pune înainte e cu adevărat și de nestrăbătut și Sfântă a Sfințelor, căci dacă a vedea pe Dumnezeu e un bine care nu poate fi întrecut de nimic, a se face fiul lui Dumnezeu e mai presus de orice fericire. Spune aceasta deoarece omul este pus față în față cu firea dumnezeiască. Dar ce e omul? Avraam spune că e „*pământ și cenușă*” (Fac. 18,27), după David „*asemenea ierbii*”, după Pavel, „*vrednic de plâns*” (I Cor 25,19) – aceasta este omul. Dar despre Dumnezeu, ce cuvinte vom născoci? Pentru Cel negrăit, nici un cuvânt nu poate cuprinde măreția Lui. Acesta îl ridică pe om din iubire la treapta de fiu, e făcut din muritor, nemuritor; din om, dumnezeu, ne ridică aproape la aceeași cinste cu Sine, prin înrudire. Lupta pentru aceasta cunună este să fii făcător de pace, dar și fapta căreia i se făgăduiește o astfel de răsplată e un alt dar, deoarece ce e mai frumos decât o viață pașnică, pentru că orice numim din cele dulci, are nevoie de pace ca să fie dulce⁸. Fericii făcătorii de pace, iar făcătorul de pace este cel ce dă pace altuia, însă n-ar putea-o împărtăși altuia dacă nu o are el, Dumnezeu o dă pentru ca să o împartă din belșugul prisositor și celor ce nu o au, nu să rămână doar în el.⁹

Cuvântul „*pace*” este sinonim cu „*liniște*”. Definind pacea, Grigorie de Nyssa, spune că pacea este împreună simțire iubitoare, îndreptată spre cel de aceeași fire, fiind leac urii, mâniei, pizmei, pomenirii răului, fățarniciei, războiului. Ea se împotrivesc acestora și precum se mistuie întunericul când apare lumina, așa, când se ivește pacea, se destramă toate patimile ce se nasc din starea potrivnică¹⁰.

⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre fericiri*, PSB, vol. 29, trad. de Dumitru Stăniloae și pr. Ioan Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 387.

⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre fericiri*, p. 390.

¹⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre fericiri*, p. 390.

Atunci când Hristos le-a spus Apostolilor „întru Mine pace să aveți” (In 16,33) și ”Pacea Mea dau vouă”, a adăugat, „nu cum dă lumea” (In 14,27). La fel cum judecățile lui Dumnezeu sunt foarte diferite de ale noastre (Is 55,8), sunt desăvârșite, așa și darurile sunt desăvârșite, comparativ cu cele date de oameni. Domnul vorbește aici de „pacea care covârșește toată mintea” (Filip 4,7).

Biserica creștină s-a confruntat însă cu violența din primele zile ale existenței sale. Biserica, ca instituție văzută se naște și se dezvoltă într-o lume măcinată de ură și rivalități. Astfel Sf. Apostoli sunt arestați..., biciuiți, etc. Faptele Apostolilor, prima carte de Istorie a Bisericii este plină de astfel de evenimente cu aspecte violente. Martiriul Sf. Arhidiacon Ștefan care devine primul mucenic creștin este o ilustrare a conflictului între religii (iudaism și creștinism).

Chiar din epoca apostolică creștinii sunt supuși persecuțiilor în Imperiul roman, până în secolul al IV-lea. Dacă primii creștini se supuneau, din dragoste față de „Mielul lui Dumnezeu”, celor mai îngrozitoare persecuții preferând moartea în locul răspunsului violent sau lepădării de Hristos, cu timpul coercițiunea, pedeapsa în numele Divinității va fi împrăștiată și de aceștia. Martirul militează pentru un univers al responsabilității absolute. Refuzând complicitatea cu violența, el atrage asupra sa automat violența, urmând cuvintelor Mântuitorului: “Nu vă temeți de cei ceucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă, temeți-vă mai curând de acela ce poate și sufletul și trupul să le piardă în gheenă” (Mt 10,28)¹¹. Interpretând literal cuvintele Mântuitorului, s-a ajuns la utilizarea violenței de către unele confesiuni creștine.

Ereziile vor da tonul luptelor fratricide, inter-creștine. În Apus se va proceda la uciderea ereticilor, în timp ce în Răsărit pedeapsa maximă pentru eretici era exilul. Au fost supuși acestuia mulți ierarhi și teologi ortodocși, atunci când ereticii au devenit majoritari numeric și au fost sprijiniți și de puterea politică (Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Maxim Mărturisitorul tăierea mâinii drepte și a limbii pentru a nu mai putea scrie sau propovădui învățătura ortodoxă pe care o susține). Episcopul hispanic Priscillian de Avila (cca. 430 - 385) a fost prima persoană executată pentru erezie în 385. Din nefericire, creștinătatea n-a menținut consecvent linia martirială a creștinismului predicat de Întemeietorul ei. Prea repede și prea ușor creștinii s-au transformat din persecutați în persecutori, din victime în călăi, sau în cel mai bun caz în spectatori impasibili ai victimelor semenilor lor¹².

Inchiziția - cea mai mare greșală pe care Biserica romană avea să o facă în raporturile sale cu celelalte denominațiuni creștine și cu societatea - ce a acționat între anii 1184-1831 nu a fost o instituție exclusiv religioasă, nu a fost creată spontan de către Biserica Apuseană, ci a apărut ca o perfecționare a tuturor metodelor și mijloacelor prevăzute de legislația anterioară Evului Mediu privind combaterea și exterminarea ereziilor și a tuturor ideologiilor contrare opiniei majorității, fie aceasta laică sau ecleziastică. Aceasta a desfășurat o aprigă prigoană împotriva ereticilor

¹¹ Pr. Teofil Tia, *Dezvăluiri ale "lucrurilor ascunse de la întemeierea lumii"* (Matei 13,35). *Condiția umană între violență, sacrificiu și crimă – retrospectivă pastoral-istorică*, Alba Iulia, 2012, p. 12.

¹² Pr. T. Tia, *Dezvăluiri ale "lucrurilor ascunse de la întemeierea lumii"*, p. 13.

(reali sau presupuși), evreilor, musulmanilor, vrăjitoarelor și a acționat mult mai dur decât ne putem imagina. Ca pedepse împotriva celor acuzați de vrăjitorie s-au aplicat ordaliile sub diverse forme. Ca metode de tortură utilizate în Spania, pe lângă cele generale, merită amintite: tortura cu fierul roșu, extensia prealabilă, garrucha, potro, toca, fecioara de fier, arderea mâinilor etc. Este important de subliniat că au căzut victime și numeroși teologi (ierarhi, profesori, membri ai diverselor ordine călugărești etc.). De exemplu cazul arhiepiscopului Bartolome de Carranza (1503–1576), arestat de Sfântul Oficiu în anul 1559, sau cele ale Sfintei Tereza de Ávila (1515-1582) și Sfântului Ioan al Crucii (+1591).

Cruciadele - cea mai importantă epocă din istoria războaielor dintre cele două lumi religioase, creștină și islamică, războaie care au fost duse din secolul al VII-lea¹³ - au avut o dimensiune violentă. Războaie de eliberare a locurilor sfinte îndreptate împotriva celor care le stăpâneau, chiar dacă aceștia erau de altă credință – musulmani, cruciadele pornite din țările apusene ale Europei, au avut ca scop eliberarea Locurilor Sfinte de sub ocupația arabă (Ierusalimul cucerit în 1080, iar Antiohia în 1085). Durata desfășurării cruciadelor este între 1096-1270, iar numărul expedițiilor militare depășește cifra 10, dar de cea mai mare importanță se cunosc doar șapte cruciade. În evoluția cruciadelor, nu au fost implicate doar motive religioase, ci încă de la prima cruciadă, care a scos cel mai mult în evidență idealul de a smulge Țara Sfântă din mâinile necredincioșilor, s-au făcut simțite scopurile și interesele lumești: „Există două partide printre cruciați, unul al celor motivați religios și celălalt al politicienilor”¹⁴. Cu fiecare nouă cruciadă, duhul lumesc se simțea din ce în ce mai puternic; în cele din urmă, acest punct de vedere secular a învins definitiv ideea inițială a mișcării, așa cum au demonstrat-o cucerirea Constantinopolului și întemeierea Imperiului latin de către cruciații din 1204¹⁵. În această perioadă, „ciocnirile dintre creștini și musulmani au dezvăluit latura cea mai crudă a firii omenești, atât din partea agresorilor, cât și din partea celor atacați. Omucideri în masă, pogromuri, persecuții de tot felul, au constituit tabloul ce însoțea toate marile bătălii”¹⁶.

A urmat un lung șir de masacre și expulzări. În timpul cruciadelor se afirma că uciderea unui evreu duce la iertarea păcatelor. „Prezența evreilor în Europa căpăta dintr-odată un sens nou. Ducându-se să smulgă mormântul lui Hristos din mâinile necredincioșilor, cruciații au întâlnit în drumul lor alți necredincioși, strâns legați pe deasupra de moartea lui Hristos. Ispita de a face dreptate pe parcurs e mare: străbatem mari distanțe ca să aflăm locurile noastre sfinte și să ne răzbunăm împotriva musulmanilor. Dar iată-i pe evreii dintre noi ai căror strămoși L-au ucis și răstignit pe Iisus, fără nici un motiv. Să ne răzbunăm mai întâi împotriva lor și să-i înlăturăm din mijlocul neamurilor”¹⁷.

¹³ A. A. Vasilev, *Istoria Imperiului Bizantin*, trad. de Ionuț-Alexandru Tudorie, Vasile-Adrian Carabă, Sebastian-Laurențiu Nazăru Ed. Polirom, Iași, 2010, p. 386.

¹⁴ A. A. Vasilev, *Istoria Imperiului Bizantin*, p. 386.

¹⁵ A. A. Vasilev, *Istoria Imperiului Bizantin*, p. 386.

¹⁶ Ilie Grămadă, *Cruciadele*, București, 1961, p. 81.

¹⁷ Josi Eisenberg, *O istorie a evreilor*, trad. de Jean Roșu, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 204.

Cruciada a IV-a a sfârșit prin cucerirea Constantinopolului - cetate creștină, al doilea scaun patriarhal ca importanță. Pe lângă diferențele culturale dintre Răsărit și Apus aceasta a determinat acumularea unui sentiment foarte puternic de ură a bizantinilor/romeilor față de apuseni. A fost o cruciadă împotriva creștinilor. Dacă orgoliul bizantinilor pentru trecutul lor și pentru cultura lor, moștenitoare a prestigioasei culturi greco-romane, a dăunat unității Bisericii, nu mai puțin dăunătoare a fost pretenția de dominare a cavalerilor occidentali, care s-au străduit să o impună în numele Bisericii Catolice, întotdeauna doritoare să obțină conducerea supremă în Biserica lui Hristos, în detrimentul Bisericii Răsăritului.¹⁸ Obiectivul inițial al cruciadei era Egiptul, de care depindea Palestina. La 13 aprilie 1204¹⁹, în Vinerea Patimilor, cruciații asediază Constantinopolul, acesta fiind supus unor scene penibile: „*în locul apărării și eliberării creștinilor în fața musulmanilor, așa cum fusese predicată această cruciadă, asistăm la deturnarea cruciaților de la ținta lor inițială. Descoperirea pivnițelor cu vin au dezlănțuit instinctele animalice ale soldaților. Băuți, aceștia s-au dedat la măceluri și violuri, numărul celor uciși în acele zile fiind estimat la două mii de persoane. Mulți cetățeni au fost torturați pentru a spune unde și-au ascuns averile*”²⁰. Cruciații au profanat locașurile sfinte, altarul Sfintei Sofia - a suferit cele mai mari pierderi, au jefuit biserica Sfinților Apostoli, necropola împăraților bizantini, ore în șir.

Cu violență s-a acționat și împotriva prereformatorilor: Jan Hus (1369 -1415) și Girolamo Savonarola (1452-1498), ambii sfârșind pe rug, moartea celui dintâi declanșând războaiele husite sau boemiene desfășurate între 1420-1434 între husiții radicali (taboriți) și forțele romano-catolice, îngrozind popoarele creștine.

Reforma a iscat războaie religioase: războiul de 30 de ani, dintre 1618-1648, la care au luat parte toate puterile catolice și protestante din centrul, vestul și nordul Europei și care s-au sfârșit cu pustiirea Germaniei, cu câștiguri teritoriale suedeze și franceze și cu asigurarea libertății confesionale²¹.

Pronunțându-se categoric împotriva doctrinei și rânduielilor canonice catolice, dar și a oprimării maselor, teologul protestant radical Thomas Muntzer (1469-1525) devine lider al războiului țărănesc din Germania 1524-1525.

Un alt exemplu nefast al exceselor zeloșilor într-ale credinței care s-au supus de fapt zeului păgân Marte sunt turbulențele anabapțiștilor începând cu 1534 la Münstere, mai puțin cunoscute. Toți cei care încercaseră să protesteze în fața noii ordini și ai numirii „marelui profet” Johann Matthiesen (1787 - +?) au fost

¹⁸ cf. Pr. Ioan Rămureanu, Pr. Milan Șesan, Pr. Teodor Bodogae, *Istoria bisericească universală*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 28.

¹⁹ Despre ziua cuceririi Constantinopolului de cruciați: Gabriel-Viorel Gârdan, "Ziua care nu se uită: 13 aprilie 1204; 800 de ani de la cucerirea Constantinopolului de către cruciați", în „Renașterea”, anul XV, serie nouă, nr. 4, aprilie 2004, p. 7.

²⁰ Pr. Emanoil Băbuș, *Bizanțul între Occidentul creștin și Orientul islamic (secolele VII-XV)*, Ed. Sofia, București, 2006, p. 117-118.

²¹ Pr. I. Rămureanu et alii, *Istoria bisericească universală*, p. 233.

executați fără nici o judecată. Un grup de pietiști ce urmează învățăturile lui Martin Luther (1483-1546) se opun armatelor clericale catolice. Liderii anabapțiștilor vor renunța la orice morală, la orice lege a umanitarismului dedându-se unor excese de tiranie dementă. Poporul fanatizat le va călca pe urme. Desfrâul, omorul și cele mai aberante apucături vor face legea în cetate. Jan van Leyden (1509?-1536), se proclamă rege și instaurează dictatura de fier. Lunile care au urmat au făcut ca orașul aflat sub blocadă să sufere cumplit. Sunt consemnate acte abominabile de canibalism și coprofație. Nebunia lui Van Leyden a dus la uciderea multor nevinovați, inclusiv a soției sale, iar legislația instituită de acesta nu mai are nimic în comun cu învățătura lui Luther. În 1535, „regele” este arestat și executat de armatele catolice pătrunse în oraș în urma trădării unui oștean rămas anonim. Luther îl va numi pe Van Leyden un învățăcel al diavolului, respingând totodată orice dorință belicoasă care s-ar fi ascuns sau ar fi împrumutat dialectica cucerniciei.

Primul obiectiv al lucrării reformatorului Jean Calvin (1509-1564) *Articole despre disciplina ecleziastică* va fi să înlăture orice urmă a cultului catolic. Grupuri de oameni pline de râvnă forțau ușile bisericilor vandalizând interioarele sacre despuindu-le de statui și răzuind înfățișările sfinte picturale. A urmat dictatura pietistă instaurată de Calvin la Geneva. Toate figurile intelectuale sceptice ale orașului îi vor cunoaște teroarea, orice cugetare împotriva credinței fiind persecutată. La începutul anului 1547, faima de liber cugetător a unui personaj numit Jacques Gruet (+1547) îl irită pe Calvin care dispuse arestarea lui. În cele din urmă acesta a fost executat, iar intoleranța religioasă a devenit o obișnuință. Notorietatea regimului calvinist se va manifesta în urma procesului intentat teologului și medicului spaniol Michael Servet (1509/1511-1553), executat, ca și alte peste 1340 de persoane.

În cazul regatului Franței, noaptea Sfântului Bartolomeu va fi reprezentativă pentru climatul antagonist existent între catolici și hughenoti. „Prologul dramei l-ar putea constitui un monolog interior al Caterinei de Medici (1519-1589): simt că pacea pe care am încheiat-o nu poate dăinui. Atât partidul catolic cât și cel protestant sunt din zi în zi mai puternice și mai potrivnice unul altuia. Autoritatea regală și unitatea regatului nu pot fi restabilite decât dacă cele două partide, pentru început, sunt lipsite de conducătorii lor”.²² La 23 august 1572, la ordinul regelui Carol al IX-lea (1550-1574), gentilomii protestanți găzduiți la Luvru sunt asasinați. Masacrul se întinde nu doar asupra Parisului, ci și a Franței întregi. La Lion, Orleans, Rouen sau Bordeaux, mii de oameni sunt uciși doar pentru că refuză dogmele Romei. Încetarea acestor lupte confesionale se va produce odată cu semnarea la 13 aprilie 1598 a edictului de la Nantes. Amintim aici și domnia reginei Maria Tudor (1553-1558), numită cea sângeroasă, datorită expulzărilor și a celor aproape 300 de execuții în rândul anglicanilor.

O altă formă de violență întâlnită în istorie de la care nu s-au sustras nici religiile este omologarea culturală, adică distrugerea culturilor indigene considerate barbare, prin intermediul colonizării culturale și politice... trecând cu vederea

²² Georges Blond, *Furioșii Domnului, catolici și protestanți: patru veacuri de fanaticism*, trad. de Iulia Giroveanu, Sanda Mihăescu-Boroianu, Ed. Politică, București, 1976, p. 181.

violența exercitată asupra popoarelor cu scopul de a opera așa-zisa civilizare a lor, trebuie observat că violența era intrinsecă proiectului însuși, încât nu s-a sesizat faptul că cultura este parte constitutivă a oricărui om, criteriu de discernământ și orientare în trăirea cotidiană. A priva deci individul de cultura sa înseamnă a-l supune unei violențe²³.

Violența revoluției franceze va fi răspunsul controlului pe care Biserica îl exercită asupra instanțelor statale, alături de monarhia despotică. Crimei în numele lui Dumnezeu îi ia locul crima în numele rațiunii, a omului, a poporului exaltat, divinizat și terorizat, masacrat. Revoluțiile modernității – burghez-iluministă, comunist-socialistă sau fascist-nazistă – au avut toate aceleași etape: deicidul-regicidul-homicidul, începând și sfârșind cu violența și oroarea execuțiilor, exterminării și dezumanizării²⁴.

Adoptarea unor religii de stat a generat violență inter-creștină, astfel când Principatul Transilvaniei s-a aflat în secolul calvin, sub conducerea principilor reformați au fost persecutați pe motive religioase în Transilvania cei ce refuzau să adere la calvinism, amintim pe Mitropoliții: Ilie Iorest (1640-1643) și Sava Brancovici (1656-1660/1662-1680), apoi cei ce refuzau să îmbrățișeze uniația, luptând pentru credința strămoșească: Visarion Sarai, Sofronie, Nicolae Oprea, martirii nășăudeni: Atanasie Todoran din Bichigiu, Vasile din Mocod, Grigore din Zagra și Vasile din Telciu. Este vorba despre Imperiul habsburgic în care catolicismul era religia de stat, a casei imperiale. Distrugerea bisericilor și mănăstirilor ortodoxe (200 la număr) toate au fost acte de violență.

Conflictul din Irlanda de Nord dintre catolici - care constituie o minoritate și protestanți este deschis și în momentul de față și s-a soldat cu numeroase victime. Lupta fratricidă continuă din veacul al XVI-lea în insulele Britanice având reminiscențe până în timpurile de față și amintim doar situația din Ulster (Irlanda de Nord). Dincolo de naționalismul accentuat al Armatei de Eliberare Irlandeze se află o pronunțată afirmare a identității confesionale. Catolicii din I.R.A. luptă împotriva confrăților protestanți reiterând într-un peisaj contemporan, rivalitățile confesionale datând din timpul reginelor Elisabeta I (1533- 1603) și Maria Stuard (1542-1587). Decapitarea celei din urmă a făcut să se adâncească antagonismul dintre protestanți și catolici în Insulele Britanice.

Așadar, violența este o prezență constantă în istoria creștinismului. Acțiuni violente, acte brutale, lovind josnic în demnitatea umană, sunt înfăptuite în numele lui Dumnezeu și de către cei care se reclamă slujitori și următori ai Lui. „Războaiele religioase nu au un început. Oamenii s-au omorât din totdeauna între ei, pentru că nu credeau în același Dumnezeu, sau nu aveau aceeași părere despre ce are de gând Dumnezeu cu ei”²⁵.

²³ Pr. Teofil Tia, *Efecte ale globalizării în Violența în numele lui Dumnezeu*, p. 457.

²⁴ Pr. Teofil Tia, *Dezvăluiri...*, p. 13.

²⁵ G. Blond, *Furioșii Domnului*, p. 47.

„O anumită afinitate între religie și violență este documentată de nenumărate evenimente ale istoriei și ale contemporaneității. Sociologia și psihologia religiei au efectuat cercetări referitoare la această afinitate, observând că nici una dintre marile religii nu poate să se declare complet străină de manifestările violente”²⁶.

Violența pare să explodeze în forme înspăimântătoare tocmai acolo unde religia devine motiv de acțiune politică...În relațiile inter-creștine violența este determinată de elemente străine: interese materiale, hegemonie, naționalism. Opinia că religia ar duce în mod necesar la violență este o idee unilaterală, la fel ca și presupunerea că creștinismul (sau alte religii mondiale) conduce în mod necesar la pace. Realitatea este mai complexă, întrucât religia duce la violență numai împreună cu alți factori care pot fi: interesul național sau opresiunea politică, insecuritatea socială sau revoluțiile culturale. Este des întâlnită în istorie abuzarea în religie, printr-o manipulare a lor, în numele unor interese absolut nereligioase²⁷. Violența devine feroce când la aspectul pasional și emotiv se adaugă justificări logice și când are drept scop urmărirea unor valori ipotetice²⁸.

Justificarea religioasă a actelor de violență este falsă, deoarece argumentele care se aduc camuflează în fapt patimile omenești ce se dezlănțuie și doresc să se îmbrace în straie de virtuți. Sensul lecturilor sacre este denaturat. Este suficient să lecturăm episodul evanghelic de la Lc 9,51-55, pentru a vedea că Mântuitorul Iisus Hristos refuză violența și nu o recomandă nici pentru ucenicii Săi. „Când s-au împlinit zilele înălțării sale, El s-a hotărât să meargă la Ierusalim. Și a trimis vestitori înaintea lui. Și ei mergând au intrat într-un sat de samarineni ca să facă pregătiri pentru El. Dar ei nu l-au primit, pentru că El se îndrepta spre Ierusalim. Și văzând aceasta, ucenicii Iacov și Ioan, i-au zis: Doamne, vrei să zicem să se coboare foc din cer și să-i mistuie, cum a făcut și Ilie? Iar El, întorcându-se i-a certat și le-a zis: nu știți oare fiii cărui Duh sunteți? Căci Fiul Omului n-a venit ca să piardă sufletele oamenilor, ci ca să le mântuiască”.

Dumnezeu Care se relevă în destinul dramatic al lui Iisus și al apostolilor săi, se manifestă ca un Dumnezeu care răspunde răului cu binele. Chiar și în fața violenței supreme, El l-a inspirat pe Mântuitorul spre non-violență, iar în fața trădării radicale el le-a dat ucenicilor, prin Iisus cel înviat, un mesaj de pace și de iertare. Astfel, devine clar faptul că depășirea violenței nu stă într-o opțiune autonomă a omului. Iisus și-a putut parcurge calea proprie, doar grație ascultării de cuvântul Tatălui ceresc, și apostolii săi au trebuit să constate, în ceea ce îi privea, că doar iertarea divină le-a deschis un viitor. Într-o optică creștină, nu există o etică a absorbției violenței care poate să se adreseze unui subiect autonom. Doar în lumina Duhului Sfânt de la Cincizecime, care acționează asupra ochiului și asupra inimii omului în fiecare zi, putem să ne depășim propriile tendințe distructive²⁹.

²⁶ Pr. Teofil Tia, *Absorbția violenței: responsabilitate esențială a eticii religioase* în vol. *Violența în numele Lui Dumnezeu...*, p. 323.

²⁷ Hermann Häring, *Impregnarsi nel bene. Sul superamento della violenza nel nome delle religioni. Rituali della memoria della violenza nelle religioni* în rev. *Concilium*, nr. 4/1997, p. 162.

²⁸ Pr. Teofil Tia, *Violența...*, p. 17.

²⁹ Pr. Teofil Tia, *Absorbția violenței...* în *Violența în numele lui Dumnezeu*, p. 335.

Porunca a șasea divină este lege sacră, fundamentală a societății omenesti ce face cunoscută iubirea și dreptatea Sa imparțială „să nu ucizi! (Ieș 20,13). Viața este creație lui Dumnezeu, misterioasă și magnifică. Nimeni nu are putere asupra ei decât Dumnezeu. Omorul este considerat în morala biblică cel mai grav păcat pe care vreo ființă îl poate face împotriva alteia (atentarea la viața fizică). Acest păcat se numără printre „păcatele strigătoare la cer.”³⁰ Scriptura dovedește că Dumnezeu are un plan pentru fiecare individ. Astfel, cine atentează la viața unei ființe umane, declară fără cuvinte că este *superior* lui Dumnezeu. Prin această poruncă viața este autenticată ca fiind o valoare deosebită³¹.

Legată de problematica violenței este și poziția Bisericilor creștine față de război. Nu există până în momentul de față o hotărâre definitivă a sinoadelor bisericești cu privire la război și la cei care îl exercită. Sfântul Atanasie cel Mare (295-373) afirmă în Canonul I: „A ucide nu este îngăduit, dar în război a desființa pe vrăjmași este și legiuit și vrednic de laudă”.³² Iar în Canonul al XIII-lea Sfântul, Vasile cel Mare (330-379) spune: Părinții noștri nu au socotit între ucideri: uciderile din războaie; mi se pare că le dau iertare celor ce luptă pentru buna cuviință și pentru dreapta cinstire (de Dumnezeu). Dar poate că este bine a-i sfătui ca trei ani să se rețină de la împărtășire, ca niște necurați cu mâinile”³³.

Comentând acest canon, Episcopul Dr. Nicodim Milaș (1845-1915) afirma: „Precum observă, atât Zonara cât și Valsamon în comentariile de la acest canon se pare că niciunde nu s-ar fi uzat de acest sfat al lui Vasile, ci în această privință au servit deci nouă cele spuse de Atanasie precum și cele menționate de Vasile la începutul canonului prezent. Iar Valsamon menționează și pilda unor preoți care au participat la războaie și prin urmare au ucis inamici și totuși nu au fost privați de dreptul de a săvârși funcțiunile preoțești, ci s-au învrednicit și de laudă”³⁴.

Însă „Evanghelia Lui Hristos nu dă loc îndreptățirii războiului. Iar Biserica n-a susținut niciodată vreo doctrină a războiului drept, pentru că războiul are totdeauna la baza lui o anumită sau anumite nedreptăți. A fost însă nevoie să tolereze din iconomie (pogorământ) războiul de apărare ca rău mai mic, război la care recurge de nevoie, cel provocat sau nedreptățit și asuprit în vederea salvării anumitor lucruri mai importante”³⁵.

Cel care pare însă să exprime cel mai bine raportul dintre violență și creștinism este fericitul Augustin (+430). Concepția lui era hrănită de experiența pe care o avusese în calitate de episcop al cetății Hipporegius (Africa de Nord), știindu-se că în timpul său avusese loc invazia vizigoților. Fericitul Augustin este

³⁰ „Glasul sângelui tău strigă la Mine din pământ” Gen. 4:10 Mitropolit Nicolae Mladin, diac. Orest Bucevschi, Constantin Pavel, diac. Ioan Zăgrean, *Teologia morală ortodoxă*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2003, p. 132.

³¹ Rev. G. Campbell Morgan, *The Ten Commandments*, Emerald House, 2001, p. 66.

³² Dumitru Stăniloae, *Națiune și creștinism*, Ed. Elion, București, 2004, p. 53.

³³ D. Stăniloae, *Națiune și creștinism*, p. 53.

³⁴ D. Stăniloae, *Națiune și creștinism*, p. 53.

³⁵ Georgios I. Mantzaridis, *Morala creștină. Omul și Dumnezeu Omul și semenul. Poziționări și perspective existențiale și bioetice*, trad. de. Diac. Cornel Coman, Ed. Bizantină, București 2006, p. 375.

martorul prăbușirii lumii antice, Roma – cetatea eternă – este destrămată. În lucrarea sa *De civitate Dei* afirmă că violența asupra aproapelui, a celui care nu ți-a greșit cu nimic este o tâlhărie... a face război vecinilor, a porni după alte lucruri, a supune și a strivi popoare care nu te-au supărat cu nimic, ci numai din dorința de a stăpâni, ce alt nume trebuie dat acestui lucru decât acela de mare tâlhărie”³⁶.

În mod inevitabil, pentru fericitul Augustin, recurgerea la violență produce mari neajunsuri și nenorociri, încât se impune ca să nu se recurgă la ea, decât numai atunci când nu mai există nici o posibilitate de a ajunge la înțelegere. Fericitul Augustin caută să elucideze și atitudinea celor care sunt nevoiți să poarte războiul. Uciderea în scopul protejării personale și a îndeplinirii jurământului ostășesc, nu este considerat un păcat.

În această privință, fericitul Augustin afirma: „nu e permis a ucide oameni, decât în cazul când cineva e soldat și împlinește o funcțiune publică, adică atunci când nu face aceasta pentru sine, ci pentru alții și pentru stat în virtutea puterii legitime pe care a primit-o”³⁷. Și tot el susține că: „dacă disciplina creștină ar respinge toate războaiele, i-ar fi sfătuit pe soldații care, în Evanghelie, cer un sfat pentru mântuire (Convorbirea soldaților cu Ioan Botezătorul) să arunce armele și să renunțe deplin la serviciul militar. Din contră, li s-a spus numai atât: feriți-vă de violență și de fraudă, mulțumiți-vă cu solda voastră! Cerându-li-se să se îndestuleze cu solda lor, nu li s-a interzis a lupta în război”³⁸.

Vedem, așadar, că tradiția Bisericii păstrează asupra fermității acțiunilor violente o atitudine de ambiguitate. Războiul nu este dorit nicicând pentru că el înseamnă suprimarea vieții, cel mai ales dar pe care omul îl poate primi din partea lui Dumnezeu. „De aceea, adevăratul creștin nu recurge la violență, nici nu răsplătește răul cu rău. Chiar și când se află în pericol ca persoană, cu toate că are dreptul să se apere, preferă să fie rănit, decât să rănească. Dar în calitate de cetățean al unui stat, se supune puterii statale și aceasta nu de frica de a nu fi cumva pedepsit, ci din motive de conștiință”³⁹.

Unul dintre motivele pentru care se poartă războaiele este ne iubirea. Comentând Fericirea a 7-a, Sfântul Grigorie de Nyssa (335-395) afirmă că războiul, violența este rodul urii dintre oameni. Tabloul războiului este sumbru. El „vine cu arme și cai, cu fier ascuțit și trâmbițe răsunătoare, cu falange zburlete de lănci, cu mii de scuturi înghesuite unul întru-altul, cu coifuri mișcându-se înfricoșător prin panașurile lor, cu atacuri, apărări, încăierări, lupte, măceluri, fugă, urmăriri, gemete, urlete, pământ udat cu sânge, morți călcați în picioare, răniți părăsiți și toate celelalte”⁴⁰.

În ambientul scriptural, inima este descrisă ca locul unde se sălășluiește Dumnezeu. „În tradiția biblico-patristică este binecunoscut faptul că atunci când inima încetează să urmeze vocii lui Dumnezeu și împlinește dorințele diavolului, ea

³⁶ Fer. Augustin, *De Civitate Dei*, Cartea a IV-a, cap.6, P. L. 41, col. 116-117.

³⁷ Fer. Augustin, *Epistola* 47,5, P. L., tom 33, col. 186.

³⁸ Fer. Augustin, *Epistola* 48,15; cf. *Epistola* 49, 4, P. L., tom 33, col. 885.

³⁹ G. Mantzaridis, *Morala creștină*, p. 374.

⁴⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *Omilii la fericiri*, 7, P. G. 44, col. 1281b.

se îmbolnăvește și moare. Se vorbește atunci despre boala și învârtășirea inimii, despre necurăția ei și despre moartea ei duhovnicească⁴¹.

Sfântul Marcu Ascetul (sec. al IV-lea – al V-lea) afirma că „inima iubitoare de plăceri în vremea ieșirii i se face sufletului închisoare și lanț”⁴². Astfel, un suflet bolnav sau covârșit de patimi, transmite întregii structuri psihosomatice boala de care este cuprins. Patimile aspresc inima, iar asprimea aceasta se manifestă și în afara ei. Din această pricină în tradiția ortodoxă se vorbește despre delicatețe atât de mult, înțeleasă nu doar ca o stare exterioară, ci și ca una lăuntrică. Inima trebuie să fie gingașă și subtilă. Un astfel de om care posedă un asemenea dar neprețuit, va fi întotdeauna aplecat cu interes spre suferințele aproapelui său, căutându-le tămăduirea. Iubirea constituie elementul ontologic al existenței omului. Ea explică în modul cel mai cuprinzător și mai curat puțința alterității. Uneori se întâmplă ca iubirea omului să fie concentrată numai pe planul transcendent, el dorindu-și apropierea de Dumnezeu, uitând însă pe semenul său. În inima omului încolțește mânia, iar dacă i se permite dezvoltarea, păcatul *ucidării* este inevitabil. Apostolul Ioan, ucenicul pe care îl iubea Iisus, continuă în scrierea sa adevărul transmis de Iisus în Predica de pe Munte: *„cine urăște pe fratele său este un ucigaș”* (I In 3,15). Dumnezeu este interesat mai întâi de ceea ce se întâmplă în inima omului, căci de acolo ies *„ucidările”*, spurcă omul, datorită faptului că aceasta contravine poruncii lui Dumnezeu *să iubești*.

Sfinții Părinți privesc ca patimă și pun sub acest nume toate formele de agresivitate ale omului, exteriorizate sau nu, fățișe sau ascunse, grosolane sau subtile, și care, în general, sunt îndreptate împotriva aproapelui⁴³. Patima mâniei (οργή) pornește din puterea irascibilă a sufletului și cuprinde toate manifestările patologice ale agresivității. Mânia despre care vorbește tradiția ascetică nu constă numai în manifestările violente, exteriorizate. Formele extreme de violență, ca rivalitățile de tot felul, bătăile, loviturile, răniurile și chiar omucidările sau războaiele, derivă tot din patima mâniei, în sensul larg dat acestui cuvânt de tradiția ascetică.

Extremismul este definit astfel: *„atitudine, doctrină a unor curente politice (și nu numai) care, pe baza unor opinii, idei, păreri exagerate, unilaterale, extreme, urmăresc prin măsuri violente sau radicale să impună programul și ideologia lor,”*⁴⁴ ca fenomen comportamental deviat, ce are la bază întotdeauna anumite ideologii și convingeri precise, radicale.

⁴¹ Mitropolit Hieroteos Vlachos, *Psihoterapia ortodoxă: știința Sfinților Părinți*, trad. de Irina Luminița Niculescu, Ed. Învierea, Timișoara, 1998, p. 197.

⁴² Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească în 200 de capete*, cap. 20, în *Filocalia*, vol. I, ed. a II-a, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1992, p. 272.

⁴³ Cf. Jean-Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, trad. Marinela Bojin, Ed. Sofia, București 2001, p. 175.

⁴⁴ *Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, ed. a II-a, Ed. Univers enciclopedic, București, 1996, p. 362.

În chip vădit, astăzi fundamentalismul posedă dialectica interesului și a urii în opoziție cu mesajul patristic al Bisericii impregnat de căldură sufletească și dragoste. Obsesia fundamentalistă este aceea de a-L înlănțui pe Dumnezeu într-un simbol, în faptele istorice, în rit, în literă. Se cade astfel în mod fatal într-o nouă și modernă formă de magie în care simbolurile devin garanți automatici ai mântuirii. Dușmanul este acela care contestă formulele și Împărăția se dezvoltă prin extinderea simbolului la profan⁴⁵.

În viziunea Sfinților Părinți, iubirea (agapos) reprezintă o lucrare a sufletului atât pentru puțința apropierii de Dumnezeu, cât și de cel asemenea nouă suferind în lume. Prezența Lui Dumnezeu în inimă mijlocește pentru prezența fratelui indiferentă fiind starea acestuia de împlinire spirituală. „Cel ce iubește pe Dumnezeu nu poate să nu iubească și pe tot omul ca pe sine însuși, deși nu are plăcere de patimile celor ce nu s-au curățit încă (...) Cel ce vede în inima sa vreo urmă de ură față de vreun om oarecare pentru vreo anumită greșală, e cu totul străin de iubirea lui Dumnezeu, deoarece iubirea de Dumnezeu nu suferă câtuși de puțin ura față de om”⁴⁶.

Ambientul în care se revelează iubirea este isihia, pacea. Atunci când ecurile urii sunt stinse, sufletul descoperă în tăcerea adâncă a simțurilor urmele pașilor lui Dumnezeu. Sfântul Ioan Hrisostom (347-407), descriind atmosfera păcii creștine, reliefează binecuvântarea acesteia: „...pace în adunări, în rugăciuni, în ceremonii, în saluturi. Întâi Stătătorul Bisericii dă pacea o dată, de două ori, de trei ori, de mai multe ori: Pace vouă! El dă pacea de atâtea ori credincioșilor pentru că pacea este mama tuturor bunurilor”⁴⁷.

În tradiția patristică a Răsăritului creștin, liniștirea sufletului este privită ca fiind imboldul tuturor virtuților. Nu poate fi pace și iubire între semeni fără acest aport important al fiecărui individ în parte.

În teologia ortodoxă relația dintre cel după chipul lui Dumnezeu (omul) și Dumnezeu, face subiectul unui discurs fundamental. Fiecare om conține în sine pecetea divinității. Noi regăsim, prin prelungirea în Hristos a modului de a fi al Treimii, aceeași dinamică în cunoașterea aproapelui.

Sfântul Isaac Sirul (cca. 640-cca. 700) susținea ideea iubirii aproapelui și a îmbrățișării acestuia indiferent de condiția lui spirituală. „Nu încerca să deosebești pe cel ce e vrednic de cel ce nu este; toți să fie egali în ochii tăi, pentru a-i iubi și a-i sluji... n-a mâncat oare Domnul la masa vameșilor și a păcătoaselor fără să-i respingă pe cei nevrednici? Astfel, tu vei face același bine și vei da aceeași cinste ... necredinciosului, criminalului, cu atât mai mult cu cât și el este un frate pentru

⁴⁵ Pr. T. Tia, *Violența în societatea post-creștină...*, p. 24.

⁴⁶ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, Filocalia vol. II, trad de Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 56.

⁴⁷ Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt către cei ce sunt scandalizați din cauza nenorocirilor*, P.G. 56, Col. 872 B.

tine, pentru că participă la unica fire umană”⁴⁸. Dorința Sfinților Părinți este, ca prin intermediul scrierilor lor, să propage viziunea înălțătoare nu a supraomului întâlnit în filosofia nihilistă, ci a omului îndumnezeit, ce poartă în suflet iubirea înflăcărată a lui Dumnezeu pentru întreaga creație și compasiunea pentru limitările, scăderile, neajunsurile, neîmplinirile acesteia. Omul-împărat, ajuns la această demnitate grație răscumpărării lui Hristos, nu se arată a fi doar un microcosmos, precum îl întâlnim zugrăvit în filosofia antică greacă, ci mai cu seamă el devine o persoană, o ființă demnă de Creatorul său. Observăm că viața aceasta însumează un tot de contradicții paradoxale: omul contrariat de precaritatea sa și fără a căuta sprijinul divinității, naște utopiile, ideologiile ca pe ultime puncte de stabilitate.

Dorința de putere, de acaparare, de stăpânire, de îmbogățire, au dus la acțiuni și la fapte extreme, precum războaie, bătălii, crime, agresiuni, cotropiri, exterminări, deportări, masacre și multe, multe altele. Credința oamenilor în Dumnezeu a dus însă la foarte multe acțiuni și manifestări extreme de-a lungul timpului. Relația omului cu Divinitatea a fost din totdeauna una tumultoasă și mereu pusă la încercare, acțiunile omului nefiind de fiecare dată pe placul lui Dumnezeu. Și aici intervine extremismul religios, manifestare care a dus la acțiuni de neimaginat săvârșite de oameni în numele lui Dumnezeu.

Alunecând mult prea mult spre interesele lumești, spre secularism, conducătorii apuseni ai vieții bisericești au contribuit la nașterea spiritului libertin și protestatar, care avea să se amplifice foarte mult în secolele următoare, degenerând sub forma schismelor, a ereziilor și a încercărilor de reformă și (sau) de discreditare în Biserică.

⁴⁸ Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoițe*, trad. de pr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, vol. 10, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 152.

THE CONFLICT OF ECCLESIOLOGIES. CHRISTIAN CHURCHES AND VIOLENCE

DACIAN BUT-CĂPUȘAN*

ABSTRACT. The world we live in is characterized by violence since it exists. Violence is a consequence of original sin.

Christian Church was faced with violence in the early days of its existence. Church as a seen institution is born and develops in a world torn by hatred and rivalry. By interpreting Christ's words from Mt 10:34 literally, some Christian confessions ended up in using violence. Violence is a constant presence in the history of Christianity.

Religious justification of violence is false because the arguments used disguise in fact the human passions which rage and want to be dressed in the clothes of virtue.

Faith in God led people to too many actions and extreme events over time. The relationship between man and divinity has always been tumultuous and the human actions were not always according to the will of God. And here comes religious extremism, an event that led to unimaginable actions committed by people in the name of God.

Keywords: Church, violence, love, peace, war

The world we live in is characterized by violence since it exists - individual or collective violence: violence between people, even violence against unborn life, next, violence between relations, between peoples, finally violence against nature, against our environment that our very existence hangs¹. More, the open society in which different identities coexist, is undoubtedly conflict, because it manifests ideological controversy, conflicts of interest, will to power antagonistic².

Violence is a consequence of original sin, which brought an imbalance between man and God, between man and the whole creation, between man and

* PhD, Faculty of Orthodox Theology, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania,
dbutcapusan@yahoo.ro

¹ Gabriel Bunge, *Mânia și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau Vinul dracilor și pâinea îngerilor*, ed. II, translated by Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2002), 11.

² Teofil Tia, *Violența în societatea postcreștină* (Alba-Iulia, 2012), 22.

himself, between man and his fellow man, in inter-human relations. Our world, in theological perspective, is eroded by sin³. Man is ruled by aggression, by outbreak. Violence is present in all religions: polytheistic or monotheistic, revealed or not. The permanence of violence is nothing else but a permanence of the mortal sin known as hatred, enmity, hatred, conflict, the sin that finds its sense in Pauline expression of hatred dividing wall (Eph. 2:14)⁴.

The notion of violence, in a general sense, means the use of force for the exercise of constraint. Etymologically, the term "violence" comes from the Latin word "vis", which means strength, power, using physical force, the idea of a natural power that is exerted upon an object or on another person. The notion of violence refers to illegitimate and illegal use of force and can be defined as an acute aggressive behavior, characterized mainly by the use of physical force⁵. Aggression is one of the possible answers that the human being puts in act the difficulties. It is an energy that is expressed in behaviors, aimed at first survival and then overcoming various obstacles that stand in the way of achieving their goals. Aggressive behavior is not automatic, but is caused by the interpretation which man or animal gives to circumstantial situation. If it feels safe or in danger, if it requested by the prospect of loot or hungry, etc. there is also a type of aggression that can be described as irrational and destructive called violence directed towards damage to persons or things to destroy, or to cause suffering to others, regardless of their biological needs for survival and constructed and accepted social situations⁶.

Holy Scripture narrates the first act of violence in human history which was a fratricide. The Old Testament reveals the history of the first murder, a typical example of how anger and hatred turns into murder (Gen 4) ⁷.

Christianity is a religion of love, of peace, having a communitar aspect. The first Christian hymn, sung by the angels at the Birth of Jesus Christ is "Glory to God in the highest, and on earth peace, good will toward men" (Lk 2:14) is taken in the Orthodox worship. It is interesting to note that shortly after the birth of Jesus in Bethlehem of Judea, there is an act of great violence: the killing of babies by the order of King Herod.

There is an apparent contradiction between the words of the Savior: "Do not think that I came to bring peace on the earth; I did not come to bring peace,

³ Tia, *Violența*, 4.

⁴ Ilie Moldovan, „Rezistență și martiriu în viața poporului român din Transilvania în fața ereziei și a violențelor seculare. Studiu de teologie a istoriei” in *Violența în numele lui Dumnezeu, Un răspuns creștin* (Alba Iulia: Reîntregirea, 2002), 88.

⁵ Vasile Preda, *Delincvența juvenilă – o abordare multidisciplinară* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 1998).

⁶ Teofil Tia, “Efecte ale globalizării: omogenizarea culturală ca violență intrecivilizațională” in *Violența în numele lui Dumnezeu*, p. 449-450.

⁷ Gerhard Maier, *Evangelhia după Matei* (Korntal: Lumina Lumii, 2000), 150.

but a sword" (Mt 10:34) and the words of St. Paul: "Pursue peace with all men, and the sanctification without which no one will see the Lord" (Hebr 12:14).

Another advice of the Saviour is do not resist an evil person: "but whosoever shall smite thee on thy right cheek, turn to him the other also. And if any man will sue thee at the law, and take away thy coat, let him have thy cloak also" (Mt 5:39-40). "Love your enemies, bless them that curse you, do good to them that hate you, and pray for them which despitefully use you, and persecute you" (Mt 5:44).

Fulfilling these Evangelical tips means to be, through love, in peace with our neighbor. They all involve a denial of passions, love of self, love of wealth, a depletion of conceit, means a decrease in us, so that Christ may grow in us. This does not mean acceptance of violence, subjection to violence, borne stoically.

The peace, the inner quiet is a fruit of the Holy Spirit (Gal 6). Those who have inner peace, can transmit to the neighbor this state, too. Therefore, Saviour on the Mount of Blessing says: "Blessed are the peacemakers: for they shall be called the children of God" (Mt 5:9).

Interpreting Beatitudes, St. Gregory of Nyssa (335-395) says that all Beatitudes are, one by one, holy and sanctified, but what we are putting forward is truly and fully impenetrable and the Holy of Holies, as if seeing God's good can be not surpassed by anything, to make the son of God is above all happiness. He says this, because man is put face to face with the divine nature. But what is man? Abraham says it's "earth and ashes" (Gen 18:27), according to David "like grass", according to Paul, "worthy of crying" (I Cor 25:19) - this is man. What about God, what words we invent? For the unspeakable, no words can hold His greatness. This elevates man, through love, on the step of son, he is made from mortal to immortal, God lifts us almost the same honor to Himself through kinship. The fight for this crown is to be peacemaker, but which is promised such a reward is another gift, because what is more beautiful than a peaceful life, because any call from the sweet, need peace to be sweet⁸. Blessed are the peacemakers and peacemaker is the one who gives peace to another, but he could not share it another, if he himself has not it, so God gives abundantly to share those who do not have it, too, not just stay in them⁹.

The word "peace" is synonymous with "quiet". Defining peace, Gregory of Nyssa, says that peace loving sympathy, is directed toward the same thread, being remedy for hatred, anger, envy, remembrance of evil, hypocrisy, war. It is against these and as darkness consumes it when appears light, so when there is peace and dissolve all the passions that arise from hostile state¹⁰.

When Christ told the Apostles: "in me ye might have peace" (Jn 16:33). "Peace I leave with you, my peace I give unto you", added: "not as the world giveth,

⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre fericiri*, PSB, vol. 29, translated by Dumitru Stăniloae and Ioan Buga (București: Institutul Biblic și de Misune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982), 387.

⁹ Sf. Grigorie de Nyssa, 390.

¹⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, 390.

give I unto you" (Jn 14:27). Just as the judgments of God are very different from ours (Is 55:8) are perfect, so the gifts are perfect, compared to those of men. Lord speaks here of peace of God, "which passeth all understanding" (Philippians 4:7).

But the Christian Church was faced with violence in the early days of its existence. Church as a seen institution is born and develops in a world torn by hatred and rivalry. Thus Apostles are arrested ..., whipped, etc.. Acts, the first book of Church History is full of such events with violent aspects. Martyrdom of St. Archdeacon Stephen, who became the first Christian martyr, is an illustration of the conflict between religions (Judaism and Christianity).

Even in apostolic times, Christians are persecuted in the Roman Empire until the fourth century. If the first Christians obeyed out, of love for the "Lamb of God", the most terrible persecutions preferring death over violent response or denial of Christ, in course of time, coercion, punishment in the name of Divinity will be fit by them, too. The martyr fights for a world of absolute responsibility, refusing complicity with violence, he automatically incurring violence, following the words of Saviour: "fear not them which kill the body, but are not able to kill the soul: but rather fear him which is able to destroy both soul and body in hell" (Mt 10:28)¹¹. Interpreting Christ's words literally, has been reached the use of violence by some Christian denominations.

Heresies will set the tone of fratricidal, inter-Christian struggles. In the West it will proceed to kill heretics, while the maximum penalty for heretics in the East was the exile. Were subjected to this many Orthodox hierarchs and theologians, when heretics became numerical majority and were supported by political power (St. Athanasius the Great, St. Maximus the Confessor sentenced to cutting right hand and tongue to not be able to write or preach Orthodox doctrine which claimed). Hispanic bishop Priscillian of Avila (cca. 430- 385) was the first person executed for heresy in 385.

Unfortunately, Christianity has not maintained consequent martyrdom line, preached by the Founder of Christianity. Christians too quickly and too easily turned from persecuted to persecutors, from victims to executioners, or in the best case impassive spectators of their fellow victims¹².

Inquisition - the biggest mistake that have to do Roman Church in its relations with other Christian denominations and society - worked between 1184-1831 and was not an exclusively religious institution, was not created spontaneously by the Western Church, but emerged as an improvement of the methods and means under previous legislation of the Middle Age on combating and exterminating heresies and all ideologies and opinion against majority, be it secular or ecclesiastical. It held a fierce persecution of heretics (real or perceived), Jews, Muslims, witches and acted more harshly than we can imagine. As punishment against those accused of witchcraft were applied ordeals in various forms. The

¹¹ Teofil Tia, *Dezvăluiri ale "lucrurilor ascunse de la întemeierea lumii"* (Matei 13,35). *Condiția umană între violență, sacrificiu și crimă – retrospectivă pastoral-istorică* (Alba Iulia 2012), 12.

¹² Tia, *Dezvăluiri ale "lucrurilor ascunse de la întemeierea lumii"*, 13.

methods of torture used in Spain, in addition to general, worth mentioning: tortured with hot iron, prior extension, Garrucha, Potro, chop, iron virgin, burning hands etc. It is important to emphasize that fell victims to Inquisition numerous theologians, too (bishops, teachers, members of various religious orders and so on). For example is the case of Archbishop Bartolome de Carranza (1503–1576) arrested by the Holy Office in 1559 and those of St. Teresa of Avila (1515-1582) and St. John of the Cross († 1591).

Crusades - the most important era in the history of the wars between the two religious worlds, the Christian and the Islamic one. The wars were carried since VII century¹³, having a violent dimension. Wars of liberation of Holy Places, against those who possessed it, even if they were of another faith - Muslims, the Crusades started in Western countries of Europe, aimed liberation of Holy Places from Arab occupationist (Jerusalem was captured in 1080 and Antioch in 1085).

The Crusades took place between 1096 and 1270 and the number of military expeditions is over 10, but most important we know only seven crusades. In the evolution of Crusades were not involved only religious reasons, but since the First Crusade, which brought out the most ideal to wrest the Holy Land from the hands of infidels, have been felt worldly goals and interests: "There are two parties among the Crusaders, one of the religious grounds and other politicians"¹⁴.

With each new crusade, the worldly spirit felt increasingly stronger, ultimately, this secular point of view definitively defeated the initial idea of the movement, as demonstrated by conquest of Constantinople and the establishment of the Latin Empire by crusaders in 1204¹⁵. During this period, "clashes between Christians and Muslims have revealed the cruel side of human nature from both the aggressors and from the attacked. Mass murders, pogroms, persecutions of all kinds were painting that accompanied all the major battles¹⁶.

There followed a long series of massacres and expulsions. During the Crusades it was stated that killing a Jew leads to remission of sins. "The presence of Jews in Europe suddenly gains a new meaning. Going to snatch the tomb of Christ from the hands of infidels, crusaders on their way met other unbelievers, closely linked over the death of Christ. The temptation to do right was big: we wander great distances to find our Holy Places and to take revenge against Muslims. But here they are Jews among us, whose ancestors killed and crucified Jesus, for no reason. First we have to take revenge against them and remove them from the nations¹⁷.

Fourth Crusade ended with the conquest of Constantinople - Christian city, the second most important patriarchal chair. In addition to cultural differences

¹³ A. A. Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, translated by Ionuț-Alexandru Tudorie, Vasile-Adrian Carabă, Sebastian-Laurențiu Nazăru (Iași: Polirom, 2010), 386.

¹⁴ Vasiliev, 386.

¹⁵ Vasiliev, 386.

¹⁶ Ilie Grămadă, *Cruciadele* (București: Politică, 1961), 81.

¹⁷ Josi Eisenberg, *O istorie a evreilor*, translated by Jean Roșu (București: Humanitas, 2006), 204.

between East and West, that led to the accumulation of a very strong feeling of hatred of Byzantine towards Western. It was a crusade against Christians. If the pride of Byzantines for their past and their culture, heirs of the prestigious Greco-Roman culture, has damaged the unity of the Church, was no less damaging the claim to dominance of Western knights who strove to impose on behalf of the Catholic Church always willing to obtain supreme leadership in the Church of Christ at the expense of the East Church¹⁸.

The initial objective of the crusade was Egypt, which depended on Palestine. On April 13, 1204¹⁹, in Good Friday, the Crusaders besieged Constantinople, the city was subjected to embarrassing scenes "instead of defense and liberation of Christians against Muslim, as it was preached this crusade, we assist the crusaders diversion from their original target. Discovering wine cellar unleashed animal instincts of the soldiers. Drunks, they have indulged in massacres and rapes, the number of those killed in those days was estimated at two thousand. Many people were tortured into confessing where they hid their valuables"²⁰. The crusaders desecrated sanctuaries, the altar of Saint Sophia - suffered the greatest losses, robbed the church of the Holy Apostles, the cemetery of Byzantine emperors.

It has acted violently against pre-reformers: Jan Hus (1369-1415) and Girolamo Savonarola (1452-1498), both ending at the stake, the death of the first conducted Bohemian or Hussite wars, between 1420-1434, among radical Hussites (Tabor) and Roman Catholic forces, terrified Christian peoples.

Reform sparked religious wars: the war for 30 years, between 1618-1648, which took part in all Catholic and Protestant powers of central, western and northern Europe, which ended with Germany's misery, with the Swedish and French territorial gains and ensuring religious freedom²¹.

Ruling categorically against Catholic doctrine and canonical, and oppression of the masses, radical Protestant theologian Thomas Müntzer (1469-1525) became leader of the Peasant War in Germany, 1524-1525.

Another bad example of the excesses of zealous in the faith, who have actually subject to the pagan god Mars, are the turmoil of Anabaptists since 1534 in Münster, less known. All those who tried to protest against the new order and the appointment "great prophet" Johann Matthiesen (1787 - +?) were executed without trial. The pietist group that follows the teachings of Martin Luther (1483-1546), opposed the Catholic clerical armies. Anabaptist leaders will waive any moral

¹⁸ cf. Ioan Rămureanu, Milan Șesan, Teodor Bodoș, *Istoria bisericească universală*, vol. II (București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993), 28.

¹⁹ Despre ziua cuceririi Constantinopolului de cruciați: Gabriel-Viorel Gârdan, "Ziua care nu se uită: 13 aprilie 1204; 800 de ani de la cucerirea Constantinopolului de către cruciați", *Renașterea*, 15, 4 (April 2004): 7.

²⁰ Emanoil Băbuș, *Bizanțul între Occidentul creștin și Orientul islamic (secolele VII-XV)* (București: Sofia, 2006), 117-118.

²¹ I. Rămureanu et al, 233.

any humanitarianism law, indulge to excesses of insane tyranny. Fanatical people will follow them. Lust, murder and will grab the most absurd law in the city. Jan van Leyden (1509?-1536) proclaimed himself king and establishes iron dictatorship. Months that followed made the city under blockade to suffer terribly. Abominable acts of cannibalism and coprophagia are recorded. Van Leyden's madness led to the killing of many innocent people, including his wife and the legislation established by him has nothing in common with Luther's teaching. In 1535, "King" is arrested and executed by Catholic armies penetrated into town after betraying a soldier remained anonymous. Luther will appoint Van Leyden one of the students of the devil, while rejecting any bellicose desire that might be hidden or be borrowed the dialectic of piety.

The first objective of the paper of reformer Jean Calvin (1509-1564) *Articles about ecclesiastical discipline* will remove all traces of Catholic worship. Groups of zealous people forced church doors, vandalizing sacred interiors, strip them of statues and holy appearances, scraping paint. It attended Pietist dictatorship instituted by Calvin in Geneva. All intellectual skeptical figures of the city will know its terror, any thought against faith being persecuted.

In early 1547, the fame of a free thinker Jacques Gruet (+1547) irritates Calvin, who ordered his arrest. Finally he was executed, and religious intolerance has become a habit. Notoriety of Calvinist regime will manifest after the trial of the Spanish theologian and physician Michael Servetus (1509/1511-1553), executed, as well as over 1340 people.

In the kingdom of France, St. Bartholomew's night will be representative of the climate of antagonism existing between Catholics and Huguenots. "The prologue of drama could be an interior monologue of Catherine de Medici (1519-1589): I feel that peace that ended can not stand it. Both the Catholic and the Protestant party is every day stronger and more hostile to each other. Royal authority and Kingdom unity can not be restored unless the two parties, first, their leaders lack"²². On August 23, 1572, on the orders of King Charles the IX-th (1550-1574), Protestants gentlemen hosted the Louvre is murdered. Massacre extends not only over Paris, but the whole France. At Lion, Orleans, Rouen and Bordeaux, thousands of people are killed just because they refuse dogmas of Rome. Termination these religious battles will occur when signing on April 13, 1598 the Edict of Nantes. We remind here the reign of Queen Mary Tudor (1553-1558), called the Bloody, because of the expulsions and almost 300 executions among Anglicans.

Another form of violence in history where there were not removed religions is cultural approval, ie destruction of indigenous cultures considered barbaric, through cultural and political colonization ... overlooking violence against people in order to operate so-called civilizing them, it should be noted that violence

²² Georges Blond, *Furiosii Domnului, catolici și protestanți: patru veacuri de fanaticism*, translated by Iulia Giroveanu, Sanda Mihăescu-Boroianu (București: Politică, 1976), 181.

was intrinsically project itself, that was not realized that culture is a constitutive part of every man, criteria for discernment and guidance in daily living. To deprive person of its culture, is to subject it to violence²³.

Violence of the French Revolution will be the answer to the control which the Church exercises over state courts, with despotic monarchy.

The place of God's name crime is taken from the crime in the name of reason, of human, of exalted, deified, terrorized and massacred people. Revolutions of modernity: Enlightenment- bourgeois, socialist or communist, fascist-Nazi - have all the same steps: Deicide-regicide-Homicide, starting and ending with violence and horror of executions, extermination and dehumanization²⁴.

Adoption of state religion led to inter-Christian violence, when the Principality of Transylvania was in the Calvin century, under the reformed princes were persecuted on religious grounds those who refused to adhere to Calvinism, we remind: the Metropolitans Ilie Iorest (1640-1643) and Sava Brancovici (1656-1660/1662-1680). Then those who refused to embrace Uniation, fighting for ancestral faith: Visarion Sarai, Sophronius, Nicolae Oprea, martyrs of Nasaud: Atanasie Todoran of Bichigiu, Vasile of Mocod, Grigore of Zagra and Vasile of Telciu. It's about the Habsburg Empire, where Catholicism was the state religion of the imperial house. Destruction of Orthodox churches and monasteries (200 in number) were all acts of violence.

The conflict in Northern Ireland between Catholics - which constitutes a minority - and Protestants is currently open and resulted in many casualties. Fratricidal struggle continues in the sixteenth century in the British Isles with reminiscences to present times and we remember the situation in Ulster (Northern Ireland). Beyond emphasized nationalism of Irish Liberation Army there is a strong affirmation of religious identity. The Catholics from I.R.A. battle against fellow Protestants reiterating a contemporary landscape, the religious rivalries dating from the time of Queens Elizabeth I (1533- 1603) and Mary Stuart (1542-1587). Decapitation of the latter made to deepen antagonism between Protestants and Catholics in the British Isles.

So, violence is a constant presence in the history of Christianity. Violent, brutal kicking vile acts in human dignity, are performed in the name of God and by those who claim his servants and followers. "Religious wars have not a beginning. People have always killed each other, because they did not believe in the same God, or have not the same opinion about what God intends them"²⁵.

A certain affinity between religion and violence is documented by countless historical and contemporary events. Sociology and psychology of religion have

²³ Tia, "Efecte ale globalizării..." in *Violența în numele lui Dumnezeu*, 457.

²⁴ Tia, *Dezvăluiri...*, 13.

²⁵ Blond, 47.

done research on this affinity, noting that none of the major religions can not declare completely foreign to the violence manifestations²⁶.

Violence seems to explode in terrible shape just where religion becomes a cause for political action ... The inter-Christian violence is caused by foreign elements: material interests, hegemony, nationalism. Opinion that religion necessarily leads to violence is one-sided idea, like the assumption that Christianity (or other religions worldwide) necessarily lead to peace.

Reality is more complex, religion leads to violence, because only together with other factors can be: the national interest or political oppression, social insecurity and cultural revolutions. Abuse is common in the history of religion, through their handling, on behalf of absolute nonreligious interests²⁷. Violence becomes fierce when to passionate and emotional aspects is added logical justification, aims at tracking the hypothetical values²⁸.

Religious justification of violence is false, because the arguments that bring disguise the fact that human passions rage and want to dress in clothes of virtue. Sacred meaning of the readings is distorted. It is enough reading the Gospel episode from Luke 9:51 to 55, to see that the Lord Jesus Christ refuses violence and not recommended it His disciples. "When the time was come that he should be received up, he steadfastly set his face to go to Jerusalem. And sent messengers before his face: and they went, and entered into a village of the Samaritans, to make ready for him. And they did not receive him, because his face was as though he would go to Jerusalem. And when his disciples James and John saw this, they said, Lord, wilt thou that we command fire to come down from heaven, and consume them, even as Elias did? But he turned, and rebuked them, and said, Ye know not what manner of spirit ye are of. For the Son of man is not come to destroy men's lives, but to save them".

God reveals in the dramatic destiny of Jesus and His apostles, there is a God who responds to evil with good. Even before the radical betrayal and supreme violence, He inspired the Savior to non-violence, He gave His disciples, by the risen Jesus, a message of peace and forgiveness. Thus, it becomes clear that overcoming violence is not an autonomous option of man. Jesus was able to walk the path of its own, only due obedience to the word of the Heavenly Father. And his apostles had to find, in what concerns, that only divine forgiveness opened their future. In a Christian optical, there is no an ethics of absorption violence, that may apply to an autonomous subject. Only in the light of the Holy Spirit at Pentecost, acting on the eye and the human heart every day, we can overcome our own destructive tendencies²⁹.

²⁶ Tia, "Absorbția violenței: responsabilitate esențială a eticii religioase" in *Violența în numele Lui Dumnezeu...*, 323.

²⁷ Hermann Häring, "Impregnarsi nel bene. Sul superamento della violenza nel nome delle religioni. Rituali della memoria della violenza nelle religioni" *Concilium*, 4 (1997): 162.

²⁸ Tia, *Violența...*, 17.

²⁹ Tia, "Absorbția violenței..." in *Violența în numele lui Dumnezeu*, 335.

The sixth divine commandment is sacred law, fundamental of human society, which makes known God's love and impartially justice: "Thou shalt not kill! (Exod 20:13). Life is God's creation, mysterious and magnificent. No one has power over it than God. Murder is considered in the Biblical morality the worst sin that a human being can do against another (attempting to physical life). This sin is one of "blatant sins"³⁰. Scripture shows that God has a plan for each individual. So, who threatens the life of a human being, said without words, that is superior to God. Through this commandment is authenticated life as a special value³¹.

Related to violence issue is the position of the Christian churches to war. There is not currently a final decision of Church councils on war and those who exercise it. St. Athanasius the Great (295-373) in the first Canon states: "To kill is not allowed, but to destroy the enemy in war is lawful and praiseworthy"³². And the Canon XIIIth of St. Basil the Great (330-379) says: Our parents have not counted between killings: killings in wars, I find that they give forgiveness to those who fight for better fit and right reverence (for God). But, maybe it's better you advise the three years to refrain from Eucharist, like those with unclean hands³³.

Commenting this Canon, Bishop Dr. Nicodim Milas (1845-1915) said: "As noted, both Zonara and Balsamon in comments to this Canon seems that nowhere could be used for this advice of Basil, but in this respect have served us the words of Athanasius and Basil mentioned at the beginning of the present Canon. And Balsamon mentions the example of priests who participated in wars and killing enemies, and therefore still not been deprived of the right to perform priestly functions, but were also worthy of praise³⁴.

But "the Gospel of Christ does not give justification of war. And the Church has never supported a doctrine of just war, because war is always the basis of a specific or certain injustices. It was forced to tolerate, through concession, defense war as lesser evil, war makes use of need, the cause or wronged and oppressed, in order to save some more important things³⁵.

One that seems to best express the relationship between violence and Christianity is St. Augustine (+430). His conception was nourished by the experience that he had as bishop of the city Hipporegius (North Africa), knowing that his time had been invading Visigoths. St. Augustine is the witness of the fall of ancient world, Rome - the eternal city - is broken. In his *De civitate Dei*, Augustine states that violence against neighbor, the one who did nothing wrong to you, is roguery...

³⁰ „Glasul sângelui tău strigă la Mine din pământ” Gen. 4:10 Nicolae Mladin, Orest Bucevschi, Constantin Pavel, Ioan Zăgrea, *Teologia morală ortodoxă* (Alba-Iulia: Reîntregirea, 2003), 132.

³¹ G. Campbell Morgan, *The Ten Commandments* (Emerald House, 2001), 66.

³² Dumitru Stăniloae, *Națiune și creștinism* (București: Elion, 2004), 53.

³³ Stăniloae, 53.

³⁴ Stăniloae, 53.

³⁵ Georgios I. Mantzaridis, *Morală creștină. Omul și Dumnezeu Omul și semenul. Poziționări și perspective existențiale și bioetice*, translated by Cornel Coman (București: Bizantină, 2006), 375.

make war to neighbors, start after other things, to subject them and crush people who were upset with nothing, only by desire to possess, what other name have given to this than great robbery³⁶.

Inevitably, the use of violence, for Augustine produces large shortcomings and misfortunes that is required to not use it, only when there is no possibility of reaching agreement. St. Augustine seeks to clarify the attitude of those who are forced to wear war. Killing in order to protect personal and fulfilling the military oath is not considered a sin.

In this regard, St. Augustine says: "it is not allowed to kill people, unless someone is a soldier and fulfills a public function, i.e. when he does it not for himself, but for others and for the state, by virtue of legitimate power he received"³⁷. And he also claims that: "if Christian discipline rejects all wars, would be counseled soldiers in the Gospel, ask advice for salvation (soldier conversation with John the Baptist) to drop their weapons and give up the military service. On the contrary, they were told only that: beware of violence and fraud, be content with your wages. Asking them to be content with their wages, they were not forbidden to fight in the war³⁸.

We see, therefore, that the tradition of the Church retains on the firmness violent actions an attitude of ambiguity. War is never desirable, because it means suppression of life, the especially gift that man can receive from God. "So, the true Christian does not resort to violence, nor repays evil for evil. Even when that person is in danger, although he has the right to defend himself, prefer to be hurt, than to hurt. But as a citizen of a state, man subjects to the state power, and this is not from fear of being somehow punished, but for reasons of conscience"³⁹.

One of the reasons for wearing war is non-love. Commenting the 7th Happiness, St. Gregory of Nyssa says that war, violence is the result of hatred between people. The picture of war is grim. It "comes with arms and horses, sharp iron and trumpets sounding, with ruffled phalanx of lances, thousands of shields crowded one another, with moving scary helmets, wuth attack, defense, skirmishes, battles, massacres, run, chase, moans, howls, earth soaked with blood, trampled dead, leaved wounded and all others"⁴⁰.

In the scriptural environment, heart is described as the place where God dwells. "In biblical-patristic tradition is well known that when the heart ceases to follow God's will and fulfill the desire of devil, it gets sick and dies. One speaks then about the disease and hardness of heart, about its impurity and about its spiritual death"⁴¹.

³⁶ Fer. Augustin, *De Civitate Dei*, Cartea a IV-a, cap.6, P. L. 41, col. 116-117.

³⁷ Fer. Augustin, *Epistola* 47,5, P. L., tom 33, col. 186.

³⁸ Fer. Augustin, *Epistola* 48,15; cf. *Epistola* 49, 4, P. L., tom 33, col. 885.

³⁹ Mantzaridis, 374.

⁴⁰ Sf. Grigorie de Nyssa, *Omilii la fericiri*, 7, P. G. 44, col. 1281b.

⁴¹ Hieroteos Vlachos, *Psihoterapia ortodoxă: știința Sfinților Părinți*, translated by Irina Luminița Niculescu (Timișoara: Învieerea, 1998), 197.

St. Mark the Ascet said "pleasure-loving heart in time of leaving makes for soul prison and chain"⁴². Thus, a sick soul or overwhelmed by passions, convey to the whole psychosomatic structure the disease by which is ruled. Passions rough heart, and show it severity and beyond. For this reason the Orthodox tradition speaks so much about delicacy, understood not only as an outside, but the inner state. Heart must be gentle and subtle. Such a man who possesses such a priceless gift will always be intent to the sufferings of his neighbors, seeking their healing. Love is an ontological element of human existence. It explains the most comprehensive and clear as possible otherness. Sometimes it happens that human love is concentrated only within the transcendent, he wished and proximity to God, but forgetting his neighbor. Anger sprouts in the human heart, and if allowed development is inevitable the sin of killing. Apostle John, the disciple whom Jesus loved, still transmitted in writing to the truth of Jesus in the Sermon on the Mount: "He who hates his brother is a murderer" (I Jn 3:15). God is interested first of what happens in the human heart, because out there "killing" defiles the man, because it violates God's command to love.

Holy Fathers concerning as passion and put under this name all forms of human aggression, externalized or not, overt or hidden, gross or subtle, and generally are directed against neighbor⁴³. Passion of wrath (οργή) starts from the irritable power of the soul and includes all pathological manifestations of aggression. Anger, whereof speaks monastic tradition, is not only violence, externalized manifestations. The extreme forms of violence, the rivalries of all kinds, beatings, blows, injuries and even homicides and wars, all derived from the passion of anger, in the broad sense given to this word in the ascetic tradition.

Extremism is defined as "an attitude, doctrine of political current (and not only) based on views, ideas, exaggerated opinions, one-sided, extreme, violent or radical measures aimed at imposing their ideology and program⁴⁴, as a deviant phenomenon, which is based on certain ideologies and always precise, radical beliefs.

Clearly, today fundamentalism has the dialectic of interest and hatred, in opposition to the patristic message of the Church, impregnated by spiritual warmth and love. The fundamentalist obsession is to concatenate God into a symbol in the historical facts, in rite, in letter. It thus falls, fatally, in a new and modern form of magic in which symbols become automatic guarantors of salvation. The enemy is contesting formulas and the kingdom grows by extending the profane symbol⁴⁵.

⁴² Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească în 200 de capete*, chap. 20, in *Filocalia*, vol. I, ed. a II-a, translated by Dumitru Stăniloae (București, Harisma, 1992), 272.

⁴³ Cf. Jean-Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, translated by Marinela Bojin (București: Sofia, 2001), 175.

⁴⁴ *Dicționarul explicativ al limbii române*, ed. a II-a (București, Univers enciclopedic, 1996), 362.

⁴⁵ T. Tia, *Violența în societatea post-creștină...*, 24.

In Holy Fathers' view, love (αγαπᾶ) is a work of the soul for possible closer to God and to that like us, suffering in the world. Presence of God in heart pleads for brother's presence, indifferent as his state of spiritual fulfillment. Who loves God, have to love every man as himself too, although not pleased by the passions of those who have not cleared yet (...) Who sees in his heart a trace of hatred towards any person, for any particular mistake, is somewhat alien to God's love, because the love of God do not suffer in the least hatred for man⁴⁶.

Environment in which love is revealed is hesychia, peace. When hatred echoes are off, the soul finds, in silence, the deep sense of God's footsteps. St. John Chrysostom (347-407), describing the atmosphere of Christian peace, highlights its blessing: "... peace in the churches, in prayers, in ceremonies, in greetings. The primate of the Church gives peace once, twice, three times, several times: Peace be with you! He gives peace many times to the believers, because peace is the mother of all goods"⁴⁷.

In the patristic tradition of the Christian East, soothe the soul is regarded as urge all virtues. There can be not peace and love between peers, without the important contribution of every individual.

In Orthodox theology, relationship between the image of God (man) and God is the subject of a fundamental discourse. Every man contains within itself the stamp of divinity. We find in Christ, by extending the way to the Trinity, the same dynamic in neighbor knowledge.

St. Isaac the Syrian (cca. 640-cca. 700) supported the idea of love of neighbor and embrace it, regardless of his spiritual condition. "Do not try to distinguish who is worthy of one who is not worthy, all be equal in your eyes, to love and serve... do the Lord not eat at the table of publicans and sinners, without rejecting the unworthy? Thus, you will do the same good and will give the same honor ... to the infidel, the criminal, more so as he is a brother to you, because he participates in unique human nature"⁴⁸. Holy Fathers desire is that, through their writings, to propagate the vision of uplifting, not superman met in nihilistic philosophy, but deified man, bearing in mind the ardent love of God, for all of creation and compassion for its limitations, reductions, shortcomings, failures. The man-king arrived at this dignity of Christ's redemptive grace, not shown to be just a microcosm as we encounter depicted in ancient Greek philosophy, but above all he is a person, a being worthy of his Creator. We note that life sums a whole of paradoxical contradictions: the man

⁴⁶ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, in *Filocalia* vol. II, translated by Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 1999), 56.

⁴⁷ Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt către cei ce sunt scandalizați din cauza nenorocirilor*, P.G. 56, Col. 872 B.

⁴⁸ Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoițe*, tradanslated by Dumitru Stăniloae, in *Filocalia*, vol. 10 (București: Institutul Biblic și de Misune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981), 152.

was annoyed by his precariousness and without seeking the support of divinity, born utopias, ideologies as last points of stability.

Desire for power, conquest, of possession, enrichment led to action and extreme gestures, such as wars, crime, aggression, invasions, extermination, deportation, massacres and much, much more. Faith in God led people to many actions and extreme events over the time. Relationship between man and divinity has always been one tumultuous and ever tested, human actions are not always pleasing to God. And this is where religious extremism, an event that led to unimaginable actions committed by people in the name of God.

Slipping too much to worldly interests, to secularism, Western leaders of Church life have contributed to the birth of libertine and protester spirit, which had to grow a lot in the next century, degenerated in the form of schisms, heresies and attempts to reform and (or) to discredit the Church.

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

EDUCAȚIA RELIGIOASĂ ȘI CUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU

GHEORGHE ȘANTA*

REZUMAT. Educația religioasă este parte integrantă a procesului educațional general, care face legătura între conștiința individuală și cultura generală. Educația religioasă este o componentă a formării spirituale a omului, care presupune capacitatea de asimilare și capacitatea de a opera, în viața de zi cu zi, cu noțiuni ce țin de cultură religioasă, de formarea în spiritul moralei creștine, prin iubirea de Dumnezeu și iubirea de aproapele.

Trăirea în Hristos presupune cunoașterea lui Dumnezeu, iar aceasta nu se rezumă la o cunoaștere rațională, întrucât pe Dumnezeu nu-L poți cunoaște numai cu mintea. Pe Dumnezeu ajungi să-L cunoști atunci când te împărtășești cu El, când împlinești poruncile Lui și printr-o viață de nevoință, pentru a dobândi virtuțile creștine.

Din perspectivă ortodoxă, cunoașterea lui Dumnezeu presupune mărturisire, atât verbală cât și prin comportament.

Ca sistem de referință pentru testarea ideilor fundamentale ale educației rămâne Sfânta Scriptură, Cuvântul lui Dumnezeu.

Cuvinte-cheie: educație, cunoaștere, comportament, conștiință, cultură

Educația religioasă este parte integrantă a procesului educațional general, care face legătura între conștiința individuală și cultura generală. Cultura definește sintetic modul uman de existență și este simbolul forței creatoare a omului. Ea reprezintă un adevărat sistem de valori. Permanent s-au căutat definiții și explicații care să stabilească sfera în care se mișcă cultura ca realitate sau concept.

Termenul cultură a fost preluat de mai toate limbile moderne din limba latină, unde cuvântul cultură are atât înțelesul de cultivare a pământului, cât și pe cel de cultivare a spiritului. Se avea în vedere atât ideea de transformare a naturii exterioare a omului, cât și a facultăților naturale ale omului, pe care educația le poate transforma din potențialități în realități. Cuvântul cultură trece, astfel și în sfera largă a educației, care urmărește formarea sufletului, instruirea și modelarea personalității pe baza cunoștințelor și a experienței personale.

* Lect. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, România, santa.gheorghe@yahoo.com

Definirea noțiunii de cultură aparține britanicului Edward Burnett Tylor (1832-1917), care a văzut cel dintâi cultura ca un „ansamblu complex ce cuprinde: cunoașterea, credințele, arta, morala, dreptul, tradițiile și orice alte producții și modalități de viață create de omul ce trăiește în societate”¹.

Prin cultură se modelează personalitatea umană, întrucât cultura transmite modele comportamentale, atitudini sociale, reacții dobândite și învățate, întreaga istorie a omului ca ființă socială.

Comunicarea este un factor constitutiv al culturii, un factor definitoriu și structural, fără de care nu putem înțelege nici o formă de cultură. Ea înseamnă un permanent schimb de informații, mesaje și semnificații între oameni, ceea ce dă consistență în bogăție fenomenului cultural. Ea este esența vieții sociale a omului, întrucât viața în comun, stocarea informațiilor și transmiterea moștenirii sociale către noile generații nu ar fi posibil fără existența multiplelor forme de semnificare și de comunicare. Cultura și comunicarea sunt o pereche conceptuală în toate științele care cercetează condiția umană implicit în cultura și în educația religioasă. Religia își are locul său bine stabilit, întrucât în lume, ea ordonează și regularizează raportul dintre om și misterul vieții și al morții. Cine uită de religie, ratează viața, deoarece religia constituie un factor determinant, implicit în toate relațiile de viață.

O clarificare contemporană a învățaturii de credință constituie pentru Biserica Ortodoxă, nu numai o necesitate internă, didactică și pastorală, ci și o obligație catehetică și misionară. Biserica simte nevoia de o gândi, în mod continuu și în mod pastoral, adevărurile de bază ale credinței sale, pe de altă parte, Evanghelia trebuie să fie interpretată în fiecare epocă, pentru fiecare situație, pentru fiecare generație. Biserica Ortodoxă are rațiuni proprii de a explica, de a transmite și de a propovădui credința care a fost „dată sfinților, odată pentru totdeauna” (Iuda 3) tuturor ce se află în sânul ei.

Educația religioasă este o componentă a formării spirituale a omului, care presupune capacitatea de asimilare și capacitatea de a opera, în viața de zi cu zi, cu noțiuni ce țin de cultură religioasă, de formarea în spiritul moralei creștine, prin iubirea de Dumnezeu și iubirea de aproapele.

În cadrul procesului educativ, prin educația moral-religioasă se formează și se educă sentimentul religios. Sentimentul religios constituie pentru om o sursă de energie și de putere morală, deoarece avem în față modelul perfecțiunii: Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos, Mântuitorul nostru.

În realitate, educația moral-religioasă, prin natura obiectului său de studiu, depășește sfera curriculară obișnuită, pentru că elevii nu sunt îndemnați numai să acumuleze și să utilizeze un anumit bagaj de cunoștințe, ci sunt chemați să înțeleagă și, dacă pot, să asimileze un „alt mod de trăire”, trăirea în Hristos.

Trăirea în Hristos presupune cunoașterea lui Dumnezeu, iar aceasta nu se rezumă la o cunoaștere rațională, întrucât pe Dumnezeu nu-L poți cunoaște numai cu mintea. Pe Dumnezeu ajungi să-L cunoști atunci când te împărtășești cu El, când

¹ Pierre Bonte, Michel Izard, *Dicționar de etnologie și antropologie*, apud E. B. Tylor, *Cultura primitivă*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 682.

împlinești poruncile Lui și printr-o viață de nevointă, pentru a dobândi virtuțile creștine.

Din perspectivă ortodoxă, cunoașterea lui Dumnezeu presupune mărturisire, atât verbală cât și prin comportament. Lumina prin care omul Îl vede pe Dumnezeu și se unește cu El, este numai un dar al lui Dumnezeu. În această lumină și prin această lumină, Dumnezeu Se unește cu cei care sunt uniți cu El: „de harul cunoștinței de Dumnezeu se va învrednici omul atunci când ajunge în Dumnezeu”². Cunoașterea lui Dumnezeu include în mod neapărat mărturisirea. Nu se poate să-L cunoști pe Dumnezeu și să nu spui altora. Mărturisirea vine din cunoaștere, iar cunoașterea din nepătimire și din împlinirea poruncilor. Un model concret de mărturisire, ca lucrare care îi urmează cunoașterii lui Dumnezeu, îl avem în Evanghelia după Ioan, capitolul 4, Convorbirea lui Iisus cu femeia samarineancă.

Cunoașterea lui Dumnezeu își păstrează mereu un caracter paradoxal, pe măsură ce omul, având cunoaștere limitată, se înalță în cunoașterea lui Dumnezeu, care este nelimitat. Dumnezeu nu poate fi prins în noțiuni sau în concepte pentru că astfel Îi mărginești nemărginirea, ci doar intuim printr-o înțelegere limitată tainele Lui de neînțeles. Pe de-o parte este nevoie de cuvânt în cunoașterea lui Dumnezeu, iar pe de altă parte cuvintele trebuie depășite. Așadar prin cuvinte și înțelesuri referitoare la Dumnezeu trebuie să mergem mereu dincolo de aceste cuvinte și înțelesuri și să înțelegem că Dumnezeu este mai presus de concepte, dar că aceștia țin mereu calea deschisă în cunoașterea lui Dumnezeu. Cunoașterea lui Dumnezeu nu înseamnă doar cunoaștere rațională și judecăți de valoare, ci, întotdeauna, în creștinism și, mai cu seamă în ortodoxie se concretizează în împărtășirea din Hristos cel Înviat, „creștinismul nu este o școală filosofică speculând pe marginea conceptelor abstracte, ci înainte de toate este o împărtășire din Dumnezeul cel Viu”³. Calea cunoașterii lui Dumnezeu are întotdeauna drept scop unirea omului cu Dumnezeu, îndumnezeirea lui⁴. Deplina îndumnezeire a omului se va realiza în veacul viitor, după învierea morților, la Parusie, însă această îndumnezeire trebuie începută de pe acest pământ schimbând firea stricăcioasă și stricată. Dumnezeu ne-a dat în Biserică toate mijloacele pentru a înfăptui această lucrare, trebuie doar efortul personal, voința noastră pentru aceasta. Această unire a omului cu Dumnezeu presupune conlucrare, împreună lucrare a omului cu Dumnezeu „căci noi împreună-lucrători cu Dumnezeu suntem” (I Corinteni 3, 9).

Ținta spiritualității ortodoxe este desăvârșirea omului credincios prin unirea lui cu Hristos și întipărirea lui tot mai deplină de chipul omenității lui Hristos, plină de Dumnezeu⁵. Sfinții Părinți spun că desăvârșirea omului nu are hotar, tocmai pentru faptul că Dumnezeu este nesfârșit, în consecință și lucrarea omului de unire

² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, după Jean-Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, Editura Sophia, București, 2011, p. 659.

³ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, 1990, p. 70.

⁴ V. Lossky, *Teologia mistică...*, p. 71.

⁵ Pr. Dumitru Stăniloae, *Ascețica și mistică Bisericii Ortodoxe*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 5.

cu „Cel Nesfârșit” își are un punct final de unde nu se mai poate înainta, așadar unirea omului cu Dumnezeu este un progres nesfârșit.

Biserica a pus la îndemâna credincioșilor Sfintele Taine ca izvoare ale harului, puncte de întâlnire cu Dumnezeu, cu Duhul lui Dumnezeu, Care se pogoară peste noi. Astfel între cuvânt și Taină din perspectivă ortodoxă există o legătură strânsă, de neseplat „este o unitate esențială, întemeiată pe tăcere”⁶. Cuvântul și Taina în gândirea Părinților răsăriteni sunt inseparabile, împreună formând un mediu unic și unitar de comuniune între Dumnezeu și om, o părtășie reciprocă între viața dumnezeiască și cea omenească. Hristos se face cunoscut prin cuvânt. Cuvântul Lui are putere și îl trădează ca nefiind din această lume. Mulțimile care Îl ascultau se întrebau: „Cine este Acesta?”, „De unde știe El toate acestea?” În acest context Hristos își justifică cuvintele, justificându-se pe Sine Însuși și arătând oamenilor calea spre Împărăția Cerurilor. Cuvintele rostite de Iisus cuprind învățătura Sa cu privire la obârșia Sa divină, cine L-a trimis între oameni, prin aceasta descoperă Taina Sfintei Treimi, dragostea ei față de omul căzut, scopul pentru care S-a întrupat Fiul, adică mântuirea oamenilor, calea pe care va realiza această mântuire, astfel cuvântul lui Hristos spus oamenilor premerge și descrie fapta Sa de dragoste, Jertfa Sa de iubire față de oameni.

Toate cuvintele lui Hristos, învățătura Sa, au menirea de a-L descoperi pas cu pas pe Dumnezeu și Împărăția cerurilor și de a conduce oamenii spre mântuire, de fapt primul aspect îl include pe al doilea întrucât descoperirea lui Dumnezeu are drept scop mântuirea omului și prezența lui Dumnezeu în lucrarea de mântuire a omului. Forța revelatoare a cuvântului Său stă tocmai în faptul că prin puterea cuvântului Iisus Hristos Îl dezvăluie pe Tatăl. Așadar, cuvântul lui Iisus Hristos cuprinde învățătura Sa, adică lucrarea de descoperire a lui Dumnezeu, lucrarea de mântuire a omului care-l îndeamnă pe om la comuniune veșnică cu Tatăl prin iubire, astfel se ajunge la adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu.

Cunoașterea lui Dumnezeu presupune o trăire înaltă, o lucrare curată, o bucurie relațională de iubire cu Dumnezeu și cu aproapele. Toate aceste manifestări trebuie să aibă un corespondent în comportament. În episodul lepădării lui Petru (Matei 26, 69-75) se confirmă acest fapt. „Iar după puțin, apropiindu-se cei ce stăteau acolo au zis lui Petru: Cu adevărat și tu ești dintre ei, căci și graiul tău te vădește” (Matei 26, 73).

Pe Dumnezeu îl cunoști în relație cu aproapele. Cunoașterea lui Dumnezeu nu se rezumă doar la vorbe, ci se realizează în fapte. Iubirea lui Dumnezeu stă în împlinirea voinței Lui, în împlinirea poruncilor: „Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu” (Ioan 14, 23). „Aceasta este porunca Mea: să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit Eu” (Ioan 15, 12). Atât în Sfânta Scriptură, Cuvintele Mântuitorului, cât și în scrierile Sfinților Părinți există o mulțime de dovezi că pe Dumnezeu Îl cunoști doar având o relație de frate cu cel de lângă tine: „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși” (Matei 22, 39); „Iar a doua e aceasta: «Să iubești pe aproapele tău ca

⁶ John Breck, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p. 7.

pe tine însuși». Mai mare decât acestea nu este altă poruncă” (Marcu 12, 31). După Sfântul Apostol Pavel „cel ce iubește pe aproapele a împlinit legea ... iubirea nu face rău aproapelui: iubirea este deci împlinirea Legii” (Romani 13, 9-10).

Emmanuel Levinas sublinia faptul că trebuie să știi cine-i cel de lângă tine, ca să știi cum te raportezi la acesta, cum să te porți cu el. „Când conștientizezi că cel de lângă tine este fiul lui Dumnezeu, atunci el este Majestatea Sa”⁷. În consecință respectul, cinstea, iubirea care se cuvine unui copil al lui Dumnezeu, se subînțeleg din această afirmație.

Iubirea lui Dumnezeu nu se poate reduce la o simplă stare afectivă, deși pune în mișcare facultățile afective ale omului (puterea de a dori, de a iubi), nu se limitează la aceasta, ci mișcă întreaga ființă a omului, punându-i în lucrare toate puterile. Sensul spiritual al iubirii presupune o unitate, o înrudire între două persoane. Iubirea deplină presupune reciprocitate. Dacă iubirea este unitate, ea e și dualitate, Ea este unitate în dualitate.

Între Dumnezeu și om există ceva comun, care face posibilă apropierea de Dumnezeu. Omul fiind chip al lui Dumnezeu, ca atare, el este o ființă spirituală, orientată în chip ontologic spre Dumnezeu. Ca și în iubirea omenească este nevoie de reciprocitate, adică de coborârea lui Dumnezeu la om în iubire și de înălțarea acestuia la Dumnezeu în iubire. De aceea a venit Fiul lui Dumnezeu în chip de om, ca să restabilească relația de iubire dintre om și Dumnezeu, tulburată de păcat. Precizăm că Dumnezeu este Cel ce ne-a iubit întâi. Iubirea noastră către El este iubire răspuns, e răspunsul spiritului uman la iubirea ce ne-a arătat-o și ne-o arată Dumnezeu.

Dacă la iubirea lui Dumnezeu răspundem cu iubire, între noi și Dumnezeu se realizează o așa unitate încât suntem un „duh” cu El, cu Iisus Hristos, așa că dacă rămânem în El și El în noi, viem în El și El în noi, devenind sălaș al Sfintei Treimi și participând la viața ei prin har (Ioan 14, 23). „Iată, stau la ușă și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine” (Apocalipsa 3, 20). Cina această înseamnă unire: „rămâne întru Mine și Eu întru el” (Ioan 6, 56). Căci „Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne întru El” (I Ioan 4, 16).

Iubirea, ca dar al harului, este o putere dumnezeiască izvorâtă de la Dumnezeu-Tatăl și împărtășită oamenilor prin Iisus Hristos în Duhul Sfânt. Întoarcerea omului la firea cea dintâi, iubitoare, plină de frumusețe se face prin asceză, în cadrul unui proces de convertire prin care omul se întoarce cu totul spre Dumnezeu, își întoarce toată puterea Sa de a iubi care a fost îndreptată spre lume, o întoarcere spre Dumnezeu. Toată această putere de a iubi, odată întoarsă spre Dumnezeu se prefăce în dragoste neprihănită față de dragostea dumnezeiască.

Pentru a ajunge la dobândirea iubirii celei adevărate față de Dumnezeu, trebuie mai întâi, să străbată drumul curățirii sale interioare, calea tămăduirii lui duhovnicești să-și curățească toată ființa lui, pentru că iubirea cuprinde toată ființa, nu numai o parte din ea. „Iubirea egoistă de sine, naște necunoașterea și chiar

⁷ Emmanuel Levinas, *Totalitate și infinit*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 19.

ignorarea aproapelui, reducându-l cel mai adesea la un simplu obiect, fie vrednic de dorit, fie vrednic de lepădat. Ea duce la o cunoaștere superficială, aproximativă și cu totul exterioară a oamenilor, falsă și de-a dreptul halucinantă”⁸.

Pentru că Dumnezeu este iubire, cel ce iubește se face asemenea lui Dumnezeu. Prin urmare, cu cât un om este mai desăvârșit în iubire, cu atât crește în asemănarea cu Dumnezeu. Iubirea îl îndumnezeiește pe om mai mult decât orice altă virtute, pentru că Dumnezeu este iubire. Când omul iubește curat este cel mai aproape de Dumnezeu, se face asemenea Lui, Îl imită pe Dumnezeu.

Facultățile cunoașterii își recapătă sănătatea întorcându-se de la cele simțuale spre Dumnezeu. Iubirea, căpătând sensul cel adevărat, mișcându-se spre felul care i se cuvine rostului său firesc: „Căci sufletul având prin fire puterea cugetătoare, din aceasta se naște virtutea. Și o are prin fire ca să rămână cum a fost făcut. Și a fost făcut bun și foarte drept. Iar dreptatea sufletului se arată în păstrarea felului înțelegător al Lui, așa cum a fost creat. Iar atunci când se abate și se strâmbă de la starea lui cea după fire, se spune că aceasta e răutatea sufletului. Deci nu e greu lucrul virtuții. Căci suntem în virtute dacă rămânem așa cum am fost făcuți”⁹.

Hristos Domnul nu-i oferă omului simple percepțe morale, ci împlinindu-le El Însuși mai întâi, în mod desăvârșit îi descoperă prin cuvintele și faptele Sale, prin felul Său de a fi, modelul desăvârșit al viețuirii omenești în forma ei desăvârșită, sfântă. Iisus ne descoperă în Persoana Sa, în care a unit firea umană cu cea dumnezeiască, omul adevărat, „omul cel nou” (Efeseni 4, 24) „care se înnoiește, spre deplină cunoștință, după chipul Celui ce l-a zidit” (Coloseni 3, 10). Adam cel Nou nu doar restaurat, ci desăvârșit prin unirea desăvârșită cu Dumnezeu. El voiește ca noi să ne facem cu adevărat și întru totul asemenea Lui, să fim „următori ai lui Dumnezeu” (Efeseni 5, 1), nu din afară, așa cum am fi imitat sau urmat un înțelept sau un erou, ci îmbrăcându-ne în El (Galateni 3, 27), împărtășindu-ne de omenitatea Sa îndumnezeită, devenind „părtași dumnezeieștii firi” (II Petru 1, 4).

Fiul este Cuvântul, iar Dumnezeu-Tatăl a dat acest nume unei persoane care nu trăiește în singurătatea contemplării, ci în raportul comunicării: Prin Cuvânt, Dumnezeu ne este aproape ca Persoană, astfel încât Cuvântul este manifestare a unei persoane una către alta, este mijlocul principal al unei comunicări între persoane. Cuvântul este un dialog. Iisus Hristos este Persoana care ne cheamă prin Cuvânt în comuniune, descoperindu-ne realitatea ei. Comuniunea cu Dumnezeu ne aduce în sânul realității supreme și ne descoperă sensul ei, determinând detașarea noastră de lumea efemeră.

Prin Întrupare, Eul divin i-a vorbit eu-lui uman, apoi Cuvântul Său l-a făcut să existe după chipul Său pe cel care-l ascultă și continuă să-l transforme, păstrându-l într-o comuniune vie cu Cuvântul făcut trup. Drept urmare, viața spirituală este dată de Dumnezeu prin darul prezenței Lui. Omul primește această revelație și răspunde prin actul credinței lui, începând un dialog liturgic generator de unitate între El și noi.

⁸ J.-C. Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, p. 628.

⁹ J.-C. Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, p. 349.

Persoana lui Iisus Hristos este locul unde s-au întâlnit odată pentru totdeauna experiența omului prin Dumnezeu și cea a lui Dumnezeu prin om: „voi sunteți în Mine și Eu sunt în voi”.

Mântuitorul, prin venirea Sa în lume, a aprins în sufletul omului nostalgia după realizarea idealului pe care-l fixează Fiul Omului, adică îndumnezeirea, ceea ce înseamnă renașterea unui om nou, cu o voință ce trebuie să se identifice cu voința lui Hristos. Porunca Mântuitorului: „Fiți, dar, voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este” (Matei 5, 48) este destinată acelor care sunt stăpâniți de dorul de a renaște la o nouă viață în Hristos.

Sfântul Simion Noul Teolog vorbește despre o pecete a harului existentă în ființa omului prin lucrarea Sfântului Duh: „Hristoase al meu, Care m-ai umplut de Duhul Tău dumnezeiesc, dăruiește până la sfârșit, neconținut, în întregime harul Tău, robului Tău; nu-l lua de la mine, nu Te întoarce, Ziditorule, nu mă trece cu vederea, odată ce m-ai pus înaintea feței Tale și între robii Tăi m-ai pecetluit cu pecetea harului Tău”¹⁰.

În istorie și în adâncul spiritului uman, Hristos Se naște, moare și înviază, în această interioritate se leagă raporturile dintre Dumnezeu și om, trasându-se itinerariul întregii vieți spirituale – este întotdeauna o întâlnire. Dumnezeu iese din El Însuși spre om, iar omul își părăsește izolarea sa și-L întâlnește pe Celălalt: „Niciodată Tu n-ai disprețuit pe nimeni, noi suntem cei ce ne ascundem, nevrând să mergem către Tine”¹¹.

Setea de absolut sădită în natura umană este Dumnezeu Însuși. Fiul s-a făcut om ca să împlinească setea umanității pentru adevărata înțelegere a sensului ei filial cu Tatăl, ca origine supremă a ei. Fără întruparea Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu, omul ar fi fost lipsit de sensul existențial lui, ar fi rămas lipsit de adevărata raționalitate și afecțiune a cărei culmi stă în filiație”¹².

Antropologia răsăriteană reprezintă ontologia deificării, iluminarea progresivă a omului și a lumii. Această metamorfoză a omului atestă viața divină în universul uman și are loc în Biserică.

Imaginația omului îndeamnă spre infinit, spre ideal, în care binele, adevărul și frumosul nu are limite. Vasile Fernea prezintă într-o lucrare a sa exprimarea unui poet: „O, suflete, ce cauți tu mai sus decât vârful munților și dincolo de marginile orizontului? Pe Dumnezeu, stăpânul cel fără de margini, peste marginile lumii”¹³.

Dumnezeu este ținta spre care tinde sufletul omului pe căile adevărului, a binelui și a frumosului. Omul dorește să ajungă în lumea transcendentă și totodată dorește ca și Dumnezeu să se îndrepte spre el, astfel încât strigătul universal al naturii omenești este El.

¹⁰ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnul 41,5*, în „Sources Chrétiennes”, Editura Du Cerf, Paris, p. 46, apud Pr. Dumitru Stăniloae, *Iubirea creștină*, Editura Porto-Franco, Galați, 1993, p. 156.

¹¹ Sf. Simeon Noul Teolog, *Imnul 41,5*, p. 57.

¹² Pr. Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 61.

¹³ Vasile Fernea, *Suferințele omenești*, Editura Galaxia Gutenberg, București, 2005, p. 23.

Datorită chipului Său din om, „acesta rămâne nemuritor până când e însetat de cunoaștere, până când are conștiința trează că are mereu ceva nou de cunoscut, până când se află într-o conștiință a legăturii cu Dumnezeu cel infinit”¹⁴.

Educația creștină urmărește realizarea comuniunii omului cu Dumnezeu și creșterea continuă în această comuniune. Puterea educației creștine, în ceea ce are ea de realizat își are sursa, așa după cum am văzut, în comuniunea omului cu Dumnezeu. Iată ce spune Sfântul Clement Alexandrinul: „Învățătura, întemeiată pe dovezi sădește în sufletul celui care-și însușește învățătura, o credință puternică și exactă; întrucât acela nu gândește că ar putea fi altfel decât așa cum i s-a demonstrat și nici nu se lasă pradă celor care vor să-l înșele – cu ajutorul acestei științe pregătitoare, sufletul se curățește de impresiile sensibile și se înflăcărează ca să poată întrezări cândva adevărul. Dacă este păstrată o educație bună și o instrucție folositoare, atunci ele dau naștere la naturi bune, iar dacă primesc la rândul lor o instrucție asemănătoare ajung încă mai bune decât cele dinaintea lor”¹⁵.

Ca sistem de referință pentru testarea ideilor fundamentale ale educației rămâne Sfânta Scriptură, Cuvântul lui Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu, conform marelui pedagog Comenius, Biblia este: „Cartea cea mai universală care conține tot ceea ce îi este necesar omului să știe și să creadă, să facă și să spere pentru această viață, dar și pentru cea viitoare”¹⁶. Aici descoperim că ființa umană nu este o întrebare fără răspuns adresată spiritului universului, ci este existența purtătoare a Chipului lui Dumnezeu, căreia i s-a oferit și i se oferă posibilitatea îndumnezeirii prin educație, ajungând la transfigurarea în Hristos, în măsura în care Îl acceptă și trăiește în El, în măsura în care se identifică cu El și pentru El. Astfel viața spirituală începe să se contureze, iar conștiința începe să lucreze mărturisind pe Hristos în duhul moralei evanghelice, aceea care s-a impus prin luarea ca model a vieții lui Iisus, un aspect important al devenirii omului transfigurat: „o respirație nobilă a vieții interioare, o cultură a sufletului angajat pe urma pașilor lui Iisus”¹⁷.

În final putem afirma că ființa umană având Chipul lui Dumnezeu în ea, tinde spre El; Îl caută și este dominată de dorul Lui; această dorință noi o putem ignora limitându-ne la materialitatea lumii sau o putem împlini trăind în Hristos și pentru Hristos.

¹⁴ D. Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, p. 164.

¹⁵ Sfântul Clement Alexandrinul, *Scrieri partea a 2-a, Stomatele*, col. Părinți și Scriitori Bisericești, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 29.

¹⁶ J. A. Comenius, *Pompaedia*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1977, p. 9.

¹⁷ Ernest Bernea, *Hristos și condiția umană*, Editura Cartea Românească, București, 1996, p. 107.

THE RELIGIOUS EDUCATION AND THE KNOWLEDGE OF GOD

GHEORGHE ŞANTA*

ABSTRACT. The religious education is an integral part of the general educational process, which makes connection between individual consciousness and the general culture. The religious education is a constitutive part of man's spiritual moulding, which requires the ability to assimilate and the ability to operate, in every-day life, with notions belonging to religious culture, requires to mould the soul in Christian moral spirit, through loving God and our fellow creature.

Living in Christ requires knowledge of God, and that does not confine to a rational knowledge, because you cannot know God only by your mind. You get to know God only when you receive Him inside your body through Eucharist, when you carry out his commandments, and through a life of sacrifice, in order to obtain the Christian virtues.

From the orthodox point of view, knowing God requires sharing your testimony, both verbal and through behaviour.

The Holy Scripture, The Word of God, continues to be the reference system for testing the fundamental ideas of the education.

Keywords: education, knowledge, behaviour, consciousness, culture.

The religious education is an integral part of the general educational process, which makes connection between individual consciousness and the general culture. Culture defines synthetically the human way of existence and it is the symbol of man's creative force. It represents a real system of values. There have been permanently sought definitions and explanations which could be able to establish the sphere in which the culture moves, as a reality, or as a concept.

The term "culture" was taken by all the modern languages from Latin language, where the word "culture" had both the meaning of "tillage", and the meaning of "spiritual cultivation". It was taken into account both the idea of transformation of man's exterior nature, and the idea of man's natural faculties, which education could transform from potentialities in realities. The word "culture" passes, thus, in the wide sphere of education, too, which has in view the moulding of the soul, instruction and moulding of the personality, based on knowledge and personal experience.

* Lect., PhD., Faculty of Orthodox Theology, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania, santa.gheorghe@yahoo.com

The definition of the term “culture” belongs to the British Edward Burnett Taylor (1832 – 1917), who was the first to see “culture” as a “complex ensemble which includes: knowledge, beliefs, art, moral, Law, traditions and any other productions and ways of life, created by the man who lives in the society”¹.

Through culture, the human personality is moulded, because culture offers models of behaviour, social attitudes, acquired and learnt reactions, the entire history of man, as a social being.

Communication is an integral factor of the culture, a representative and a structural factor without which we cannot understand any other form of culture. It means a permanent change of information, messages and meanings among people, which gives consistency in richness to the cultural phenomenon. It is the essence of man’s social life, because life together, information storage and the transfer of the social inheritance to the new generations would not be possible without the existence of multiple forms of meaning and communication. Culture and communication are a conceptual pair in all the sciences which study the human condition implicitly in the culture and religious education. The Religion has its own well determined place, because in the world, it organizes and regulates the relation between man and the mystery of life and death. Who forgets about Religion misses life itself, because Religion represents a decisive factor, specific to all life relations.

An up-to-date clarification of the teaching of faith represents for the Orthodox Church, not only an internal, didactic and pastoral necessity, but a missionary obligation, essential in Catechism. The Church feels the need to think about the fundamental truths of its faith, continuously and in a pastoral way, and on the other hand, The Gospel must be interpreted in each period, for each situation, for each generation. The Orthodox Church has its own reasons to explain, to spread and to preach the faith which was “given to the saints, once and for all (Judas 3) to all who are within the Church”.

The religious education is a constitutive part of man’s spiritual moulding, which requires the ability to assimilate and the ability to operate, in every-day life, with notions belonging to religious culture, requires to mould the soul in Christian moral spirit, through loving God and our fellow creature.

Within the framework of the instructive process, through the moral-religious education is formed and educated the religious feeling. This feeling means a source of energy and moral power for man, because we have in front of our eyes the model of perfection: The Man – God, Jesus Christ, our Saviour.

In reality, the moral-religious education, through the nature of its study object, exceeds the common educational sphere, because the pupils are not only urged to accumulate and use a certain amount of knowledge, but they are challenged to understand and, if they can, to assimilate “an other way of living”, living in Christ.

¹ Pierre Bonte, Michel Izard, *Dicționar de etnologie și antropologie*, after E. B. Taylor, *The primitive culture* (Iasi: Polirom, 1999), 682.

Living in Christ requires knowledge of God, and that does not confine to a rational knowledge, because you cannot know God only by your mind. You get to know God only when you receive Him inside your body through Eucharist, when you carry out his commandments, and through a life of sacrifice, in order to obtain the Christian virtues.

From the orthodox point of view, knowing God requires sharing your testimony, both verbal and through behaviour. The light through which man sees God and unites with Him is only a gift of God. In this light and through this light, God unites with those who are united with Him: "When man dwells in God, he will be worthy of the grace of knowing God"². The knowledge of God necessarily includes sharing your testimony. You cannot know God and not to tell the others about Him. This testimony comes from knowledge, and the knowledge comes from purity and from carrying out the commandments. In John's Gospel, chapter 4, Jesus' talking to Samaritan woman, we have a definite model of a shared testimony, as a work which follows the knowledge of God.

The knowledge of God always keeps a paradoxical character, according as man, having a limited knowledge, advances in knowledge of God, Who is unlimited. God cannot be kept in notions or concepts, because thus, we bound His vastness, but we just infer through a limited understanding His incomprehensible mysteries. On the one hand, the word is needed in the knowledge of God, and on the other hand, the words must be surpassed. So, through words and meanings referring to God, we have to go always beyond these words and meanings, and to understand that God is beyond concepts, but these keep the pathway open in the knowledge of God. The knowledge of God does not mean only rational knowledge and valuable judgements, but always, in Christianity, and especially in Orthodoxy, it materializes in communicating from the Resurrected Christ, "Christianity is not a philosophical school speculating about the abstract concepts, but before all these, it means to communicate from the Living God"³. The pathway of the knowledge of God always has as purpose man's communion with God, man's becoming godlike⁴. The absolute state of man become godlike will be achieved in the future life, after the resurrection of the dead, when Jesus Christ will come the second time, but man must start to work at this state even in this life by changing the spoilt and damageable nature. God has given us in the Church all the means to achieve this work, only personal effort is needed, our will to do that. This communion of man with God requires co-operation, man working alongside of God, "for we are workers alongside of God" (1 Corinthians 3, 9).

The goal of the Orthodox spirituality is Christian's accomplishment through his communion with God and his more and more thorough imprinting of Christ's human nature, full of God⁵. The Holy Fathers say that man's accomplishment has no

² Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, apud Jean-Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale* (București: Sophia, 2011), 659.

³ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* (București: Anastasia, 1990), 70.

⁴ V. Lossky, *Teologia mistică...*, 71.

⁵ Dumitru Staniloae, *Ascețică și mistică Bisericii Ortodoxe* (București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2002), 5.

limit, precisely because God is endless, and consequently man's endeavour to achieve the communion with "The Endless One" does not have a final point from which he cannot advance further, so man's communion with God is an endless progress.

The Church offered to believers at hand The Holy Mysteries as sources of grace, meeting points with God, with The Holy Ghost, who descends upon us. Thus, from Orthodox view, there is a close, an inseparable connection between word and mystery, "it is an essential unity based on silence"⁶. The word and the mystery are inseparable in the eastern Fathers' thinking, together forming a unique and unitary environment of communion between God and man, a mutual share between divine life and human life. Christ makes Himself known through word. His word has power and proves to be out of this world. The listening crowds were wondering: "Who is This Man?", "Whence does He know all these?". On this context, Christ explains His words, justifying Himself and showing the people the way to the Kingdom of Heavens. The words spoken by Jesus contain His teaching about His divine origin, and Who sent Him among the people, through this revealing The Mystery of The Holy Trinity, Holy Trinity's love for the decayed man, the purpose for which The Son embodied, meaning mankind's salvation, and the way through which He will achieve this salvation. Thus, Christ's word, told to the people precedes and describes His act of love, His Sacrifice of love for mankind.

All the words of Jesus and His teaching have the purpose to make us discover God and The Kingdom of Heavens step by step, and to lead the people to salvation, in fact, the first aspect includes the second, because God's revealing has as purpose man's salvation and God's presence in man's salvation work. His word's revealing force resides in the fact that through Jesus Christ's word power, He reveals The Father. So, Jesus Christ's word contains His teaching, meaning the work of revealing God, the work of man's salvation which urges the man to endless communion with The Father, through love, in this way getting to the real knowledge of God.

The knowledge of God requires a superior life experience, pure thoughts and deeds, a joy for our love relationship with God and our fellow creature. All these manifestations must have a correspondent in behaviour. In Peter's turning tippet pericope, (26 Matthew 69-75), this fact is confirmed: "And after a while, as those who were standing there were coming nearer, they said to Peter: indeed you are one of them, because your language betrays you" (Matthew 26,73).

You know God in the relationship with your fellow creature. The knowledge of God does not confine to just words, but it fulfils in deeds. Our love for God resides in carrying out His will, in carrying out His commandments: "If somebody loves Me, he will carry out My word" (John 14, 23). "This is My commandment: to love each other, as I loved you" (John 15, 12). Both in the Holy Scripture and in The Holy Fathers' Writings, there are a lot of proofs that you can know God only by having a brotherhood relationship with the one next to you: "To love your fellow creature as you love yourself" (Matthew 22, 39); "And the second is this: to love your fellow

⁶ John Breck, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare* (Bucuresti: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1999), 7.

creature as you love yourself. There is no other commandment greater than this" (Mark 12, 31). According to the Holy Apostle Paul, "the one who loves his fellow creature carries out God's Law" (Romans 13, 8) ..."love does not harm the fellow creature: so love is the carrying out of God's Law" (Romans 13, 10).

Emmanuel Levinas emphasized the fact that you have to know who is the one next to you, in order to know how to relate to him, how to behave. "When you are aware that the one next to you is the son of God, than he is His Highness."⁷ Hence, the respect, the honor, the love, proper to a child of God, are implied in this statement.

The love for God cannot be reduced to a simple emotional state, although it activates man's affective abilities (the power to want, to love), does not confine to this, but it moves the entire nature of man, setting to work all his powers. The spiritual meaning of love requires a unity, a relationship between two persons. The perfect love requires reciprocity. If love is unity, it is, also, duality. It is unity in duality.

There is something mutual between God and man, which makes possible to approach God. The man is the icon of God, and as such, he is a spiritual being, ontologically oriented towards God. As in the case of human love, reciprocity is needed, which means God's descending to the man, in love, and man's ascending to God, in love. That is why The Son of God came as a man, to restore the relationship of love between man and God, deteriorated by sin. We specify that God is The One who loved us first. Our love for Him is an answer-love, is the answer of human's spirit to the love God showed us and still shows.

If we answer with love to God's love, between all of us and God is achieved such a unity, that we and Jesus Christ become one spirit, so if we remain inside Him and He remains inside us, we live in Him and He lives in us, and we become dwelling of The Holy Trinity, partaking to Her life through grace (John 14, 23). "Here, I stand at the door and knock; if somebody will hear My voice and will open the door, I shall enter inside and I shall dine with him and he will dine with Me (The Apocalypse 3, 20). This supper means communion: "remains inside Me and I remain inside him" (John 6, 56). For "God is love and the one who remains in love, remains in God, and God remains inside him" (1 John 4, 16).

Love, as a gift of grace, is a divine power sprung from The Father-God and shared to the people through Jesus Christ in The Holy Ghost. Man's returning to the first nature – loving, full of beauty – is achieved through ascetism, within the framework of a conversion process, through which the man totally returns to God, all his power to love, which once was aimed to the world, now he turns it towards God. All this power to love, once turned towards God, transforms in pure love for the love of God.

To gain the true love for God, first of all, man must cover the path of his inner cleaning, the path of his spiritual healing, to clean his entire being, because love overwhelms all the being, not only a part of it. "The selfish love of the self gives birth to the lack of knowledge and even to the ignorance of our fellow creature,

⁷ Emmanuel Levinas, *Totalitate și infinit* (Iasi: Polirom, 1999), 19.

frequently reducing him to a simple object, either worthy of being coveted or worthy of desertion. It leads to a superficial, approximate and totally exterior knowledge of the people, a false one and really hallucinating”⁸.

Because God is love, the one who loves resembles God. Therefore, the more a man is closer to perfection in love, the more he grows in resemblance of God. Love, more than any other virtue, makes man become godlike, because God is love. When man loves purely, he is the closest to God, he resembles Him, he imitates God.

The faculties of knowledge recover their health, turning from the pleasure of the senses to God. Love gains its real meaning, moving to its proper natural sense: “For the soul, having by nature the thinking power, from this power virtue is born. And it has it by nature, in order to remain as it was created. And it was created good and very right. And the soul’s righteousness is shown in keeping its understanding nature, as it was created. And when it turns away and distorts from its natural state, they say that this is soul’s wickedness. So, achieving virtue is not a hard thing to do. Because we are in virtue if we remain as we were created”⁹.

Christ-Lord does not offer the man just moral precepts, but because He Himself carried them out first, He exceptionally reveals the perfect example of human living in its complete and saint form, through His words and acts, through His manner. Jesus revealed us in His Person, in which He incorporated the human nature and the divine nature, the real man, “the new man” (Ephesians 4, 24) “who renews in complete consciousness, according to the example of The One Who created him (Colossians 3, 10). The new Adam is not just restored, but complete, through the perfect communion with God. He wants us to resemble Him, really and totally, to be “God’s followers” (Ephesians 5, 1), not from outside, like imitating or following a wise man or a hero, but dressing ourselves in Him (Galatians 3, 27), partaking His humanity become divine, becoming “participants of the divine nature” (2 Peter 1, 4).

The Son is The Word, And The Father-God has given this name to a person Who does not live in the solitude of contemplation, but in a relation of communication: through Word, God is close to us as a Person, so that The Word is a manifestation of a person to another, is the main mean of a communication between persons. The Word is a dialogue. Jesus Christ is the Person Who calls us in communion through The Word, revealing to us its reality. The communion with God brings us in the middle of the supreme reality and reveals us its meaning, causing our separation from the ephemeral world.

Through embodiment, the divine Self has spoken to the human self, than His Word made Him exist by His nature, which he listens to, and continues to transform it, keeping it in a vivid communion with the Word become body. Consequently, the spiritual life is given by God through the gift of His presence. Man receives this revelation and answers through the act of his faith, starting a liturgical dialogue which generates communion between He and us.

⁸ J.-C. Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, 628.

⁹ J.-C. Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, 349.

Jesus Christ's person is the place where man's experience through God and God's experience through man have met each other once and for all: "you are inside Me and I am inside you".

The Saviour, through His coming into the world, has lit in man's soul the wistfulness for achieving the ideal The Son of man has settled, namely to become godlike, which means the rebirth of a new man, with a will which must be identical to Christ's will.

Our Saviour's commandment: "Therefore, be complete, as your Heavenly Father is complete" (Matthew 5, 48) is addressed to those who are overwhelmed by the longing to revive to a new life in Christ.

Saint Simon The New Theologian speaks about a seal of the grace existing in man's being through the work of The Holy Ghost: "My Christ, Who filled me with Your Holy Ghost, gift to your servant your grace, until the end, ceaselessly, entirely; don't take it away from me, don't turn your face from me, My Creator, don't let me unnoticed, once you have laid me in front of Your face and among Your servants You have sealed me with the seal of Your grace"¹⁰.

In history and deep inside the human spirit, Christ is born, dies and resurrects, in this interiority take place the relations between God and man, being outlined the itinerary of the entire spiritual life – it is always a meeting. God gets out of Himself aiming at man, and the man leaves his seclusion and meets the Other: "You have never despised anyone, we are the ones who hide, not wanting to go towards You"¹¹.

The thirst for infinite implanted in human nature is God Himself. The Son made Himself man in order to achieve humanity's thirst for the real understanding of its filial meaning with The Father, as its supreme origin. Without the embodiment of The Word of God, man would have been deprived of his ontological meaning, he would have been left deprived of the real rationality and affection of whose height resides in filiation"¹².

The eastern anthropology represents the ontology of deifying, the progressive illumination of man and world. This metamorphose of man certifies the divine life in the human universe and takes place in the Church.

Man's imagination urges towards the infinite, towards the ideal, in which the good, the truth and the beauty has no limits. Vasile Fernea presents in one of his works a poet's assertion: "Oh, my soul, what are you searching for higher than the peaks of the mountains and beyond the edges of the horizon? I search God, the master without boundaries, beyond the boundaries of the world"¹³.

¹⁰ Sf. Simeon Noul Teolog, *Imnul 41,5*, in „Sources Chrétiennes” (Paris: Du Cerf). 46, after Dumitru Stăniloae, *Iubirea creștină* (Galați: Porto-Franco, 1993), 156.

¹¹ Sf. Simeon Noul Teolog, *Imnul 41,5*, 57.

¹² Dumitru Staniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie* (Cluj-Napoca: Dacia, 2000), 61.

¹³ Vasile Fernea, *Suferințele omenești* (București: Gutenberg Galaxy, 2005), 23.

God is the goal towards which man's soul aims at on the paths of the truth and beauty. The man wants to reach the transcendental world and at the same time he wants God to make for him, too, so that human nature's universal call is God.

Because of His icon from man, "this remains immortal being thirsty of knowledge, because he has the awoken consciousness that he always has something new to know, until he finds himself in an awareness of his connection with the infinite God"¹⁴.

The Christian education has in view to achieve man's communion with God and the continuous growth in this communion. The power of the Christian education in what it has to achieve has as source, as we have seen, man's communion with God. Here is what Saint Clement the Alexandrine says: "The teaching based on proofs implants a strong and exact faith in the soul of the one who assimilates the teaching; because that one does not think that it could be otherwise than he was proved and does not let himself to be an easy prey for those who want to cheat him, too – with the help of this preparatory science the soul cleans of the sensitive delusions and fires in order to discern some day the truth. If it is kept a good education and a useful instruction, then they give birth to good natures, and if they receive, in their turn, a similar instruction, they get even better than the ones before them"¹⁵.

The Holy Scripture, The Word of God, continues to be the reference system for testing the fundamental ideas of the education. According to the great educator, Comenius, The Word of God, The Bible, is: "The most universal book which contains everything is necessary to the man to know and to think, to do and to hope for this life, but for the next one, too"¹⁶. Here we discover that the human being is not a question without answer asked to the spirit of the universe, but he is a being carrying the icon of God and he was offered and is still offered the possibility of becoming godlike, through education, achieving the transfiguration in Christ, according as he accepts Him and lives in Him, according as he resembles Him and for Him. Thus, the spiritual life starts to outline, and the conscience starts to work, preaching about God in the spirit of the Gospel moral, the one which imposed through taking as a model the life of Jesus Christ, an important aspect of becoming the transfigured man: "a noble breath of the inner life, a culture of the soul committed to follow Jesus' steps"¹⁷.

In the end we can assert that human being, having the icon of God inside, aims at Him; man seeks Him and is overwhelmed by the longing for Him; we can ignore this desire by limiting ourselves to the material of this world, or we can fulfill it by living in Christ and for Christ.

¹⁴ D. Staniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, 164.

¹⁵ Sf. Clement Alexandrinul, *Scrieri partea a 2-a, Stomatele*, col. Părinți și Scriitori Bisericești (București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982), 29.

¹⁶ J. A. Comenius, *Pompaedia* (București: Didactică și Pedagogică, 1977), 9.

¹⁷ Ernest Bernea, *Hristos și condiția umană* (București: Cartea Românească, 1996), 107.

PICTURA CREȘTINĂ MEDIEVALĂ DIN PERIOADA ROMANICĂ

MARCEL GH. MUNTEAN*

REZUMAT. Arta romanică se naște la finalul secolului al X-lea, se desfășoară în secolul al XI-lea, iar în prima jumătate a veacului al XII-lea ajunge la apogeu. În majoritatea ei, pictura din această perioadă a fost religioasă. Iconografia creștină prezintă o diversitate de cicluri precum: ciclul hristologic, cel evanghelic și aghiografic. Reținem ca exemple: Hristos Pantocrator, Hristos în majestate, Judecata de Apoi, Crucificarea, Creația, etc. Tehnica specifică în epocă a fost tempera și fresca. Culoarele folosite cu pregnanță erau: roșu, ocru, violet, galben, negru și alb. Personajele erau redată din față, vestimentația era stilizată în forme geometrice, iar fondul era de aur. Ele reprezintă influența artei bizantine, în Italia, și a celei romanice catalane, în Franța. Studiul a analizat ansambluri decorative din: Franța, Italia și Spania. Pictura religioasă medievală cu caracterul ei narativ-educativ a servit la ilustrarea scenelor sfinte, la menținerea unui climat religios în rândul maselor de creștini și la preamărirea lui Dumnezeu și a Sfinților.

Cuvinte cheie: frescă, tempera, Hristos Pantocrator, Hristos în glorie, Judecata de Apoi, Apocalipsă.

Cadru istoric

Arta romanică se naște la finalul secolului al X-lea, se desfășoară în secolul al XI-lea, iar în prima jumătate a veacului al XII-lea ajunge la apogeu, pentru că încă de la sfârșitul celei de-a doua jumătăți a secolului respectiv să fie înlocuită de arta gotică, în Franța.¹ Europa dominată de sfârșitul urmașilor lui Carol Magnul este preluată de puterea episcopilor și a marilor demnitari. Ei dețin nu doar puterea spirituală dar și cea politică și militară a timpului. Ordinele monahale construiesc edificii impozante, mănăstiri ce vor deveni centre de cultură și artă în tot Apusul. Ordinul cistercienilor stabilit la Cîteaux, în Franța, rivaliza cu cel al benedictinilor

* Conf. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, România, muntean_marcel@yahoo.com

¹ Virgil Vătășianu, *Istoria Artei Europene*, vol. I, Epoca Medie, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1967, p. 253. Termenul de romanic a fost acceptat de istoricii de artă abia în veacul al XIX-lea, pe care l-au împrumutat de la filologi, în ideea că apariția artei romanice ar fi un fenomen asemănător și analog cu cel al formării limbilor și a literaturilor romanice.

de la Cluny. O altă importantă cauză a dezvoltării culturii creștine în Occident sunt pelerinajele, atât la Roma ori la Sfântul Iacob de Compostela, cât și spre Locurile Sfinte.²

Acest timp a fost denumit și cu aplativul de *ev întunecat* deoarece într-adevăr se înregistrează o multitudine de schimbări, migrații, războaie, etc. Comunitățile și popoarele au trăit cu foarte puține cunoștințe iar generațiile ce au urmat au avut tot mai puține date legate de această epocă. Invaziile de triburi germanice, goții, vandalii, saxonii, danezii și vikingii au adus cu ei o artă diferită de cea a Europei. Gustul spre decorativ și inedit îl observăm în prelucrarea metalului sau a lemnului. Călugării din Irlanda celtică și Anglia saxonă au încercat să îmbine tradiția artiștilor nordici cu arta creștină. Grație acestei diferențe de culturi și moduri de percepere a artei, a tradiției clasice și a gustului artiștilor locali ori a celor noi veniți se va naște o artă specifică Europei Occidentale.³

Pictura în perioada Romanicului

În ansamblul ei, arta picturii din această epocă a fost de sorginte religioasă. Miniaturile meșteșugit înfăptuite pe filele de pergament ale cărților și frescele monumentale din absidele bisericilor reprezintă, într-o prezentare succintă, cele două extreme ale artei pictoricești din aria romanicului. Fresca a fost subordonată arhitecturii, pictorul fiind într-o permanentă colaborare cu arhitectul. Această tehnică este menționată de călugărul Théophile, autorul tratatului *Schedula diversarum artium*.⁴ Tratatul de pictură surprinde prin informațiile pe care le dădea artiștilor și cu privire la alegerea culorilor diverse pentru chip, mâini, veșminte, copaci, intervenind până la modul în care se desena prin linii grafice articularea membrelor ori drapajul figurilor⁵. Artistul decorator trebuia să respecte plinurile în raport cu spațiile goale, consolidând echilibrul. Pictura nu trebuia să *scoabească* peretele și să creeze un spațiu tridimensional. Pictorul anulează perspectiva prin folosirea unei nuanțe întunecate pentru fond. Puține detalii se cunosc despre creatori, uneori numele lor ne este indicat în pergamentele contemporane unde se află inscripționate și autoportretele lor. Mulți dintre creatori se retrăgeau în monahism, ducând o viață austeră. Câțiva dintre ei erau specialiști în anumite cicluri aghiografice, fiind chemați la curtea unor mari dregători în diverse părți ale lumii spre a împodobi cu arta lor marile catedrale.

² George Oprescu, *Manual de Istoria Artelor Evul Mediu*, Ed. Meridiane, București, 1985, pp. 190-191.

³ E. H. Gombrich, *O istorie a artei*, trad. de Sanda Râpeanu, Ed. Meridiane, București, 1975, pp. 53-54.

⁴ Marcel Pacaut, Jacques Rossiaud, *Epoca Romanică*, trad. de V. Protopopescu, Ed. Meridiane, București, 1982, pp. 221-222. Pe zid se aplicau straturile de tencuială, ce erau amestecate în prealabil cu var, creând corp comun cu fondul. Pentru omogenizarea și rezistența ei, meșterul trebuia să lucreze cu rapiditate. El executa liniile mari ale amplexelor compoziției, figurile principale, în timp ce ucenicii aplicau tentele de culoare, după care de asemenea, revenea meșterul ce accentua desenul, contururile ori cutele veșmintelor și mai apoi chipurile sacre. Personajele sunt redată decorativ deseori dispuse pe funduri colorate mai puternic reliefate de benzi orizontale.

⁵ Henri Focillon, *Arta occidentului Evul Mediu romanic*, trad. de Irina Ionescu, vol. 1, Ed. Meridiane, București, 1974, p. 219.

Figurile sunt deseori fără corporalitate ori modeleu, fiind cu precădere utilizată linia de contur. În acest sens R. Schneider remarcă: *Cele mai adeseori desenul rămâne sobru, cu acea gravitate perpetuă specific romanică. Figurile aproape întotdeauna văzute din față, se prelungesc în ovale în care se deschid mari ochi fiși, ce par a vedea mai departe decât oamenii obișnuiți. Niciodată perspectivă nici peisaj. O gamă restrânsă de culori.*⁶ Culorile principale erau cele ce realizau armonia lucrărilor, fiind întrebuintate: roșu, ocru, violet, galben, negru și alb. Totodată, nu se renunțase la figurile redade frontal, drapajul stilizat în forme geometrice și fondul de aur - elemente ce reprezintă puternica influență a artei bizantine, în Italia și a celei romanice catalane, în Franța. Din punct de vedere tehnic se crede că era în vogă pictura în tempera, în mai multe straturi succesive și mai puțin fresca. În Franța se pot enumera două grupuri de picturi clasificate în funcție de fondurile tradiționale și anume: una cu fonduri luminoase, înscriind regiunile din vest și din centru (din aria Maine și până la Auvergne) și alta cu fonduri întunecate (ce se întindea din Burgundia și până la Languedoc, dar și pictura din Cluny).

Cel mai frumos ansamblu decorat integral de la sfârșitul veacului al XI-lea este păstrat în biserica Saint-Savin-sur-Gartempe⁷. Acest exemplu aparține grupului cu picturi pe fond luminos, deschis. Culorile dominante sunt ocru-galben, roșu, alb, negru, verdele foarte rar și albastru rezervat lui Hristos. Se simte o pictură decorativă executată pe fonduri alternant pictate în benzi succesive. Acestea au rolul de a menține vitalitatea scenelor, dar și de a menține vederea în limitele bidimensionalului. Întregul decor este situat pe bolta în leagăn grandioasă. Scenele biblice se completează de o parte și alta a liniei cheilor. Episoadele precum: *Facerea, Trezirea Mării Roșii, Construirea Turnului Babel*, evocă plastic măreția creației, cât și aspecte ce țin de viața contemporană cu faptele sale eterne de muncă și de luptă.⁸ Figurile dinamice și grațioase sunt dispuse pe un fond ritmat, pastelat ce cuprinde o succesiune de benzi (alternate) decorate în culori luminoase și blânde (fig. 1).

Marile bazilici romanice dispuneau de spații ample destinate picturii, în raport cu cele gotice ce dădeau mai mare importanță vitraliului. Îndeosebi erau decorate: corul sau altarul, partea apuseană și pereții laterali. Cea mai importantă parte, desigur, era Sfântul Altar ce avea ca temă pe Hristos de tipul Pantocrator, iar mai târziu apoteoza Fecioarei. Pe peretele de vest era ilustrată cu precădere Judecata de Apoi, în vreme ce pe părțile de nord și de sud erau redade scene din Vechiul și Noul Testament.



Fig. 1. *Întâmpinarea Domnului*, frescă, sec. al XII-lea, Biserica Saint Aignan, Brinay

⁶ Ovidiu Drimba, *Istoria Culturii și Civilizației*, vol. 3, Ed. Științifică, București, 1990, p. 371.

⁷ Marcel Pacaut, Jacques Rossiaud, *Epoca...*, p. 223.

⁸ Henri Focillon, *Arta occidentului...*, p. 222.

Iconografia creștină medievală

Scopul iconografiei creștine era acela de preamărire a lui Dumnezeu, dar de multe ori arta romanică avea o funcție didactică, ilustratoare a dogmei creștine. Sfântul Grigorie cel Mare, papă al Romei, trece cu vederea peste rolul liturgic al imaginii sacre, respectiv al icoanei, admitând celelalte aspecte ale acestui tip de reprezentare⁹. Cu toate acestea, dorința ilustrării anumitor teme asemenea celei a Judecării cuprindea și dorința de a avertiza și nu doar de a-i învăța pe credincioși cu privire la faptele personale văzute în contextul final. Tema lui Hristos înconjurat de cele patru simboluri ale evangheliștilor, subiect cu caracter apocaliptic, era repetat până la monotonie începând din 1150, fiind contemporan, în răspândirea sa, cu extinderea ereziei catare¹⁰. Limbajul plastic adoptat de artiștii romanici provenea din diverse arii culturale. Animalele și monștrii aveau drept fond comun moștenirea Asiei occidentale: cele patru simboluri evanghelice provenind din taurii înaripați ce păzeau palatul lui Xerxes din Persepolis, iar Profetul Daniel în groapa cu lei avea reale corespondențe cu Ghilgameș îmblânzind fiarele sălbatice. Temele sacre își au originea în Orient, de aici ele au pătruns în Occident împreună cu arta romană, atât de prezentă în spațiul romanic¹¹. Marile teme s-au fixat, marcate fiind de înțelesul lor teologic. Două sunt sursele iconice adoptate: cele orientale și cele ce se vor adăuga prin tradiția geniului grec. La început, Maica Domnului are atributele unei doamne din înalta aristocrație, iar Hristos a unui adolescent plin de bunătate și nu de măreție. Arta carolingiană le-a preluat deja formate și unite. Cu toate acestea nu trebuie negat rolul artiștilor medievali ce nu au fost doar copişti, nici simpli imitatori, ci ei le-au preluat, simplificat și adaptat noilor necesități de decorare ale maiestruoaselor lăcașuri de cult. Teatrul de mistere a impus o serie de detalii realiste pe care artiștii le-au recreat în scenele sacre. Pe de altă parte, anumite teme ca de exemplu a marilor fondatori ai monahismului: Sfinții Benedict de la Saint-Benoît-sur-Loire și Antonie de la Vézelay, ori a sfinților locali (Sfinții Sernin, Hilaire, Austremoine și Nectarie) fac parte din iconografia romanică¹².

⁹ Alain Besançon, *Imaginea interzisă. Istoria intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky*, trad. de Mona Antohi, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 162. Esențială este scrisoarea papei Grigorie cel Mare către Serenus care precizează scopul imaginii în aria occidentală; aceea de ordin: pedagogic, memorativ, emoțional. Libertatea creatorilor va fi întărită în veacurile viitoare, atunci când Biserica apuseană nu va intervenii în stilul și în iconografia creștină.

¹⁰ Marcel Pacaut, Jacques Rossiaud, *Epoca...*, p. 184.

¹¹ Henri Focillon, *Arta occidentului...*, p. 167, 187. Figurile ecvestre des regăsite în Vestul Franței (de la Saint-Croix din Burgundia până la Saint-Hilaire din Poitiers) nu sunt decât tema Împăratului victorios al cărui car omoară popoarele învinse.

¹² Marcel Pacaut, Jacques Rossiaud, *Epoca...*, p. 188, 190. Călugării au adoptat arta siriană, plină de solemnitate și severitate (tipul Fecioarei suverane este numită Theotokos, iar Hristos preluând prerogativele unui sirian este redat cu barbă, matur). Cele două tendințe se observă în tema Vizitațiunii. La Biserica Saint-Gabriel, pe tipan, cele două femei se strâng în brațe - tradiție siriană - dramă și pasiune, în timp ce la Moissac ele înaintează una către cealaltă - tradiția greacă. Dintre cele două tendințe a învins cea orientală, mai realistă fiind înnobilită de iconografia bizantină ce a strălucit asupra Occidentului în veacurile al X-lea și al XI-lea.

Asimetriile simbolice sunt o coordonată a acestui timp, ca de pildă cele patru animale din viziunea Profetului Iezechiel: îngerul îl reprezintă pe Sfântul Evanghelist Matei, boul (sau vițelul) pe Sfântul Evanghelist Luca, leul pe Sfântul Evanghelist Marcu, iar vulturul pe Sfântul Evanghelist Ioan. Totodată, animalele apocaliptice simbolizează și patru momente din viața lui Hristos: omul-Întruparea, vițelul-Patimile, leul-Învierea, vulturul-Înălțarea. Acestea sunt și embleme ale virtuților umane: rațiunea este corespunzătoare omului, vițelul muncii, leul puterii și vulturul contemplației. Dacă păunul, mielul ori porumbelul sunt expresii semantico-plastice ale divinității, atunci țapul este al impurității, corbul este vestitorul diavolului, cucuveaua e imaginea poporului evreu, ea fiind deopotrivă speriată de porumbel (simbol al divinității). Omului îi este atribuită răscumpărarea prin muncă, putându-se apropia de Dumnezeu prin cunoaștere și credință.

Reluând prezentarea temelor predilecte, menționăm că scenele vechi testamentare se succed cu cele echivalente ale Noului Testament, întâlnindu-se de cele mai multe ori în același monument. Tot la fel și donatorii sau ctitorii erau redați în mai multe rânduri chiar, în acele spații ecleziale¹³. Cu precădere se pot invoca, în acest sens, ideile Fericitului Augustin ce se concretizau în următoarele cuvinte: *Vechiul Testament acoperit de un văl, iar Noul Testament este Vechiul dezvăluit*¹⁴. Episoadele biblice ale Vechiului Testament, pe deplin ilustrate, sunt în concordanță cu marile sărbători: Crăciunul cu Paștile, Copilăria lui Iisus cu scenele adiacente (Închinarea Magilor, Uciderea Pruncilor, Fuga în Egipt, Întâmpinarea Domnului). Patimile sunt reprezentate în detalii pitorești. Tema Patimilor, cunoscută drept și *Cristos Paskon*, își are izvorul în drama bizantină a cărei influență este atestată de multitudinea de manuscrise, dezvăluind punerea în scenă a episoadelor Punerii în mormânt și ale Învierii. Înălțarea o întâlnim în decorația capitelurilor și a portalurilor. Cu totul surprinzător, tema este preferată mult în epocă. Tipologia chipului Mântuitorului în redactarea scenei Judecății Finale prezintă un interes aparte. Mântuitorul este sugerat în expresii deosebite pe timpanul de la Beaulieu, unde își deschide brațele în umbra crucii, înconjurat fiind de discipolii Săi, dar și de îngeri. La Autum, El primește gravitatea Judecătorului, în vreme ce la Moissac (fig. 3), Iisus se aseamănă cu un monarh oriental. Distant și impunător îl observăm la Vézelay (fig. 2), unde este redat mai mare ca proporții, în fața mulțimii viilor și morților ce stau alături de semnele zodiacale¹⁵.

¹³ Jean Gimpel, *Constructorii Goticului*, trad. de Crișan Toescu, Ed. Meridiane, București, 1981, p. 32. Abatele Suger a pus a fi înfățișat de patru ori în catedrală, pe timpan, la picioarele Domnului, în vitraliu, la tronul Fecioarei și numelui său, pe fațada abației de la Saint Denis.

¹⁴ Jean Gimpel, *Constructorii...*, pp. 192-193. Abatele Suger face din acest simbolism tema centrală a programului iconografic al portalurilor și al vitraliilor din grandioasele catedrale. Temele testamentare se succed. Pe aceeași capitel de la Autum, moartea lui Iuda, răspunde uciderii lui Cain; la Notre-Dame-la Grande, ucenicii sunt împreună cu profeții; Fecioara Maria este redată în paralel cu Eva, tot într-un capitel de la Clermont-Ferrand; Buna-Vestire este alăturată cu Păcatul Evei și Înălțarea Domnului cu Izgonirea din paradis.

¹⁵ Jean Gimpel, *Constructorii...*, pp. 193-194.



Fig. 2. *Hristos în glorie*, timpan, piatră, sec. al XII-lea, Catedrala, Vézelay.



Fig. 3. *Hristos în glorie*, timpan, piatră, sec. al XII-lea, Catedrala, Moissac.

Sintetizând, menționăm faptul că în iconografia romanică trei sunt temele esențiale ce privesc reprezentarea Mântuitorului: ciclul nașterii, al patimilor și parabolele evanghelice. Alături de acestea, ilustrarea vieților sfinților ocupă un loc semnificativ. Aria tematologică este epică și teratologică. Ea cuprinde epopeea divină, cea a sfârșitului lumii și a haosului cu elemente impregnate din spațiul oriental. O lume de contradicții se succed pe pereții bazilicilor; construcțiilor severe și riguroase se interpun semnele unei iconografii transfigurate, deformate de sorginte din Orient¹⁶.

Alături de tehnica frescei, mozaicul era folosit în împodobirea decorurilor interioare. Mozaicul ca moștenire a artei bizantine era cunoscut în întreaga Europă. Dintre cele mai frumoase decorații muzive trebuie amintite cele ce împodobesc Catedralele din Torcello și Cefalu. *Judecata de Apoi* de la Torcello (fig. 4) asociază în partea superioară redactarea Pogorării la iad din tipologia bizantină (în care Hristos ridică din iad pe Adam și Eva, călcând victorios pe porțile sfărâmate) cu imaginea Judecății, întâlnită în manuscrisul lui Cosma Idicopleustes, din veacul al VI-lea.¹⁷ Scena amplă se desfășoară pe registre, având pe axa mediană pe Hristos, pe tron, înconjurat de Fecioara Maria și Sfântul Ioan Botezătorul împreună cu Sfinții Apostoli. La picioarele tronului Etimasiei, îngenunchiați, reapar protopărinții noștri Adam și Eva, redați în proporții



Fig. 4. *Judecata de Apoi*, mozaic, sec. XII - XIII-lea, Biserica Santa Maria Assunta, Torcello.

¹⁶ Henri Focillon, *Arta occidentului...*, p. 171.

¹⁷ Virgil Vătășianu, *Istoria Artei...*, p. 314.

mult micșorate față de Hristos Mântuitor. Reprezentarea iadului și a raiului, precum și a momentului cântării sufletelor - cu detaliile aferente scenei - este probabil cea mai complexă și veche redactare a acestei teme iconografice transpusă în această tehnică. Stilistic, acest mozaic cu accente bizantine face o sinteză între stilul artei monahale și cel al școlii palatului, acesta din urmă simțindu-se cu precădere, în caracterul narativ ce detaliază figurile secundare: pământul, marea, condamnații și cei mântuiți, ce sunt redați cu mai multă vioiciune.

Tematica sacră împrumutată de cele mai multe ori din arta constantinopolitană, așa cum s-a menționat mai înainte, s-a perpetuat și în alte monumente. Se cunoaște faptul că abatele Desiderio a adus artiști bizantini din capitală, spre a decora mănăstirea Sfântul Benedict din Monte Casino.¹⁸

Din păcate, din acest monument, nu s-a păstrat nimic pictat. Cele mai frumoase exemple din acest timp se găsesc la Biserica Sant Angelo in Formis, unde formele și stilul poartă amprenta Bizanțului (fig. 6). Aceleași elemente se regăsesc și în frescele de la Biserica Sfântului Petru al Monte din Civate, în apropiere de Alpi (fig. 5).



Fig. 5. *Hristos Pantocrator*, frescă, sec. XI-lea, Biserica Sfântul Petru al Monte, Civate.

Fig. 6. *Hristos Pantocrator*, frescă sec. al XII-lea Biserica Sant Angelo in Formis.

Frumusețea acestui fragment din decorația interioară constă nu doar în simplitatea și armonia culorilor calde de roșu stins, ocru și galben, dar și în analogia semantică prin care iconograful atribuie creația lui Hristos Dumnezeu. Știm acest amănunt tocmai din nimbul cruciger ce îi este conferit lui Iisus, care apare redat în două ipostaze. Desenul riguros ce se reduce la esențial este finalizat printr-o linie de culoare roșie, care construiește figurile. Liniei calde i se adaugă și una albă, ce sublinează necesitatea reliefurilor și intensifică dorința de luminare a personajelor (fig. 7).

¹⁸ Γεωργίου Β. Αντουράκη, *Χριστιανιακή Τέχνη της Δύσεως* trad. de Marcel Muntean, Εκδ. Αθήνα, 1996, p. 50.



Fig. 7. Crearea lui Adam și a Evei și păcatul original, frescă, 1100, Biserica abațială Saint-Savin-sur-Gartempe.

Între exemplele ce provin din Italia, cel mai grăitor monument este cel al Sfântului Clement de la Roma, din bazilica inferioară. Frescele realizate demonstrează o interferență de sinteză romanică cu elementele paleocreștine și bizantine. Acestea sunt explicate prin efortul părintelui Desiderius, abatele de la Monte-Casino, idee formulată anterior. Picturile de la San Angelo in Formis dovedesc aderența pictorilor locali la schemele compoziționale bizantine pe care le-au transpus în experiențe proprii, notabile¹⁹. Chipul Pantocratorului și îndeosebi, poziționarea Sa, cu mâna dreaptă ridicată, șezând pe tron și ținând, de asemenea, cartea pe genunchiul stâng (din imaginile precedente) prezintă suficiente dovezi ale unui adevărat leitmotiv utilizat în Italia.

În fresca de la Berzé-la-Ville (fig. 8), Hristos este reprezentat așezat pe un tron înconjurat de o mandorlă colorată, mandorlă des întâlnită și în sculptura vremii, asemenea celei de la Chartres (fig. 9).²⁰ Chipul Său blând, cu ochii privind înainte este străjuit de nimbul cruciger. Himationul în dominantă roșietică este frumos ordonat pe trupul Său. Cu dreapta binecuvântează, iar cu stânga susține un filacter desfășurat, în plină mișcare, pe care îl întinde Sfântului Apostol Petru. În imediata Sa apropiere se profilează Apostolii pe fondul albastru, simbolizând cerul înstelat. Deasupra capului Mântuitorului, din înalt, o mână susține o coroană. Este fără îndoială imaginea lui Dumnezeu Tatăl.

În Spania se simt influențele artei creștine europene, dar și cele arabe sau musulmane. Cele mai numeroase exemple provin din Catalonia, astăzi adăpostite în Muzeul Artei Catalane din Barcelona. Marile șantiere de pictură se limitau la decorările absidale, unde mai întotdeauna trona Hristos Atotstăpânitorul, de tipul Pantocratorului. Chipul Său, ca și a celorlalte figuri, aveau câteva caracteristici precum: fața prelungă, ochii supradimensionați, silueta severă și maiestuoasă, realizate printr-un contur incisiv, puternic. Figura lui Hristos Pantocrator, aparținând probabil Maestrului din Tahüll este unul dintre prototipurile divinității ce a rămas peste timp o veritabilă sursă de influență, pentru numeroși pictori din aria catalană (fig. 10).

¹⁹ Marcel Pacaut, Jacques Rossiaud, *Epoca...*, p. 225.

²⁰ William Fleming, *Arte și idei*, vol. I, trad. de Florin Ionescu, Ed. Meridiane, București, 1983, p. 202.

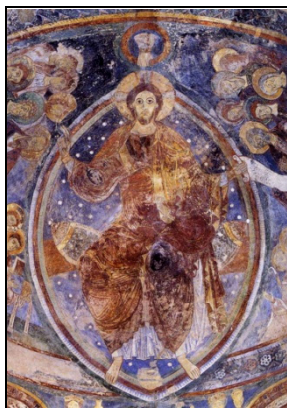


Fig. 8. *Hristos Pantocrator*, frescă, sec. al XI-lea, Capela cluniacă, Berzé-la-Ville.

Fig. 9. *Hristos în glorie*, timpan, piatră, sec. al XII-lea, Catedrala din Chartres.

Alături de temele evanghelice, artiștii au surprins și scene din Vechiul Testament (Adam și Eva, Cain și Abel, etc), ori viața sfinților și martiriul lor. O importanță deosebită o au și subiectele datorate viziunii lui Iezechiel sau pe cele ale Apocalipsei. Culoarele intense cuprindeau o paletă expresivă din care nu lipseau: ocrul galben, violetul, albastrul, negrul și nuanțele de roșu.

Desenul figurilor era, cu precădere executat cu negru și tot el servea la conturul veșmintelor, a decorelului. Prezența benzilor orizontale de culoare, așezate drept fundal al personajelor reprezentate, avea la origini un caracter simbolic naturalist. Siena naturală definea pământul, verdele smarald vegetația, ocrul galben arhitectura și albastrul nuanțat cerul²¹. Uneori această simbolică era înlocuită de nevoile de ordin estetic. Modul de redare a chipurilor și implicit a ansamblului comportă reguli întâlnite în epocă, când se punea accent pe portrete, veșmintele fiind tratate decorativ la fel ca și peisajul și arhitecturile²².



Fig. 10. Maestrul din Tahüll, *Hristos Pantocrator*, frescă, sec al XII-lea, Biserica Sfântului Clement, Tahüll, Muzeul de Artă Catalană, Barcelona.

²¹ José Gudiol ricart, *Arta romanică din Catalonia*, trad. de P. Dinopol, Ed. Meridiane, București, 1968, p. 9.

²² José Gudiol ricart, *Arta romanică...*, p. 10. Fața era colorată cu o nuanță luminoasă de ocrul galben, urmând mai apoi contururile și detaliile cu negru, modelându-se cu nuanțe de sienă volumul ce asigura ovalul obrazului. Se continua cu tușele trandafirii, transparente pentru buze, și pomeți. Cu alb se accentuau proeminențele. Sugerarea faldurilor și a elementelor de arhitectură se realiza printr-o culoare de intensitate descrescândă. Culoarea de bază era un factor de legătură între albul care îi dă modeleului luminozitatea sa și negrul care punctează și circumscrie formele.

Meșterii timpului apus nu și-au semnat capodoperele, de aceea, pentru diferențierea operelor de artă s-a recurs la *botezarea* lor în funcție de locul unde se găsesc lucrările lor principale, precum și a temelor iconografice majore. De pildă, așa apare numele unui artist ce a pictat Judecata de Apoi: Maestrul Judecății de Apoi. Se pot aminti și alți creatori: Maestrul din Pedret, Maestrul din Tahül, Maestrul din Andorra, Maestrul din Urgell, etc.

Un mare număr de edificii sacre construite în Catalonia au fost decorate abia în decursul secolului al XII-lea. O parte din acestea au fost pictate de pictori străini bine înzestrați, în timp ce o altă categorie de lucrări aparțin artiștilor autohtoni, adepți ai marilor măștrii. Aceștia din urmă se definesc printr-o stilizare accentuată, cvasi-expresionistă. Unul dintre ei a împodobit absida Bisericii Santa Maria du Mur. Hristos este tratat mai puțin dramatic decât cel de la Tahüll, iar stilul este precumpănitor decorativ, ornamental (fig. 11).

În raport cu alte picturi prezenatate, fresca de la Biserica Santa Maria din Tahül surprinde prin dorința expresă de a reda mișcarea, ritmul vioi și unduios, dar și prin sobrietate și cromatică. Artistul a rânduit scena de luptă pe un fundal gradat realizat din succesiunea paralelă a benzilor de ocru galben, roșu oxid și gri (fig. 12).



Fig. 11. *Hristos Pantocrator*, frescă, sec. al XII-lea, Biserica Santa Maria du Mur, Lérida.

Fig. 12. *Lupta lui David cu Goliat*, frescă, sec. al XII-lea, Biserica Santa Maria, Tahül.

Cu aceeași intensitate, dar trădând mai mult spirit popular, chiar naiv, par a avea picturile din Biserica San Marti Sescorts, redând scene din viața lui Adam și Eva (fig. 13). Dacă desenul nudurilor rămâne într-un stil arbitrar, culoarea prin surprinderea unei armonii calde este una fericită.

Cu o mai mare expresivitate se impun frescele din Biserica San Miquel din Engolasters, datorate Maestrului din Andorra, ce îl înfățișează pe Arhanghelul Mihail cu stindardul. Activitatea și producțiile pictorilor spanioli nu s-au diminuat nici în decursul veacului al XIII-lea, cu toate că cel ce s-a diferențiat a fost stilul

și factura picturii. A dispărut legea frontalității, iar modalitățile de expresie s-au îndreptat către mai mult lirism și fluiditate a liniei. Maestrul din Lluçá este unul din acei autori târzii ai Îngerilor din Casserres (fig. 14). Lui i se datorează o operă de trecere către arta gotică. Figurile sale au pierdut rigiditatea și robustețea artei romanice care aveau să mai dăinuie în atelierelor artizanilor spanioli²³.

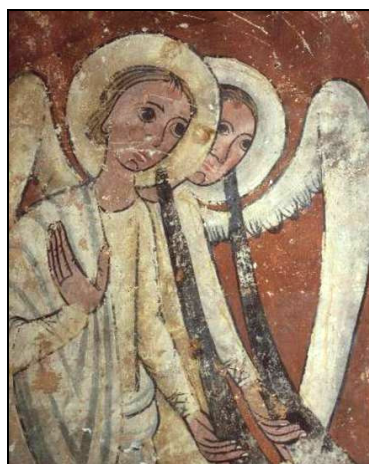


Fig. 13. frescă, sec. al XII-lea, Biserica San Marti Sescorts.

Fig. 14. Maestrul din Lluçá, *Îngerii muzicanți*, detaliu din *Judecata de Apoi*, frescă, sec. al XIII-lea, Biserica Sant Pau, Casserres.

Influența picturii romanice catalane s-a materializat îndeosebi în sudul Franței, unde și-a păstrat elementele definitorii. În schimb în Italia, influența bizantină s-a făcut simțită prin figurile redată frontal, drapajul realizat prin linii geometrice și fondurile evident de aur.²⁴

Vitrăliul se dezvoltă cu rapiditate, Franța devenind promotoarea acestei tehnici de împodobire a bisericilor din Romanic și mai apoi și din Gotic. Cele două exemple din arta vitrăliului redau tema Răstignirii Domnului în două ipostaze apropiate. Iisus este reprezentat mort, cu capul așezat pe umărul drept, înconjurat de nimbul cruciger. În jurul Său observăm, în prima redactare, două figuri: Maica Domnului și Apostolul Ioan (fig. 15). În plus, în cea de-a doua imagine sunt surprinși și cei doi soldați Longinus și Stefaon (fig. 16). Fondul albastru similar învăluie ambele compoziții, una înscrisă într-un cerc și alta într-un dreptunghi.

²³ José Guidol Ricart, *Arta romanică...*, p. 15.

²⁴ Ovidiu Drimba, *Istoria Culturii...*, p. 370.

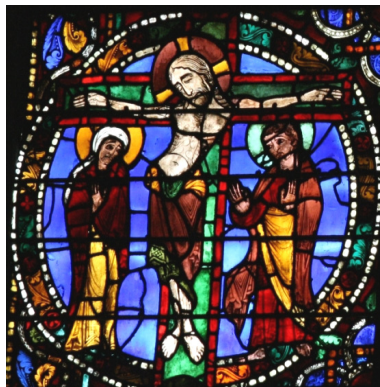


Fig. 15. Răstignirea, vitraliu, sec. al XII-lea, Catedrala, Chartres.

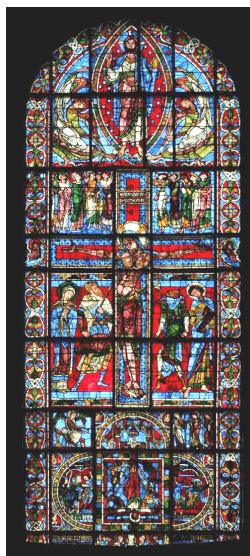


Fig. 16. Răstignirea, vitraliu, sec. al XII-lea, Catedrala, Poitiers.

Concluzii

Finalizând acest studiu, ce a avut în vedere pictura creștină din spațiul artei romanice, considerăm că și în acest timp artiștii au înnobilit marile catedrale cu creațiile lor nepieritoare, închinându-și operele divinității. Temele principale au vizat atât scene ale Vechiului Testament, cât și cele îndatorate Noului Testament, care au fost preponderente. *Hristos în glorie* ori *Judecata de Apoi* (cu varianta Apocalipsei) redau, cu siguranță, concepția mistică, medievală. Iisus, în absida bisericii sau în timpanul de la intrarea în ea, ne privește amenințător ca un Judecător al lumii. Figura Sa severă și monumentală, puternic ierarhizată, în raport cu celelalte personaje sacre și profane devine simbolul artei romanice, stigmatizând întregul repertoriu din epocă. Ca un leitmotiv, iconografiile au ales acest subiect căruia de cele mai multe ori i-au găsit același izvor iconic, cel al Pantocratorului bizantin. Indiferent de stil, artiștii L-au reprezentat cu nimbul cruciger, binecuvântând și susținând cu mâna stânga, Sfânta Evanghelie.

Pictura monumentală a rămas ancorată în limitele bidimensionalului specific Evului Mediu, în mod special Romanicului. Cromatica se evidențiază printr-un limbaj armonios de culori închise și deschise. Desenul înregistrează un duct (liniarism) sacadat. Tradiția postbizantină dominată de hieratismul figurilor este continuată, iar în unele zone secundată de un stil provincial.

Pictura religioasă medievală este preponderant narativ-educativă, având o însemnătate deosebită în ilustrarea scenelor sfinte, precum și în menținerea unui climat religios în rândul maselor de creștini. La sfârșitul Romanicului și în zorii Goticului, tipologia imaginativ sacră își va schimba caracterul. Solemnitatea *Dumnezeului Răzbunător* lasă loc *Dumnezeului Iertător*.

MEDIEVAL CHRISTIAN PAINTING DURING ROMANESQUE PERIOD

MARCEL GH. MUNTEAN*

ABSTRACT. Romanesque art is born at the end of the Xth century, going further through XIth, having its apogee in the first half of the XIIth century. In its majority, the painting in this period was religious. The christian iconography displays a diversity of cycles like: Christological, Evangelical and Hagiographic. As examples we have: Jesus Christ Pantocrator, Jesus Christ in Majesty, The Final Judgement, Creation etc. The specific technique was tempera and fresco. The main colors used were: red, ochre, violet, yellow, black and white. The characters were displayed frontally, clothing stylized in geometrical shapes, golden background. They represent the influence of the Byzantine art in Italy and of Catalan Romanesque in France. The study analyzed decorative ensembles in France, Italy and Spain. The medieval religious painting with its narrative-educational purpose, was used to illustrate holy scenes, maintaining a religious climate in Christian masses and to adore God and the Holy Saints.

Keywords: fresco, tempera, Christ Pantocrator, Christ in glory, The Final Judgment, Apocalypse.

Historic Background

Romanesque art is born at the end of the Xth century, going further through XIth, having its apogee in the first half of the XIIth century, at the second half of it being replaced by Gothic art in France¹. Europe, dominated by the end of Charles the Great successors, is taken over by the power of the bishops and big dignitaries. They hold not only the spiritual, but also the political and military power of that time. The monk orders are rising impressive buildings, monasteries that will become cultural and art centers, all over the Western Europe. The Cistercian Order established at Citeaux in France, was in rivalry with the Benedictines from Cluny. Another important

* Conf. Univ. Dr., Faculty of Orthodox Theology, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania,, muntean_marcel@yahoo.com

¹Virgil Vătășianu, *Istoria Artei Europene*, vol. I, Epoca Medie (București: Didactic and Pedagogical Press, 1967), 253. The term Romanesque was accepted by the art historians only in the XIXth Century, which was borrowed from philologists, concerning the fact that the emergence of the Romanesque would be similar with the configuration of Romanesque literary languages.

cause of developing the Christian culture in Western Europe are the pilgrimages to Rome, or Santiago de Compostela and to the Holy Places².

These times were also called the *Dark Ages* because there were really a multitude of changes, migrations, wars etc. The communities and peoples had very poor knowledge and the generations that followed had less and less information about this age. Germanic tribes invasions, got, vandals, saxons and vikings brought with them a different art from the one of Europe. The propensity for decorative and originality we observe in metal and wood processing. The monks from Celtic Ireland and Saxon England tried to interweave the tradition on Northern artists with the Christian art. Thanks to this difference between the cultures and art perception types, classical tradition and the set of local artists and of newcomers, there was a new art burgeoning, specific to the Western Europe³.

Painting during Romanesque

As a whole, painting art during this period had a religious origin. Handcrafted miniatures made on the book parchments and the monumental frescos from the church absides represent in a succinct presentation the two extremes of pictorial art of Romanesque. Fresco was subordinated to architecture, the painter being in a continue collaboration with the architect. This technique was mentioned by monk Theophile, the author of *Schedula diversarum artium* treaty⁴. The painting treaty is surprising through the information that was offered to the artists regarding choosing the colors for the face, hands, clothes, trees, going as far as the way they had to draw the graphic lines, limbs articulation or the draping of the figures⁵. The decorating artist had to take into account the fills in regard to empty spaces, consolidating the balance. The painting did not need to *chisel* the wall, creating a tridimensional space. The painter cancels the perspective using a dark color for the background. Few details are known about the creators, some names are shown in the contemporary parchments where their self-portraits were drawn. Many creators were withdrawn in monasticism having an ascetic life. Some of them were specialized in some Hagiographic cycles, being requested for by the high dignitaries, in different parts of the world, to adorn with their art the big cathedrals.

² George Oprescu, *Manual de Istoria Artelor Evul Mediu* (București: Meridiane Press, 1985), 190-191.

³ E. H. Gombrich, *O istorie a artei*, Translated by Sanda Râpeanu (București: Meridiane Press, 1975), 53-54.

⁴ Marcel Pacaut and Jacques Rossiaud, *Epoca Romanică*, Translated by V. Protopopescu (București: Meridiane Press, 1982), 221-222. On the wall were applied the layers of mortar, which were mixed with lime first making a whole with the background. To homogenize and make it durable, the dab had to work fast. He executed the big lines of the large compositions, the main figures, while the disciples applied the color tint, then the dab came and accentuated the drawing, contours and the clothes wrinkles and then the sacred faces. The characters are depicted decoratively often displayed on hard-colored backgrounds set off on horizontal stripes.

⁵ Henri Focillon, *Arta occidentului Evul Mediu romanic*, vol. 1, Translated by Irina Ionescu (București: Meridiane Press, 1974), 219.

The figures are often lacking corporeality and volume, being used mainly the contour line. In that effect, R. Schneider remarked: *Most often the design remains sober, with that perpetual gravity specific to the Romanesque. The figures almost always are seen from the front, elongating into ovals, where fixed, large opened eyes appear to see further than the regular people. Never any perspective or landscape. A low color gamut.*⁶ The main colors were the ones which generated the harmony of the workings, using: red, ochre, violet, yellow, black and white. Also, there were not discarded frontal display of figures, stylized geometrical shapes draping, golden background - elements that represent a strong influence of Byzantine art, in Italy and of Catalan Romanesque, in France. From a technical standpoint it is believed that the tempera painting was en vogue, in successive layers and less the fresco. In France there can be particularized two groups of paintings sorted according to traditional backgrounds, like: one with light backgrounds, consisting of Western and Central areas (Maine to Auvergne) and another with dark backgrounds, (Burgundy to Languedoc, including also the paintings from Cluny).

The most beautiful integrally decorated ensemble from the end of the XI th century is kept in the Saint-Savin-sur-Gartempe church.⁷ This example belongs to the group of paintings with light background. The dominant colors are yellow ochre, red, white, black, very rarely green and the blue used especially for Jesus Christ. One can feel a decorative painting carried out on alternant backgrounds in successive stripes. These have the role of maintaining the vitality of the scenes, but also to maintain the sight within the limits of bi-dimensional. The whole decoration is placed on the majestic cradle arch. The Bible scenes are balancing on either sides of the keys' lines. The like episodes: *Creation, Crossing the Red Sea, Building of the Babel Tower*, suggestively evoking the majesty of Creation and also aspects related to the contemporary life with its facts of working and fighting⁸. Dynamic and gracious figures are displayed on a rhythmic, pasteled background which encompasses a succession of stripes (alternated) decorated in light and mild colors. (fig. 1)



Fig. 1. *The Presentation of Christ in the Temple*, frecco, XII th Century, Cathedral Saint Aignan, Brinay.

The great basilicas of Romanesque had large spaces intended for painting, versus the Gothic ones which attached a higher importance to stained glass. Especially were decorated: the choir, shrine, the Western side and the side walls. Of highest importance was of course the Holy Shrine, wich had as main theme Jesus Pantocrator and later, the St. Mary's Apotheosis. On the Western wall was illustrated particularly with The Final Judgement and the North and South walls displayed scenes from the Old and New Testament.

⁶ Ovidiu Drimba, *Istoria Culturii și Civilizației*, vol. 3 (București: Scientific Press, 1990), 371.

⁷ Pacaut and Rossiaud, 223.

⁸ Focillon, 222.

Christian Medieval Iconography

The main purpose of Christian iconography was that of adoring God, but many times the Romanesque art had an educational function, illustrating the Christian dogma. St. Gregory the Great, Pope of Rome overlooks the liturgical role of sacred image, respectively of the icon, admitting the other aspects of this type of representation.⁹ Nevertheless, the desire to illustrate certain themes like The Final Judgment contained also the desire to warn and not only to teach the believers about their own behaviors seen in the final context. The Jesus Christ theme, being surrounded by the four symbols of Evangelists, a subject with Apocalyptic nature was repeated to monotony, starting from 1150, being contemporary in its spreading with the Cather heresy.¹⁰ The suggestive language adopted by Romanesque artists had its origin in diverse cultural areas. The animals and monsters had as common background the Western Asia legacy: the four evangelical symbols derive from the winged bulls that guarded the Xerxes of Persepolis palace, Daniel the Prophet in the lion's den had real correspondence to Gilgamesh taming the wild beasts. The sacred themes had their origin in the Orient, from here they got into the West, together with the Roman art, so preponderant in the Romanesque area.¹¹ The great themes were set being marked by their theological meaning. Two are the iconographic sources adopted, the Oriental ones and those that will be added through the Greek tradition genius. At the beginning, Saint Mary has the attributes of a lady from the high aristocracy and Jesus Christ of an adolescent full of kindness and not majesty. The Carolingian art assumed them already configured and united. Nevertheless there must not be disclaimed the role of medieval artists whom were not just copyists or simple imitators but took them, simplified and adapted to the new necessities of decorating the majestic worship places. On the other hand, certain themes like for example the great founders of monasticism: Saint Benedict de la Saint-Benoît-sur-Loire, Saint Antonie de la Vézelay, or local saints (Saints Sernin, Hilaire, Austremonne and Nectarie) belong to the Romanesque iconography.¹²

⁹ Alain Besançon, *Imaginea interzisă, Istoria intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky*, Translated by Mona Antohi (București: Humanitas Press, 1996), 162. Of most importance was the letter written by Pope Gregory the Great to Serenus, where was emphasized the purpose of image in Western area; of an order: educational, memorability and emotional. The freedom of creators will be strengthened in the future centuries, when the Western Church will not intervene in the style and in Christian iconography.

¹⁰ Pacaut and Rossiaud, 184.

¹¹ Focillon, 167, 187. The equestrian figures frequently found in Western France (from Saint-Croix in Burgundy to Saint-Hilaire from Poitiers) are not other than the theme of victorious Emperor of whose carriage kills the defeated people.

¹² Pacaut and Rossiaud, 188, 190. The monks adopted the Syrian art, full of solemnity and severity (the sovereign Virgin type was named Theotokos, and Jesus Christ taking over the prerogatives of a Syrian, is depicted with a beard, mature). The two tendencies are observed in the theme of Visitation. In Saint-Gabriel Church, on the tympanum, the two women hug each other - Syrian tradition - drama and passion, while at Moissac they go each towards the other - Greek tradition. From the two tendencies, victorious was the Oriental one, more realistical, being ennobled by the Byzantine iconography which shined throughout West in the Xth and XIth Century.

The symbolic asymmetries are a coordinate of this time. Like for example, the four animals from the vision of Ezekiel the Prophet: the angel represents Saint Matthew the Evangelist, the bull (or calf) represents Saint Luke the Evangelist, the lion is Saint Mark the Evangelist and the eagle is Saint John the Evangelist. At the same time the apocalyptic beasts symbolize also the four moments from Jesus Christ life: the man – Incarnation, the calf – The Passions, the lion – Resurrection, the eagle – Ascension. These are also the emblems of human virtues: reason corresponds to man, the calf - to work, lion – to power and eagle – meditation. If the peacock, lamb or pigeon are semantic-plastic expressions of Divinity, then the goat corresponds to impurity, the raven is the herald of evil, the owl is the image of the Jewish people, being scared by the pigeon (a symbol of Divinity). To the man is attributed redemption through work, having the possibility to be close to God through knowledge and faith.

To resume presentation of the predilection themes we mention that the scenes from the Old Testament are succeeding to the equivalent ones from the New Testament, sometimes being seen in the same monument. Likewise the sponsors and constructors were displayed many times in the ecclesiastic areas.¹³ With priority can be invoked in that direction, the ideas of Saint Augustine of Hippo which took shape in the following words: *The Old Testament covered by a veil, and The New Testament is the Old Reveiled*.¹⁴ The Biblical episodes of the Old Testament are according to the big celebrations: Christmas and Easter, Childhood of Jesus Christ with the adjacent scenes (Worship of The Mags, Child Killing, Flight into Egypt, The Presentation of Christ in the Temple). The Passions are represented in picturesque details. The theme of the Passions also known as *Cristos Paskon*, are originated in the byzantine drama depicting the biblical episodes of the Entombment of Christ and the Resurrection and whose wide-reaching influence is attested by numerous manuscripts. The Ascension is depicted in the decorations of the portals and capitals. The theme is, oddly enough, popular in the era. The typology of the Savior's face in the scene of the Final Judgment is of a particular note. The Savior's figure is suggested in a unique pose on the Beaulieu tympanum, where He opens his arms in the shadow of the cross, amidst both His disciples and angels. At Autum, He receives the guise of the Judge, while in Moissac (fig. 3), Jesus resembles an oriental monarch. Distant and imposing at Vézelay (fig. 2), He is depicted in larger proportions in front of the crowds of the dead and the living which stand beside the zodiacal signs.¹⁵

¹³ Jean Gimpel, *Constructorii Goticului*, Translated by Crişan Toescu (Bucureşti: Meridiane Press, 1981), 32. The abbot Suger set to be depicted four times in the cathedral, on the tympanum, falling to the knees of God, in the stained glass, at the throne of the Virgin and his name on the facade of the Abbey of Saint-Denis.

¹⁴ Gimpel, 192-193. The abbot Suger make from this symbolism the central theme on the iconographic program of the portals and the stained glass from the grand cathedrals. The testamentary themes are succeeding. On the same necking from Autum, the death of Judas, is related to the kill of Cain; at Notre-Dame-la-Grande, the disciples are together with the Profets; Virgin Mary is depicted in parallel with Eve, also on a necking from Clermont-Ferrand; Annunciation is joined with the sin of Eve and Ascension with Expulsion from Paradise.

¹⁵ Gimpel, 193-194.



Fig. 2. *Jesus Christ in glory*, tympanum, stone, XII th Century, Vézelay Cathedral.



Fig. 3. *Jesus Christ in glory*, tympanum, stone, XII th Century, Moissac Cathedral.

To sum it all up, there are three essential themes regarding the depiction of the Savior in Roman iconography: the cycle of death, the passion and the evangelical parabola. Besides this, illustrating the lives of the saints holds a significant place. The themes are epic and teratologic. They encompass the Divine saga, end of the world and chaos, and they show oriental influences. An inconsistent world rests upon the walls of the Basilicas; in between severe and rigorous constructions lie the interpositions of elements consisting in transfigured iconography, deformed by their oriental origins¹⁶.

Together with the fresco technique, mosaic was used for interior decorations. The mosaic, as a byzantine art, was known across Europe. The most esthetic of the mosaics are those from the cathedrals of Torcello and Cefalu. *The Final Judgement of Torcello* (fig. 4) associates in its upper part the Descent into Hell from byzantine typology (where Christ saves Adam and Eve from hell, victoriously treading upon the shattered gates) with the Judgement appearing in the manuscript of Cosma Idicopleustes, from the VI th Century.¹⁷ The ample scene unfolds on horizontal planes, and in the middle one Christ is depicted on a throne, amidst the Virgin Mary, Saint John the Baptist and the Apostles. At the foot of the Etimasie's throne, Adam and Eve reappear kneeling, their size considerably reduced related to that of Jesus Christ. The depiction



Fig. 4. *The Final Judgement*, mosaic, XII-XIII Century, Santa Maria Assunta Church, Torcello.

¹⁶ Focillon, 171.

¹⁷ Vătășianu, 314.

of heaven and hell and the weighing of the souls - with all the afferent details - are probably the oldest and the most complex depiction of these themes using this specific technique. Stylistically, this byzantine-influenced mosaic is a synthesis between the monahal art's style and that of the palace's school, the last one being the most prominent in the narrative style detailing the secondary figures: the earth and sea, the saved and condemned, with the former being depicted as especially willful.

The sacred theme borrowed mostly from the byzantine art, as mentioned before, perpetuated itself in other monuments as well. It is a known fact that the abbot of Desiderio brought byzantine artists in the capital, in order to decorate the Saint Benedict Monastery of Monte Casino.¹⁸

Unfortunately, nothing painted has been kept intact from this monument. The most beautiful examples from this period can be found in Formis, at the Sant Angelo church, where the shapes and the style carry byzantine characteristics (fig. 6). The same elements are also found on the frescos of the Saint Peter of al Monte church, situated in Civate, near the Alps (fig. 5).



Fig. 5. *Christ Pantocrator*, fresco, XI th Century, Saint Peter al Monte Church, Civate.

Fig. 6. *Christ Pantocrator*, fresco XII th Century, Sant Angelo Church, Formis.

The beauty of this fragment from the interior decorations is given not only given by the simplicity and the harmony of its warm colours of red, ocre and yellow, but also by the semantic analogy through which the icon artist assigns the creation to Christ The God. We know this detail exactly from the nimbus given to Jesus, which is illustrated in two ways. The rigorous drawing which diminishes to the essential is finished through a red - coloured line, which defines the figures. In addition to the warm stroke of the brush, there is a white one, which has the purpose of capturing the necessity of form and intensifies the desire to illuminate the characters (fig. 7).

¹⁸ Γεωργίου Β. Αντουράκη, *Χριστιανιακή Τέχνη της Δύσεως* Translated by Marcel Muntean (Εκδ. Αθήνα, 1996), 50.



Fig. 7. *Creation of Adam and Eve and the Original Sin*, fresco, 1100, Saint-Savin-sur-Gartempe Abatial Church.

Among the examples which come from Italy, the most notable monument is that of Saint Clement, situated in Rome, situated in the inferior basilisk. The frescos prove a romantic interference with proto-Christian and byzantine elements. These are explained through the efforts of padre Desiderius, the abbot of Monte-Casino. The pictures from San Angelo in Formis prove the adhesion of local painters to the byzantine compositional schemes, which they have transposed in their own experiences.¹⁹ The Pantocrator's countenance and especially His positioning, with His left hand sitting on the throne and holding the book on his left knee (from the previous images) presents many traces of a truly recurrent theme used in Italy.

On the fresco from Berzé-la-Ville (fig. 8), Jesus Christ is represented sitting on a throne, surrounded by a colourful mandorla, a mandorla which is often present in the sculptures of the time, such as in the one at Chartres (fig. 9).²⁰ His gentle face, with eyes looking forward is guarded by the nimbus. The mostly red himation is beautifully arranged on His figure. With His right hand he is blessing, and with the left one he is holding an unrolling scroll that he is handing over to Saint Apostle Peter. In His close proximity the apostles' profiles can be seen on a blue background, that symbolizes the starry sky. Above the Savior's head, from up on high, a hand props up a crown. It is, without a doubt, the depiction of God, the Father.

Spain shows both European Christian influences as well as Muslim and Arab ones. A majority of the examples originate in Catalonia, and reside today in the Catalan Art Museum in Barcelona. The biggest painting workshops were limited to apsidal decorations, where almost always Christ Almighty reigned, as a Pantocrator, His Face, just like others', had a few characteristic elements such as: long face, enlarged eyes, and a severe majestic silhouette, outlined in a powerful, incisive way. The figure of Pantocrator Christ, most probably belonging to The Master of Tahüll, is one of the prototypes of the divinity that remained a veritable source of influence over time for numerous painters from the Catalan area (fig. 10).

¹⁹ Pacaut and Rossiaud, 225.

²⁰ William Fleming, *Arts and Ideas*, vol. I, Translated by Florin Ionescu (București: Meridiane Press, 1983), 202.



Fig. 8. *Christ Pantocrator*, fresco, XI th Century, Cluniac Chapel, Berzé-la-Ville.

Fig. 9. *Christ in glory*, tympanum, stone, XII th Century, Chartres Cathedral.

Along with the evangelical themes, artists have also captured scenes from The Old Testament (Adam and Eve, Cain and Abel, etc.), or the life of the saints and their martyrdom.

Of great importance are also subjects related to Ezekiel's prophecy or to Apocalypse. The expressive palette of intense colors encompassed: ochre yellow, violet, blue, black and different shades of red. The faces were mostly painted in black, which was also used for the outline of the clothes and the decorum. The presence of horizontal bands of colour as a background to the depicted figures had, in its inception, a symbolic naturalistic character. The natural Siena defined the earth, the emerald green vegetation, ocre yellow architecture and the nuanced blue defined the sky.²¹ These symbols were sometimes replaced by aesthetical considerations. The depiction of faces and, implicitly, the whole ensemble has strong traces of the epoch's rules – the portraits are strongly emphasized and the garments are treated as decorative elements, akin to the landscape or architecture.²²



Fig. 10. Tahüll Master, *Christ Pantocrator*, fresco, XII th Century, Saint Clement Church, Tahüll, Museum of Catalan Art, Barcelona.

²¹ José Gudiol Ricart, *Roman Art in Catalonia*, Translated by P. Dinopol (București: Meridiane Press, 1968), 9.

²² Ricart, 10. His face was coloured with a bright mustard yellow, contoured and detailed with black, whilst the cheek oval was shaped with shades of sienna. It continued with rosy lines, transparent for the lips and cheek bones. Proeminences were accentuated with white. The suggestion of cloth folds and architectural elements was done by decreasing the intensity of the colour. The base colour was a bonding factor between the white which brightens the fresco and the black which emphasizes and contours the figures.

The craftsman of old did not sign their masterpieces and, consequentially, a *pseudonym* was required in order to differentiate them according to the location of their main works, as well as their major iconographic themes. For example, this is how the name of the artist who painted the Final Judgement became The Master of the Final Judgement. We can remind other painters as well: The Master from Pedret, The Master from Tahül, The Master from Andorra, The Master from Urgell, etc.

A large number of sacred edifices built in Catalonia were decorated only during the XII Century. While part of those were painted by highly talented foreign painters, others were painted by native artists, disciples of the the great masters. The latter can be defined by their accentuated stylization that is quasi-expressionist. One of them decorated the apse of the church of Santa Maria du Mur. Christ is treated less dramatically than the one in Tahül and the style is mostly ornamental (fig. 11).



Fig. 11. *Christ Pantocrator*, fresco, XII th Century, Santa Maria du Mur Church, Lérida.

Fig. 12. *The combat of David and Goliath*, fresco, XII th Century, Santa Maria Church, Tahül.

In relation to the other presented paintings, the fresco from the Church of Santa Maria, situated in Tahül, is singular in its express will to depict movement, a willful undulating pacing, as well as with its marvelous chromatics, but also with its sobriety. The artist has placed the battle scene on a background of parallel red, yellow ochre, grey and oxide red stripes of paint (fig. 12).

With the same intensity, but showing more popular, even naive, spirit the paintings from the San Marti Sescorts Church, depict scenes from the life of Adam and Eve (fig. 13). Whereas the nude drawn are somewhat arbitrary in style, the colour, by constituting a harmonic, warm whole, is very fortunate.

Possessing a greater expressivity, the paintings of the San Miquel Church from Engolasters are of more interest: they were painted by the Master of Andorra, and show Archangel Michael with the banner.

The activity and production of Spanish painters didn't diminish in the XIII th Century, but the style and exterior structure of their painting is different than before. The law of frontality disappears, and the expression techniques head towards a more lyrical attitude, increasing the fluidity of the lines. The Lluçá Master is one of those late authors of the Angels from Casserres (fig. 14). He is the one responsible for a transition towards gothic art. His depictions have lost the rigidity and robustness of the roman art that would continue to live on in the workshops of Spanish artisans²³.

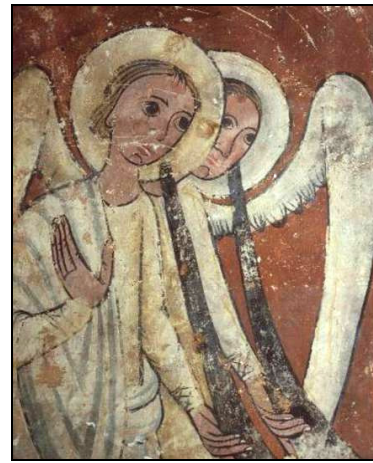


Fig. 13. *The eviction from Paradise*, fresco, XII th Century, San Marti Sescorts Church.

Fig. 14. The Master from Lluçá, *Musician angels*, detail from *The Final Judgement*, fresco, XIII th Century, Sant Pau Church, Casserres.

The influence of the roman catalan painting was felt the most in southern France, where it has retained its defining elements. In Italy, on the other hand, the byzantine influence revealed itself through frontally-viewed figures, clothing details made up of geometrical lines and prominent gilt backgrounds.²⁴

Stained Glass developed rapidly, France being the promoter of this technique in the Roman and later Gothic churches. The two examples of stained glass show the Crucifixion in two similar poses. Jesus Christ is shown in death, with his head resting upon his right shoulder, surrounded by a halo. In His close proximity, we can notice for the first picture two figures: the Holy Mother, and John the Apostle (fig. 15). In the second image, the two soldiers, Longinus and Stefaton, are also shown (fig. 16). The similar blue background engulfs both images, one filling out a circle, the other a rectangle.

²³ Ricart, 15.

²⁴ Drimba, 370.



Fig. 15. *The Crucifixion*, stained glass, XII th Century, Chartres Cathedral

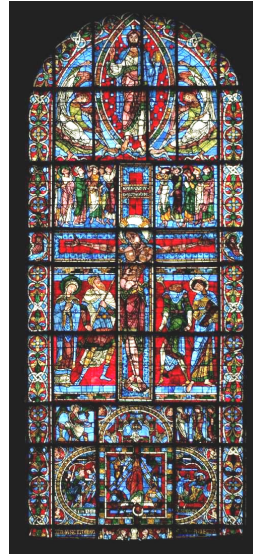


Fig. 16. *The Crucifixion*, stained glass, XII th Century, Poitiers Cathedral.

Conclusions

As a final note for this study, which concerns Christian painting throughout roman art, it is our opinion that, during this time, artists have ennobled the great cathedrals with their undying creations, dedications to Divinity. The main themes targeted both scenes of the Old Testament and those of the New, the latter of which were predominant. *Christ in Glory* or *The Final Judgement* (with the Apocalypse version) accurately depicts the medieval mystic worldview. Jesus Christ, in the apse of the church or at its entrance, looks upon the viewer in a threatening manner, as the judge of our world. His severe and monumental figure, strongly hierarchical in comparison with the other characters, sacred or profane, becomes the symbol of Roman art, stigmatizing the whole repertoire of the age. As a leitmotif, iconographers have chosen this subject and, in the vast majority of cases, the byzantine Pantocrator serves as the iconic inspiration. Regardless of style, artists have always shown Him with his halo, blessing and holding the Holy Gospel in His left hand.

Monumental painting remained anchored in the limits of the two-dimensional perspective specific of the Middle Ages and especially of Roman art. The chromatics is consisting in a harmonic dialect of dark and light colors.

The drawing has a fragmented linearism. The post-byzantine tradition dominated by hieratic figures is continued, and in some places followed by a provincial style. Medieval religious painting is predominantly narrative and educative, having the special role of illustrating holy scenes, and maintaining a religious spirit in the Christian masses. Towards the end of the roman age, and with the dawn of the Gothic, the sacred iconic typology undergoes a change in character. The solemn *Vengeful God* gives way to the *Forgiving God*.

ACEDIA CA NEGRIJĂ

PETRUȚ ORMENIȘAN*

REZUMAT. Studiul de față debutează cu câteva precizări privind actualitatea acediei, unul dintre cele opt gânduri ale răutății. A vorbi despre acedie nu este un demers ușor. În sens metaforic, acedia poate fi comparată cu o furtună, recunoscută după efectele distrugătoare pe care le produce. Unul dintre aceste efecte este și starea de negrijă. Ajuns în această ipostază, omul se comportă ca și cum nu ar avea un suflet și un destin veșnic. Negrija este cauza principală a nereușitei omului în cele duhovnicești. Privită prin lentila negriji, acedia poate să ia chipul a ceea ce s-ar putea numi „lacebunită” și „sindromul nu-mi pasă”.

Cuvinte-cheie: acedie, negrijă, lacebunită, sindromul nu-mi pasă, indiferentism, lene.

Actualitatea temei

Dispariția acediei din limbajul comun, a sărăcit cultura europeană de posibilitatea de a numi o importantă trăsătură a vieții duhovnicești. Chiar dacă acest cuvântul a dispărut sau a fost uitat, realitatea pe care o descoperă este puternic prezentă în cultura noastră¹. Neputința de a ne cunoaște blocajele interioare, ne-a dus la incapacitatea de a cunoaște blocajele pe care noi le-am creat în cultură.

Pierzând importanța trezviei în viața duhovnicească, ne-am expus, în mod vădit, pericolului acediei. În ultimii 1600 de ani, treptat, am pierdut înțelesul cuvântului acedie și, astfel, suntem mai puțin conștienți de cauza suferinței noastre². Cheltuim sume mari pentru petrecerea timpului liber, dar suntem din ce în ce mai tensionați și stresați. Suntem preocupați de toate știrile și noutățile dintr-o zi, dar uităm ceea ce este important pentru noi. Investim timp și muncă în descoperirea a tot felul de lucruri noi, dar avem nevoie de instructori pentru a ne învăța să respirăm și să ne relaxăm. Tindem să cunoaștem tot ceea ce ne înconjoară, dar suntem tot mai nepricepuți în a înțelege scopul vieții noastre. Ne străduim să avem cât mai mult și devenim tot

* Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, România, opetrut81@yahoo.com

¹ Christopher Jamison, *Finding Happiness. Monastic steps for a fulfilling life*, Liturgical Press, Phoenix, 2009, p. 54.

² Gaëlle Jeanmart, „Acédie et conscience intime du temps”, în: *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 2, nr.1 (janvier 2006), pp. 3-32. În articol se vorbește despre neputința Occidentului de a gândi acedia, care nu e un efect al contingentei istorice.

mai secătuiți. Ne refugiem în spectacolul stupid din fața ecranului, pentru că suntem neputincioși de a ne bucura de prezența celuilalt și de tot ceea ce ne înconjoară. Toate acestea ne arată că acedia este actuală, dar nu recunoscută ca atare.

Relevanța acediei pentru societatea contemporană o putem deduce din interesul pe care oamenii îl arată față de această temă. Astfel, pentru a oferi câteva exemple, ne referim la succesul pe care scriitoarea americană Kathleen Norris l-a avut prin romanul ei: *Acedia & Me. A marriage, monks, and a writer's life*. În acest roman, autoarea ne oferă o retrospectivă a propriei vieți, prin lentila acediei³. Kathleen Norris insistă asupra faptului că acedia este o primă caracteristică a timpurilor noastre⁴ și ea are relevanță pentru omul contemporan. De asemenea, același interes s-a putut observa atunci când a avut loc lansarea acestei cărți în mai multe orașe americane⁵, precum și în conferințele susținute pe această temă. Amintim succesul de care a avut parte cartea „Akedia. Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii”, scrisă de ieromonahul Gabriel Bunge. Această carte a fost editată în mai multe ediții, în limbi de circulație internațională, precum și în limba română⁶.

Chiar dacă termenul *acedie* nu este familiar necunoscătorilor literaturii monastice sau medievale, realitatea descoperită de acest cuvânt are relevanță pentru cititorii contemporani. Acedia nu este o relicvă a secolului al patrulea, ci o stare pe care, ignorând-o, ne expunem unui pericol imens. Oriunde am fi și orice am face, acedia este prezentă. Oriunde am fugi pentru a scăpa de ea, acedia este acolo, propunându-ne mereu o alternativă. Chiar și atunci când suntem implicați într-o activitate, când dorim să facem binele, se poate să fim atinși de duhul acediei.

Demonul acediei continuă să fie prezent și să lucreze în lume, deoarece acedia este legată de însăși condiția umană și „lovește în chiar pulsația vieții”⁷. Acedia e un fenomen la fel de vechi cât omenirea însăși, chiar dacă ideea a fost teoretizată doar

³ Dintre recenziile acestei cărți, amintim: William a. barry, „The Noonday Demon, Acedia and Me: A Marriage, Monks and a Writer's Life by Kathleen Norris”, în: *America. The National Catholic Weekly*, oct. 6, 2008, pp. 31-34; Lawrence morey, „Kathleen Norris, Acedia and Me: A Marriage, Monks and a Writer's Life”, în *Cistercian Studies Quarterly*, 45.1 (2010), pp. 97-98; Erin ryan, „The noonday demon casting its shadow over time”, în *National Catholic Reporter*, oct. 3, 2008, p. 1, 4.

⁴ Kathleen Norris, *Acedia & me: a marriage, monks, and a writer's life*, Riverhead Books, New York, 2008, p. 126.

⁵ Kathleen Norris, „Struggling with a bad thought”, <http://edition.cnn.com/2010/LIVING/personal/04/06/got.acedia.spiritual.morphine/index.html>, 11 februarie 2013. Potrivit acestui site, autoarea este surprinsă că, într-un turneu de-a lungul Americii, mulți oameni s-au arătat interesați de acest subiect și au dorit să primească mai multe informații despre „acest cuvânt straniu - acedia”.

⁶ În anul 2007, editura Deisis oferea cititorilor, ediția a III-a a lucrării. Această carte a apărut prima dată în anul 1983, în numărul IX al seriei Centrului de Spiritualitate Patristică „Koinonia” al Arhiepiscopiei din Köln. Autorul mărturisește că n-ar fi visat că, după mai mult de un deceniu, să fie nevoit a pregăti o a patra ediție. Se pare că titlul acestei cărți le-a spus ceva secret oamenilor care au cumpărat-o, vezi Ierom. Gabriel bunge, „Cuvânt-înainte la ediția a IV-a, revizuită și lărgită (1995)”, în: *Akedia. Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, Deisis, Sibiu, 2007, p. 25.

⁷ Augustin Păunoiu, „Când viața devine o fundătură fără ieșire: Akedia și căutarea sensului vieții”, în: *Ziarul Lumina*, 19 septembrie 2011, p. 7.

mai târziu în istorie⁸. Omul atins de acedie nu își mai trăiește viața, ci doar o suportă. Acedia este un rău al tuturor timpurilor, „moartea sufletului și a minții”⁹. În versiunea secularizată se prezintă ca „plictiseală, melancolie, spleen, lehamite, indiferență față de valori, momente chinuitoare de vid existențial”¹⁰, fiind, mai ales, o tentație prin excelență a singurătății, fapt ce explică „revenirea ei secularizată în actualitate, odată cu apariția omului modern și a individualismului”¹¹. Cei care ajung pradă acediei își concretizează starea în întrebarea: „la ce bun?” sau în exclamația: „nu-mi pasă!”.

Hainele moderne ale acediei sunt alcătuite dintr-un insuportabil amestec de plictiseală și neliniște, dorință frenetică de evadare și frică de responsabilizare, lipsă de angajament și disperare moleșitoare. Astăzi, acedia a luat forma conformismului social, a unui fel de curiozitate distrasă, în locul cunoașterii exacte a lucrurilor. Acedicul nu poate transpira. Mai presus de toate, nu știe cum să trăiască și, în toate momentele de vid ale vieții, spune că de vină e plictiseala.

De cele mai multe ori, acedia a fost analizată în legătură cu vocația monahală. Scrierile ascetice o prezintă ca o amenințare a celor ce se dăruiesc vieții spirituale. Demonul acediei încearcă să ne depărteze de căile Duhului, să stingă din inimă dorul după Dumnezeu, să strice ritmul viețuirii creștine, să întrerupă tăcerea și imobilitatea, să disprețuiască cele duhovnicești. Dar, acedia îi atacă pe toți creștinii care au vocația îndumnezeirii sau, mai bine zis, pe toți oamenii care, fiind creați după chipul lui Dumnezeu, tind spre asemănarea cu Ziditorul.

Acedia lovește și în Biserică, ispitind-o permanent să-și piardă vocația. Atinși de acedie, credincioșii își uită sensul, „uită că sunt însemnați cu semnul crucii, că sunt chemați nu pentru a câștiga ceva, ci ca să piardă totul, nu pentru a fi primii, ci ultimii, nu pentru a trăi, ci pentru a muri”¹². Acedia este ispita Bisericii în pelerinajul pe care îl face spre Împărăția cerurilor. În această călătorie, demonul acediei ispitește în trei feluri¹³. În primul rând, el propune întoarcerea la viața petrecută „mai înainte în Egipt”. Apoi, îi îndeamnă pe pelerini să facă altceva decât au fost chemați să facă, de exemplu, „să ridice un vițel de aur”. În al treilea rând, îi face să-și piardă curajul și să cadă într-o tristețe paralizantă, care-i face neputincioși „să părăsească pustul”.

Acedia poate atinge chiar și comunități întregi. Problema dependenței de internet, a realității virtuale, a familiilor dispersate care sunt atât de ocupate încât nu mai petrec timpul împreună, a disonanței dintre faptul că trăim în cea mai prosperă

⁸ Urban Voll, *The Vice of Acedia*, Dominican House of Studies, Washington DC, 1966, p. 15.

⁹ Sf. Simeon Noul Teolog, „Cele 225 de capete teologice și practice”, I, 74, în: *Filocalia*, vol. 6, Humanitas, București, 1997, p. 37.

¹⁰ Ioan I. Ică jr., „Introducere la o călătorie spre marginea infernului singurătății noastre”, în Ierom. Gabriel bunge, *Acedia...*, p. 13.

¹¹ Ioan I. Ică jr., p. 13.

¹² Afirmția aparține teologului anglican Bosco Peters, care, în articolul despre acedie, analizează goana după nou a omului contemporan și dorința asiduă de schimbare. Din această perspectivă, decizia Sinodului General al Bisericii anglicane de a oferi rânduiei de slujbe alternative în locul celor îndătinate este considerată de autor a fi o dovadă a faptului că și Biserica suferă de acedie. Bosco Peters, „Acedia – noonday demon”, <<http://liturgy.co.nz/acedia-noonday-demon>>, 26 mai 2011.

¹³ Louis j. Cameli, „Ecclesial asceticism: disciplines for the family of faith”, în: *America. The National Catholic Weekly*, 28 december 1996, p. 21.

societate ai cărei locuitori sunt nemulțumiți, consumatori constanți de medicamente pentru anxietate, depresie și somn, toate acestea sunt simptomele clare ale faptului că acedia lovește comunități întregi. Acedia poate să fie asemănată cu acnea la adolescență, este nedorită și totuși, inevitabilă.

Acedia nu-i ocolește nici pe cei care trăiesc în afara oricărei discipline. În cazul lor, ia forma unui sentiment de plictiseală, de insatisfacție și de neliniște fără motiv. Atunci când își face simțită prezența, acedia ne oferă un sentiment fals de automulțumire și securitate. Acedia este un dușman înspăimântător, deoarece argumentele pe care le aduce sunt inatacabile¹⁴.

Analiza Părinților Bisericii asupra acediei¹⁵ ne descoperă că ea se manifestă, adeseori, sub diferite stări: „lene, plictis, silă, urât, lehamite, moleșeală, lânzeală, toropeală, descurajare, amorțeală a sufletului, lipsă de grijă pentru mântuire, îngreunare a sufletului și a trupului și o somnolență care nu e firească”¹⁶. Acedia aduce un sentiment de insatisfacție, în așa fel încât sufletul simte că îi lipsește ceva și nu mai este interesat de nimic, mai mult, totul pare a fi lipsit de sens. Minte acedicalui nu se poate fixa pe nici un lucru, așa încât omul simte că nu mai are stare, caută continuu să evadeze. Instabilitatea este atât fizică, cât și psihică. Adeseori, acedia se camuflează sub forma unui sentiment de nemulțumire care, treptat, întunecă mintea și „aruncă sufletul în beznă”¹⁷. Îndepărtat de cunoașterea lui Dumnezeu, acedia atacă sufletul cu mâniere grabnică și-l împovărează cu gânduri de hulă împotriva lui Dumnezeu. Acedia este pentru suflet „gustarea ghenei”¹⁸.

A încerca să vorbim despre acedie este asemenea demersului de a vorbi despre un negativ sau de a prinde o umbră¹⁹. Acedia este un dușman nevăzut, asemenea unei furtuni, care este recunoscută după efectele distrugătoare pe care le produce. Este o forță pe care o neglijăm, în defavoarea noastră. În continuare, vom analiza acedia sub chipul lipsei de grijă.

Acedia ca neglijă

Potrivit Dicționarului Liddell Scott, primul sens al cuvântului *acedie* este *lipsa de grijă*. În limba greacă clasică, cuvântul *acedie* era folosit, în special, pentru a desemna lipsa de grijă pentru înmormântarea cuiva, a nu înmormânta pe cineva²⁰. Din toate timpurile și în toate locurile, grija de a-i înmormânta pe cei decedați a fost un imperativ. Actul acesta a fost receptat ca o datorie firească sau gestul elementar

¹⁴ Claude Peifer, *Monastic Spirituality*, Sheed and Ward, New York, 1966, p. 307.

¹⁵ Petruț Ormenișan, „Actualitatea unei maladii. Acedia la Sfântul Ioan Casian”, în: *Condiția umană între suferință și iubirea lui Dumnezeu. Terapia bolii și îngrijirile paliative*, referatele simpozionului teologic internațional, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă Alba Iulia (4-6 mai 2012), Reîntregirea, Alba Iulia, 2012, pp. 423-443.

¹⁶ Jean-Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, Ed. Sophia, București, 2001, p. 167.

¹⁷ Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice...*, I, 71, p. 35.

¹⁸ Sf. Isaac Sirul, „Cuvinte despre nevoință”, 46, în: *Filocalia*, vol. 10, Humanitas, București, 2008, p. 221.

¹⁹ Kathleen Norris vorbește despre statutul liminal al acediei, vezi Kathleen Norris, *Acedia & me...*, p. 44.

²⁰ Henry George Liddel, Robert Scott, *A Greek - English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 49.

manifestat față de o persoană decedată. Din această perspectivă, sensul cuvântului *acedie* ar putea fi echivalent cu lipsa de grijă pentru lucrurile foarte importante.

Am prefera ca, în rândurile de mai jos, să nu folosim expresia *lipsă de grijă*, ci cuvântul *negrijă*, chiar dacă nu este un termen academic. Acedia, înțeleasă ca negrijă, nu înseamnă apatie și nici o viață fericită lipsită de griji, ci, mai ales, o viață care este lipsită de elementele importante, care îi dau valoare și consistență. Este vorba despre grija de suflet, grija pentru mântuire. Considerăm mai potrivit cuvântul *negrijă* și pentru faptul că, mai înainte, prin expresia „*a se griji*”²¹, se exprima împărțășirea omului cu Sfintele Taine. Potrivit mentalității creștine autentice, forma supremă de grijă a unei persoane se exprimă prin comuniunea deplină în Hristos și cu Hristos. Grijă față de nevoia fundamentală a sufletului odată împlinită, duce la ameliorarea celorlalte griji „pământești”. Lipsa de „toată grija cea lumească” este văzută ca o condiție a participării credincioșilor la Liturghia euharistică²².

Grijă fundamentală a omului este grija de suflet și de destinul veșnic al acestuia. Această grijă este sănătoasă. Ea înfrumusețează și oferă tonus vieții. Negrija față de suflet și de „nevoile” acestuia aduce în viața omului panoplia de griji care-l secătuesc și-l îmbolnăvesc. Negrija față de dimensiunea spirituală a sufletului este sursa nefericirii omului și a culturii occidentale. Cuprinși de ritmul alert al societății contemporane, uităm sau neglijăm că, atât noi, cât și cei din jurul nostru, avem un suflet și un destin veșnic. În felul acesta cultivăm o societate acedică, a negriji, pe care o vom lăsa moștenire copiilor noștri. Acedia a devenit parte a societății²³.

Dintre cauzele negriji amintim: grija exclusivă pentru cele pământești; practicisul modern, care a oferit tuturor activităților un caracter utilitar; accentul care s-a pus pe cantitate, în defavoarea calității; cultura hedonistă a societății noastre care a transformat corpul într-un obiect sexual²⁴; căutarea asiduă a confortului și lipsa dispoziției spre jertfă.

Nici un om de pe fața pământului nu a fost scutit de atacurile acediei sub forma negriji. Oamenii care trăiesc în Biserică și se străduiesc să ducă o viață bineplăcută înaintea lui Dumnezeu nu sunt nici ei scutiți de negrijă. Lipsindu-se de încordarea

²¹ De aici avem și cuvântul „grijanie”, cu sensul exclusiv de împărțășanie, cuminecare, vezi *Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 435. Menționăm și o lucrare excepțională despre cuvintele religioase din limba română, istoricul și semnificația lor, în Maria Ivăniș-Frențiu, *Limba română și limbajul rugăciunii*, Anastasia, București, 2001.

²² Înainte de aducerea cinstitelor daruri la Sfântul Altar se cântă imnul heruvimic, în care noi îi închipuim pe heruvimii care aduc sfântă cântare Treimii Celei făcătoare de viață. Îndemnul împlinirii acestui deziderat cere ca „toată grija cea lumească de la noi să o lepădăm”, vezi *Liturghier*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă București, 2012, p. 160.

²³ Christopher Jamison, *Finding Happiness...*, p. 53.

²⁴ În acest sens este relevantă teoria obiectificării lansată de Fredrickson și Roberts în anul 1997. Vezi Barbara I. Fredrickson, Toni-Ann Roberts, „Objectification Theory. Toward understanding women's lives experiences and mental health risks”, în: *Psychology of Women Quarterly*, 21 (1997), pp. 173-206; Amy Slater, Marika Tiggemann, „A test of objectification theory in adolescent girls”, în: *Sex roles: a journal of Research*, 46 (2002), pp. 343-349; Barbara I. Fredrickson, Toni-Ann Roberts, Stephanie N. Noll, Diane M. Quinn, Jean M. Twenge, „That swimsuit becomes you: sex differences in self-objectification, restrains eating, and math performance”, în: *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 75 (1998), no. 1, pp. 269-284.

rugăciunii, făcând diferite pogorăminte la programul de viață duhovnicească, la un moment dat, creștinul se simte gol, fără râvnă, nemângâiat de harul dumnezeiesc. Omul nu ajunge în această stare dintr-o dată, ci treptat. Amintind de aceasta, Gheron Iosif mărturisea: „Groaza mă apucă povestind acestea, pentru că, din experiență, am văzut ușa acestei căderi și multe lacrimi am vărsat gândindu-mă la acrivia și atenția pe care le cere viața duhovnicească”²⁵. Analizând duhovnicește ravagiile pe care le aduce negrija, părintele afirma că „distruge, de obicei, rădăcinile și principiile”²⁶.

Negrija îl atacă pe om mai ales în perioada de mijloc a vieții duhovnicești. Perioada a doua a vârstei duhovnicești este perioada în care nu mai simțim ca înainte *dulceața harului* și suntem lăsați, aparent pe forțele noastre. Este momentul în care vine o întunecare, care ne poate arunca în negriță. În această etapă, credinciosul obosește și, adeseori, pot apărea diverse boli, care-l pot face pe om să fie mai îngăduitor cu sine însuși și, în felul acesta, va ajunge încet la negriță. Negrija este greu de combătut, apărând ca ceva firesc, deoarece, în această stare participă trupul nostru, care simte osteneala și durerea.

Negrija este dușmanul înfricoșător și viclean al vieții noastre. Ea este cauza principală a nereușitei omului în cele duhovnicești. Cel ce suferă de negriță nu poate aduna nimic, căci negrija se aseamănă secetei, care nu lasă nimic să încolțească. Negrija îi atacă pe toți oamenii. Pe cei începători în viața duhovnicească îi oprește, pe cei înaintați îi împiedică, pe cei neștiutori nu-i lasă să învețe, pe cei căzuți nu-i lasă să se ridice, într-un cuvânt, este catastrofală pentru toți²⁷. Aceasta se vede și din faptul că negrija atrage toate patimile și neputințele asupra omului.

Părintele Sofronie Saharov, vorbind despre acedie, mărturisea: „întreaga umanitate, cu foarte puține excepții, trăiește în această stare de ne-griță. Oamenii au devenit nepăsători față de propria mântuire. Nu caută voia dumnezeiască. Ei se mărginesc la chipurile viețuirii trupești, la nevoile de zi cu zi, la patimile lumii și la rutină.[...] lipsa de grijă pentru mântuire nu este altceva decât moartea persoanei”²⁸.

„Lacebunita”

Chiar și dintr-o perspectivă neteologică, negrija se arată a fi păgubitoare. Ea poate să ia chipul a ceea ce Jean Sullivan²⁹ numea *lacebunita*. Această boală își

²⁵ Monahul Iosif Vatopedinul, *Trăiri ale dumnezeiescului har: o epistolă despre viața lui Gheron Iosif Isihastul - epistole inedite*, Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2008, p. 71.

²⁶ „Eu nu voi osteni să repet că toți cei care s-au lipsit de harul lui Dumnezeu și de starea duhovnicească din neglijența lor li s-a întâmplat, și nu din slava deșartă”, vezi *Ibidem*.

²⁷ Cuviosul Iosif Isihastul o numește „maica tuturor relelor”, vezi Gheron Iosif, *Mărturii din viața monahală*, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 99.

²⁸ Arhimandritul Sofronie, *Din viață și din duh*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2011, p. 16.

²⁹ Jean Sullivan este pseudonimul lui Joseph Lemarchand, preot catolic și scriitor francez născut în anul 1913 și trecut la cele veșnice în anul 1980. A scris peste 30 de cărți. În anii '60, Jaques Madnale îl considera capabil să continue munca lui Georges Bernanos. Mai multe vezi la Joseph Cunneen, „Spiritual essay: To lie a little less. The literary vocation of Jean Sullivan”, <www.theway.org.uk/Back/40Cunneen.pdf>, 21 ianuarie 2013 sau Joseph Cunneen, „The fugitive joy of Jean Sullivan”, în: *Renascence: Essay on Values in Literature*, vol 52 (2000), no.3, p. 233.

primește numele de la expresia: „*la ce bun?*”. Ea îi atinge pe toți, indiferent de vârstă. Omul poate să întâlnească lacedbunita la orice vârstă, în toate domeniile și vocațiile. Cei tineri, atinși de această boală, se întrebă adesea: „La ce bun să te angajezi într-o viață care se anunță înșelătoare? La ce bun să te căsătorești, dacă puțin mai târziu te desparți? La ce bun să ai copii, dacă trebuie să-i crești într-o lume ca aceasta? Când văd tot ce au de înfruntat: șomaj, drog, SIDA, etc...”³⁰. Dacă tinerețea ar trebui să fie caracterizată prin cuvântul eroism³¹, lacedbunita îl aduce pe om la starea de mediocritate. De aceea, Cuviosul Paisie Aghioritul numește generația actuală *generația nepăsării*³².

Lacedbunita îi atinge și pe cei ce au un program invariabil. Să o iei de la capăt, mereu aceeași viață, cu aceeași soție sau cu același bărbat. Așa se ajunge la divorț, fiind foarte multe astfel de cazuri. Epoca noastră nu agreează durata, poate pentru că aceasta este proba fundamentală pentru fericirea sau nefericirea omului. Întâlnim lacedbunita și la vârste mai înaintate și chiar la persoane care, până atunci, nu-i căzuseră victime. Ea îi atacă și pe preoți, mai ales la sfârșitul vieții când, după ce și-au dăruit altora viața lor, își dau seama cât ar mai fi de făcut. „Ce înseamnă ce fac eu în comparație cu ceea ce rămâne de făcut? Unde sunt rezultatele muncii mele? O picătură de apă într-un ocean [...] La ce bun?”³³ Viețuitorii din mănăstire sunt foarte expuși la această boală, căci, după prima perioadă de har și de mult progres, ce mai poți aștepta, decât a trece victorios prin încercarea duratei și a răbdării în monotonia cotidianului fără sfârșit.

Starea de negrijă, adresarea constantă și revoltătoare a întrebării „la ce bun?”, nu fac altceva decât să vicieze bucuria de a trăi. Într-un mod general, această viciere se produce în trei etape. În tinerețe, insistând pe dorința de afirmare și de împlinire, omul se va izbi de realitatea care nu e prea îngăduitoare. Aceasta va provoca un șoc, o ruptură, *schizo*. Trecând peste, viața va fi îngreunată de grijile cotidiene, care vor lăsa sentimentul că oricum nu putem realiza ceea ce sperăm. E starea în care omul riscă să devină *maso*. Își găsește plăcerea de a vedea totul în negru. Dacă depășește și această situație, după ceva timp, omul riscă să devină *parano*, adică totul va fi din cauza celorlalți. Toate acestea nu fac altceva decât să arate incapacitatea de a accepta viața așa cum este³⁴, fiind evadări sofisticate și argumentate în fața realității care ni se impune în viață.

Lacedbunita nu este altceva decât ceea ce tradiția monahală denumeste prin termenul *acedie*. Este o boală actuală și existențială, o epidemie. Lacedbunita ia naștere din neputința omului de a trăi prezentul. Omul nu poate trăi provocările contemporane, realitatea cotidiană, deoarece nu se regăsește în ele și, refuzându-le, se sustrage vieții. Lacedbunita îl duce pe om la nemulțumire, un simptom al ei fiind cărteala permanentă. Lacedbunita se repercutează și asupra întregii vieți, deoarece, cel atins de ea nu mai poate avea relații sănătoase nici cu sine, nici cu alții, nici cu Dumnezeu, nici cu ritmul vieții așa cum se prezintă el.

³⁰ Amédée Hailler, Dominique Megglé, *Monahul și psihiatrul. Convorbiri despre fericire*, Ed. Christiana, București, 1997, p.22.

³¹ Ioan Suci, *Eroism-terapie contra mediocrității*, Alba Iulia, 2002, p.33.

³² Cuviosul Paisie Aghioritul, *Trezvie duhovnicească*, Schitul Lacu, Sfântul Munte Athos, 2000, p. 27.

³³ Amédée Hailler, Dominique Megglé, *Monahul și psihiatrul...*, p. 22.

³⁴ Amédée Hailler, Dominique Megglé, *Monahul și psihiatrul...*, p. 32-37.

„Sindromul nu-mi pasă”

Lacebunita îl face pe om să se replieze asupra sinelui. Ea îl duce pe om la ceea ce am putea numi *fenomenul de ipsație*³⁵. Sinele devine centrul lumii și al tuturor acțiunilor. Această atitudine este firească până la o anumită vârstă, dacă este trecătoare, altfel, dacă se fixează și se agravează, ea devine patologică. La chipul a ceea ce am putea numi „sindromul nu-mi pasă”. Acesta este greu de definit, deoarece expresia „nu-mi pasă” este atât de folosită în limbajul cotidian, încât asocierea cuvântului *sindrom* pare surprinzătoare. Folosim expresia circumscriind înțelesului ei lipsa de implicare, pasivitatea nefirească, indiferența, dezinteresul.

Dacă păcatul mândriei îl face pe om să se împotrivescă sau să-L refuze pe Dumnezeu, considerându-se pe sine a fi Dumnezeu, starea de nepăsare îl aduce pe om în situația în care, văzând frumusețea lumii și a tot ceea ce-l înconjoară, să spună pasiv: „nu-mi pasă”.

Starea de păcat nu se definește doar prin ceea ce facem greșit, ci și prin lipsa înfăptuirii. Prin ceea ce ar trebui să facem și nu facem. Faptele rele descoperă starea interioară pe care o avem și ele sunt, într-un fel, spovedania publică a inimii noastre. Mult mai subtilă este neimplicarea, nesăvârșirea binelui care ar trebui făcut. Această stare poate fi mai periculoasă decât cea dintâi deoarece, cele care nu se văd, pot să aibă o influență mai mare asupra noastră, fără să conștientizăm aceasta.

„Sindromul nu-mi pasă” are repercusiuni asupra propriei persoane, dar și a relației cu aproapele. Despre consecințele asupra sinelui am amintit atunci când am vorbit despre negrija față de suflet și destinul său veșnic. În ceea ce privește relația cu aproapele, acest sindrom se dovedește a fi dușman sau ucigaș al iubirii. Treapta de început a iubirii este de a ne păsa de cel de lângă noi. Sindromul acesta ne poate aduce în starea în care, sătui fiind, să ne uităm la un copil sărman și flămând și să spunem: „nu este copilul meu”; sau, să vedem un vârstnic stând singur și neajutorat în parc și să spunem: „păi, nu este tatăl meu”. Acest sindrom este „capacitatea” spiritului uman de a se uita la lume și la tot ceea ce a făcut Dumnezeu și să spună: „nu-mi pasă”³⁶. Lipsa iubirii în acțiunile pe care le întreprindem este direct proporțională cu sentimentele de descurajare și nefericire pe care le trăim.

„Sindromul nu-mi pasă” este o stare conștientă, dezvoltată de persoană, pentru a putea face față unui număr de provocări personale și sociale. Acest sindrom creează dependență, iar cel care nu conștientizează motivele nepăsării, nu poate să depășească această stare.

Dezvoltarea mediilor comunicaționale și accesibilitatea tot mai ridicată la internet au făcut ca, treptat, să renunțăm la relațiile reale, în favoarea celor virtuale. În această situație, omul, aflat în fața unui flux impresionant de știri care prezintă diferite nenorociri și situații limită, își creează un zid de protecție inconștient, prin

³⁵ Termenul provine de la latinescul „*ipse*”, care înseamnă *sine însuși*.

³⁶ Kathleen Norris, *Acedia & me...*, p. 115.

insensibilitate. Tragediile sunt clasate în funcție de numărul victimelor și viața devine un spectacol, uneori comic, alteori tragic. Insensibilitatea creată de mediul virtual se transferă în viața cotidiană. Astfel, devenim tot mai nepăsători la nevoile celorlalți. În acest context, importante devin lucrurile care ne sunt inoculate ca fiind importante. Este relevantă mărturia lui Thomas Merton, care, fiind întrebat de un angajat al unui magazin ce marcă de pastă de dinți folosește, a răspuns că nu contează. La auzul acestor cuvinte, funcționarul a căzut aproape mort și a început să ia pe rând fiecare pastă, să-i spună ingredientele secrete pe care le conține și avantajul folosirii ei. Într-o societate de consum este foarte grav să nu-ți pese de astfel de lucruri³⁷. Celelalte lucruri pot fi evitate, din păcate chiar și cele imperios necesare.

Nepăsarea față de ceilalți conduce la ceea ce, în America, se numește „*granny dumping*”. Este o expresie argotică ce desemnează dorința de a scăpa de îngrijirea unei persoane vârstnice apropiate. Termenul este folosit pentru a defini practica anonimă de a-i abandona pe vârstnici în fața caselor de îngrijire sau practica spitalelor urbane de a abandona pacienții nevoiași, unii dintre ei chiar în halatul de spital și cu branula în mână.

Sindromul nepăsării este devastator nu doar prin efectele pe care nepăsarea o răspândește în jurul ei, ci și prin ceea ce produce în sânul societății. Sunt situații când acest sindrom poate duce chiar și la crime. În acest sens, este relevantă tragedia din aprilie 1999 când, doi tineri, într-o suburbie a orașului Denver, au ucis treisprezece oameni la școala lor, apoi s-au sinucis. Numeroasele bombe artizanale produse acasă și amplasate în clădirea școlii, au convins poliția că intenția celor doi a fost să distrugă școala și să-iucidă pe toți cei ce se aflau în ea. Orice nemulțumire ar fi avut acești tineri față de colegii lor, gestul de care au dat dovadă, arată că ei se aflau în chinurile unei lipse de grijă atât de severe, încât a devenit patologică³⁸. Într-o cultură înnebunită de celebritate și nepăsătoare față de nevoile de bază ale persoanei, nu trebuie să ne mire că cei doi tineri, considerați pierduți, au reușit în cele din urmă să facă ceva, chiar dacă extrem de violent și împotriva vieții însăși.

Nepăsarea nu este doar o simplă neimplicare socială sau inactivitate, ci ea comportă profunde semnificații duhovnicești. Cel nepăsător devine insensibil la nevoile celorlalți și neputincios în a trăi iubirea. Ajuns în această stare, omul nu trăiește viața, ci doar o suportă.

Fără a insista, menționăm aici faptul că, un chip al acediei ca negrijă îl reprezintă lenea sau trândăvia. Lenea este mai mult decât o simplă inactivitate. Ea reprezintă neputința de a ne concentra pe lucrurile cu adevărat importante, reflexul unei epuizări a sufletului. Dacă Sfântul Marcu Ascetul vorbea despre întunericul pe care-l aduce trândăvia asupra minții, putem afirma cu convingere că cel leneș este neputincios în a vedea harul lui Dumnezeu în lucrurile bune, cu atât mai puțin în cele obișnuite.

³⁷ Kathleen Norris, *Acedia & me...*, p. 125.

³⁸ Kathleen Norris, *Acedia & me...*, p. 118.

Se poate ca o persoană să fie extrem de ocupată și activă, dar să neglijeze lucrurile importante. Într-o astfel de situație, vorbim tot despre lene. Adeseori, se poate ca, în mod inconștient, să alegem să fie ocupați cu cele mărunte, tocmai pentru a avea o scuză în neglijarea lucrurilor importante³⁹.

Concluzii

Acedia nu este o relicvă a secolului al IV-lea, ci o stare ce caracterizează societatea contemporană. Dispariția termenului din limbajul comun, a sărăcit cultura europeană de posibilitatea de a defini o trăsătură fundamentală a vieții duhovnicești. Acedia este legată de condiția umană, iar interesul pe care oamenii, în diferite situații, îl manifestă față de această temă, ne face să credem că este relevantă pentru omul cititorul contemporan.

Hainele moderne ale acediei sunt alcătuite dintr-un amestec de plictiseală și neliniște, dorința de evadare și frică de responsabilizare, indiferență de valori și momente de vid existențial.

Acedia îi atinge pe cei ce-și dedică viața slujirii lui Dumnezeu, pe cei ce trăiesc în afara oricărei discipline, pe toții credincioșii, precum și comunități întregi.

Acedia, sub forma negrijii, reprezintă neatenția față de nevoia fundamentală a sufletului și de valoarea veșnică a lui. Nici un om de pe fața pământului nu a fost scutit de atacurile acediei sub forma negrijii. Pe cei începători în viața duhovnicească îi oprește, pe cei înaintați îi împiedică, pe cei neștiutori nu-i lasă să învețe, pe cei căzuți nu-i lasă să se ridice. Acedia este cauza nereușitei omului în cele duhovnicești. Negrija atrage toate patimile și neputințele asupra omului. Ea nu este altceva decât moartea persoanei.

Un chip al acediei ca negrijă este ceea ce am putea numi starea de „lacebunită”. O astfel de stare viciază bucuria de a trăi și ne face neputincioși de a trăi prezentul. Ea descoperă neputința omului de a trăi prezentul și de a avea relații sănătoase cu sine, cu ceilalți și cu Dumnezeu.

„Sindromul nu-mi pasă” reprezintă un alt chip al acediei ca negrijă. Acest sindrom este o stare conștientă, dezvoltată de persoană, pentru a putea face față unui număr de provocări personale și sociale. Acest sindrom creează dependență, iar cel care nu conștientizează motivele nepăsării, nu poate să depășească această stare. Nepăsarea nu este doar o simplă ne implicare socială sau inactivitate, ci ea comportă profunde semnificații duhovnicești. Cel nepăsător devine insensibil la nevoile celorlalți și neputincios în a trăi iubirea. Ajuns în această stare, omul nu-și mai trăiește viața, ci doar o suportă.

³⁹ Autoarea Kathleen Norris afirmă că această stare îi face pe unii oameni să nu citească Sfânta Scriptură sau cărțile duhovnicești, ci mai degrabă, evanghelii gnostice și ale lucruri care „gâdilă auzul”, dar care nu îndeamnă la fapta bună: a-ți iubi vecinul, a-i ajuta pe cei săraci și a mărturisi adevărul.

ACEDIA SEEN AS CARELESSNESS

PETRUȚ ORMENIȘAN*

ABSTRACT. This study begins with some clarifications on current acedia, one of the eight bad thoughts. Speaking about acedia is not an easy endeavour. In a metaphorical sense we could compare acedia with a storm which is recognized by the damaging effects it produces. One of these effects is the carelessness state. Once he arrives in this state, man acts as he would not have a soul and an eternal destiny. Carelessness is the main cause of man's failure in the spiritual life. Seen through the lens of carelessness, acedia can take the image of what might be called "lacebunita" and "I don't care syndrome".

Keywords: acedia, carelessness, lacebunita, I don't care syndrome, indifference, laziness.

Actuality of the Subject

The fact that the term *acedia* has disappeared from the common language has expelled the European culture's possibility to call it an important feature of the spiritual life. Even if the word has disappeared or has been forgotten, the reality which it reveals is extremely present in our culture¹. The inability to identify our inner blockages led us to the inability to know the blockages that we have created in the culture.

By losing the importance of wakefulness in the spiritual life, we have exposed ourselves openly to the danger of acedia. In the last 1,600 years, we have gradually lost the meaning of the word acedia and thus we are less aware of the cause of our suffering². We spend large sums for leisure, but we are more and more tense and stressed. We are concerned about all the news and novelties of the day, but we forgot what is really important to us. We invest time and work in order to discover all sorts of new things, but we need instructors to teach us to breathe and relax. We yearn to know everything that surrounds us, but we are increasingly unwise to understand the purpose of our life. We strive to have more and we become increasingly empty.

* PhD, Faculty of Orthodox Theology, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania,
opetrut81@yahoo.com

¹ Christopher Jamison, *Finding Happiness. Monastic steps for a fulfilling life* (Phoneix: Liturgical Press, 2009), 54.

² Gaëlle Jeanmart, "Acédie et conscience intime du temps", *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 2, 1 (Janvier 2006): 3-32. This article is about the Occident's inability to think about acedia, which is not an effect of historical contingency.

We take refuge in the stupid show in front of the screen, because we are unable to enjoy the presence of the person near us and everything that surrounds us. All these make us believe that acedia is present nowadays and we don't even notice it.

The relevance of acedia for the contemporary society can be deduced by analyzing the interest that people show towards this subject. So, to give a few examples, we refer to the success of the novel *Acedia & Me. A Marriage, Monks, and a Writer's Life*, written by the American writer Kathleen Norris. In this novel, the author gives us a flashback of her own life through the lens of acedia³. Kathleen Norris asserts that acedia is a primary feature of our times⁴, and it has great relevance for contemporary man. Moreover, the same interest could be seen when this book was released in many American cities⁵, as well as in conferences held on this subject. We can mention also the success of the book *Despondency: The Spiritual Teaching of Evagrius Ponticus on Acedia*, written by the ieromonk Gabriel Bunge. This book has been published in several editions in international languages, as well as in Romanian language⁶.

Although the term *acedia* is unfamiliar to those who are not acquainted with the monastic or medieval literature, the reality revealed by this word has relevance for contemporary readers. Acedia is not a relic of the fourth century, but a state which, if we ignore, we expose ourselves to a huge danger. Wherever we are and whatever we do, acedia is present. Wherever we run to get rid of it, acedia is out there always suggesting us an alternative. Even when we are engaged in an activity, when we want to do a good deed, we might be touched by the spirit of acedia.

The demon of acedia continues to be present and to work in the world, because acedia is linked to the human condition itself and "strikes at the very pulse of life⁷". Acedia is a phenomenon as old as mankind itself, even though the idea was

³ Among the book reviews we mention: William A. Barry, "The Noonday Demon, Acedia and Me: A Marriage, Monks and a Writer's Life by Kathleen Norris", review of *Acedia & me: a marriage, monks, and a writer's life*, by Kathleen Norris, *America. The National Catholic Weekly*, oct. 6 (2008): 31-34; Lawrence Morey, "Kathleen Norris, Acedia and Me: A Marriage, Monks and a Writer's Life", review of *Acedia & me: a marriage, monks, and a writer's life*, by Kathleen Norris, *Cistercian Studies Quarterly*, 45.1 (2010): 97-98; Erin Ryan "The noonday demon casting its shadow over time", review of *Acedia & me: a marriage, monks, and a writer's life*, by Kathleen Norris, *National Catholic Reporter*, oct. 3 (2008): 1, 4.

⁴ Kathleen Norris, *Acedia & me: a marriage, monks, and a writer's life* (New York: Riverhead Books, 2008), 126.

⁵ Kathleen Norris, "Struggling with a bad thought", <http://edition.cnn.com/2010/LIVING/personal/04/06/got.acedia.spiritual.morphine/index.html> (accessed February 11, 2013). According to this site, the author was very surprised that in a tour across America many people were very interested in this subject and wanted to receive more information about "this strange word - acedia".

⁶ In 2007, Deisis Publishing House offered to the readers the 3rd edition of the work. This book was first published in 1983, in number IX of the seria by Patristic Spirituality Center "Koinonia" from Köln Archiepiscopacy. The author confesses that he would have never dreamed that, after more than a decade he would have to prepare the fourth edition. It seems that this book's title have told something secret to those people who bought it, see Gabriel Bunge, *Foreword to the 4th revised edition (1995)*, in *Akedia. Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, by Gabriel Bunge, Translated from Duch by diac. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2007), 25.

⁷ Augustin Păunoiu, "Când viața devine o fundătură fără ieșire: Akedia și căutarea sensului vieții", *Ziarul Lumina*, 19 septembrie 2011, 7.

theorized only later in history⁸. The man affected by acedia no longer lives his life, he just bears it. Acedia is the evil of all times, "the death of soul and mind"⁹. In the secularised version, acedia presents itself as "boredom, melancholy, spleen, disgust, indifference towards values, agonizing moments of existential vacuum"¹⁰, and, most importantly, a temptation par excellence of loneliness, which explains "its secularised re-emergence, with the dawn of modern man and individualism"¹¹. Those who become a prey of acedia externalize their condition by the question "what for?" or by the exclamation "I don't care!".

Acedia's fashionable clothes are made from a mixture of insufferable of boredom and restlessness, frantic desire to escape and fear of responsibility, lack of commitment and somnolently despair. Today, acedia has taken the form of a social conformism, some kind of distracted curiosity, instead of having an exactly insight of things. The acedic person cannot sweat. Above all, he doesn't know how to live and in all of life's vacuum moments he blames boredom.

Usually, acedia was analyzed in relation to the monastic vocation. Ascetic writings present it as a threat to those who consecrate to spiritual life. Acedia demon attempts to draw us away from the ways of the Holy Spirit, to quench the longing for God from our heart, to spoil the rhythm of Christian living, to break the silence and immobility, to despise all the spiritual values. In fact, acedia attacks all Christians who have the vocation for holiness or, to be more precise, all men who, being created in God's image long for their likeness to the Creator.

Acedia also strikes in the Church constantly tempting it to lose its vocation. Touched by acedia, believers forget their sense, "they forget that are badged with the sign of the cross, that they are called not to win something, but to lose everything, not to be first, but last, not to live, but to die"¹². Acedia is the Church's temptation in its pilgrimage to the Kingdom of Heaven. In this journey, the demon of acedia tempts in three ways¹³. First, he proposes a return to the life spent "earlier in Egypt". Then, he induces pilgrims to do something else than they have been called to do, for example, "to erect a golden calf." Thirdly, he makes them loose courage and fall into a paralyzing sadness, which makes them "powerless to leave the wilderness".

⁸ Urban Voll, *The Vice of Acedia* (Washington DC: Dominican House of Studies, 1966), 15.

⁹ Sfântul Simeon Noul Teolog, "Cele 225 de capete teologice și practice", I, 74, in *Filocalia*, vol. 6, Translation, introduction and notes by Dumitru Stăniloae (București: Editura Humanitas, 1997), 37.

¹⁰ Ioan I. Ică jr., Foreword to *Akedia. Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, by Gabriel Bunge, Translated from Duch by Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2007), 13.

¹¹ Ică, 13.

¹² The assertion belongs to the Anglican theologian Bosco Peters, who, in his article about acedia analyses the rush for newness of contemporary man and his assiduous desire for change. From this perspective, The General Synod of the Anglican Church's decision to offer alternative church services instead of the time-honoured ones is considered by the author to be a proof of the fact that even the Church is suffering by acedia. Bosco Peters, "Acedia - noonday demon", <http://liturgy.co.nz/acedia-noonday-demon> (accessed May 26, 2011).

¹³ Louis J. Cameli, "Ecclesial asceticism: disciplines for the family of faith", *America. The National Catholic Weekly*, 28 December 1996, 21.

Acedia can touch even entire communities. Problems such as internet addiction, virtual reality, dispersed families which are so busy that do not spend time together, the dissonance between the fact that we live in the most prosperous society whose people are unhappy, constant consumers of medicines for anxiety, depression and sleep, these are all clear symptoms that acedia strikes entire communities. Acedia can be likened to acne in adolescence, which is undesirable, but unavoidable.

Acedia does not avoid those who live outside any discipline. In their case, it takes the form of a sense of boredom, dissatisfaction and anxiety for no reason. When is here, acedia gives us a false sense of complacency and security. Acedia is a terrifying enemy because it brings arguments that are unassailable¹⁴.

From Church Fathers' analysis on acedia¹⁵, we find that it often manifests in different states: "laziness, boredom, disgust, loneliness, aversion, drowsiness, languor, apathy, discouragement, numbness of the soul, lack of concern for soul's salvation, weighting of soul and body and unnatural sleepiness"¹⁶. Acedia brings a sense of dissatisfaction, so that the soul feels that something is missing and is not interested in anything more, so everything seems to be meaningless. The acedic person's mind cannot concentrate on anything, so the man feels anxious, continuously looking to escape. Instability is both physical and mental. Often, acedia is disguised as a feeling of dissatisfaction which gradually darkens the mind and "throws the soul into dark"¹⁷. The heart aloof from knowing God, is attacked by acedia with instant anger that burdens it with thoughts of blasphemy against God. Acedia is for the soul "the taste of hell"¹⁸.

Trying to speak about acedia is similar to the approach of talking about a negative or catching a shadow¹⁹. Acedia is an unseen enemy like a storm that is recognized by the damaging effects it produces. It is a force that we neglect and it has effects against us. Next we will analyze acedia seen as carelessness.

Acedia Seen as Carelessness

According to Liddell Scott Dictionary, the first meaning of the word *acedia* is *lack of care*. In classical Greek, the word was used in particular to denote the lack of concern for one's funeral, not burying someone²⁰. In all times and in all places, taking care to bury the deceased was an imperative. This act was perceived as a natural duty or the elementary gesture manifested towards a deceased person. From this perspective, the meaning of the word *acedia* could be equivalent to the lack of care for very important things.

¹⁴ Claude Peifer, *Monastic Spirituality* (New York: Sheed and Ward, 1966), 307.

¹⁵ Petruț Ormenișan, "Actualitatea unei maladii. Acedia la Sfântul Ioan Casian", in *Condiția umană între suferință și iubirea lui Dumnezeu. Terapia bolii și îngrijiri paleative* (Alba Iulia: Reîntregirea, 2012), 423-443.

¹⁶ Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, Translated by Marinela Bojin (București: Sophia, 2001), 167.

¹⁷ Sfântul Simeon Noul Teolog, 35.

¹⁸ Sfântul Isaac Sirul, "Cuvinte despre nevoință", 46, in *Filocalia*, vol. 10, Translation, introduction and notes by Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 2008), 221.

¹⁹ Kathleen Norris speaks about the liminal status of acedia, see Kathleen Norris, *Acedia & me*, 44.

²⁰ Henry George Liddel, Robert Scott, *A Greek - English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 49.

In the lines below, we would prefer to use the word *carelessness* instead of the expression *lack of care*, even if it is not an academic term. Understood as carelessness, acedia does not mean apathy or a happy carefree life, but above all, a life that lacks the important elements that confer it value and consistency. It's about taking care of the soul, looking for salvation. We consider more appropriate the word carelessness also for the reason that, some time ago, the expression "a se griji"²¹ (to care for one's soul) was used to define the human partake of the Holy Communion. According to authentic Christian mentality, the supreme care for a person is expressed through full communion in Christ and with Christ. Once the fundamental need of the soul is accomplished, this leads to the improvement of all other "earthly" worries. Lack of "all the worldly care" is seen as a prerequisite to Christians' participation in the Eucharistic Liturgy²².

The fundamental care of man is the care of the soul of man and its eternal destiny. This concern is healthy. It beautifies life and gives her tonus. But the lack of care for the soul and its "needs" brings to human life the panoply of concerns that drain and sicken him. The carelessness for the spiritual dimension of the soul is the source of human unhappiness and Western culture. Being covered by the fast rhythm of contemporary society, we forget or neglect that both ourselves and those around us, have a soul and an eternal destiny. Thus we cultivate an acedic society, a society of carelessness that we will endow to our children. Acedia has become part of the society.²³

Among the causes of carelessness we can mention: the exclusive care for the earthy things; modern practiciness who gave all activities a commercial nature, the emphasis on quantity to the detriment of quality; the hedonistic culture of our society that transformed human body into a sexual object²⁴, assiduous search for comfort and unwillingness to sacrifice.

No man on earth is exempt from acedia's attacks under the carelessness form. People living in the Church who strive to live a pleasing life in front God are also not exempt from carelessness. By lacking intensity in the prayer, making different

²¹ In Romanian language, from the verb "a se griji" (to care of one's soul) there is a derived noun "grijanie", which refers exclusively to the Holy Communion, see *Dicționarul Explicativ al Limbii Române* (București: Univers Enciclopedic, 1998), 435. We also mention an exceptional work about religious words in Romanian language, their history and significance in Maria Ivăniș-Frențiu, *Limba română și limbajul rugăciunii* (București: Anastasia, 2001).

²² Before the Holy gifts are brought in the Holy Altar people sing the Cherubic hymn in which we prefigure the cherubs that bring their holy singing for the life giving Holy Trinity. The urge to accomplish this appeals that "all the worldly care shall be cast off", see *Liturghier* (București: Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă Publishing House, 2012), 160.

²³ Jaminson, 53.

²⁴ In this sense, the objectification theory, launched by Fredrickson and Roberts in 1997, is relevant. See Barbara L. Fredrickson and Toni-Ann Roberts, "Objectification Theory. Toward understanding women's lives experiences and mental health risks", *Psychology of Women Quarterly*, 21 (1997): 173-206; Amy Slater and Marika Tiggemann, "A test of objectification theory in adolescent girls", *Sex roles: a journal of Research*, 46 (2002): 343-349; Barbara L. Fredrickson et. al., "That swimsuit becomes you: sex differences in self-objectification, restrains eating, and math performance", *Journal of Personality and Social Psychology*, 75, 1 (1998): 269-284.

compromises regarding the spiritual life program at a time, the Christian feels empty, without fervour, without feeling the divine grace's consolation. Man gets in this state not at once, but gradually. Reminding this state, Elder Joseph confessed: "Horror grabs me telling these, because, from experience, I saw the door of this fall and I shed many tears thinking of the accurancy and attention that spiritual life requires"²⁵. Analyzing in a spiritual manner the ravages brought by carelessness, Father stated that it "usually destroys roots and principles"²⁶.

It attacks man especially during the middle period of the spiritual life. The second period of spiritual age is the time when we do not feel the sweetness of divine grace as we used to in the previous period and, apparently, we are left on our forces. Is the moment when comes a darkness that can throw us in carelessness. In this stage, the believer gets tired and often may appear different diseases that can make the man be more lenient to himself and, thus, he will slowly reach to carelessness. Carelessness is difficult to refute, appearing as something natural, because our body participates in this state and feels toil and pain.

Carelessness is the frightening and cunning enemy of our lives. It is the main cause of man's failure in the spiritual aspects. The man suffering by carelessness cannot achieve anything because carelessness resembles to drought that does not allow anything to germinate. Carelessness attacks all people. It inhibits the beginners in the spiritual life, it impedes those who are advanced, it doesn't let ignorants to learn, and it doesn't let the fallen ones to raise, in a word, is catastrophic for all²⁷. This is shown by the fact that carelessness attracts all passions and infirmities on man.

When speaking about acedia, Father Sophrony Sakharov confessed: "all of humanity, with very few exceptions, lives in this state of lack of care. People have become indifferent to their salvation. There are not seeking for God's will. They are limited to the manners of bodily living, to daily needs, the world's passions and routine. [...] lack of concern for salvation is nothing but the death of the person"²⁸.

"Lacebunita"

Even if it is looked from a non-theological perspective, carelessness proves to be detrimental. It may take the form of what Jean Sullivan called lacebunita²⁹.

²⁵ Iosif Vatopedinul, *Trăiri ale dumnezeiescului har: o epistolă despre viața lui Gheron Iosif Isihastul - epistole inedite*, Translation from Greek language by Agapie (Corbu) (Arad: Editura Sf. Nectarie, 2008), 71.

²⁶ "I will not tire repating that all those who were deprived of God's grace and spiritual condition, it happened because of their carelessness, and not because of their pride", see Iosif Vatopedinul, 71.

²⁷ Elder Joseph the Hesychast calls it "the mother of all evils", see Gheron Iosif, *Mărturii din viața monahală*, Translated by Constantin Coman (București: Editura Bizantină, 1996), 99.

²⁸ Arhimandritul Sofronie, *Din viață și din duh*, Translated by ierom. Rafail (Alba Iulia: Reîntregirea, 2011), 16.

²⁹ Lacebunita is a term coined in Romanian language that derives from the question "la ce bun? - "what for?". Jean Sullivan is the pseudonym of Joseph Lemarchand, Catholic priest, and French writer born in 1913 and deceased in 1980. He wrote over 30 books. In the 60's, Jaques Madnale considered him capable to continue Georges Bernanos's work. See more in Joseph Cunneen, "Spiritual essay: To lie a little less. The literary vocation of Jean Sullivan", www.theway.org.uk/Back/40Cunneen.pdf (accesed January 21, 2013), or Joseph Cunneen, "The fugitive joy of Jean Sullivan", *Renascence: Essay on Values in Literature*, 52, 3 (2000): 233.

This disease gets its name from the phrase "what for?" It touches everyone, regardless of age. Man can come across lacedbunita at any age, in all areas and vocations. The young persons, touched by this disease often ask: "What for one should engage in a life that is announced misleading? What for one should marry, if later he will divorce? What for one should have children, if they must grow up in a world like this? What for, when I see all they have to face: unemployment, drugs, AIDS, so on ..."30. If youth should be characterized by the word heroism31, lacedbunita brings man to the state of mediocrity. Therefore, Elder Paisios the Athonite called the present generation the *carelessness generation*32.

Lacedbunita also touches those who have an invariable program. Always take it over again, the same life, with the same wife or the same husband. So it comes to divorce, and there are very many such cases. Our age does not like duration, perhaps because it is the fundamental test for man's happiness or unhappiness. Lacedbunita can come up also at older ages, and even at people who haven't been victims of it up to then. It also attacks priests, especially by the end of their life when, after they have consecrated their lives for others, they realize that much more should be done. "What did I in comparison with what remains to be done? Where are the results of my work? A drop of water in the ocean [...] What for?"33 The monastery dwellers are very exposed to this disease, because, after the first period of grace and much progress, what can one expect more than trying to pass victoriously through duration and patience trials in the endless daily monotony.

The carelessness state and the constant and revolting ask of the question "what for?" do nothing but to spoil the joy of living. In a general way, this vitiation occurs in three stages. In his youth, putting emphasis on the desire for affirmance and fulfillment, man will have to butt into the reality that is not very lenient. This will cause a shock, a rupture, a *schizo* (schizophrenia). Passing over it, life will be laden with daily worries that will give us a feeling that whatever we do we cannot realize what we hope to. This is the state in which man may become *maso* (masochistic). Man finds his delight in seeing everything through blue glasses. If he surpasses this situation, after a while, the man is likely to become *parano* (paranoid), which means that everything will happen because of others. All these things illustrate the inability to accept life as it is34, and they represent sophisticated and motivated escapes from the reality that we have to face in life.

Lacedbunita is nothing else but what the monastic tradition designates under the term of acedia. It is an actual and existential disease, an epidemic. Lacedbunita arises from man's inability to live the present. Man cannot live contemporary challenges, everyday reality because he doesn't find himself in them and, by denying them, he evades life. Lacedbunita leads man to dissatisfaction, and a symptom of it is the

30 Amédée Hailler and Dominique Megglé, *Monahul și psihiatrul. Convorbiri despre fericire*, Translated by Eugenia Vlad, Foreword by Vasile Mihoc (București: Editura Christiana, 1997), 22.

31 Ioan Suci, *Eroism-terapie contra mediocrității* (Alba Iulia: 2002), 33.

32 Cuviosul Paisie Aghioritul, *Trezvie duhovnicească* (Sfântul Munte Athos: Schitul Lacu, 2000), 27.

33 Hailler and Megglé, 22.

34 Hailler and Megglé, 32-37.

permanent murmur. Lacedbunita is reflected upon the whole life because the person touched by it cannot have healthy relationships either with himself or with the others, nor with God or with the rhythm of life as it is presented.

"The I don't Care Syndrome"

Lacedbunita determines man to double back on the self. It leads man to what we might call selfishness. The self becomes the center of the world and of all actions. This attitude is natural up to a certain age, if it is fleeting, otherwise, if it take roots and it exacerbates, it becomes pathological. This state takes the form of what we might call the syndrome "I don't care". This syndrome is difficult to define, because the phrase "I don't care" is so often used in everyday language that the association with the word syndrome seems surprising. We use this expression in order to circumscribe to its meaning the lack of involvement, unnatural passivity, indifference, disinterestedness.

If the pride sin makes man to be against or to refuse God, considering himself to be god, indifference brings man to that condition in which he sees the beauty of the world and all that surrounds it, but he says "I don't care".

Sinfulness cannot be defined only by what we do wrong, but also by what we don't do, by what we should do and we do not. Wrongdoing reveals our inner condition and it represents in a way the public confession of our heart. But more subtle than this is the lack of involvement, non-accomplishment of the good deeds that should be done. This state may be more dangerous than the first one because those things that are unseen, may have a greater influence on us and we don't realize this.

"I don't care" syndrome has repercussions upon ourselves, but also on the relationship with our neighbor. We have mentioned the consequences upon the self when we talked about the lack of care for the soul and its eternal destiny. In what concerns the relationship with our neighbor, this syndrome appears to be an enemy or a murderer of love. The early stage of love is to care for the person next to us. This syndrome can bring us to the state in which, being weary of everything, we might look at a poor and hungry child and say "It is not my child"; or, to see an elderly person sitting alone and helpless in the park and say "Well, he is not my father." This syndrome is in fact the human spirit "capacity" to look at the world and all what God has done and say "I don't care"³⁵. The lack of love from our actions is directly proportional to hopelessness and unhappiness feelings that we live.

"I don't care" syndrome is a conscious state, developed by a person in order to cope with a number of personal and social challenges. This syndrome produces addiction, and one who is not aware of the reasons o his indifference, cannot exceed this state.

The development of communication media and increasing internet accessibility determined us gradually to give up real relationships in favor of virtual ones. In this case, man, who is confronted with an impressive stream of news that present different

³⁵ Norris, *Acedia & me*, 115.

disasters and crowded situations, unconsciously creates a protection wall through insensitivity. Tragedies are ranked according to the number of victims and life becomes a teleshow, sometimes comic, but sometimes tragic. The insensitivity created by means of virtual medium is transferred to everyday life. Thus, we become more and more indifferent to the needs of others. In this context, only things that are inoculated to us as important become important to us. In this sense, we may consider relevant Thomas Merton's statement, who, being asked by a store employee what brand of toothpaste he uses, he said it did not matter. On hearing these words, the employee fell almost dead and he began to take each toothpaste and describe its secret ingredients contained and the advantage of its use. In a consumer society not to care about such things has become a serious problem³⁶. All other things can be avoided, unfortunately even the imperious ones.

Indifference towards others leads to what in America is called "*granny dumping*". It is a slang expression designating the desire to escape taking care by a close elderly person. The term is used to define the anonymous practice of abandoning the elderly in front of nursing homes or the urban hospitals' practice to abandon the indigent patients, some of them in the hospital gown and with IVs in the hand.

Neglecting syndrome is devastating not only by the effects that indifference spreads around it, but also by what occurs within society. There are situations when this syndrome may lead even to murder. In this regard, is relevant to mention the tragedy from April 1999, when two young men from a suburb of Denver, killed thirteen people in their school, and then committed suicide. The numerous bombs produced at home and placed in the school building, convinced the police that their intention was to destroy the school and kill all who were inside. No matter what discontent would have these young people towards their fellows, their gesture proves that they were in the throes of a severe lack of care that became pathological³⁷. In a culture that is crazy about celebrity and uncaring about the basic needs of a person, we should not be surprised that the two young, considered lost, finally managed to do something, even if it was extremely violent and against life itself.

Carelessness is not just a simple social lack of involvement or inactivity; it involves deep spiritual meanings. The careless becomes insensitive to the needs of others and incapable to live love. Once he arrives in this state, man cannot live his life, he only endures it.

Without insisting upon this, we just mention here that, a form of acedia as carelessness is represented by laziness or sloth. Laziness is more than just a simple inactivity. It is the inability to focus on the really important things, a reflection soul exhaustion. If Saint Mark the Ascetic talked about the darkness that laziness brings to the mind, we can strongly state that the idler is incapable to see God's grace in all good things, and least of all in the usual ones.

³⁶ Norris, *Acedia & me*, 125.

³⁷ Norris, *Acedia & me*, 118.

It may also happen that person who is extremely busy and active neglects the important things. In this situation, we can also talk all about laziness. Often, it may be that, unconsciously, we choose to be busy with the small things just to have an excuse to neglect the important ones³⁸

Conclusions

Acedia is not a relic of the fourth century, but a state that characterizes contemporary society. The fact that the term *acedia* has disappeared from the common language has expelled the European culture's possibility to call it an important feature of the spiritual life. Acedia is related to the human condition and the interest that people show towards this subject, in different situations, makes us believe that this topic is relevant for the contemporary reader.

Acedia's fashionable clothes are made from a mixture of insufferable of boredom and restlessness, desire to escape and fear of responsibility, indifference to values and moments of existential vacuum. Acedia touches those who devote her life to serve God, those who live out of any discipline, all believers and also entire communities.

Acedia seen as carelessness represents the lack of concern for the fundamental needs of the soul and its eternal value. No man on earth is not exempt from acedia's attacks under the form of carelessness. It inhibits the beginners in the spiritual life, it impedes those who are advanced, it doesn't let ignorants to learn, and it doesn't let the fallen ones to raise. Acedia is the cause of man's failure in the spiritual life. Carelessness attracts all passions and infirmities of man. It is nothing else but death.

An image of acedia seen as carelessness is what we might call the "lacebunita" state. Such a condition vitiates the joy of living and makes us incapable to live the present. It reveals man's inability to live the present and have healthy relationships with self, with the others and with God.

"I don't care" syndrome is another form of acedia seen as carelessness. This syndrome is a conscious state, developed by a person in order to cope with a number of personal and social challenges. This syndrome produces addiction, and one who is not aware of the reasons of his indifference, cannot exceed this state.

Carelessness is not just a simple social lack of involvement or inactivity; it involves deep spiritual meanings. The careless becomes insensitive to the needs of others and incapable to live love. Once he arrives in this state, man cannot live his life, he only endures it.

³⁸ The author Kathleen Norris states that this state determines some people not to read the Holy Bible or the spiritual books, but rather Gnostic gospels and other books that „tickle hearing”, but do not advise to do good deeds: to love your neighbour, help the poor people and confess the truth.

DIMENSIUNEA SPIRITUALĂ A BOLII

HADRIAN-V. CONȚIU*

ABSTRACT. Orice boală se înscrie într-o experiență ontologică adeseori devastatoare, punând în discuție (mai mult sau mai puțin) fundamentele, cadrul și formele proprii noastre existențe, echilibrele dobândite, libera dispoziție a facultăților noastre sufletești și trupești, valorile noastre de referință, relația noastră cu ceilalți și însăși viața noastră. În multe cazuri, boala constituie o încercare spirituală care angajează întreaga noastră ființă, punându-și amprenta decisiv asupra dinamicii vieții. Se impune, așadar, în condițiile unei vieți duhovnicești autentice, depășirea într-o formă sau alta a acestor încercări, asumarea bolii, a diferitelor forme de suferință care o însoțesc și găsirea unor soluții teoretice și practice la problemele care se pun. Fiecare dintre noi, în cursul existenței sale, trebuie nu numai să se aștepte la suferințe și boli (încercări sau urmări ale păcatelor) ci, atunci când acestea apar, să continue a trăi și a-și afla, în ciuda lor și în ele, împlinirea. Hristos vine și Se arată lumii ca Doctor, iar mântuirea pe care o aduce El este vindecarea omului, pentru că omenirea este cu adevărat bolnavă. Părinții și întreaga Tradiție, socotind starea adamică primordială ca starea de sănătate a omenirii au văzut, firește, în omenirea căzută în urma păcatului strămoșesc, o stare de boală, complexă, care a cuprins întreaga ființă a omului. Studiul de față se înscrie în intenția noastră de a evidenția rolul decisiv al iubirii în procesul de tămăduire a omului bolnav. Pentru aceasta, a fost detaliat sensul spiritual al bolii și semnificația pozitivă a suferinței, cooperarea divino-umană întru iubire reliefând apropierea omului de viața veșnică.

Cuvinte cheie: sănătate, suferință, boală, iubire, tămăduire.

1. Precaritatea sănătății și lucrarea bolii

Diversitatea și complexitatea bolilor sufletești, geneza patimilor, reprezintă o consecință logică a păcatului strămoșesc (cauza primordială a bolilor), ce a dezechilibrat starea de sănătate a omului începuturilor. În cele ce urmează, vom încerca să aprofundăm dimensiunea spirituală a bolilor trupești, adică să identificăm semnificația pozitivă a bolii și a suferinței, precum și lucrarea tămăduitoare a suferinței trăite întru iubire, cooperarea divino-umană constituind baza tămăduirii.

* Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, România; Prof. dr., Colegiul Național „Al. Papiu-Ilarian”, Târgu Mureș, România; Lect. univ. dr., Facultatea de Inginerie, Universitatea „Petru Maior” Târgu Mureș, România, e-mail: hcontiu@yahoo.com

1.1. Precaritatea sănătății sau „supraviețuirea” bolii

Natura umană, alături de întreaga creație, căzută în Adam, este restaurată în Hristos pentru a-și redobândi starea de sănătate paradisiacă, pentru că precum natura omului (și alături de ea, întreaga creație) s-a îmbolnăvit, prin Adam, de stricăciune, în Hristos, și-a redobândit sănătatea. Prin Întruparea Sa, Hristos a îndepărtat zidul care separa natura umană de Dumnezeu iar prin lucrarea Sa răscumpărătoare, El a eliberat umanitatea căzută de sub tirania diavolului și a zdrobit puterea păcatului. Prin moartea Sa, El a biruit moartea și stricăciunea, iar prin Învierea Sa a dat oamenilor o viață nouă și veșnică. Totuși această lucrare a lui Hristos nu se împlinește fără a fi respectată libertatea omului, împlinirea ei presupunând acceptarea și conlucrarea de bună voie din partea acestuia din urmă. Astfel, restaurarea și îndumnezeirea naturii umane, realizate în ipostasul lui Hristos, rămân virtuale atâta timp cât ipostasurile umane nu s-au încorporat în El și nu s-au asimilat Lui. Această încorporare și această asimilare se efectuează în Biserică, care este trupul lui Hristos, prin harul Sfântului Duh, care este împărțit în Sfintele Taine. La rândul său, omul trebuie să participe, să colaboreze la propria-i transformare prin har, să lucreze pentru a și-l însuși („...cu frică și cu cutremur lucrați la mântuirea voastră”, Filipeni, 2, 12), să se deschidă spre el și să și-l asimileze prin eforturi statornice. Prin botez, se dezbracă de „omul cel vechi” („Să vă dezbrăcați de omul cel vechi al fostului vostru fel de viață, care se strică prin poftele înșelăciunii”, Efeseni 4, 22) și se îmbracă în Hristos („Câți în Hristos v’ăți botezat, în Hristos v’ăți îmbrăcat”, Galateni, 3, 27), în „omul cel nou” („și să vă îmbrăcați în omul cel nou, cel zidit după Dumnezeu în dreptatea și sfințenia adevărului”, Efeseni 4, 24), dar în mod potențial; el trebuie „să actualizeze această schimbare în el a firii celei căzute în fire restaurată și îndumnezeită”¹.

În procesul lent și dificil de reînnoire în Hristos prin participare activă la viața nouă, căderile sunt frecvente și nimeni nu poate spune că este fără de păcat („Zis-a cel nebun întru inima sa: «Nu este Dumnezeu!»/ Stricați au devenit și urâți s’au făcut în căile lor;/ nu-i nimeni care să facă binele, nu, nici măcar unul nu este./ Din cer S’a aplecat Domnul spre fiii oamenilor/ să vadă dacă este cineva care n’țelege sau care-L urmează pe Dumnezeu./ Toți s’au abătut, împreună netrebnci s’au făcut, nu-i nimeni care să facă binele, nu, nici măcar unul nu este!”, Psalmul 13, 1-3 – vezi și Psalmul 52, 1-2; „Nimeni nu este drept, nu e nici unul; nu-i cine să-nțeleagă, nu-i cin’să-L caute pe Dumnezeu; toți s’au abătut, împreună netrebnci s’au făcut. Nu-i cin’să facă binele, nu, nu-i nici măcar unul. Mormânt deschis e gâtlejul lor; cu limbile lor au viclenit; venin de aspidă-i sub buzele lor; de blestem li-i gura plină, și de amărăciune; grabnice le sunt picioarele să verse sânge; pustiire și nenorocire sunt în căile lor, și calea păcii n’au cunoscut-o, nu-i frică de Dumnezeu înaintea ochilor lor” Romani 3, 10-18; „Dacă zicem că noi nu avem păcat, pe noi înșine ne amăgim și adevărul nu este’ntru noi. Dacă ne mărturisim păcatele, credincios este El și drept ca să ne ierte păcatele și să ne

¹ Jean-Claude Larchet, *Teologia bolii*, trad. din lb. franceză de Pr. Prof. Vasile Mihoc, Editura «Oastea Domnului», Sibiu, 1997, pp. 41-42; vezi, referitor la această problemă, și Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, studiu introductiv și trad. diac. Ioan I. Ică jr și un studiu de ierom. Alexander Golitzin, Deisis, Sibiu, ²2001, p. 366 ș.u.

curățească de toată nedreptatea. Dacă zicem că n'am păcătuit, Îl facem pe El mincinos, și cuvântul Său nu este'ntru noi", 1 Ioan 1, 8-10). Totodată, numeroși oameni stăruie în alegerea răului. Astfel, deoarece păcatul se perpetuează în lume, consecințele sale continuă să afecteze natura umană și întreaga creație, iar boala „supraviețuiește”. Chiar dacă Mântuitorul a pus capăt tiraniei Celui-Rău, suprimând necesitatea păcatului și anulând puterea morții (omul este, din punct de vedere spiritual, liber față de ele), El n-a suprimat păcatul sau urmările lui sau moartea sau lucrarea demonică, pentru a nu forța liberul arbitru, după cum spune și Sfântul Ioan Damaschin:

„Este clar că în chip voluntar se îndeplinește curățirea, căci spune: «Dacă se curățește cineva pe sine²». Și este justă și inversiunea termenilor: dacă nu se va curăți, va fi un vas de necinste, nefolositor stăpânului și vrednic de distrugere. Așadar, citatul de mai sus și acesta: «Dumnezeu i-a închis pe toți în neascultare³», și acesta: «Le-a dat Dumnezeu duh de amorțire, ochi ca să nu vadă, urechi ca să nu audă⁴», nu trebuie înțelese că sunt săvârșite de Dumnezeu, ci că Dumnezeu le îngăduie din cauza liberului arbitru și din cauză că binele este forțat⁵».

Numai la sfârșitul veacurilor se va face restaurarea tuturor lucrurilor (cf. Fapte 3, 21), arătându-se, potrivit făgăduințelor Lui, „ceruri nou și pământ nou, în care locuiește dreptatea” (2 Petru 3, 13), ordinea și armonia distruse de păcat urmând a fi restabilite, îndumnezeirea întregii ființe umane aflându-și atunci deplina realizare. Doar atunci boala și moartea vor fi suprimate pentru totdeauna.

1.2. Ambivalența sănătății și a bolii

În lumea noastră căzută și restaurată parțial, chiar și sfinții suferă inevitabil, în trup, suferințe și boli⁶, și, la sfârșit, moartea biologică. Acest adevăr dovedește indubitabil că *nu există o relație necesară (obligatorie) între sănătatea trupului și sănătatea sufletului, că boala și suferințele fizice nu sunt direct imputabile păcatului personal*. Acestea îi lovesc deopotrivă pe drepti și păcătoși; „*deșertăciune este în toate*, spune Ecclesiastul. *Una și aceeași întâmplare/ îi este și dreptului, și nelegiuitului,/ și celui bun, și celui rău,/ și celui curat, și celui necurat,/ și celui ce jertfește, și celui ce nu jertfește;/ precum este cel bun, așa e și cel păcătos*” (9, 2), iar Evanghelistul Matei confirmă „*că El face să răsară soarele Său peste cei răi și peste cei buni și face să plouă peste cei drepti și peste cei nedrepti*” (5, 45).

Uneori, sfinții sunt chiar mai loviți decât ceilalți oameni. Jean-Claude Larchet⁷ distinge două motive fundamentale al acestui fapt: unul ține de economia dumne-

² 2 Timotei 2, 20-21.

³ Romani 11, 32.

⁴ Isaia 29, 10; Romani 11, 8.

⁵ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, cartea a patra, capitolul XIX, trad. din limba greacă, introducere și note de Preotul profesor Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 229.

⁶ Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri ...*, pp. 123-124.

⁷ *Teologia bolii*, p. 47.

zeiască (Dumnezeu, fără a fi cauza bolilor și suferințelor, le îngăduie și le autorizează⁸ în vederea progresului spiritual al omului și zidirea duhovnicească a celor din jur), iar celălalt poate fi o acțiune directă a demonilor care caută, pe această cale, să-i tulbure, să-i dezechilibreze, să le perturbe activitatea și liniștea lăuntrică, să-i împiedice în îndeplinirea sarcinii esențiale.

În legătură cu primul motiv, considerăm sugestive următoarele răspunsuri:

„Întrebându-se *«de ce Dumnezeu îngăduie ca sfinții să fie loviți în atâtea feluri, Sfântul Ioan Hrisostom dă opt răspunsuri: «În primul rând, ca să împiedice ca virtuțile sublime și faptele minunate ale sfinților să le inspire orgoliu» (cf. 2 Corinteni 12, 7). «În al doilea rând, de teamă ca ei să nu fie cinstiți mai mult decât se cuvine oamenilor a fi cinstiți și să nu fie priviți ca dumnezei, iar nu ca simpli muritori. În al treilea rând pentru ca puterea lui Dumnezeu să strălucească și mai mult», căci ea se arată mai ales în slăbiciune (cf. 2 Corinteni 12, 9). «În al patrulea rând, pentru ca și răbdarea sfinților să apară cu mai multă strălucire și să se vadă că ei nu-I slujesc lui Dumnezeu din interes, ci că au față de El o dragoste curată, căci în mijlocul necazurilor ei Îi sunt mereu la fel de devotați (...). În al cincilea rând, pentru a ne face să medităm la învierea morților; căci atunci când vedem un drept plin de numeroase virtuți neieșind din viață decât după ce a suferit o infinitate de rele, fără să vrem ne gândim la judecata viitoare», care va manifesta față de el dreptatea lui Dumnezeu. «În al șaselea rând, pentru ca cei ce sufăr împotriri să fie ușurați și mângâiați văzând că și cei mai sfinți au suferit la fel, ba chiar și mai mult. În al șaptelea rând, pentru ca (...) sublimitatea faptelor lor să nu vă facă să credeți că ei au fost de o natură diferită de a voastră și că vă este cu neputință să-i imitați» (cf. Iacob 5, 17; Înțelepciunea lui Solomon 7, 1). «În sfârșit, în al optulea rând, pentru a vă învăța în ce constă cu adevărat fericirea și nenorocirea», adevărata fericire fiind aceea de a fi unit cu Dumnezeu printr-o viață virtuoasă și singura adevărată nenorocire fiind aceea de a fi despărțit de El»⁹.*

În legătură cu al doilea, remarcăm sublinierea pe care o face Evagrie Ponticul că, atunci când duhul omului este unit în rugăciune cu Dumnezeu, diavolul, neavând putere directă asupra sufletului, nu are alt mijloc decât a acționa asupra trupului, lovindu-l și schimbându-i constituția (*krasis*).

„*Ceilalți strecoară în minte gânduri sau înțelesuri, sau vederi prin schimbări în starea trupului (...). Când pizmașul diavol nu poate mișca memoria în vremea rugăciunii, atunci silește starea umorală a trupului să aducă vreo nălucire ciudată înaintea minții și să o facă pe aceasta să primească o anumită formă*”¹⁰.

Așadar, sănătatea trupului, atât în ceea ce-i privește pe sfinți, cât și pentru orice om, nu poate fi, în timpul vieții pământești, un bun dobândit în mod definitiv, absolut. Se poate spune că sănătatea este o stare de mai puțină boală, o boală care

⁸ Sfinții Părinți respectă constant această nuanță, folosind, în general, verbul *sugchorein*, care înseamnă a concede, a consimți, a accepta, a autoriza, a permite, sau verbul *parachorein*, al cărui sens este înrudit (J.-Cl. LARCHET, *Teologia bolii*, p. 47, nota 155).

⁹ J.-Cl. Larchet, *Teologia bolii*, pp.47-48.

¹⁰ Evagrie Ponticul, *Cuvânt despre rugăciune*, 63, 68, în *Filocalia*, vol. I, trad. din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 21999, pp. 94-95.

(încă) nu se arată,¹¹ un echilibru parțial și provizoriu¹².

Trebuie să spunem, în conformitate cu gândirea Sfinților Părinți, că, chiar dacă sănătatea fizică reprezintă o normalitate a naturii umane (firescul stării paradisiace) și deci, poate fi considerată un lucru bun în sine, totuși ea nu-i servește omului la nimic, fiind un bine doar în aparență dacă nu este bine întrebuițată, spre împlinirea poruncilor și spre slava lui Dumnezeu:

„Cunoștința este bună prin fire; asemenea și sănătatea. Dar cele dimpotrivă i-au folosit pe mulți, mai mult decât acestea. Căci celor netrebnci cunoștința nu le este spre bine, deși prin fire este bună. De asemenea nici sănătatea, nici bogăția, nici bucuria. Căci nu le întrebuițează cu folos. Prin urmare acestora le sunt de folos cele dimpotrivă. Așadar, nici acelea nu sunt rele în ele însele, deși par că sunt rele”¹³.

Sănătatea poate reprezenta chiar un rău dacă îl conduce pe om la indiferență față de Creatorul său, dându-i impresia iluzorie (și demonică) că își este suficient luiși; ea constituie un rău și mai mare dacă e folosită ca un instrument al nelegiurii, spre dedarea la patimi (Romani 6, 13).

În ceea ce privește boala, ea constituie un rău în sine doar în măsura în care apare ca o consecință a păcatului adamic și ca un efect al lucrării demonice în lumea căzută. Ea constituie un rău doar în planul fizic, fiindcă nu poate atinge sufletul, nu poate afecta ființa esențială. Însuși Mântuitorul ne învață: *„Nu vă temeți de cei ceucid trupul dar sufletul nu pot să-l ucidă; ci mai degrabă temeți-vă de acela care poate ca și sufletul și trupul să le piardă în gheenă”* (Matei 10, 28). Boala nu are deci, puterea prin ea însăși de a-l despărți pe om de Dumnezeu și deci, din punct de vedere spiritual, nu poate fi considerată un rău pentru el; este un rău doar în aparență, putând reprezenta chiar un bine pentru om în măsura în care se folosește de ea. Chiar dacă reprezintă o stare de slăbiciune (slăbire) a ființei umane, ea poate fi convertită într-o stare de putere (puternicie) duhovnicească, după spusa Sfântului Apostol Pavel: *„Când sunt slab, atunci sunt tare”* (2 Corinteni 12, 10). Ea reprezintă, atunci când este acceptată și asumată, o cale spre mântuire:

„Boala e mai presus de cercarea pedagogică și celui ce o suportă cu răbdare și mulțumește lui Dumnezeu i se socotește în loc de nevoie (asceză) sau chiar mai mult și culege din răbdarea aceasta rodul mântuirii”¹⁴.

¹¹ În legătură cu acest aspect, al bolii care (încă) nu are suficientă amploare pentru a fi identificată ca atare, J.-Cl. Larchet apreciază „posibilitatea pentru medicină de a extinde și de a rafina din ce în ce mai mult definiția pe care ea o dă bolii și tot mai marea medicalizare a individului în societățile noastre în care se încearcă cu orice preț reperarea unor boli care altădată nu erau nicidecum considerate ca atare” (*Teologia bolii*, nota 183, p. 53).

¹² Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze. Scrieri II*, cateheza 25, studiu introductiv și trad. diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, ²2003, pp. 263-264.

¹³ Sf. Maxim Mărturisitorul, *A doua sută a capetelor despre dragoste*, 77, în *Filocalia*, vol. II., trad. din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, ²1999, p. 82.

¹⁴ Sfinții Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 78, în *Filocalia*, vol. XI, trad. din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2009, p.102.

2. Semnificația mântuitoare a suferinței

2.1. Semnificația pozitivă a suferinței și a bolii

Sfinții Părinți spun, în dese rânduri, că suferința și boala, oricât ar fi de grele și chinuitoare, sunt un semn al prezenței și al lucrării lui Dumnezeu în viața omului, o dovadă a iubirii Sale nemărginite și totodată concrete. Părintele Prof. dr. Constantin Coman¹⁵ amintește un cuvânt cutremurător al Sfântului Ioan Gură de Aur: „Te amenință Dumnezeu, înseamnă că voiește să te izbăvească! Tace, înseamnă că se gândește să te dea pieirii!” Suferința se conturează astfel, ca un instrument pedagogic pe care Dumnezeu îl folosește spre binele omului, care-l scoate pe om din captivitatea autosuficienței, a plăcerilor trecătoare. Asumarea acesteia de către om reprezintă o înțelegere a acestei pedagogii divine și o intrare pe făgașul firesc al unei căi mântuitoare. O astfel de atitudine presupune, totuși, recunoașterea unui sens al bolii și a unei finalități care transcende natura fizică.

Părintele Simeon Kraiopoulos¹⁶ se adresează direct omului suferind oferindu-i o perspectivă transcendentă asupra bolii sale și, firește, un sens:

„Frate, îngăduie Dumnezeu să ai o strâmtorare, o durere, o suferință, o greutate, îngăduie să trăiești ceva care te copleșește până în străfundurile existenței tale? Este o binecuvântare! Te cercetează Dumnezeu! Este ca și cum ți-ar spune: «Sunt aici! Oprește-te și ia aminte, întoarce-te și privește-Mă! Nu te lăsa copleșit de situație, oricare ar fi aceasta! Vreau să-ți dau ceva! Ce să-ți dau? Pe Mine Însumi! Da, vreau să-ți dau harul Meu și prin acesta pe Mine Însumi și să te fac Dumnezeu! Voiesc să fii ceea ce sunt și Eu, adică Dumnezeu, pentru că te iubesc, te doresc, pentru că ești făptura Mea și pentru tine le-am făcut și le fac pe toate» (...). Tocmai pentru că suferi, pentru că ești constrâns, că ai înlăuntrul tău răni, că vin asupra ta toate, că nu mai există nici o nădejde, nici o cale de ieșire, nici sprijin sau mângâiere, tocmai că ți se întâmplă toate acestea, nu este numai un indiciu, ci însăși dovada prezenței lui Dumnezeu”.

Boala considerată în ea însăși, fără perspectiva unei pedagogii divine izbăvitoare, conduce la dublarea suferinței fizice cu cea morală, provocată de sentimentul absurdității ei. O atitudine de felul acesta permite acțiunea demonică și dezvoltarea în suflet a patimilor, care-l dezechilibrează pe om, ca teama, angoasa, mânia, acedia, revolta, disperarea¹⁷; în acest fel, nu doar că trupul nu se vindecă, ci chiar se accentuează simptomele răului care-l afectează, extinzându-se și asupra sufletului, îmbolnăvindu-l: „S’a îmbolnăvit cineva de o boală foarte grea? E obidit, dar boala nu poate s’o alunge prin asta, ba încă o face și mai grea”, spune Sfântul Ioan Gură de Aur¹⁸.

¹⁵ în prefața lucrării *Taina suferinței* a Arhim. Simeon Kraiopoulos, trad. de Preot Victor Manolache, Ed. Bizantină, București, 2007, p. 5.

¹⁶ *Taina suferinței*, pp. 7-8.

¹⁷ J.-Cl. Larchet, *Teologia bolii*, p. 58.

¹⁸ *Predicile despre statui*, V, 4, în *Scrieri alese*, vol. I, trad. din original de Șt. Bezdechi, prof. de limba și lit. elenă la Univ. din Cluj, Editura Sfintei Episcopii a Râmnicului-Noului Deverin R. Vâlci, 1937.

Sfântul Maxim Mărturisitorul ne sfătuiește să nu fim preocupați mai întâi de cauzele naturale ale bolii (suferinței) sau de mijloacele de remediere, ci să cercetăm scopul acestei încercări, să identificăm semnificația acesteia în cadrul relației cu Dumnezeu și să selectăm aspectele pozitive care ne conduc spre mântuire: „Când îți va veni vreo încercare pe neașteptate (...), întrebă pentru ce a venit. Și vei afla îndreptare”¹⁹.

Boala și suferința, ca simboluri ale depărtării omului de starea paradisiacă, ca semne ale slăbiciunii și efemerității sale, reușesc să distrugă iluziile de autosuficiență pe care omul le poate avea, dus în eroare de o sănătate aparent durabilă, sfărâmă orgoliul și îi dezvăluie omului goliciunea sa (Facerea 3, 7), amintindu-i că (trupește) nu-i altceva decât țărână (Facerea 3, 19). Sfântul Ioan Scărarul spune că:

„Există o boală pentru curățirea de păcate; și există o alta, pentru smerirea cugetului. Bunul și Preabunul nostru Domn și Stăpân, când vede pe unii mai trândavi în nevoiță, smereste trupul lor prin boală, ca printr-o nevoiță mai nedureroasă. Dar uneori ea vine și pentru a curăți sufletul de gânduri rele sau de patimi”²⁰.

Boala, înțeleasă și asumată ca un „da!” smerit adresat voinței divine și trăită în dimensiunea ei de punte spre lumea cea adevărată, are ca efect nu strivirea omului sub povara „trupului morții” sale (Romani 7, 24), ci, dimpotrivă ușurarea suferinței și întoarcerea omului spre Dumnezeu. Ea implică în mod cert crucea martiriului, ca o urmare a pătimirii lui Hristos, ca îmbrățișare a Crucii Mântuitorului, și, chiar dacă „nu este același martiriu pentru toți, însă cu toții vom trece printr-un martiriu”²¹, după modelul sfinților, atât a celor care au viețuit în perioada prigoanelor, cât și a celor care au trăit sau trăiesc martiriul conștiinței, nevoindu-se printr-o viață ascetică.

2.2. Suferința, cale spre mântuire

În orice boală, Dumnezeu ne vorbește despre mântuirea noastră, spunea Profesorul Jean-Claude Larchet²², exprimându-și voința de a ne ajuta să o realizăm, iar Arhimandritul Simeon Kraiopoulos²³ numește boala (suferința) o cale scurtă de mântuire. Sfinții Părinți remarcă deseori că boala este o manifestare a pedagogiei divine²⁴. Ea este, în același timp, și o *corecție* aplicată de către Dumnezeu omului datorită păcatelor sale, cu scopul de a-l tămădui sufletește²⁵. Ea redresează pervertirea,

¹⁹ *A doua sută a capetelor despre dragoste*, 42, p. 76.

²⁰ *Scara*, XXVI, 34, în *Filocalia*, vol. IX, trad. din grecește, introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 315; „pricină de smerenie” este considerată și de Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoiță*, XXI, în *Filocalia*, vol. X, trad. din grecește, introducere și note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 105.

²¹ Arhim. Simeon Kraiopoulos, *Taina...*, pp. 14-15.

²² *Teologia bolii*, p. 61.

²³ *Taina...*, p. 15.

²⁴ Sfinții Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 515, în *Filocalia*, vol. XI, p. 439: „Dumnezeu să-ți trimită în grabă tămăduirea sufletului și a trupului (...). Stăruie cât poți în mulțumire față de El, pentru că te-a iubit și te-a miluit prin sfânta lui pedagogie”; vezi și *Scrisorile* 78, 513, 516, 613.

²⁵ J.-Cl. Larchet (*Teologia bolii*, p. 61, notele 36, 38) precizează că termenul nu trebuie înțeles în accepțiunea sa negativă, de pedeapsă sau sancțiune, ci mai ales în sensul pozitiv al verbului latin *corrigere*, care este acela de „a redresa”, „a reforma”, „a ameliora”, „a vindeca”. Termenul folosit în general de către

chircirea, pe care a generat-o păcatul, re-îndreptând firea umană la verticalitatea firească, de dinaintea căderii. *Boala trupească devine astfel, prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu, un mijloc (medicament) de tămăduire a sufletului și un prilej de progres duhovnicesc.*

„Ia aminte la tine pururea, spune Sfântul Isaac Sirul²⁶, și vezi rostul ce-l au în calitatea faptelor tale necazurile ce te întâmpină, locul pustiu al viețuirii tale, subțirimea minții tale împreună cu cunoașterea amănunțită, marea lungime a liniștii tale împreună cu leacurile cele multe, adică cu încercările ce sunt aduse de Doctorul cel adevărat pentru sănătatea omului celui dinlăuntru”.

Nu există om care să nu fi gustat suferința, mai devreme sau mai târziu. Unii se tem de ea, vor să fie cât mai departe de o asemenea stare, iar alții o doresc ca pe o binecuvântare și dor ceresc. Important este nu faptul că suferim ci modul în care reacționăm la suferință, atitudinea (potrivită) pe care o avem în fața ei. Considerăm că este sugestivă următoarea întâmplare, relatată de Părintele Simeon Kraiopoulos²⁷:

„Mă aflu într-o tovărășie pe Sfântul Munte și ajunsesem pe înfricoșătoarele locuri de nevoiță ale Karuliilor. Aceste locuri sunt pustiu cel mai aspru al Sfântului Munte. Acolo, printre alții, se nevoia și un monah sârb pe care l-am vizitat. Ne-a primit cu multă bucurie, așa cum fac de obicei toți călugării de la Sfântul Munte, și, când l-am rugat să ne spună ceva spre folosul nostru sufletesc, a adus vorba despre suferința lui. Ne-a spus că într-un timp suferea foarte mult și se ruga pe măsură. După ce-a îndurat mult, a răbdat și iarăși a răbdat, ca și cum Dumnezeu n-ar fi auzit rugăciunea lui, în cele din urmă, la un moment dat, a luat ulei din candela lui Hristos și a pus pe locul care-l durea și suferința a încetat. După ce durerea l-a părăsit și s-a simțit sănătos, a înțeles atunci cât de bine a făcut sufletului său acea pătimire. Este adevărat că în ceasul în care cineva suferă, nu înțelege aceasta. Când însă suferința trece, abia atunci vede cât bine i-a adus. Așadar, abia după ce suferința a trecut, ascetul a înțeles cât de bine îi făcuse. De aceea, așa cum ne-a spus, a început apoi, să-L roage pe Hristos să-i dea și altă suferință și vorbind grecește, cu accentul lui sârbesc, zicea: «Dă-mi și altă suferință, dă-mi și altă suferință!» Chiar dacă suferința era cumplită, era mare, de nesuportat, făcuse mult bine sufletului său și de aceea o cerea. Ne-a spus clar: «Oricât te-ai ruga, nu te folosești de rugăciune, cât te folosești de suferință!»

Dumnezeu știe cel mai bine de ce are fiecare nevoie, dând fiecăruia cele ce-i sunt de folos din punct de vedere duhovnicesc. El tămăduiește și mântuiește pe fiecare în conformitate cu personalitatea sa și cu situațiile particulare, deoarece „după pricina patimilor aflătoare în suflet aduce și doctorul sufletelor leacuri prin judecățile lui”, arată Sfântul Maxim Mărturisitorul²⁸. Boala este folosită în această

Părinții greci este *paideia*, cu sensul pozitiv de „educație”; acesta derivă din verbul *paideuein*, care înseamnă „a instrui”, „a crește”, „a educa”, „a forma”, concomitent cu „a redresa”. Totodată, termenul de „pedagogie” derivă din cuvântul grecesc *paidagogia*, care înseamnă, pe lângă educație, îngrijirile care se dau unui bolnav. Profesorul francez amintește și că Hristos este numit de către Clement al Alexandriei o *paidagogos*, care înseamnă cel ce educă, cel ce conduce, și, în același timp, cel ce îngrijește bolile.

²⁶ *Cuvinte despre nevoiță*, VIII, în *Filocalia*, vol. X, p. 60.

²⁷ *Taina...*, pp. 15-16.

²⁸ *A doua sută a capetelor despre dragoste*, 44, p. 76.

lucrare divină ca un mijloc deosebit de puternic pentru a-l trezi pe omul împătimit, pentru a-l face să conștientizeze, prin suferința trupului său, boala adâncă care-i brăzdează sufletul. Uneori, boala este privită extrem de sugestiv ca un plug care brăzdează adânc și scoate rădăcinile patimilor. Prin suferință se deșteleneste astfel, orice rădăcină egoistă din lăuntrul sufletului omenesc, orice împietrire. Suferința conduce spre dobândirea smereniei, înlăturând mândria, pentru că atunci „când ești binecuvântat în alte împrejurări există pericolul să te mândrești, dar când ești binecuvântat în durere și suferință, atunci cu greu te poți mândri”²⁹.

Dacă pentru omul contemporan viteza și lipsa timpului, în mijlocul unei lumi din ce în ce mai agitate, agasante și stresante, este o stare cvasigenerală, atunci, o cale potrivită și scurtă, care conduce spre scopul dorit (mântuirea), este suferința. O atitudine potrivită nu lasă timpul suferinței să se irosească ci, indiferent de loc și moment, îl înveșnicește, transformându-l în cale spre cer. În acest sens, un Avvă în Pateric spune că: „Dimineața se poate să fii în iad, iar spre seară să te afli în Rai”³⁰. Timpul mântuirii este scurtat prin asumarea suferinței. Cel mai la îndemână exemplu este cel al tâlharului de pe cruce, care, dincolo de toate fărâdelegile (posibile) pe care le-a făcut, s-a pocăit, i-a arătat întreaga sa căință, nădăjduind în mila și iubirea Lui, a luat o atitudine corectă (potrivită) în fața Domnului și a auzit cuvintele cunoscute: „*Adevăr îți spun Eu ție: astăzi vei fi cu Mine în Rai!*” (Luca 23, 43).

2.3. Cooperarea divino-umană, baza tămăduirii

Șansa de a părăsi starea de boală și suferință stă într-o atitudine dinamică de așteptare a ajutorului dumnezeiesc, care presupune fuga continuă de pasivitatea suportării unei boli „fără orizont”, adică fără sens, acoperită de o adâncire în materialitate, corespunzătoare omului trupesc. „Omul trebuie să se lupte (...), spune Sfântul Varșanufie, și va fi ajutat”³¹, el însuși mărturisind din experiențele sale că „nu m-am lăsat și am luptat până ce m-a întărit Domnul”³², oferind prin aceasta un exemplu de stăruință smerită și vindecătoare. Același sfânt arată că bolnavul trebuie să știe că odată cu boala, Dumnezeu îi trimite și mijloacele de a trece peste ea, că cei ce voiesc să placă lui Dumnezeu trebuie să treacă prin unele neazuri („*dacă ți-ai pus în gând să-L slujești pe Domnul, pregătește-ți sufletul pentru încercări*”, Înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah, 2, 1), să se înarmeze cu răbdare („*Tot ce ți se’ntâmplă, primește cu plăcere, iar în neazurile smereniei tale fii răbdător*”, Înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah, 2, 4³³); „*fiți răbdători întru neaz, stăruitori în rugăciune*”, Romani, 12, 12), să îndure mucenicește, mulțumind lui Dumnezeu pentru toate³⁴ (după modelul lui Iov: „*Dacă noi am primit din mâna Domnului pe cele bune, oare nu le vom răbda și pe cele*

²⁹ Arhim. Simeon Kraiopoulos, *Taina...*, p. 21.

³⁰ cf. Arhim. Simeon Kraiopoulos, *Taina...*, p. 23.

³¹ *Scrisori duhovnicești*, 347, în *Filocalia*, vol. XI, p. 321.

³² *Scrisori...*, 512, p. 437.

³³ Ecouri ale acestui verset se regăesc (și) în opera lui Marin Preda: Dragul mării, îi spune aceasta personajului principal al romanului *Cel mai iubit dintre pământeni*, Victor Petrini, dacă tot trebuie să faci ceva, măcar fă de plăcere... (citată din memorie).

³⁴ 1 Tesaloniceni 5, 18.

rele?...”, „Gol am ieșit din pântecele maicii mele,/ gol mă voi întoarce'n matca mea;/ Domnul a dat, Domnul a luat;/ cum I-a plăcut Domnului, așa s'a făcut;/ fie numele Domnului binecuvântat!"):

„Să nu ne descurajăm. Avem un Dumnezeu milostiv, care cunoaște mai mult ca noi neputința noastră; și dacă, pentru a ne încerca, aduce asupra noastră câte o boală, avem pe Apostolul, care ne îmbie mângâierea, zicând: „credincios este Dumnezeu, Care nu va îngădui să fiți ispitiți mai mult decât vă stă'n putere, ci odată cu ispita vă va aduce și calea de a ieși din ea, ca s'o puteți răbda” (1 Corinteni 10, 13)³⁵”

Iar dacă ajutorul lui Dumnezeu întârzie, Sf. Varsanufie ne sfătuiește să păstrăm răbdarea până la capăt, să nu ne descurajăm, să nu deznădăjduim, „căci aproape este Dumnezeu, care zice: «Nu te voi lăsa, nici nu te voi părăsi»” (Evrei 13, 5)³⁶. Întârzierea aceasta a ajutorului divin sau a tămăduirii are ca și cheie de înțelegere pedagogia divină despre care s-a scris mai sus. Uneori răspunsul divin întârzie deoarece nu a venit momentul oportun pentru împlinirea cererii (la „plinirea vremii”, Galateni 4, 4), alteori pentru că Dumnezeu a rânduit pentru noi ceva mai bun (Evrei 11, 40), însă întotdeauna cu scopul întăririi în credință, în nădejde, în răbdare și în alte virtuți. Se poate spune astfel că, pentru un bolnav, este mai profitabil duhovnicește să nu primească tămăduire (răspuns) imediat, pentru a dobândi roadele răbdării. În acest sens, este sugestivă istorioara de mai jos:

„Unul dintre Sfinții Părinți a spus: odată, când eram foarte întristat din pricina încercărilor, am mers la un pustnic bătrân. Acesta era bolnav și ținut la pat. După ce am luat binecuvântarea lui, m-am așezat lângă el și i-am spus: «Părinte, fă o rugăciune pentru mine, căci mult mă mâhnesc din pricina ispitelor diavolești». Atunci starețul deschizându-și ochii mi-a spus: «Fiul meu, tu ești tânăr și de aceea nu îngăduie Dumnezeu să fii copleșit de ispite mai presus de puterea ta». «Deși sunt tânăr, am ispite pe care numai oamenii virtuoși le au». «Dumnezeu vrea să te facă înțelept». «Cum mă va face înțelept? Eu în fiecare zi gust moartea sufletului». «Încetează, fiul meu! Am spus că Dumnezeu te iubeste și îți va da harul Său. Să știi, fiul meu, că treizeci de ani m-am lupta cu demonii și timp de douăzeci de ani nu am simțit ajutorul lui Dumnezeu. Însă după ce a trecut cel de-al douăzeci și cincilea an am început să simt o oarecare odihnă, care a început apoi să crească tot mai mult. În cel de-al douăzeci și optulea an odihna a devenit foarte simțită. Iar, când se apropia sfârșitul celui de-al treizecilea an, atât de mult s-a întărit întru mine această odihnă, încât nu pot să o exprim în cuvinte. Când vreau să mă ridic la rugăciune, doar trei psalmi apuc să rostesc cu gura mea și îndată sunt răpit în extaz, lângă Dumnezeu. În această stare, trei zile dacă stau în picioare, nu simt deloc oboseală. Vezi câtă odihnă mi-a pricinuit lucrarea cea de mulți ani a răbdării?»³⁷

³⁵ *Scrisori...*, 74, p. 98.

³⁶ *Scrisori...*, 74, p. 99.

³⁷ Sf. Isaac Sirul cel de Dumnezeu-insuflat, *Despre ispite, întristări, dureri și răbdare*, trad. din lb. greacă de Ieroschim. Ștefan Nuțescu, Schitul Lacu – Sfântul Munte Athos, Ed. «Evanghelismos», București, 2007, p. 53.

Bolnavul trebuie așadar să se păzească de descurajare, slăbiciunea care rezultă din starea sa nefiind un handicap în lupta duhovnicească, ci, dimpotrivă, după cum arată Sfântul Apostol Pavel, Dumnezeu își arată puterea în slăbiciune (cf. 2 Corinteni 12, 10). Dumnezeu veghează asupra bolnavului, îi înțelege neputința și îl ajută. Cooperarea divino-umană se răsfrânge așadar în procesul tămăduirii, pe de o parte, prin grija pururi veghetoare pe care Dumnezeu o poartă întru iubire făpturilor Sale, iar pe de altă parte, prin deplina încredințare a bolnavului (suferindului) în mâinile lui Dumnezeu. Aceasta este baza tămăduirii omului, atât de bolile sale trupești, cât și de cele sufletești. Iar atunci când orizonturile vindecării se închid parcă înspre moarte, același Sfânt Varsanufie ne învață să nu ne temem de aceasta: „Odată ce ai pe Dumnezeu, nu te teme, ci aruncă toată grija ta asupra Lui și El va purta grija de tine (Psalmul 54, 25; 1 Petru 5, 7)”³⁸. Cuvintele Sfântului Apostol Pavel îi sunt amintite unui frate bolnav: „Fiindcă noi știm că dacă acest cort – locuința noastră pământească – se va desface, avem zidire de la Dumnezeu, casă nefăcută de mână, veșnică în ceruri” (2 Corinteni 5, 1) „Crede fără să te îndoiești, îi spune Sfântul Varsanufie, și Dumnezeu te va ajuta”³⁹.

3. Concluzii

În încheiere, concluzionăm că boala și suferința pot și trebuie să fie depășite duhovnicește și transfigurate în Hristos. Chiar dacă, după cum s-a arătat mai sus, ele pot constitui o cale ascetică capabilă de a-l conduce spre om înspre îndumnezeire (*theosis*), totuși, ele nu ar trebui dorite sau căutate⁴⁰. Energia care s-ar pierde prin căutarea acestora ar fi mai bine să fie folosită la împlinirea poruncilor și la preamărirea lui Dumnezeu. Dacă dintr-un punct de vedere, bolile favorizează viața duhovnicească, dintr-altul îi sunt o piedică. Cuviosul Nichita Stithatul precizează cu claritate:

„Bolile sunt folositoare celor începători în viața virtuoasă. Ele fac trupul neputincios ca să-l ajute în veștejrea și în slăbirea aprinderii aflătoare în el; iar cugetul pământesc al sufletului îl subțiază, în vreme ce-i întăresc și îi împuternicesc curajul, de poate spune după dumnezeiescul Apostol: «Când sunt slab, atunci sunt tare» (2 Corinteni, 12, 10). Dar pe cât sunt de folositoare bolile acestora, pe atât de vătămătoare sunt ele celor ce-au sporit în ostenele virtuților și s-au ridicat deasupra simțurilor și au ajuns la vederi cerești. Căci îi întrerup de la îndeletnicirea cu cele dumnezeiești, le îngroașă prin dureri și greutăți partea înțelegătoare a sufletului, o tulbură cu norul descurajării și usucă lacrimile umilinței cu seceta durerilor”⁴¹.

Așadar, nu se urmărește aducerea trupului cu orice preț într-o stare de neputință, ci mai degrabă un echilibru între vigoarea lui și cea a sufletului. Preferarea sănătății este deci, firească, însă cu condiția ca ea să fie trăită în Dumnezeu și pentru Dumnezeu.

³⁸ *Scrisori...*, 75, p. 99.

³⁹ *Scrisori...*, 75, p. 99.

⁴⁰ cf. J.-Cl. Larchet, *Teologia bolii*, p. 79.

⁴¹ *Suta întâi a capetelor despre făptuire...*, 87, în *Filocalia*, vol. VI, trad. din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 238.

THE SPIRITUAL EXTENT OF ILLNESS

HADRIAN-V. CONȚIU*

ABSTRACT. Any disease constitutes an interpretation, which is all the more alive and profound as it is not in any way abstract and gratuitous, but rather enrolled within an oftentimes heartbreaking ontological experience. Most frequently, this interpretation is crucial. Because the disease calls into question (more or less) the groundwork, framework and forms of our own existence, our referential values, our relationships with others and our life itself. In many instances, the disease constitutes a spiritual trial which employs our entire being, decisively leaving its mark on the dynamics of life. Thus, in the conditions of an authentic clerical life, overcoming this trial, in one way or another, the assumption of the disease, of the different types of suffering that accompany it and finding theoretical and practical solutions to the problems which arise is imposed. Every one of us, in the course of his existence, not only has to expect suffering and illnesses (trials or consequences of sins), but, when these occur, to continue to live and to find out, despite and within them, his fulfillment. Christ comes and shows Himself to the world as doctor, and the redemption He brings is the recuperation of man, because mankind is truly diseased. The parents and the whole Tradition, counting the primordial Adamic state as the health condition of mankind have naturally seen a complex condition which has seized the whole human being. This study registers within our intention to highlight the decisive role of love in the process of healing the sick. Therefore it was detailed the spiritual meaning of disease and the positive significance of suffering, the divine-human cooperation in love emphasizing the closeness of man to life eternal.

Keywords: Health, Suffering, Disease, Love, Healing.

1. The precariousness of our health and inner workings of disease

The diversity and complexity of spiritual illnesses, the origin of sin and moil, are all a logical consequence of the Original Sin (The cause of all ailments), which has cancelled out the state of well-being that the first men had. In what follows, we will thoroughly study the spiritual dimensions of bodily ailments, thus identifying the positive side of illness and moil, as well as the healing effects of the said moils, divine-human cooperation being the basis of restoration.

* Th.D. Student, Faculty of Orthodox Theology, "Babeş-Bolyai" University, Cluj-Napoca, Romania; Teacher, Ph.D., "Al. Papiu-Ilarian" National College, Târgu Mureş, Romania; Ph.D. Lecturer, Faculty of Engineering, "Petru Maior" University, Târgu Mureş, Romania; e-mail: hcontiu@yahoo.com

1.1. *The precariousness of health, or “survival” of disease*

Human nature, along with all of Creation, fell along with Adam and was restored by Jesus, in order to regain the heavenly health he once had, as well as human nature (And with it, the whole of Creation). What fell to illness with Adam has regained its well-being through Christ. Through His incarnation, Christ removed the wall that separated human nature from God, and through His efforts has freed mankind from the tyranny of evil and crushed the unholy. Through His death, He has defeated death and decay, and through His resurrection gave mankind new and eternal life. However, the outcome of Christ's work does not fulfil itself by breaking the freedom of man, but instead surmises the agreement and conclusion of the latter's good will. Thus, the restoration and filling with godly essence of human nature, realized through Christ, will remain but an aspiration until mankind has assimilated into Him. This incorporation and assimilation are performed by the Church, which is the body of Christ, though the Holy Ghost spread into Sacraments. In turn, man must participate and contribute to his own transformation through grace, and work for it to come true („...continue to work out your salvation with fear and trembling” – Philippians 2, 12), to open himself to Christ and gradually take Him in. Through Christening, man can be rid of his old self (“...to put off your old self, which belongs to your former manner of life and is corrupt through deceitful desires” Ephesians 4, 22) and dress to fit his new persona (“...and to put on the new self, created to be like God in true righteousness and holiness”, Ephesians 2, 24). Yet, man must also “adapt to this new way of being, from fallen to restored and blessed”¹.

Through this slow and arduous process of renewal in Christ, through actively participating in this newfound life, falling is a frequent occurrence and nobody can claim to be without sin (“*The fool says in his heart: «There is no God!»/ They are corrupt, their deeds are vile,/ there is no one who does good./ The LORD looks down from heaven/on all mankind/ to see if there are any who understand,/ any who seek God./ All have turned away, all have become corrupt;/ there is no one who does good,/ not even one!*” Psalm 13, 1-3 – see you Psalm 52, 1-2, too; “*As it is written, There is none righteous, no, not one;/ There is none that understand death, there is none that seeketh after God./ They are all gone out of the way, they are together become unprofitable; there is none that doeth good, no, not one./ Their throat is an open sepulchre; with their tongues they have used deceit; the poison of asps is under their lips;/ Whose mouth is full of cursing and bitterness;/ Their feet are swift to shed blood;/ Destruction and misery are in their ways;/ And the way of peace have they not known;/ There is no fear of God before their eyes*”, Romans 3, 10-18; “*If we say that we have no sin, we deceive ourselves, and the truth is not in us./ If we confess our sins, he is faithful and just to forgive us our sins, and to cleanse*

¹ Jean-Claude Larchet, *Teologia bolii*, French trans. by Prof. Vasile Mihoc (Sibiu: Editura «Oastea Domnului», 1997), 41-42; also see Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice. Scrieri I* (Sibiu: Deisis, 2001) 366.

us from all unrighteousness./ If we say that we have not sinned, we make him a liar, and his word is not in us”, John 1, 8-10). Concomitantly, many linger upon the choice of evil. Thus, because sin is perpetuated, its consequences continue to affect human nature and the whole of Creation, and the disease “survives”. Although Jesus put an end to the tyranny of the Evil One, suppressing the need to sin and cancelling the power of death (mankind is, from a spiritual point of view, free of them), He hasn’t suppressed sin or its consequences, death, demonic workings, so as not to infringe upon man’s free will, as John Damascene has spoken:

“It is clear that healing happens voluntarily, as the Bible says: «If a man therefore purge himself from these²». It is just, and the opposite applies: if one does not cleanse himself, he shall become an empty vessel, useless and worthy of death. Thus, with the above mentioned and these quotes: «For God has bound everyone over to disobedience³» and «For the Lord has poured out on you/ The spirit of deep sleep,/ And has closed your eyes, namely, the prophets;/ And He has covered your heads, namely, the seers⁴». These must not be understood as being done by God, but understood how God allows them to be in the name of free will”⁵.

Only during the end of days will everything be fully restored, rearranged according to God’s will (“*But according to his promise we are waiting for new heavens and a new earth in which righteousness dwells*”, 2 Peter 3, 13.), the order and harmony once lost will be restored, the blessing of all mankind coming as it reaches its full potential. Only then will disease and death be forever suppressed.

1.2. The healthy-ill ambivalence

In our decayed and partially restored world, even saints suffer inevitably, from moils and diseases⁶, and eventually biological death. This truth proves that there is *no necessary relation between the state of the soul and body, that disease and physical suffering are not directly attributable to our personal sin*. These ailments trouble both the righteous and the sinful, or as it is written in the Ecclesiastes: „*As it is with the good,/ so with the sinful;/ as it is with those who take oaths,/ so with those who are afraid to take them*” (9, 2) (also, you see Matthew 5, 45).

Sometimes, the blessed saints suffer even more. Jean-Claude Larchet⁷ distinguishes two fundamental reasons for this fact: The first being free will (God does not interfere with diseases, but lets them be⁸, so that mankind may progress

² 2 Timothy 2, 20-21.

³ Romans 11, 32.

⁴ Isaiah 29, 10; Romans 11, 8.

⁵ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Fourth book, Chapter XIX (București: Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, 2001) 229.

⁶ Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri ...*, 123-124.

⁷ Larchet, 47.

⁸ The holy Fathers respect this by using the verb *sugchorein*, which means “to yield”, as well as *parachorein*, which has the same meaning (LARCHET, 47, note 155).

and better itself). The second may be direct demonic interference, which seek to hinder their progress.

Regarding the first reason, we may consider the following:

“Wondering why God allows his saints to be tormented, St. John Chrysostom offers 8 answers: «Firstly, so that their pride is not boosted by their virtues and wonderful feats» (Corinthians 12, 7). «Secondly, from fear that they would be praised as gods themselves. Thirdly, so that the power of God may shine even brighter», as His power is made perfect in weakness (Corinthians 12, 9). «Fourthly, so that their patience shines brighter and nonbelievers see that Saints do not serve Him with greed, but with pure love (...). Fifthly, so we may contemplate on the end days; when we see a Saint full of virtues have to wait until the end time to be resurrected, we can't help but feel humble. Sixthly, so that even the lowly can feel relief, knowing that everybody suffers, even the holiest of men. Seventhly, so that nobody thinks they were better than any other man and it is impossible for a plain person to become blessed» (Jacob 5, 17). «Lastly, so that every man may know what both happiness and torment are, true happiness comes from being one with God through a life of virtue, and the only real torment is being separated from Him⁹»”

Regarding the second we can consider Evagrius Ponticus' remark, that when the soul is united with God through prayer, the devil, now powerless to influence the soul, has nothing else to do but alter the body, changing its constitution (*krasis*).

“Some introduce thoughts or meanings while in prayer, or attempts to change the body. Yet when the devil realizes he cannot move one's memory during prayer, it is then that he forces the body of the faithful to alter in weird ways, and shape his illness”¹⁰.

Thus, bodily well being, both that of the saints and of the every man, cannot be permanently obtained. It can be said that health is a state of little disease, a disease still in hiding¹¹, a partial and temporary balance¹².

“Knowledge is naturally good, just like health. Yet the latter has used more than those who used it. To the foolish knowledge is harmful, despite being good by definition. The same applies to health, wealth and happiness, for nobody uses them wisely”¹³.

⁹ Larchet, 47-48.

¹⁰ Evagrie Ponticul, *Cuvânt despre rugăciune*, 63, 68, in *Filocalia*, vol. I (București: Humanitas, 1999), 94-95.

¹¹ Regarding this aspect of illness, which is yet to be fully explored, J.-Cl. LARCHET appreciates the „possibility for medicine to extend and refine the definition it gives to illness, ending up with introducing medicine everywhere in society, going as far as considering non-diseases such (*Teologia bolii*, 53, note 183).

¹² Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze. Scrieri II*, cateheza 25, revised 2nd edition, introductory study and translation by diac. Ioan I. Ică jr (Sibiu: Ed. Deisis, 2003), 263-264.

¹³ Sf. Maxim Marturisitorul, *A doua sută a capetelor despre dragoste*, 77, in *Filocalia*, vol. II. (București: Humanitas, 1999), 82.

Health can be harmful if it leads man to ignore his Creator, creating the demonic illusion that he is self-sufficient. It is even more harmful if used to cause harm and initiate sin (Romans 6, 13).

When it comes to disease, it constitutes evil simply because it appears as a consequence to the Adamic Sin and as a demonic work in the fallen world. It is harmful solely in the physical world, as it cannot affect the soul, the essential being. Christ himself says: *And do not fear those who kill the body but cannot kill the soul. Rather fear him who can destroy both soul and body in hell* (Matthew 10, 28). Hence, disease has no power itself in separating man from God and cannot be considered harmful from a spiritual perspective; it is only apparent, being able to influence man in a good way if he uses it. Even if it represents a state of weakness, it can be converted into spiritual strength (2 Corinthians 12, 10). When accepted and integrated, it represents a way to salvation.

“Illness is beyond scientific research; those who endure it with patience and thank God for His help, gain more grace for the coming Salvation”¹⁴.

2. The side of Salvation in illness

2.1. The positive aspect of illness and moil

The holy Fathers often say that illness, however challenging, is a sign of God’s presence and workings in everyday life, a sign of His limitless and fair love. Pr. Prof. Dr. Constantin Coman¹⁵ reminds us: “If God threatens you, it means he wants to absolve you of your sins! If He is silent, it means He wants you to die!” Suffering is used as a pedagogic instrument that God uses to better mankind, to pull him out of the captivity of the temporary. If man assumes it, it will present newfound knowledge. Such an attitude requires knowledge in at least a spiritual aspect of the disease.

Father Simeon Kraiopoulos¹⁶ addresses the suffering of man by offering him a transcending view on his illness, and naturally, a purpose:

“Brother, does God allow you freedom, pain, suffering, hardship, does He allow you to live whatever you want, deep inside you? It’s a blessing! God is researching you! It’s almost as if he’s saying: «I am here! Turn around and look at Me! Do you need something from me? What should I give you? Myself! Yes, I want to give you my grace and through it we can become one, because I love you, you are my creation and with you I have done everything ». The fact that you suffer is not only a hint, but proof itself that God exists.”

¹⁴ Sf. Varsanufie and Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 78, in *Filocalia*, vol. XI (București: Humanitas, 2009), 102.

¹⁵ In the preface of *Taina suferinței (The mystery of torment)* of Arhim. Simeon Kraiopoulos, trans. by Priest Victor Manolache (București: Ed. Bizantină, 2007), 5.

¹⁶ Kraiopoulos, 7-8.

Disease considered in itself, without the perspective of divine teachings, leads to doubling the physical suffering with moral suffering, cause by the absurdity of it. Such an attitude allows demonic action and the development of sin, which unbalance man, just like fear, angst, anger, pride and despair¹⁷; considering these, the body not only stops healing, but accentuates the symptoms of evil that affect it, and help it extend to the soul, infecting it: "Has anybody got sever ill? It's dejected, but sickness can not be sent away, on the contrary it makes it harder", said the St. John Chrysostom the Golden Mouth¹⁸.

The Saint Maxim The Confessor advises us firstly not to be preoccupied of the natural causes of the illness (suffering) or the means of healing, but to seek the purpose of this trial, to identify the meaning of it in relationship with God and to select the positive aspects that lead us to salvation: "When you will find an unexpected trial (...), ask for what it has come. And you will find guideness"¹⁹.

Sickness and suffering, as symbols of the drifting away from the heavenly state, as signs of his weakness and his effeminacy, succeed to destroy the illusions of auto sufficient which man can have, fooled by a apparently lasting health, shatters his pride and reveals him his shallowness (Genesis 3, 7), reminding him that (physically) he is nothing else that mari (Genesis 3, 19). Saint John Climacus says:

*"There is an illness for the cleansing of sins, and another one for the humility of the thought. Our dear and good Lord and Master, when he sees some more sluggish in need, humbles their body by disease, like trough amore painless need. But sometimes it also comes to cleanse your soul of bad thoughts or passions"*²⁰.

The disease, understood and assumed as an "yes!" quakerish addressed to the divine will and liven in it's bridge dimension to the real world, has as an effect not the crush of man under the burden of his „body of death" (Romans 7, 24), but, on the contrary alleviation of suffering and the return of man to God. It certainly implies the martyrs cross, as a result of Christ's passion, as an embrace of the Saviours Cross, and, even if there „isn't the same martyrdom for all ²¹, after the Saints model, both who lived trough the persecutions, and those who have lived or are living martyrdom consciousness, striving through an ascetic life.

¹⁷ Larchet, 58.

¹⁸ *Predicile despre statui (Sermons on statues)* V, 4, in *Scrieri alese (Chosen writings)*, vol. I, trans. from original by Șt. Bezdechi, prof. of lang. and lit Hellenic at the Univ. from Cluj, Publishing house Holy Bishops of Râmnicului-Noului Deverin R. Vâlci, 1937.

¹⁹ Maxim Marturisorul, 42, 76.

²⁰ *Scara*, XXVI, 34, in *Philocalia*, vol. IX (București: Humanitas, 2001), 315; "cause of humility" is considered by St. Isaac Sirul too, *Cuvinte despre nevoiță*, XXI, in *Filocalia*, vol. X (București: Humanitas, 2008), 105.

²¹ Kraiopoulos, 14-15.

2.2. *Suffering, the path to salvation*

In every disease, God tells us about our salvation, said Professor Jean-Claude Larchet²², expressing willingness to help us to achieve it, and Archimandrite Simeon Kraiopoulos²³ calls disease (suffering) a short way of salvation.

Fathers often remark that disease is a manifestation of divine pedagogy²⁴. It is at the same time, also a correction applied by God to man because of his sins, in order to heal the soul²⁵. It rectifies perversion, the huddle, which was generated by the sin, redressing human nature to natural verticality, before the fall. *Bodily disease becomes, through the care of God, a way (medicine) of healing the soul and an opportunity for spiritual progress.*

“Take heed to yourself forever, says St. Isaac the Syrian²⁶, and see the purpose that the trouble that follows you have in the quality of your actions, deserted place of your living, your mind thinness together with detailed knowledge, the great length of your peace together with the many remedies, that is with the attempts that are brought by the reak Doctor for the health of the inner man”.

There is no man not to have tasted suffering, sooner or later. Some fear it, they want to be as far from such a state, and others want it as a blessing and heavenly miss. The important think is not that we suffer but the way we respond to suffering, the right attitude we have in front of it. We believe it is a suggestive story, told by Father Simeon Kraiopoulos²⁷:

“I was in a fellowship on the Holy Mountain and had reached the frightening places of the Karuls. Those places are the most harsh of the Holy Mountain. There, among others, they needed a Serbian monk whom I visited. They welcomed with great happiness, as all the monks from the Holy Mountain did, and when I asked him to tell us something which would benefit our soul, he brought about his suffering. He told us that in a very long time he was suffering a lot as prayed. After enduring more, he waited and waited, like God didn't heard his prayer, eventually, at a time, he took oil from Christ's lamp and put it on the place that hurt and the pain ceased.

²² Larchet, 61.

²³ Kraiopoulos, 15.

²⁴ St. Varsanufie and Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 515, în *Filocalia*, vol. XI, 439: “God send you in a hurry healing of soul and body (...). Persist as you can in thanksgiving to Him because He loved you and obtained mercy for you through His holy pedagogy”, see also *Letters* 78, 513, 516, 613.

²⁵ Larchet, 61 (notes 36 and 38) specifies that the term must not be understood in the negative sense, as punishment or sanction but rather in the positive sense of the Latin verb *which is “to redress”, “reform”, “improve”, “cure”*. The term generally used by the Greek Fathers is *paideia*, with the positive sense of “education”; it derives from the verb *paideuein*, which means “to train”, “increase”, “educate”, “forming”, along with “to redress”. However, the term “pedagogy” (*paidagogia*) derived from the Greek word which means, in addition to education, care that is given to a patient. French teacher points out that Christ is called by Clement of Alexandria one *paidagogos*, which means one who teaches at leading, and at the same time, who cares diseases.

²⁶ Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, VIII, in *Philocalia*, vol. X, 60.

²⁷ Kraiopoulos, 15-16.

After the pain left him and he felt healthy, he then understood how much good did that passion do to his soul. It's true that at the time someone is in pain, he does not understand it. But when the pain passes only then he sees how well it brought to him. So, only after the pain has passed, the ascetic understood how well it done. Because of that, like he told us, it started then, to pray to Christ to also give him another pain and speaking in Greece in his Serbian accent he said: «Give me another pain, give me another pain!» Even if the pain was terrible, it was great, unbearably, it has done a lot of good to his souls and that's why he was asking for it. He clearly told us: «No matter how much you would pray, you do not use the prayer as much as you use the pain!»»

God knows best what everybody needs and gives them what is beneficial from the spiritual point of view. He heals and saves each in accordance with his personality and particular situations because “according to the cause of the passions which are in the soul, the doctor brings cures to the souls through his judgments”, says St. Maximus the Confessor²⁸. The disease is used in this divine work as a particularly powerful way to awaken the addicted man, to make him aware through his body suffering, disease and furrow deep that soul. Sometimes, the disease is considered highly suggestive that a plow that furrow deep and pulls out the roots of passions. Through pain it broaches so that any selfish root from within the human soul, any hardening. Suffering leads to acquire humility, removing pride, because “when you are blessed in other circumstances there is a danger to be proud of, but when you're blessed in pain and suffering, then you can hardly boast”²⁹.

If for the contemporary man the speed and lack of time in the middle of a world increasingly restless, annoying and stressful, is a state quasi-general, then, the right and short way, which leads to the goal (salvation) is suffering. A proper attitude does not leave the time of suffering waste but, regardless of place and time, it makes it everlasting, making it a path to heaven. In this respect, an Abba said in Patericon: “In the morning you can be in hell and in the evening to be in heaven”³⁰. The time of salvation is shortened by assuming the suffering. Easiest example is the thief on the cross, which, beyond all transgressions (possible) that he did, he repented, he showed all his repentance, trusting in His mercy and love, took a right attitude (appropriate) before the Lord he heard the words known: „*Truly I tell you, today you will be with me in paradise!*” (Luke 23, 43).

2.3. Divine-human cooperation, the basis of healing

The chance to leave the state of illness and suffering lies in a dynamic attitude of waiting for the divine aid, which involves continuous running from the passivity of enduring a illness “without horizon”, namely without meaning, covered by a deepening in materiality, corresponding to the human body. “Man must fight (...),

²⁸ St. Maxim Marturisorul, 44, 76.

²⁹ Kraiopoulos, 21.

³⁰ cf. Kraiopoulos, 23.

says St. Varsanufie, and he will be helped”³¹, he confessed himself from his experiences that “I didn't gave up, and I struggled until the Lord strengthened me”³², thereby providing an example of humbled and healing perseverance. The same saint shows that the patient needs to know that with disease, God sends the means to overcome it, that the desire to please God must go through some trouble (“*My son, if thou come to serve the Lord, prepare thy soul for temptation*”, The Wisdom of Jesus the Son of Sirach, 2:1), to arm themselves with patience (“*Whatsoever is brought upon thee take cheerfully, and be patient when thou art changed to a low estate*”, The Wisdom of Jesus the Son of Sirach, 2, 4³³; “*Be joyful in hope, patient in affliction, faithful in prayer*”, Romans, 12, 12), to endure like a martyr, while thanking God for everything³⁴ (after the model of Job: “*If we received the good hand of God, won't we endure also the bad?...*”, “*Naked I came from my mother's womb, and naked I will depart. The Lord gave and the Lord has taken away; may the name of the Lord be praised!*”):

*“No temptation has overtaken you except what is common to mankind. And God is faithful; he will not let you be tempted beyond what you can bear. But when you are tempted, he will also provide a way out so that you can endure it” (1 Corinthians 10, 13)*³⁵

And if God's help is delayed, St. Varsanufie advises us to keep patience till the end, do not get discouraged, do not despair “because God is close, he says: «*Never will I leave you; never will I forsake you*»” (Hebrew 13, 5)³⁶. The delay of the divine aid or of healing has as key to understanding divine pedagogy that have been written about above. Sometimes divine answer is delayed because an adequate moment for the accomplishment of the request has not come (when the „*set time had fully come*”, Galatians 4, 4), „*since God had planned something better for us so that only together with us would they be made perfect*” (Hebrews 11, 40), but always with the aim of strengthening in faith, in hope, in patience and in other virtues. It can be said that, for a patient it is more profitable to not receive spiritually healing (reply) immediately to obtain the fruits of patience. In this respect, the story below:

“One of the Fathers said: once, when I was very sad because of the trials I went to an old hermit. He was sick bedridden. After I got his blessing I sat next to him and I said, «Father, do a prayer for me, for I much grief because of demonic temptations». Then opening their eyes abbot said: «My son, you are young and therefore God does not allow you to be overwhelmed by temptation beyond your strength». «Although I am

³¹ St. Varsanufie and Ioan, 347, in *Philocalia*, vol. XI, 321.

³² St. Varsanufie and Ioan, 512, 437.

³³ Echoes of this verse are found in Marin Preda's works as well, in his Magnum Opus “*Cel mai iubit dintre pământenii*”.

³⁴ 1 Tes. 5, 18.

³⁵ St. Varsanufie and Ioan, 74, 98.

³⁶ St. Varsanufie and Ioan, 74, 99.

young, I temptations that only virtuous people have them». «God wants to make you wise». «How will he make me wise? I taste the death of the soul every day». «Cease, my son! I said that God loves you and will give you His grace. Know my son that thirty years I struggled with demons and for twenty years I have not felt God's help. But after passing the twenty-fifth year I started to feel somewhat rested which then started to grow more and more. In the twenty-eighth year rest became much felt. And when approaching the end of the thirtieth year so much has strengthened in me the rest that I can not express in words. When I get up in prayer, only three psalms I get to speak with my mouth and soon I am caught up in ecstasy next to God. In this state, three days if I stand on my feet I feel no fatigue. See how much rest the virtue of patience has given me?»³⁷

The sufferer should therefore beware of discouragement, the weakness resulting from his condition not being a disability in the spiritual struggle but rather, as the Apostle Paul shows us, God shows his power in weakness (cf. 2 Cor. 12, 10). God watches over the suffering, and helps him. The repercussion of human-divine cooperation has separate effects on the process of healing: on one hand, through the ever watchful care that God has for his followers, and on the other, through the patient entrusting himself to God, giving himself over to his hands. This is the basis of human healing, so his bodily diseases, as well as the soul's. And when the healing horizons seem to be closing towards death the same Saint Varsanufie teaches us not to fear it: "*Cast all your anxiety on him because he cares for you* (Psalm 54, 25; 1 Petru 5, 7)"³⁸. The words of the Apostle Paul are mentioned a sick brother: "*For we know that if the earthly tent we live in is destroyed, we have a building from God, an eternal house in heaven, not built by human hands*" (2 Corinthians 5, 1)" "Believe without doubt, says St. the same Saint Varsanufie, and God will help"³⁹.

3. Conclusions

In the ending of this chapter, we conclude that disease and suffering can and must be overcome and transformed spiritually in Christ. Although, as indicated above, they can be an ascetic way capable of leading man towards deification (thesis), however, they should not be desired or sought⁴⁰. Energy that would be lost in their search would be better used to fulfil the commandments and worship of God. If from one point of view, diseases favour spiritual life, in another they are an obstacle. The pious Nicetas Stethatos clearly states:

³⁷ St. Isaac Sirul, *Despre ispite, întristări, dureri și răbdare*, translated from Greek Ieroschim, Stephen Nuțescu Hermitage Lake - Mount Athos (București: Ed "Evanghelismos", 2007), 53.

³⁸ St. Varsanufie and Ioan, 75, 99.

³⁹ St. Varsanufie and Ioan, 75, 99.

⁴⁰ cf. Larchet, 79.

“Diseases are useful for those starters in the virtuous life. They make the helpless body to help it rot and weakening ignition in it, and the earthly thought of the soul thins it, while I strengthen and empower its courage, that can tell by the divine Apostle: «when I am weak, then I am strong» (2 Corinthians 12, 10). But how useful are their diseases, the more harmful they are those who have increased the labours of virtue and rose above the senses and reached heavenly views. For they interrupt the occupations the divine, it thickens through pain and difficulties the understanding part of the soul, it abashed it with the cloud of discouragement and dries the tears of humility drought of suffering”⁴¹.

Therefore, the aim is not to bring the body at any cost in a state of helplessness, but rather a balance between his vigour and soul. Health preference is therefore natural, but provided that it be lived in God and for God.

⁴¹ Nicetas Stethatos, *Suta întâi a capetelor despre făptuire...*, 87, in *Philocalia*, vol. VI (București: Humanitas, 2004), 238.

V. RECENZII

File de istorie. Prețuire și recunoștință Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, Ed. Presa Universitară Clujeană – Ed. Andreiană, 2012, 790 p.

Cu ocazia împlinirii frumoasei vârste de 80 de ani a părintelui academician Mircea Păcurariu, i-a fost dedicat un volum omagial, realizat prin colaborarea dintre Editura Andreiana a Arhiepiscopiei Sibiului și Editura Presa Universitară Clujeană, coordonat de dascălii sibieni: Conf. univ. dr. Paul Brusanowski, Pr. Prof. univ. dr. Nicolae Chifăr și lect. univ. dr. Emanuel-Pavel Tăvală, iar studiile sunt realizate, în mare parte, de ucenici și colaboratori ai ilustrului istoric sibian, dintre care menționăm pe: P.S. Visarion, P.S. Macarie, Acad. Nicolae Edroiu, Acad. Ioan-Aurel Pop, Nicolae Bocșan, Alexandru Moraru, Ioan-Vasile Leb, Vasile Stanciu, Aurel Pavel, Ciprian Streza, Nicolae Dura, Mihai Iosu, Constantin Necula, Daniel Buda, Radu Tascovici, Gabriel Basa, Daniel Niță-Danielescu, Sorin Dobre și Eugen Drăgoi.

Prima secțiune cuprinde mesajul Preafericitului Părinte Patriarh Daniel și cel al Înaltpreașfințitului Părinte Mitropolit Laurențiu la acest popas sărbătoresc, precum și biografia părintelui profesor și impresionanta activitate didactică, administrativă, științifică și publicistică, cuprinzând: 34 de lucrări în volum, 7 volume și ediții coordonate, 150 studii, dintre care 19 publicate peste hotare, 505 articole, 29 note și însemnări, 89 recenzii, 63 predici tipărite, 34 prefețe, 287 conferințe, dintre care 20 în străinătate, 328 interviuri și expuneri în presa scrisă și audiovizuală.

Partea I intitulată: *Studii de istorie bisericească veche și medie*, cuprinde 12 studii: în primul dintre acestea: *De la formularea unei teologii politice la înfăptuirea unei politici creștine hrisostomice*, fiind relevantă „transpunerea în practică a fundamentelor biblice și încercarea înfăptuirii unei politici autentice creștine, care postulează curajul de a acționa și de a spune lucrurilor pe nume și chiar de a nega autoritatea puterii seculare în momentul în care sunt trădate interesele Bisericii lui Hristos” (p. 141). Ne este adus apoi în atenție *Eusebiu de Cezareea ca*

model de istoric bisericesc, emblematic și mereu actual. Studiul *Sârbii și Imperiul Bizantin în timpul țarului Ștefan Dușan* ilustrează că plasarea orgoliilor feudale înainte și în defavoarea solidarității ortodoxe au condus la supunerea creștinătății balcanice pentru mai multe secole stăpânirii islamice cu excese de intoleranță și fanatism religios (p. 173). Începând cu secolul al XIII-lea numărul așezămintelor hunedorene a fost unul însemnat, așa cum rezultă din studiul: *Toponime, hidronime și antroponime hunedorene cu rezonanță monahală. Consecințele politico-militare și confesionale ale extinderii habsburgilor înspre sud-estul Europei după 1683* au fost unele cu totul nefaste pentru Biserica Ortodoxă din aceste teritorii, în special pentru cea din Transilvania. Materialul cu titlul: *Iisus Hristos, Dumnezeu și Om-Persoană unică în două firi în gândirea teologică a călugărilor sciți* evidențiază contribuția acestora la elucidarea controverselor hristologice ale secolilor al V-lea și al VI-lea. Contribuția: *Mănăstiri basarabene până la 1812* analizează sumar structurile monastice din această provincie românească înainte de anexarea de către Imperiul Țarist. Urmează: *Ecouri italiene despre asaltul otoman asupra Creștinătății din vara anului 1462* care arată că această campanie militară n-a avut succesul scontat, Țara Românească menținându-și statutul de stat creștin liber. *Din legăturile culturale ale patriarhului Hrisant Notara al Ierusalimului cu Moldova*, prezintă, apoi, această personalitate complexă care a influențat, în veacul al XVIII-lea, viața culturală, bisericească, politică și socială a Moldovei, al cărei oaspete a fost în trei rânduri. Studiul: *Râmnicu Vâlcea, vatră de spiritualitate românească* descrie așezămintele religioase mărturii vii ale unei civilizații deosebit de înfloritoare, din punct de vedere religios, în ținuturile Olteniei (p. 306). Sunt evidențiați apoi: *Marele clucer Tudor Vladimirescu și mitropolitul Daniil al II-lea, ctitorii Mănăstirii Aninoasa din județul Argeș*,

superb ansamblu de tradiție brâncovenească. Secțiunea se încheie cu studiul: *Iudicium Ecclesiae și Iudicium Dei* o incursiune în trecutul instanțelor de judecată ale Bisericii de pe teritoriul României (p. 349).

Partea II intitulată: *Studii de istorie bisericască modernă și contemporană*, cuprinde 20 de studii și este deschisă de studiul cu titlul: *Aspecte privitoare la presa bisericască din țara noastră până în anul 1918* ce avea un caracter multiplu și progresist. Urmează: *Oameni și instituții în slujba neamului românesc. Gimnaziul ortodox de la Brad, astăzi Colegiul Național „Avram Iancu”* prestigioasă școală hunedoreană înființată în anul 1870 de Mitropolitul Andrei Șaguna. Oglindă a crezului și năzuințelor acestui mare ierarh (p. 382). *Legământ de credință și iubire. Cuvântarea episcopului Ioan Meșianu la hirotonia întru arhiereu* este publicată acum pentru prima oară. Studiul: *Andrei Șaguna și Protopopiatul Clujului* reliefează grija arhiereului pentru parohiile și în special pentru școlile confesionale din această parte a Transilvaniei, așa cum rezultă din corespondența cu protopopul Vasile Roșescu și din Raportul acestuia despre starea școlilor, din 1865, fiind redată fragmente din acesta. Materialul amplu: *Contribuții cu privire la evoluția Bisericii Ortodoxe Române sub impactul Legii și Statutului de Organizare din 6 mai 1925* aduce în lumină tratativele pentru unificarea organizării bisericesti din Vechiul regat, Transilvania, Basarabia și Bucovina, în urma Marii Uniri și frământările ce au urmat până după al doilea război mondial. Oarecum o continuare cronologică este: *Biserica Ortodoxă Română din documentele regimului comunist în perioada 1945-1958*, pe baza materialelor extrase din Arhiva fostei securități privind legăturile Biserica Ortodoxă Română cu celelalte Biserici ortodoxe și cu celelalte culte, revenirea Bisericii greco-catolice la Ortodoxie, activitatea Asociației Oastea Domnului, personalități eclesiastice monitorizate de autoritățile vremii, monahismul între desființare și supraveghere. Trecând într-un alt registru, studiul: *Patriarhul Kiril Lukaris în istoriografia rusă de la sfârșitul secolului XIX - începutul secolului XX* aduce la iveală rezultatele contradictorii, ale cercetărilor întreprinse în Teologia rusă cu privire la Mărturisirea calvinizantă din 1629 pusă sub numele patriarhului Kiril. Revenind la istoria Bisericii românești, studiul: *Doi ierarhi români de altădată: mitropolii Sofronie și Calinic Miclescu* rezumă activitatea acestor personalități

pe plan bisericesc, dar și în lupta pentru unitatea și modernizarea Statului român (p. 543). Următorul studiu îl omagiază pe „patriarhul muzicii bisericesti din Transilvania”, *Dimitrie Cunțan - 175 de ani de la naștere*, conținând și câteva scrisori din cadrul corespondenței legate de lucrarea sa principală *Cântările bisericesti după melodiiile celor opt glasuri*. Trecând în altă provincie românească, un studiu extins răspunde la întrebarea: *Cine și când a dăruit Biserica domnească „Sf. Dimitrie” din Galați? Mărturii inedite*. Revenind în Transilvania, studiul: *Identitate pierdută, identitate regăsită. Despre schimbarea apartenenței confesionale în Stârciu și Pria, Sălaj, la începutul secolului al XX-lea* relatează una dintre cele mai spectaculoase treceri în masă la Ortodoxie, în Țara Silvaniei. Este inserat apoi un referat ce îndrăznește să vorbească despre: *Credință și religiozitate în Europa de azi*, în condițiile secularizării și cheamă pe creștinul ortodox la trăirea profundă și curată a religiozității sale în Biserica drept-măritoare a sfintei Ortodoxii, după rânduielile pe care Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți ni le oferă pe „cărarea mântuirii” (p. 624). Studiul următor evocă personalitatea unui mare profesor, ierarh și cititor, care „cu moștenirea sa ne încurajează, cu dragostea sa ne binecuvintează și cu exemplul său ne orientează” (p. 641), în: *Mitropolitul Nicolae Bălan - „vlădica nădejdiilor de la Sibiu”. Importanța evenimentelor istorice ale secolului al XX-lea pentru Biserica Ortodoxă Română* este subliniată din nou: Constituția din 1923, ridicarea la rang de Patriarhie, Legea și Statutul din 1925, Concordatul cu Vaticanul din 1929, teroarea hortystă (1940-1944) și apoi instaurarea regimului comunist. Este ilustrată apoi viața, opera și mucenicia fostului Rector al Academiei Teologice Ortodoxe din Cluj, prin intermediul studiului: *Un martir brașovean: Pr. Prof. dr. Liviu Galaction Munteanu*, cu anexe de certă valoare. Studiul *Lectio divina, parte integrantă a revigorării propovăduirii moderne* „caută să identifice modelele comunicării pertinente și în flux coerent a conținuturilor de credință” (p. 695). Ne sunt aduse în atenție apoi, *Aspecte catehetice și misionare în Congresele Asociației „Andrei Șaguna” a preoților ortodocși români din Transilvania în perioada interbelică*, o organizație foarte activă, care „a dezbătut o gamă largă de probleme, cele mai multe de conștientizarea responsabilității și misiunii pe care trebuiau să le îndeplinească” (p. 737). Studiul *Aspecte privind starea culturală și*

numărul preoților de mir din Oltenia în trecut și astăzi ne pune în față un tablou al preoțimii oltene din ultimele trei secole, cu date interesante, multe inedite (p. 738). Studiul: *O introducere în istoriografia muzicii corale din Biserica Ortodoxă Română* punctează activitatea unor personalități ce au marcat această realitate culturală: Melchisedec Ștefănescu, Gheorghe Dima, Nifon Ploieșteanu, Tiberiu Bredeceanu, Mihail Gr. Poslușnicu, Zeno Vancea, Gheorghe Ciobanu. Ultimul material științific din carte, *Sfântul Ierarh Andrei Șaguna Apostolul și luminătorul românilor ardeleni* evidențiază rolul covârșitor al marului și providențialului mitropolit, numit și „Moise al românilor” la constituirea ASTRA – a

doua ctitorie ca importanță după Mitropolie -, al cărei prim președinte a fost.

Densul, complexul și valorosul volum care intră în circuitul istoriografiei, adresându-se tuturor celor interesați de trecutul Bisericii noastre, se încheie cu *Lista abrevierilor, Lista autorilor și Cuprins*. Pe coperta I se regăsește fotografia celui omagiat, la masa de lucru, înconjurat de foarte multe cărți.

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România,
dbutcapusan@yahoo.ro

**Ioan-Vasile Leb, Gabriel-Viorel Gârdan, Marius Eppel, Pavel Vesa,
Instituții Ecleziastice. Compendiu de Legislație Bisericească (Secolul al XIX-lea),
Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, 360 p.**

Sub egida Institutului de Istorie Ecleziastică din cadrul Universității Babeș-Bolyai, constituit din istorici și teologi, clerici și laici deopotrivă, au fost publicate în decursul ultimilor zece ani diverse lucrări care survolează multiplele aspecte ale istoriei vieții religioase privind confesiunile istorice din România și Europa Central-Orientală. Subiectele abordate cu predilecție de cercetători au fost dedicate unor teme, precum organizarea vieții religioase și bisericesti, sistemul școlar confesional, personalitățile ierarhilor, relațiile stat-biserică, raporturile interconfesionale ș.a. Publicațiile rezultate în urma acestor șantiere de cercetare au reușit să îmbogățească în mod semnificativ producția istoriografică românească postdecembristă, resuscitând și restituind mediului academic și cultural din țara noastră o fâșie largă a istoriei care fusese timp îndelungat uitată.

Având în vedere faptul că orice lucrare cu caracter istoric, care își propune să urmărească și să restituie ochiului contemporaneității trecutul unei comunități, al unei instituții sau personalități, a societății umane în ansamblu într-o anumită perioadă determinată, dar și a mutațiilor și transformărilor prin care toate acestea au trecut, presupune, după caz, o bună accesare și cunoaștere a surselor primare arhivistice și do-

cumentare, eforturile specialiștilor de a facilita accesul la aceste surse sunt mai mult decât binevenite. Această motivație a stat și la baza acestui demers editorial al cărui produs finit se dovedește a fi volumul pe care îl avem în vedere. Apărut în a doua jumătate a anului 2010, sub egida a patru specialiști recunoscuți în câmpul de cercetare al istoriei Bisericii Ortodoxe Române, tomul intitulat sugestiv „Instituții Ecleziastice. Compendiu de Legislație Bisericească (Secolul al XIX-lea)” acoperă spectrul larg al legislației bisericesti ortodoxe pe baza căreia a funcționat viața eclezială pravoslavnică în Transilvania și Ungaria, în perioada anilor 1779-1918.

Făcând referire la propriul proiect editorial, cei patru istorici argumentează necesitatea și utilitatea apariției acestui compendiu prin absența, pe de o parte, a „unei lucrări de specialitate, care să prezinte avaturile constituționale pe care o instituție ecleziastică le-a suferit de-a lungul timpului” (p.7), dar și prin nevoia de a reda cercetării istorice și teologice românești contemporane o serie de documente legislative „încă netranscrise până în prezent din chirilică, iar altele dispersate prin diferite volume” (p.35), pe de altă parte. În ceea ce privește limba izvoarelor și modalitatea de transcriere a documentelor, editorii au modernizat și adap-

tat ortografia și cuvintele arhaice la lexicul românesc actual, ceea ce denotă atât seriozitatea și profesionalismul echipei editoriale în chestiunea abordării surselor, cât mai ales responsabilitatea față de exigențele lingvistice ale lectorului contemporan. De altfel, echipa editorială demonstrează că proiectul de față este unul care se focalizează nu doar asupra unei simple publicări de surse documentare care vizează trecutul bisericesc al românilor ortodocși, ci mai ales asupra înlesnirii unei receptări cât mai facile a acestor izvoare în rândurile cititorilor și cercetătorilor contemporani. Prin prefațarea acestora cu un studiu intitulat „Instituțiile Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania”, lectorul este introdus în contextul istoric al redactării și adopției prezentelor regulamente. Studiul introductiv evidențiază, de asemenea, evoluția legislativ-organizatorică a BOR din cuprinsul Monarhiei habsburgice, surprinzând modul în care Biserica s-a adaptat din punct de vedere instituțional la procesul de modernizare, desfășurat în cursul lungului secol al XIX-lea, ale cărui dimensiuni temporale au fost extinse de istorici între două evenimente europene majore: Revoluția franceză și Primul Război Mondial. Această relație dintre Biserica și modernizare este sesizată prin modul în care funcționarea și administrarea instituțiilor ecleziastice ortodoxe – parohie, protopopiat, consistoriu, episcopie, mitropolie – au evoluat de la un statut incipient, care trasa liniile generale ale constituirii acestora, spre un statut constituțional modern, care definea cu exactitate modul lor de funcționare. Concluzia editorilor evidențiază cu claritate că introducerea acestui statut constituțional modern s-a consumat în timpul mitropolitului Andrei Șaguna, al cărui *Proiect* și apoi *Statut Organic*, adoptat de Congresul Național Bisericesc în toamna anului 1868, a asigurat respectarea constituționalismului în sânul Bisericii, restabilind, totodată, adevărata sinodalitate. Această reformă constituțională a asigurat Mitropoliei ortodoxe românești din Transilvania și Ungaria o viață eclezială dinamică, care a avut urmări pozitive semnificative în toate sferile vieții românilor din jumătatea transleithană a Monarhiei Austro-ungare.

Studiului introductiv îi urmează o „Notă asupra ediției” în cuprinsul căreia editorii menționează criteriile metodologice, lingvistice și de structură pe care le-au urmat pe parcursul depistării și editării materialului documentar, specificând, totodată, sursele instituționale de

unde acestea provin, dar și persoanele care le-au facilitat accesarea și culegerea acestora.

Cele șaisprezece documente ecleziastice de natură juridică restituite sunt redată în ordine cronologică după cum urmează: „Rescriptul declaratoriu”, mai exact *Rescriptum Declaratorium Illyricae Nationis* din 16 iulie 1779; „Sistema consistoriale” din 17 iunie 1782; „Despre organizarea și funcționarea Sinodului diecezei Aradului” adoptat în primăvara anului 1849 la Chișineu Criș; „Organizarea Sinodului diecezan propusă cu prilejul Sinodului eparhial arădean” din iulie 1850; „Proiect de Regulament pentru organizarea treburilor bisericești, școlare și fundamentale române de religie greco-orientală în statele austriece, prin Andrei Baron de Șaguna, episcopul Bisericii greco-orientale din Ardeal”; „Regulament pentru organizarea treburilor bisericești, școlare și fundamentale române de religie greco-orientală în statele austriece, prin Andrei Baron de Șaguna, episcopul Bisericii greco-orientale din Ardeal” (aprobat la sinodul diecezan din 1864); „Regulamentul afacerilor interne pentru Congresul național al Bisericii greco-răsăritene române convocat pe 16/28 septembrie 1868”; „Proiect de un Regulament pentru organizarea treburilor bisericești, școlare și fundamentale române de religie greco-orientală prin Andrei Baron de Șaguna. Arhiepiscop și mitropolit al Bisericii greco-orientale din Ardeal și Ungaria”; „Regulamentul afacerilor interne pentru Congresul național al Bisericii greco-orientale române din Ungaria și Transilvania”; „Statutul Organic al Bisericii ortodoxe române din Ungaria și Transilvania”, adoptat în octombrie 1868; „Regulamentul afacerilor interne pentru Sinodul arhidiecezan al Bisericii greco-orientale române din Transilvania”, adoptat în 15/27 aprilie 1879; „Regulament pentru administrarea și controlarea averilor bisericești din arhidieceza greco-orientală română a Transilvaniei”, adoptat în 3/15 mai 1880; „Regulament pentru procedura la alegerea de protopresbiter”, votat în 11/23 octombrie 1888; „Regulamentul afacerilor interne pentru Sinodul eparhial greco-oriental român al diecezei Aradului”, adoptat în anul 1892; „Regulament la alegerile de deputați sinodali în Eparhia Aradului, conform § 91 din Statutul Organic”, aprobat în 24 aprilie/7 mai 1902 și „Regulament pentru parohii în provincia mitropolitană a Bisericii ortodoxe române din Ungaria și Transilvania”, votat în 10/23 octombrie 1909.

RECENZII

Publicat cu profesionalism la editura Presa Universitară Clujeană, în condiții grafice excelente „Compendiu de Legislație Bisericească”, pe care cei patru editori îl pun acum în fața teologilor, istoricilor și tuturor cercetătorilor interesați de dezvoltarea instituțională a vieții bisericești a românilor din Transilvania și Ungaria, pe durata secolului al XIX-lea, au din acest moment posibilitatea de a accesa în mod direct, pe lângă textul fundamental al cunoscutului „Statut Organic șagunian” și cuprinsul unui număr bogat de regulamente ecleziastice ale perioadei. Cele șaisprezece documente se dovedesc a fi nu doar un mănunchi de scrieri religioase de natură

canonic-juridică, care denotă o evoluție clară a gândirii teologice românești, ci și o bogată sur-să documentară cu privire la realitățile istorice și problemele cu care parohiile, protopopiatele, episcopiile, Mitropolia ortodoxă română din Transilvania și Ungaria, într-un cuvânt Biserica în ansamblul ei, s-au confruntat în decursul unui secol și jumătate.

MIRCEA GHEORGHE ABRUDAN

* Drd., Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România,
mirceapadre@yahoo.com