



STUDIA UNIVERSITATIS  
BABEŞ-BOLYAI



# THEOLOGIA ORTHODOXA

---

1/2010

# S T U D I A

## UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

### THEOLOGIA ORTHODOXA

#### 1

NUMĂR DEDICAT ÎMPLINIRII A 125 DE ANI DE LA RECUNOAȘTEREA  
AUTOCEFALIEI BISERICII ORTODOXE ROMÂNE (1885)  
ȘI A 85 DE ANI DE LA ÎNFIINȚAREA PATRIARHIEI ROMÂNE (1925)

---

Desktop Editing Office: 51<sup>ST</sup> B.P. Hasdeu, Cluj-Napoca, Romania, Phone + 40 264-40.53.52

---

#### CUPRINS – CONTENT – SOMMAIRE – INHALT

#### I. TEOLOGIE BIBLICĂ

- IOAN CHIRILĂ, Septuaginta – Sursă a edițiilor Bibliei românești, repere despre munca de traducere a Bibliei în limba română \* *Septuagint: Source of the Romanian Editions of the Bible, Items on the Work of Bible Translation in Romanian Language* ..... 5
- STELIAN PAȘCA-TUȘA, Numele lui Dumnezeu, semn al prezenței personale și acțiunea sa izbăvitoare (sotirică) \* *God's Name, a Sign of His Presence and its Delivering (Sotirical) Action* ..... 15
- SERGIU-VASILE BĂLAJ, Istorie și tradiție în episodul nașterii lui Iisus Hristos, în relatare mateiană (Mt. 1-2). Genul și sursele narațiunii \* *History and Tradition in the Episode of Jesus' Birth According to Matthew 1-2. The Genre and the Sources of the Narrative* ..... 27
- IOAN MARIUS PINTICAN, Sărăcia - componentă a apostolatului mateian într-o expunere paradoxală \* *Poverty – a Constitutive Mark of the Matthean Discipleship in a Paradoxical Presentation* ..... 39

#### II. TEOLOGIE ISTORICĂ

- ALEXANDRU MORARU, La contribution du clergé et des croyants à la reconnaissance de l'autocéphalie et à la promotion au rang de patriarcat de l'Église Orthodoxe Roumaine \* *The Contribution of the Clergy and of the Faithful People to the Recognition of the Autocephaly (1885) and the Raising to Patriarchate (1925) of the Romanian Orthodox Church* ..... 53

ANA BACIU, Mitropolitul Andrei Țaguna și autocefalia B.O.R. * <i>Orthodox Metropolitan Andrei Țaguna and the Autocephaly of the Romanian Orthodox Church</i> .....	65
COSMIN COSMUȚA, Protopopiatul Ortodox Român Solnoc II (1881-1906) - unități administrative bisericești, suflete, clerici și învățători * <i>The Romanian Orthodox Deanery of Solnoc the 2<sup>nd</sup> (1881-1906) - Parishes, Souls, Clergymen, Teachers</i> .....	71
LIVIU VIDICAN-MANCI, Izvoare cathare editate. O prezentare analitică * <i>Cathars' Edit Sources. An Analytic Presentation</i> .....	83
ALEXANDRU SIMON, Bisericile Turcului: <i>Valahii</i> lui Spandounes și geneza Mitropoliilor Țării Românești și Moldovei * <i>Turk's Churches: The Walachians of Spadounes and the Genesis of the Walachian and Moldavian Mitropolitans</i> .....	91

### III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

RADU PREDĂ, De la autonomie și autocefalie la unitate canonică și etică. Dileme social-teologice ale Ortodoxiei actuale * <i>From Autonomy and Autocephaly to Canonical and Ethical Unity. Social-Theological Dilemmas of the Present Orthodoxy</i> ...	99
ADRIAN PODARU, Sfântul Ioan Gură de Aur. Cateheza a doua către cei ce urmează să fie iluminați; și despre femeile care-și împodobesc părul cu împletitură și cu aur; și despre cei ce s-au folosit de semne, de amulete sau descântece, care toate sunt străine creștinismului * <i>St. John Chrysostom: The Second Catechesis to Those About to Be Illuminated; and Concerning Women who Adorn Themselves with Plaiting of Hair, and Gold; and Concerning Those who Have Used Omens, Amulets and Incantations, All which are Foreign to Christianity</i> .....	121
DACIAN BUT-CĂPUȘAN, Church - A Divin-Human Institution.....	131
NICOLAE RĂZVAN STAN, Intercorelația dintre Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie în viața bisericii și a credincioșilor * <i>The Relationship Between Holy Scripture and Holy Liturgy in the Life of the Church and its Believers</i> .....	139
IOAN-GHEORGHE ROTARU, Simon Péchi și literatura sabatariană scrisă în proză * <i>Simon Péchi and the Sabatarian Literature Written in Prose</i> .....	153

### IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

MIRCEA OROS, Die Mutter des Herrn im Kultus der Orthodoxen Kirche und in der orthodoxen Ikonographie * <i>The Mother of God in the Worship of the Orthodox Church and in the Orthodox Iconography</i> .....	167
MARCEL GH. MUNTEAN, Catedrala patriarhală, istorie, arhitectură, artă * <i>The Patriarchal Cathedral, its History, Architecture and Art</i> .....	171
GHEORGHE ISTODOR, Învățătura despre „praxis” în gnoseologia vasiliană * <i>The Teaching about „Praxis” in St. Basil's Gnostology</i> .....	185
IOAN CRUCIANU, Activitatea ecumenică a comunității monahale din Bose * <i>The Ecumenical Activity of Monachal Community from Bose</i> .....	193

## V. THEOLOGIA EUROPAEA

- PAUL M. COLLINS, An Investigation of the Use of the Metaphor of Deification in the Anglican Tradition .....205
- YVES-MARIE BLANCHARD, La lumière dans la Bible : Théologie du vitrail \* *The Light in the Bible: Theology of Stained Glass* ..... 219

## VI. MISCELLANEA

- NICOLAE TURCAN, Tradiția Bisericii sau despre hermeneutică și sfințenie \* *Church Tradition. Reflections on Hermeneutics and Holiness* .....227
- ANTON SAVELOVICI, Traducerea Sfintei Scripturi în neogreacă din sec. al XIX- lea la cererea și sub influența misiunilor neoprotestante; versiunea lui Neofit Vamvas \* *The Translation of the Holy Scriptures into Modern Greek of the 19<sup>th</sup> c. at the Request and Under the Influence of Protestant Missionaries; Neophyte Vamvas' Version* ..... 239
- VISARION PAȘCA, Disputa dintre exponenții mișcării de trezire spirituală din Grecia în secolul al XVIII-lea (tradiționaliștii și iluminisții) \* *The Dispute Between Representative of the Movement for Spiritual Revival in Greece in the Eighteenth Century (Traditionalists and Enlightenment)*.....247
- ȘTEFĂNIȚĂ BARBU, Language, Philosophy and Politics in the Development of the *Filioque* Clause .....257
- CĂLIN CRISTIAN POP, La connaissance claire-obscur de Dieu chez Pascal \* *Pascal's Clare-Obscure Knowledge of God* .....273
- LIVIU PETCU, Reflecții teologice pe marginea prologului cărții *In canticum canticorum* a Sfântului Grigorie de Nyssa \* *Theological Reflections on the Prologue of the Gregory of Nyssa's Book „In Canticum Canticorum”* ..... 281

## Notes and Book Reviews – Note și recenzii

- Credință și viață în Hristos. Anuarul Episcopiei Sălajului*, 2008, Zalău, Editura Episcopiei Sălajului „Credință și viață în Hristos”, 2009, 548 p. (Alexandru MORARU) ..... 293
- Adrian Carebia – Istoriografia reformei protestante*, Ed. Canonica Cluj-Napoca, 2008, 246 p. (Dacian BUT-CĂPUȘAN)..... 294
- Adrian Carebia – Jean Calvin și triumful reformei*, Ed. Universității din Oradea și Ed. Canonica Cluj-Napoca, 2009, 262 p. (Dacian BUT-CĂPUȘAN).....295
- Preot dr. Dorel Man – Pastorație și duhovnicie I*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, 285 p. (Dacian BUT-CĂPUȘAN) .....297



## I. TEOLOGIE BIBILICĂ

### SEPTUAGINTA – SURSĂ A EDIȚIILOR BIBLIEI ROMÂNEȘTI, REPERE DESPRE MUNCA DE TRADUCERE A BIBLIEI ÎN LIMBA ROMÂNĂ

IOAN CHIRILĂ\*

**ABSTRACT.** *Septuagint: Source of the Romanian Editions of the Bible, Items on the Work of Bible Translation in Romanian Language.* The paper presents a historical overview of the Romanian translations of the Holy Scripture which have the Septuagint as a source text. The introductory section briefly presents the history of Christian communities on the Romanian territory. The second part of the study presents both the Bible editions and the research focused on them. Other subjects of interest to the author are: the translation technique, some linguistic aspects, the time and the place of translations, the theological profile and the research perspectives.

**Keywords:** *LXX, Romanian Bible translations, Psalter, translation techniques, theological profile of Bible translations*

#### Scriptura pe teritoriul României

Pe teritoriul actual al României au existat comunități creștine încă din epoca apostolică. Potrivit tradiției<sup>1</sup> creștine, în Scytia a semănat Cuvântul Adevărului veșnic Sfântul Apostol Andrei. Primele comunități din Scytia utilizau limba greacă, deci textul Septuagintei. În acest mediu și-au desăvârșit formarea teologică călugării sciți<sup>2</sup>, Sfântul Ioan Casian<sup>3</sup> și Gherman<sup>4</sup>. De aceste locuri se leagă numele lui Dionisie Exigul<sup>5</sup>, important pentru cronologia creștină.

---

\* Pr. prof. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, [ioanchirila@yahoo.com](mailto:ioanchirila@yahoo.com)

<sup>1</sup> Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, EIBMBOR, București, 1991, pp. 62-65.

<sup>2</sup> Sintagma denumește îndeosebi pe vestiții teologi și filosofi din timpul lui Dionisie Exiguul (aprox. 460-545), adică Ioan Maxențiu, Leonțiu, zis de Bizanț, Petre Diaconul. Monahii sciți au reprezentat un curent teologic important în vremea lor, aportul lor în sensul păstrării și afirmării învățăturii de credință exprimate în cadrul Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon din anul 451, s-a resimțit mai ales în cadrul puternicelor controverse hristologice din secolul al VI-lea, desfășurate în timpul domniei împăraților bizantini Anastasie I (491-518), Iustin I (518-527) și Iustinian I (527-565), Pr. Mircea PĂCURARIU, *op. cit.*, p. 140.

<sup>3</sup> Sf. Ioan Casian (n. 360 în Scitia Minor, † 435), monah din secolele al IV-lea /al V-lea cunoscut pentru scrierile sale despre viața monahală și pentru scrierile corective anti-pelagiene ale Fericitului Augustin.

<sup>4</sup> Sf. Gherman din Dobrogea, prieten al Sfântului Ioan Casian, împreună cu care merge la Betleem pentru a cunoaște locurile sfinte, apoi, în Egipt (385) și Constantinopol (390).

<sup>5</sup> *Dionisie Exigul*, adică „cel Mare” (460-550), călugăr scit, originar din Dobrogea, „bărbat ilustru”, este autorul unui nou sistem de număratoarea anilor: el este cel care a introdus era creștină sau era noastră, începând cu anul 1, la 754 de ani de la fondarea Romei, timpul Nașterii Mântuitorului Hristos.

Din aceste vremuri rămâne dominant mediul lingvistic grecesc<sup>6</sup>, iar după invazia popoarelor migratoare<sup>7</sup> se impune formularul lingvistic slav. Doar din sec. 15-16 încep să apară traducerile parțiale în limba română a textului scripturistic. Această activitate a întâmpinat o opoziție destul de susținută deoarece era considerată ca influență protestantă<sup>8</sup>. Numai că în mediul Principatelor sau Voivodatelor românești se vorbește despre existența traducerilor încă de dinainte de apariția Protestantismului.

### Edițiile parțiale ce folosesc ca sursă Septuaginta

Ațiunea de traducere a textului sacru în limba română urmează exemplul Apostolilor Slavilor<sup>9</sup>, pe cel al lui Wulfila al Goților<sup>10</sup> ș.a.

Psaltirile Scheiană<sup>11</sup>, Hurmuzachi<sup>12</sup> și Voronețeană (sec. XVI) au oferit un câmp larg cercetării filologice menite să stabilească înrudirea dintre ele și chestiunea sursei din care s-a tradus. Marea majoritate a cercetărilor<sup>13</sup> afirmă ca sursă versiunea slavonă<sup>14</sup>. Cu toate acestea se vorbește și despre sursa grecească<sup>15</sup>, ori aceasta este Septuaginta. Ne este, deocamdată, imposibil să precizăm care ediție de text grecesc s-a folosit.

Palia de la Orăștie<sup>16</sup> (1582) este o traducere fragmentară a cărților Pentateuhului. Sursa traducerii este traducerea maghiară a lui Heltai Gaspar, tipărită în anul 1551 la Cluj, dar sunt amintite ca surse „den limba jidovească pre grecește, de la greci, sârbește și într-alte limbi”<sup>17</sup>, deci este amintită și Septuaginta.

<sup>6</sup> Academiiile grecești din Principate sunt un argument în acest sens.

<sup>7</sup> Constantin C. GIURESCU, *Istoria Românilor. I. Din Cele mai vechi timpuri până la moartea lui Alexandru cel Bun (1432)*, Ed. All Educational, București, 2007, pp.197-221.

<sup>8</sup> A se vedea Barbu THEODORESCU, „Personalitatea diaconului Coresi și rolul lui în cultura românească”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an 1959, nr. 3-4, pp. 287-306; Vasile D. FER, „Psaltirea românească a diaconului Coresi”, în vol. „Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu Dr. Hc. Universitatea Oradea – o viață în slujba bisericii și a școlii românești”, EIBMBOR, București, 2005, p. 612.

<sup>9</sup> Constantin C. GIURESCU, *op. cit.*, pp. 224-226.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>11</sup> *Psaltirea Șcheiană* comparată cu celelalte Psaltiri din sec. XVI și XVII, traduse din slavonește. Ediție critică de I.-A. Candrea, București, 1916.

<sup>12</sup> *Psaltirea Hurmuzaki*, Studiu filologic, studiu lingvistic și ediție de Ion Gheție și Mirela Teodorescu, Ed. Academiei Române, București, 2005.

<sup>13</sup> I.-A. CANDREA, în *Psaltirea Șcheiană comparată cu celelalte Psaltiri din sec. XVI și XVII, traduse din slavonește*. Ediție critică, București, 1916, p. CX; Alexandru MAREȘ, *Originalele primelor traduceri românești ale Tetraevanghelului și Psaltirii*, în *VTR*, 1982, pp. 203-205. *Filiația psaltirilor românești din secolul al XVI-lea*, în *VTR*, 1982, pp. 207-262; Ion GHEȚIE și Mirela TEODORESCU, în *Psaltirea Hurmuzaki. I. Studiu filologic, studiu lingvistic și ediție* de Ion Gheție și Mirela Teodorescu, Ed. Academiei Române, București, 2005, pp. 12-13.

<sup>14</sup> „Diverse opinii s-au formulat în legătură cu originalul slavon al traducerii românești a Psaltirii. După Candrea, la baza traducerii s-a aflat o versiune slavonă foarte apropiată de a Psaltirii sârbești a lui Branko Mladenovic (1346). După părerea lui Al. Mareș, ultimul care s-a pronunțat asupra chestiunii, avem de-a face cu o versiune a unei alte traduceri slavone care păstrează unele particularități ale versiunii lui Mladenovic, dar conține și trăsături pe care le găsim în cea mai veche traducere slavonă a Psaltirii.”, Ion GHEȚIE și Mirela TEODORESCU, *op. cit.*, pp. 12-13.

<sup>15</sup> A se vedea *Psaltirea Șcheiană comparată cu celelalte Psaltiri din sec. XVI și XVII, traduse din slavonește*. Ediție critică de I.-A. Candrea, București, 1916, p. LXXXII.

<sup>16</sup> *Palia de la Orăștie: 1581-1582: Text-Facsimile-Indice*, ed. îngrijită de Viorica Pamfil, Ed. Academiei Române, București, 1968; *Palia de la Orăștie (1582). I. Textul*. Text stabilit și îngrijire editorială de Vasile Arvinte, Ioan Caproșu și Alexandru Gafton, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2005.

<sup>17</sup> *Palia de la Orăștie (1582). I. Textul*, Text stabilit și îngrijire editorială de Vasile Arvinte, Ioan Caproșu și Alexandru Gafton, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2005, p. 15

Coresi<sup>18</sup>: Psaltirea română (1570) și slavo-română (1577) sursa primară este slavonă, indirect avem în față o traducere după textul Septuagintei.

### Ediții integrale ale Sfintei Scripturi realizate după Septuaginta

*Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești (retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere la București, 1997); *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a ceii Noao*, Blaj, 1795 (reeditată în ediție jubiliară, Roma, 2000); *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a ceii Noao*, Tipografia Nicolae Grecea, Sanct Petersburg, 1819; *Biblia sau Testamentul Vechiu și Nou*, tipărită cu binecuvântarea P. S. Filotei, episcopul Buzăului, Tipografia Episcopiei, Buzău, 1854-1856; *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a legii celei vechi și a cei nouă, după originalul celui Șeptezeci și doi de Tâlcuitori din Alexandria*, tipărită cu binecuvântarea P. S. Andrei Șaguna, Episcop al Bisericii Ortodoxe din Sibiu, Tipografia Episcopiei Ardelului, 1856-1858; *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Legii vechi și a celei Nouă*, tipărită în zilele Majestății Sale Carol I, regele României, Ediția Sfântului Sinod, Topografia cărților bisericești, București, 1914; *Sfânta Scriptură*, tradusă după textul grecesc al Septuagintei confruntat cu cel ebraic, tipărită cu purtarea de grijă a I.P.S. Dr. Miron Cristea, Patriarhul României și cu aprobarea Sf. Sinod, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1936; *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sf. Sinod, tipărită sub îndrumarea și purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 2001.

**Text revizuit după versiunea ebraică:** *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Iustinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, 1968 (reeditată în 1975, 1982 și 1988).

*Biblia, adică Dumnezeiască Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, tradusă după textele originale ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction, din înalta inițiativă a Majestății sale Regelui Carol II, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1938 (1944, 1975, 1990, 1993, 2006, 2008)

### 1. Literatură de specialitate

**SEPTUAGINTA:** ABRUDAN, Dumitru, „Septuaginta și problema inspirației ei”, în *Ortodoxia*, an 1975, nr. 1, pp. 198-201; BĂDILIȚĂ, Cristian, „Catedrala și chiliile Septuagintei”, în *Idei în dialog*, v. 2, an 2005, nr. 5, p. 45; IDEM, „De la Grigorie de Nissa la Septuaginta”, în *Convorbiri literare*, v. 136, an 2003, nr. 2, pp. 9-13; IDEM, „Studiu introductiv și Septuaginta și Părinții Bisericii” în *Septuaginta I. Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, vol. coordonat de Cristian Bădiliță, Francesca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Dan Slușanschi, în colaborarea cu Ioan-Florin Florescu, Ed. Polirom, București, 2004, pp. 9-16, 29-32; BĂDILIȚĂ, Cristian și MAXIM, Sebastian, „Frământând cuvintele Bibliei”, în *Idei în dialog*, v. 2, an 2005, nr. 1, pp. 21-23; BĂLTĂCEAU, Francesca și BROȘTEANU, Monica, „Septuaginta și Textul Masoretic” în *Septuaginta I. Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, vol. coordonat de Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, București, 2004, pp. 23-29; CIDIN, Nicolae, *Analiza citațiilor V. T. din Ev. Sf. Matei, studiu după textul ebraic și LXX*, București, 1942, 51 p.; GIRGEANU, Stela, „Septuaginta II”, în

<sup>18</sup> Coresi (d. 1583, Brașov), diacon, traducător și meșter tipograf român originar din Târgoviște. Este autorul primelor cărți în limba română. A editat în total circa 35 de titluri de carte, tipărite în sute de exemplare și răspândite în toate ținuturile românești, facilitând unitatea lingvistică a poporului român, dar și apariția limbii române literare.



*Dilema veche*, v. 1, an 2004, nr. 40, p. 14; IACOB, Niculina, „Bibistica Blajului între *Septuaginta* și *Vulgata*”, în *Tabor*, an 2008, nr. 8, pp. 33-45; ICĂ, I. Ioan Jr., „Septuaginta – ordinea cărților Scripturii și uitatele ei semnificații teologice”, în *Tabor*, an 2008, nr. 11, pp. 5-24; ICĂ, I. Ioan Jr., *Canonul Ortodoxiei. Vol. I: Canonul apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008; MANOLESCU, Anca, „Septuaginta”, *Dilema veche*, v. 1, an 2004, nr. 42, p. 12; NEAGA, Nicolae, „Septuaginta”, în *Mitropolia Ardealului*, an 1964, nr. 3-5, pp. 195-209; POPESCU, Simeon, *Septuaginta și textul evreesc al Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă*, Tipografia Dor. P. Cucu, București, 1908, 38 p.; PREDĂ, Constantin, „Inspitația Septuagintei din perspectivă hermeneutică”, în *Studii Teologice*, an 2006, nr. 2, pp. 37-59.

**PALIA DE LA ORĂȘTIE:** BIANU, Ioan, „Palia de la Orăștie” în *Bibliografia românească veche: 1508-1830*, vol. I, București, 1903, pp. 10-19; CARTOJAN, Nicolae, „Traducerea Paliei de la Orăștie”, în *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, București, 1940, p. 64; CIOBANU, Ștefan, „Palia de la Orăștie”, în *Istoria literaturii române vechi*, vol. I, București, 1947, p. 180; GHEȚIE, Ion, „Locul Paliei de la Orăștie în dezvoltarea limbii române literare”, în *Limba română*, an 1982, nr. 6, pp. 470-474; IORGA, Nicolae, „Palia de la Orăștie”, în *Istoria literaturii religioase a românilor până la 1868*, București, 1904, p. 97; *Palia de la Orăștie (1582-1982). Studii și cercetări de istorie a limbii și literaturii române*, Ed. Eminescu, București, 1984; NEAGA, Nicolae, „Palia de la Orăștie. 1582-1982”, în *Mitropolia Ardealului*, an 1982, nr. 4-6, pp. 309-315; NICOLAESCU, N. I., „Scurt istoric al traducerii Sfintei Scripturi. Principalele ediții ale Bibliei în Biserica Ortodoxă Română”, în *Studii Teologice*, an 1974, nr. 7-8, pp. 489-521; ȘCHIAU, Octavian, „Palia de la Orăștie: de la 1582 până astăzi”, în *Istoria literaturii române. Epocă veche*, Cluj-Napoca, 1975, pp. 27.

**NICOLAE MILESCU SPĂATARU:** CÂNDEA, Virgil, „Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română”, în *Limba și literatură*, an 1963, pp. 29-76; IORGA, Nicolae, „În legătură cu Biblia de la 1688 și Biblia de la 1667 a lui Nicolae Milescu”, în *Anuarul Academiei Române*, MSI, s. II, tom XXXVIII, 1915-1916, București, 1915, pp. 37-54; PANAITESCU, P. P., *Nicolae Milescu Spătarul (1636-1708)*, ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Ștefan S. Gorovei, Ed. Junimea, Iași, 1987; VERGATTI, R. Ștefan, *Nicolae Spătarul Milescu (viața, călătoriile, opera)*, Ed. Paideia, București, 1998.

**GALA GALACTION:** ABRUDAN, Dumitru, „Gala Galaction – inițiative și strădanii pentru un text scripturistic cât mai fidel surselor originale”, în *Tabor*, an 2009, nr. 3, pp. 11-25; PĂMĂDEALĂ, Antonie, „Biblia din 1936”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an 1969, nr. 3-4; IDEM, *Dascăli de cuget și simțire românească*, ed. a II-a, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004; ROVENȚA, Haralambie, „Biblia patriarhului Miron și Biblia din 1938”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an 1938, nr. 11-12.

## 2. Transmiterea textului și edițiile

După etapa traducerilor parțiale ale secolului al XVI-lea a urmat realizarea traducerii integrale a Sfintei Scripturi în românește. Și în cazul acestui monument de limbă, cultură și spiritualitate românească pot fi sesizate două etape. Mai întâi s-a realizat traducerea Noului Testament de la Bălgrad<sup>19</sup> (1648) și apoi a urmat traducerea Vechiului Testament realizată mai întâi de spătarul Nicolae Milescu<sup>20</sup> (1660-1661) după ediția de Frankfurt a Septuagintei (1597).

<sup>19</sup> BĂLAN, Ioan, „Testamentul Nou de la Bălgrad”, în *Cultura creștină*, an 1981, nr. 14, pp. 420-432; ISTRATE, G., Un moment important din istoria limbii române literare: Noul Testament de la Bălgrad (1648), în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, an 1972, nr. 9-12, pp. 749-774; MARCU, Grigorie T., „Considerații asupra Noului Testament din 1648”, în *Studii Teologice*, an 1973, nr. 9-10, pp. 605-618; IDEM, „Noul Testament de la Bălgrad în contextul istoric-literar al Bibliei românești – 325 de ani de la apariția lui”, în *Mitropolia Ardealului*, an 1974, nr. 1-3; PĂCURARIU, Mircea, „325 de ani de la apariția Noului Testament de la Bălgrad”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an 1973, nr. 11-12, pp. 1206-1215.

<sup>20</sup> HANEȘ, Petre V., „Nicolae Milescu, traducătorul Bibliei de la 1688”, în *Glasy Bisericii*, an 1962, nr. 9-10, pp. 942-964; IORGA, Nicolae, „În legătură cu Biblia de la 1688 și Biblia de la 1667 a lui Nicolae Milescu”, în *Anuarul Academiei Române*, MSI, s. II, tom XXXVIII, 1915-1916, București, 1915, pp. 37-54; POP, G. T., „Biblia în traducerea lui Nicolae Milescu”, în *Biserica Ortodoxă Română*, an 1962, nr. 9-10, pp. 958-963; NICOLAESCU, N. I., „Scurt istoric al traducerii Sfintei Scripturi. Principalele ediții ale Bibliei în Biserica Ortodoxă Română”, în *Studii Teologice*, an 1974, nr. 7-8, pp. 489-521.

În Biserica Ortodoxă Română exista tradiția potrivit căreia traducerea textului sacru trebuie să se realizeze în Biserică<sup>21</sup>, de aceea i s-au adus unele obiecții traducerii realizate de marele umanist român și textul a fost încredințat spre revizuire fraților Radu și Șerban Greceanu care vor oferi în 1688 textul integral al Sfintei Scripturi în limba română, cunoscută sub numele de „Biblia lui Serban Cantacuzino” sau Biblia de la București. Importanța și valoarea deosebită a acestei prime traduceri a fost subliniată în cadrul festivităților prilejuite de comemorarea a 300 de ani (1688-1988) de la prima ediție românească a Sfintei Scripturi, de către Patriarhul de atunci, Teoctist: „Biblia de la București își află firescul său început în strădaniile anonimilor traducători în limba română a textelor scripturistice rotacizante, ajunse la noi numai prin manuscrise din secolele XV și XVI; în munca extraordinară a lui Filip Moldoveanul, a lui Coresi și a preoților din Șcheii Brașovului; în truda tălmăcitorilor Paliei; în cea a mitropolitului Simeon Ștefan, a lui Varlaam și Dosoftei ai Moldovei; a lui Nicolae Milescu, care introduc temeinic, în slujbele bisericești, citirile din Sfânta Scriptură în românește; și în strădaniile altor numeroși cărturari care au înveșmântat în grai românesc această Carte a Cărților, care este Sfânta Scriptură. Monumentul de cultură românească de la 1688 ... reprezintă punctul culminant al unui necurmat urcuș, deplin grăitor despre istoria luminoasă a devenirii și formării limbii noastre literare, una și aceeași pe întregul nostru teritoriu național, în toate provinciile și teritoriile locuite de români din timpuri străvechi”<sup>22</sup>. Despre această primă traducere, mitropolitul Andrei Șaguna spunea că este singura traducere, deoarece toți cei care se vor mai preocupa de textul scripturistic vor trebui să plece de la ea. De aceea și noi considerăm traducerile următoare ca ediții revizuite prin care se fac corecții terminologice și acomodări lexicale ale mesajului cu nivelul de percepție al destinatarilor.

Cu toate acestea, în literatura filologică de specialitate se vorbește despre Biblia de la Blaj sau Biblia lui Samuil Micu (1795) ca despre cea de a doua traducere, datorită (poate!) faptului că ea va sta la baza realizării tuturor edițiilor românești până în 1914. Această ediție a Bibliei a fost tradusă după Septuaginta, autorul folosind ediția de la Franeker din 1709. Ca și în cazul Bibliei de la București, și apoi a tuturor edițiilor românești, se folosește textul Septuagintei dar se păstrează împărțirea și ordonarea protestantă a scrierilor. În acest fapt poate fi sesizat și prestigiul deosebit de care se bucură traducerea de la București care a impus acest aspect, chiar și în cazul ultimei ediții din 2001. Ediția are o particularitate: autorul a introdus Cartea IV Macabei ca „Despre singur țiitorul gând” sau „Tratatul despre rațiunea dominantă”, primul tratat de filozofie realizat în limba română.

Biblia lui Șaguna (1856-1858) a folosit pentru traducere „textul celor 72 și ediția de la Atena din 1843”<sup>23</sup>, dar cu siguranță s-a folosit de traducerile anterioare românești și slave.

Bibliile ortodoxe românești au avut la bază, până în 1936, versiunea greacă a Septuagintei, dar de la început și până azi cărțile Vechiului Testament sunt grupate în maniera protestantă.

Secolul al XIX-lea a adus cu sine eforturile de a edita o nouă Biblie românească sub egida „Societății biblice britanice și pentru străinătate”; organism interdenominațional protestant, acesta va impune în toate Bibliile editate sub egida lui canonul protestant (ebraic)

<sup>21</sup> Vezi Nicolae MLADIN, „Sfânta Scriptură – cartea Bisericii”, în *Telegraful român*, an 1970, nr. 25-26, p.1-3. Mitropolitul Andrei Șaguna a dezbătut pe larg această problemă în critica pe care a îndreptat-o împotriva traducerii Bibliei făcute de către Eliade Rădulescu, la Paris în 1858, precum și împotriva Biblicelor acestuia (vezi Andrei ȘAGUNA, *Critica Biblicelor lui Heliad*, Sibiu, Diecezana, 1858, 44 p.).

<sup>22</sup> Cuvânt înainte la *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediția Sf. Sinod, EIBMBOR, București, 1997, p. IX.

<sup>23</sup> Nicoale NEAGA, „Traduceri parțiale și integrale ale Sfintei Scripturi în Transilvania”, în vol. *Contribuții transilvănene la Teologia Românească*, Sibiu, 1988, p. 33.

fără apocrife<sup>24</sup>. Amintim dintre acestea Biblia de la Iași(1874), Biblia Nitzulescu (1908) și Biblia Cornilescu (1923).

Ca răspuns la aceste ediții, Sfântul Sinod la Bisericii Ortodoxe Române hotărăște tipărirea ediției din 1936 realizată de preoții profesori Gala Galaction, Vasile Radu și arhiereul Nicodim Munteanu, în care traducerea textului grec al Septuagintei este confruntată și revizuită după textul ebraic. Toate Bibliile sinodale ulterioare (1938, 1944, 1968, 1975, 1982, 1988, 1990, 1993, 2006, 2008) n-au fost decât reluări sau revizuiuri ale versiunii „hibride”<sup>25</sup> din 1936.

În 2001 apare ediția jubiliară realizată de IPS Bartolomeu al Clujului, „o versiune diortosită după Septuaginta”, dar același prestigiu al ediției prime a făcut ca și în cazul acestei lucrări jubiliare Vechiul Testament ortodox să aibă aceeași diviziune protestantă.

Un proiect de anvergură pentru mediul biblicisticii românești intitulat Septuaginta este în desfășurare azi sub conducerea lui Cristian Bădiliță și sub auspiciile Colegiului Noua Europă condus de Andrei Pleșu. „Trei sunt noutățile: oferim prima traducere propriu-zisă a Septuagintei, după aceea realizată în 1688, și nu o diortosire; oferim adnotare abundentă; este opera unei comunități științifice laice”<sup>26</sup>. Până în momentul de față au fost publicate 7 volume: Vol. 1: *Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, 2004; Vol. 2: *Iisus Nave, Judecătorii, Ruth, 1-4 Regi*, 2004; Vol. 3: *1-2 Paralipomene, 1-2 Ezdra, Ester, Iudit, Tobit, 1-4 Macabei*, 2005; Vol. 4/1: *Psalmii, Odele, Proverbele, Ecleziastul, Cântarea Cântărilor*, 2006; Vol. 4/2: *Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Iisus Sirah, Psalmii lui Solomon*, Iași, 2007; Vol. 5: *Osea. Amos. Michea. Ioel. Abdias. Iona. Naum. Avacum. Sophonia. Aggeu. Zaharia. Malachia*, 2009; Vol. 6/2: *Iezechiel, Suzana, Daniel, Bel și balaurul*, Iași, București, Polirom, 2008.

**Profil lingvistic (tehnica traducerii).** Analiza profilului lingvistic nu va putea fi exhaustivă, vom încerca să deschidem perspectiva abordării studiilor de specialitate prezentate în capitolul *Literatura de specialitate*. Trebuie să expunem câteva remarci privitoare la secțiunea traducerilor parțiale și în acest caz să observăm faptul că, în activitatea de traducere, toți traducătorii, anonimi sau cunoscuți, au exploatat mai multe surse străine (greacă, ebraică, slavă, maghiară, latină) dar și acumulările lingvistice anterioare. Procesul de cristalizare a limbii române literare a început cu mult înainte de abordarea acțiunii de traducere a textului sacru. Sunt cunoscute manuscrisele: Scrisoarea lui Neacșu de la Câmpulung sau Codicele de la Ieud, în continuitatea cărora se înscriu textele rotacizante și Psaltirile citate, scrieri care s-au folosit de acumulările lingvistice anterioare. Același proces s-a constatat și în mediul luteran, Luther folosindu-se de peste 15 surse de text. Tot astfel și traducătorii din limba greacă și coordonatorii **Bibliei lui Șerban Cantacuzino (1688)**, frații Radu și Șerban Greceanu și colaboratorii lor, s-au folosit de acumulările anterioare, începând cu tipăriturile lui Coresi, Palia de la Orăștie (1582), Noul Testament de la Bălgrad (1648) al lui Simion Ștefan, traducerea Vechiului Testament a lui N. Milescu, pentru a putea vedea și înțelege cum pot fi reluate lucrurile și duse și mai departe într-o nouă expresie literară<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Ioan I. ICĂ jr., *Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 146.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Andrei PLEȘU, „Cuvânt înainte”, în *Septuaginta I: Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, vol. coordonat de Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, București, 2004, pp. 6-7.

<sup>27</sup> I. C. CHIȚMIA, „Un monument de valoare literară perenă – *Biblia lui Șerban Cantacuzino (1688)*”, în *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești, retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere la București, 1997, p. 978.

Analiza comparată a traducerii din 1688 cu alte versiuni din epocă și cu cele ce au urmat ne îndreptățește să afirmăm că Biblia lui Șerban este cea dintâi traducere integrală reînnoită lexical, stilistic și literar, fiindcă toate celelalte din sud-estul Europei au rămas ca expresie la formele arhaice tradiționale, până în secolul al XVIII-lea, adică fără vreo infiltrație de limbaj viu al vremii. Obiectivele fraților Greceanu au fost: întâi să păstreze cât mai autentice textele scrise și, în al doilea rând, s-o îmbrace ca de sărbătoare, în haină de limbă nouă<sup>28</sup>.

Elementul fundamental de reînnoire l-a constituit lexicul, operându-se cu diferite procedee. Au renunțat la o serie de arhaisme sau slavonisme, păstrând pe cele expresive și viabile, apoi s-a procedat la roromanizare prin folosirea de latinisme sau termeni românicos până la neologisme de tipul turnură (cotitură: „turnurile limanurilor” de pildă), printr-un număr de termeni compuși, devansând parcă pe latiniști: scriitoriu de pământ – geograf, alergătura cailor – hipodrom, scrisoare de norod – recensământ, ș.a. Autorii au acordat termenilor noi sensuri unor cuvinte de uz îndelungat: cinstită – nestemată, piatră cinstită; duh – aer; gând – gândire, rațiune; nemernicie – robie, ș.a. Au fost introduși termeni specifici sau de tradiție românească: limbă – popor; zidire – făptură; luciu – mare, ș.a. Cu asemenea mijloace de limbă autorii au realizat o operă într-adevăr monumentală cu valoare literară, cu urcare pe o nouă treaptă a scrisului, în unele cazuri întâlnind veritabile exemple de poezie<sup>29</sup>. În cazul aforismelor s-a realizat o transformare excelentă în expresie narativă, mai apropiată spiritului lectorului român, tehnic pierzându-se structurarea paralelismelor ca specificitate a sapiențialelor. Dar, peste orice considerații de tematică și motive literare, interesează mai ales exactitatea traducerii și structura lingvistică, atât de bine așezate, încât cele mai noi și avansate calitativ traduceri au ajuns la aceeași expresie ca și Biblia de la 1688. Fidelitatea în „idei și expresie”, cât mai apropiate de original, este probată de alte versiuni europene, revizuite și puse la punct riguros în ultima vreme, precum versiunea germană Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift „Die Bibel”, Stuttgart, 1980. Trebuie menționat și faptul că este dintre puținele redacții din Europa care conține și cartea a IV-a a Macabeilor.

**Biblia lui Samuil Micu (1795).** Un element de particularizare al acestei traduceri este corpusul minimal isagogic (supratitlul capitolului) și notele infrapaginal explicative. Modelul acestui tip de critică textuală este preluat și aplicat de către autor, care, urmând în linii mari Biblia lui Șerban 1688, traduce din nou după Septuaginta multe porțiuni, consemnând în notele de subsol atât diferențele față de ediția din 1688, cât și alte lecțiuni din sursele fructificate de Lambert Bos în ediția de la Franeker. Aparatul critic conține și o serie de trimiteri la alte izvoare, ilustrând, în bună măsură, orizontul cultural și modul doct de lucru al traductorului. Se fac dese referiri la Biblia de la Alexandria, la cea de la Complutum, la textul masoretic, la Vulgata sau la o versiune aramaică. Maniera de traducere este expusă în Cuvântul către cititor: „ne-au fost voia ca întru toate să rămâie întru curăția sa și întru tot adevărul său”, de aceea el este preocupat de înlăturarea acelor cuvinte care au o înțelegere regională, căutând să identifice sinonime existente în sfera semantică a termenului inițial pentru a oferi un plus de exactitate și plasticitate.

Excursul teologic privind semnificația Sfintei Scripturi, la care se adaugă introducerile la grupuri de cărți și la fiecare carte în parte, precum și rezumate la fiecare capitol, neuzitate în cazul Septuagintei, credem că au fost preluate de la filologii umaniști François Vatable, Théodore de Bèze, Immanuel Tremellius și Franciscus Junius din Biblia Sacra<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 981.

<sup>29</sup> A se vedea Plângerile lui Ieremia sau Cântarea Cântărilor.

<sup>30</sup> Eugen PAVEL, „Un monument de limbă literară: Biblia lui Samuil Micu”, în *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a ceii Noao*, Blaj, 1795, reeditată în ediție jubiliară, Roma, 2000, p. 2422.

În această ediție apare pentru prima dată Rugăciunea lui Manase, inexistentă în ediția de la Franeker, dar pe care o găsim în Vulgata din 1592.

Celelalte ediții prezentate în capitolul anterior sunt revizuirii care pleacă de la aceste două surse și urmăresc realizarea reinnoirii lexicale în concordanță cu nivelul epocii de apariție.

**Biblia jubiliară 2001.** O remarcăm îndeosebi pentru faptul că ni se prezintă ca una din primele variante critice. Confruntarea termenilor cu sensurile de astăzi și reaşezarea lexicală este evidentă, fixarea sensului autentic s-a realizat prin compararea cu surse ca: Septuaginta, A. Rahlfs, Stuttgart 1935; Biblia 1688; 1936; 1938; 1940; Holy Bible, King James Version, London 1958; TOB, Cerf 1978; și o serie de concordante biblice foarte actuale. Pe lângă aceste elemente trebuie observată frazarea, reconstrucția structurilor sintactice în conformitate cu spiritul limbii române, reconstrucția formelor, îndeosebi a structurilor lirice. Aici autorul face un efort deosebit spre a imprima textului forma metrică și ritmică cerută de poezia, în special ebraică<sup>31</sup>. Ediția este îmbogățită de introduceri ample, de note infrapaginale menite să precizeze sensul teologic al textului, de coloana locurilor paralele și de Concordanța biblică. O lucrare monumentală, dar căreia îi va mai trebui un timp pentru a se impune.

**Timpul și locul traducerii și eventualele revizuirii.** Întrucât prezentăm tema Septuagintei, vom realiza o succintă abordare a genezei traducerilor lui N. Milescu, Samuil Micu, Biblia de la 1936 și 2001.

Vorbim despre N. Milescu deoarece traducerea lui stă la baza realizării Vechiului Testament din cadrul Bibliei de la București, 1688. N. Milescu a realizat traducerea românească a Vechiului Testament între 1661 și 1664, pe când se găsea la Constantinopol, folosindu-se de versiunea Septuagintei tipărită de protestanți la Frankfurt, 1597, confruntată cu o ediție slavă de la Ostrog și cu unele ediții ale Vulgatei. Traducerea a fost revizuită de viitorul mitropolit Dosoftei al Moldovei, și, înainte de tipărirea ei la București, a fost revizuită de frații Radu și Serban Greceanu. Întregul text tradus de Milescu a intrat în Biblia de la București din 1688 (reeditată în 1988). Pe lângă cărțile necanonice ale Vechiului Testament, Biblia din 1688 cuprinde și lucrarea apocrifă a lui *Iosip la Macavei carte, adecă despre Singurul Țiitorul gând sau Despre rațiunea dominantă* atribuită lui Iosephus Flaviu, tradusă tot de Nicolae Milescu Spătarul<sup>32</sup>.

Samuil Micu a început să lucreze la traducerea Bibliei în anul 1783, moment în care era prefect de studii la Colegiul Sf. Barbara din Viena<sup>33</sup>. Gala Galaction a lucrat la Neamț și București pentru ediția Sfintei Scripturi din 1936, realizată în colaborare cu Vasile Radu și Mitropolitul Nicodim Munteanu. Pentru ediția jubiliară din 2001, ÎPS Bartolomeu Anania a lucrat la Văratec, Nicula și Cluj.

**Profil teologic și din punct de vedere al conținutului.** Traducerile românești au căutat să păstreze cât mai fidel exactitatea mesajului. Utilizarea Septuagintei, traducere care a făcut deja o opțiune terminologică, este cea care evidențiază în chip deosebit perspectiva

<sup>31</sup> Tehnica de lucru este expusă în BARTOLOMEU Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, *Atelier Biblic. Caiete de lucru*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003.

<sup>32</sup> Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul Teologilor Români*, ed. a II-a, revăzută și întregită, Ed. Enciclopedică, București, 2002, pp. 296-297.

<sup>33</sup> Eugen PAVEL, „Un monument de limbă literară: Biblia lui Samuil Micu”, în *Biblia adică Dumnezeuiasca Scriptură a Legii Vechi și a ceii Noao*, Blaj, 1795, reeditată în ediție jubiliară, Roma, 2000, p. 2420.

mesianică și mariologică a Vechiului Testament. Traducerile românești nu au operat vreo modificare în acest registru, cu excepția ediției Cornilescu.

Discuția largă a fost în jurul aspectului inspirat al Septuagintei, s-a dezbătut chestiunea deosebirii de sensuri între textul original și cel ebraic. Perioada de dinainte de Hristos a fost una de pregătire a venirii Lui, și este firesc că sensurile primare ale textului biblic au fost îmbogățite continuu, un pasaj invocat în contextul acestor dezbateri fiind profeția mesianică din Isaia 7, 14<sup>34</sup>.

**Aspecte ale consecințelor istorice.** Eforturile de traducere a textului Sfintei Scripturi în limba română, precum și răspândirea lui în toate provinciile țării au contribuit la fixarea limbajului cultural și la consolidarea unității neamului<sup>35</sup>.

**Perspective ale cercetării.** Școlile doctorale din Facultatea de Teologie desfășoară un proiect de prezentare critică a tuturor scrierilor din componența Vechiului Testament. Lucrările sunt realizate ca traduceri și comentarii, abordând tehnica comparată și utilizează textul masoretic, textul Septuagintei și traduceri românești. Continuă proiectul inițiat de dl. C. Bădiliță, care are în vedere realizarea unei traduceri științifice a Septuagintei. Până în prezent au apărut șase din cele nouă volume planificate.

---

<sup>34</sup> Dumitru ABRUDAN, *Septuaginta...*, pp. 198-201.

<sup>35</sup> A se vedea I. C. CHIȚIMIA, *op.cit.*, p. 983.



## NUMELE LUI DUMNEZEU, SEMN AL PREZENȚEI PERSONALE ȘI ACȚIUNEA SA IZBĂVITOARE (SOTIRICĂ)

STELIAN PAȘCA-TUȘA\*

**ABSTRACT.** *God's Name, a Sign of His Presence and its Delivering (Sotirical) Action.* The discovery of God's name (Yahwe) that reveals His essence, represented for Hebrews the culmination of Old Testament revelation. The teophany from Horeb (Exodus 3) became the undeniable sign of God's fidelity and providence and the testimony that God will be present permanent with His people until He will realize the covenants made to their parents Abraham, Isaac and Jacob.

The major importance of this name (Yahwe) engendered inside Judaism then Christianity the developing of an impressive speciality (literature). In spite of all this, in this study I will touch only few aspects that I considered more representative: in the first section I will approach the controversial point of personal name of God origin, then I will try the depiction of the Tetragram's (YHWH) primordial acceptance and the elucidation of the interdiction of pronouncing the holy name; in the second and in the last section of this study I will suggest to analyze two essential coordinates of Yahwe name: the personal presence of God through/in His name and the sotiric dimension that results from Tetragram's invocation. I will refer also to the overtones that God's name received in Christianity.

The conclusion will offer the reader some terms of reference to understand the apart meanings that God's name has in the life of the one that searches the communion with Him.

**Keywords:** *Horeb, revelare, nume, Yahwe, ființă, făgăduință, prezență, izbăvire, Κύριος, Hristos.*

### Preliminarii

Spre deosebire de societatea actuală în care un nume<sup>1</sup> nu este altceva decât un *semn distinctiv*<sup>2</sup>, o numire strict convențională ce poate fi înlocuită printr-un cod de cifre, în antichitate acesta deținea un rol privilegiat<sup>3</sup>, fiind un instrument de cunoaștere și o sursă de putere<sup>4</sup>. Cunoașterea numelui permitea omului să intre într-o stare de comunicare / comuniune cu cel numit, iar acela care știa numele vreunei divinități sau persoane putea să o cheme și să relaționeze cu ea. Prin urmare, cunoașterea, rostirea și invocarea unui nume deveneau izvoare de putere efectivă.

---

\* *Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, [stelianpascatusa@yahoo.com](mailto:stelianpascatusa@yahoo.com)*

<sup>1</sup> Substantivul שֵׁם (*šēm*) este tradus prin cuvântul *nume* și indică cea mai potrivită denumire atribuită unei persoane, loc sau obiect (cf. Fc. 2, 11). Acestui termen nu i s-a stabilit cu certitudine etimologia, însă majoritatea interpreților consideră că el provine din limba arabă, de la rădăcina *ws m* (a marca, a însemna) care definește un semn extern prin care se distinge un obiect sau o persoană de o altă structură. Cuvântul *šēm* apare de 864 de ori în Biblia Ebraică (90 dintre acestea sunt la plural) și este tradus prin *nume* în 832 de situații. Cf. James SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages With Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)* (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), HGK9005.

<sup>2</sup> David FREEDMAN, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2 (New York: Doubleday, 1996), 1002.

<sup>3</sup> Vezi amănunte în Katharine SAKENFELD et al., *The New Interpreter's Dictionary of the Bible* [TNIDB], vol. 2 (Nashville: Abingdon Press, 2008), 588.

<sup>4</sup> Cf. Marcel VILLER et al., *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, vol. 11 (Paris: Beauchesne, 1981), 397. Considerând numele o formă prin care reprezentăm și cunoaștem, pr. Ioan Chirilă susține că: „Numele păstrează o realitate proprie lucrului, persoanei desemnate și se află în legătură cu ele”. Cf. Ioan CHRILĂ, *Fragmentarium exegetic filonian. Nomotetica. Repere exegetice la Decalog*, vol. 2 (Cluj-Napoca, Limes, 2003), 87.



În mentalitatea semitică, „numele nu era doar apelativul unei ființe, ci și expresia ipostasului, și mai mult încă, manifestarea unei alterități personale”<sup>5</sup>. Când Moise a fost trimis de Dumnezeu ca să vestească poporului aflat în robia egipteană eliberarea, acesta a cerut Domnului să îi descopere numele deoarece presupunea că israeliții îl vor întreba despre El (Iș. 3, 13). Din numele Lui, bătrânii poporului puteau înțelege care era natura și atributele acestui Dumnezeu, precum și veridicitatea existenței Sale.

În iudaism, acest nume cuprindea ceea ce era Dumnezeu în Sine și făcea trimitere directă la relația Sa cu poporul ales, căruia i S-a revelat într-un mod nemijlocit. Destăinuirea numelui reprezenta o modalitate prin care Dumnezeu își făcea cunoscută natura și calitățile Sale. Din acest motiv, descoperirea extraordinară a numelui Său (YHWH) în muntele Horeb, la cerința lui Moise, purta în sine ceea ce putea fi cunoscut sau exprimat despre Dumnezeu<sup>6</sup>.

Prin urmare, revelarea numelui<sup>7</sup> implica relația de comuniune dintre Cel ce se descoperea și persoana care primea revelația, oferind posibilitatea celei din urmă să-i cunoască ființa<sup>8</sup>.

## 1. YHWH – numele care revelează ființa lui Dumnezeu

Considerat sfânt prin sine însuși, Yahwe<sup>9</sup> este numele ce revelează ființa lui Dumnezeu<sup>10</sup>. Acesta reprezintă cel mai important titlu pentru Dumnezeu deoarece este chiar numele Său propriu<sup>11</sup> pe care l-a descoperit poporului ales. Evreii îl considerau *numele prin excelență*, numele cel mare glorios și teribil, numele ascuns și misterios, numele esenței<sup>12</sup>. „Orice alt nume – subliniază pr. Ioan Chirilă – este corelat cu o anumită activitate a Sa, însă Numele Său esențial nu are un înțeles comun și o semnificație concretă. Or lipsa sa de semnificație arată tocmai poziția pe care o are în centrul Ființei și al Creației, a cărei temelie este. Fără a avea un anume sens, conferă sens tuturor existențelor”<sup>13</sup>.

<sup>5</sup> Mihai VLADIMIRESCU și Mihai CIUREA, „Tetragrama YHWH (יהוה) – cel mai important nume al lui Dumnezeu în Biblia Ebraică,” *Mitropolia Olteniei* 1-4 (2008), 112.

<sup>6</sup> John BRECK, *Sf. Scriptură în Tradiția Bisericii*, ed. Ioana Tămăian (Cluj-Napoca: Patmos, 2003), 307.

<sup>7</sup> În mentalul iudaic, transmiterea Legii lui Moise era echivalentă cu revelarea numelui divin. Cf. Gershom SCHOLEM, *Cabala și simbolistica ei*, ed. Nora Iuga (București: Humanitas, 1996), 39. „Prezentarea Torei ca Nume al Domnului presupune că Dumnezeu dă expresie ființei Sale absolut transcendente, cel puțin în acel aspect al ființei care s-a revelat în actul creației.” (Ioan CHIRILĂ, *Fragmentarium*, 92).

<sup>8</sup> Vezi Chistos YANNARAS, *Libertatea Moralei*, ed. Mihai Cantuniari (București: Anastasia, 2004), 50-1.

<sup>9</sup> YAHWEH (יהוה) – *yhwh* este numele oficial al Dumnezeului israelit în Vechiul Testament. Cf. Karel van der TOORN, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* [DDD] (Michigan: Eerdmans, 1999), 910. Datorită faptului că este scris întotdeauna din patru litere (*yod, he, waw, he*) acesta este numit și Tetragrama. Atât Septuaginta, cât și Vulgata redau acest cuvânt prin termenul *Domn* (Κύριος, respectiv *Domínus*). Numele Yahwe apare sub această formă de peste 6000 de ori în Vechiul Testament. (Cf. David FREEDMAN, *The Anchor*, 1010).

<sup>10</sup> Cf. Vasile LOICHIȚĂ „Numirile biblice ale lui Dumnezeu și valoarea lor dogmatică,” *Candela* 3-5 (1927), 74.

<sup>11</sup> Edmond Jacob afirmă că „Yahwe este întotdeauna un nume propriu și ca atare este prevăzut cu o semnificație foarte precisă”. Cf. Edmond JACOB, *Théologie de l'Ancient Testament* (Paris: Delachaux & Niestlé, 1955), 38.

<sup>12</sup> Sergiu DUCA, *Meditație asupra Vechiului Testament* (Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință, 2003), 229.

<sup>13</sup> Ioan CHIRILĂ, *Fragmentarium*, 94.

În viziunea pr. Vasile Loichiță principale numirile ale lui Dumnezeu sunt în număr de șapte<sup>14</sup> și sunt categorisite în trei grupe: prima clasă ce cuprinde numele *El*, *Elohim* și *Adonay*<sup>15</sup> îl definește pe Dumnezeu în raport cu omul și lumea, cea de treia indică trăsăturile perfecțiunii interioare a lui Dumnezeu prin alte trei denumiri *Elyon*, *Şadday* și *Qadoş*<sup>16</sup>, iar cea de-a doua care constituie baza și cauza celorlalte conține numele suprem al lui Dumnezeu: *Yahwe*<sup>17</sup>. Spre deosebire de celelalte numiri care din punct de vedere gramatical sunt nume substantivale sau adjectivale, apelative comune care prin folosirea lor repetată la adresa lui Dumnezeu au devenit nume proprii, Tetragrama (YHWH) este un nume atribuit numai lui Dumnezeu și ocupă în propoziție întotdeauna funcția de subiect și niciodată pe cea de predicat<sup>18</sup>, cu toate că provine dintr-o formă verbală arhaică.

### a. Originea numelui

Având o proveniența incertă, numele *Yahwe* a generat dezvoltarea unei literaturi de specialitate exprem de prolifică. Cercetătorii moderni au emis numeroase ipoteze prin care au încercat să identifice originea numelui Dumnezeului israelit. Recent s-a descoperit că cele mai timpurii menționări epigrafice ale Tetragramei, în afară de cele întâlnite în Scriptură, se află pe o piatră moabită, *Mesha Stele*, datată la mijlocul sec. al IX-lea î. Hr. și în inscripția *Kuntillet 'Ajrud* din Peninsula Sinai din sec. al VIII-lea î. Hr., unde se găsește cuvântul יְהוָה (YHW)<sup>19</sup>.

Datorită faptului că înainte de sec. al XII-lea î. Hr. în lumea vest-semitică și în ținuturile siro-canaanite nu s-a descoperit vreun indiciu care să sugereze existența unui cult al lui *Yahwe*, s-a lansat o supoziție plauzibilă potrivit căreia acest nume ar putea fi localizat undeva în sudul Edomului și Madianului<sup>20</sup>. Pe lângă argumentele scripturistice<sup>21</sup> care sugerează venirea lui *Yahwe* din munții Seir (Jud. 5, 4) și Paran (Avc. 3, 3) localizați în teritoriul edomit, susținătorii<sup>22</sup> acestei prezumții au acordat o importanță sporită unor texte egiptene<sup>23</sup> care menționau o zeitate numită *Yahu*, venerată de niște triburi nomade (șasu)

<sup>14</sup> Pe lângă aceste nume sfinte, în Vechiul Testament sunt folosite și alte numiri precum: *El-Olam* – Dumnezeu cel veșnic; *El-Roi* – Dumnezeu care ne vede; *El-Berit* – Dumnezeu Legământului; *El-Hay* – Dumnezeu cel viu; [*Yahwe*] *Tevaot* – Domnul oștirilor; *Gadol [Yahwe]* – Mare este Domnul; *Ab* – Părinte, *Melek* – Rege; *Baal* – Domn; *Haşem* – Numele. Vezi amănunte în Mihai VLADIMIRESCU, *Numele lui Dumnezeu în Vechiul Testament* (Craiova: Universitaria, 2006), 97-104; 168-9; 197-201; 213-21.

<sup>15</sup> Despre proveniența și însemnătatea numelor EL (*Cel tare*), ELOHIM (*Dumnezeu*) și ADONAY (*Domnul*) vezi Vasile LOICHIȚĂ, *Numele*, 80-7; Athanase NEGOIȚĂ, *Teologia biblică a Vechiului Testament* (București: Sophia, 2004), 6-8, 10; Mihai VLADIMIRESCU, *Numele*, 87-112; Katharine SAKENFELD, *TNIDB*, 589-90, 592; Edmond JACOB, *Théologie*, 33-7, 47; Ioan CHIRILĂ, „Philological reflection – Genesis 1:1,” *Romanian Orthodox Old Testament Studies* 1 (2009), 156.

<sup>16</sup> Despre proveniența și însemnătatea numelor ELYON (*Cel Preînalt*), ŞADDAY (*Cel Atotputernic*) și QADOŞ (*Cel Sfânt*) vezi Vasile LOICHIȚĂ, *Numele*, 87-8; Athanase NEGOIȚĂ, *Teologia*, 8-10, 12; Mihai VLADIMIRESCU, *Numele*, 121-35; Katharine SAKENFELD, *TNIDB*, 592-3; Edmond JACOB, *Théologie*, 35-7.

<sup>17</sup> Cf. Vasile LOICHIȚĂ, *Numele*, 73-4.

<sup>18</sup> Monica BROȘTEANU, *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie* (Iași: Polirom, 2005), 131.

<sup>19</sup> Cf. Katharine SAKENFELD, *TNIDB*, 590.

<sup>20</sup> Vezi Karel van der TOORN, *DDD*, 912.

<sup>21</sup> Vezi Am. 1, 11-12; Ir. 49, 7-20, Avd. 9; Iz. 25, 13.

<sup>22</sup> Cel mai important reprezentant al acestei ipoteze a fost Raphael Giveon. Cf. Alexandru MIHAILĂ „Despre numele dumnezeiesc Iahve,” *Studii Teologice* 1 (2007), 28.

<sup>23</sup> Textele respective au fost găsite într-un templu numidian și sunt datate din timpul domniei lui Amenhotep III (1417-1379 î. Hr.) și din cea a lui Ramses II (1304-1237 î. Hr.). Cf. David FREEDMAN, *The Anchor*, 1011.

din sudul Palestinei, identificate ulterior de exegeți cu queniții<sup>24</sup>. În opinia acestora, zeitatea respectivă nu este alta decât Dumnezeul adorat de israeliți. Extinderea cultului lui Yahwe de la această populație nomadă în rândul israeliților s-a datorat lui Moise care a preluat credința respectivă de la socrului său Hobab / Ietro (Num. 10, 29), un preot madianit (Iș. 2, 16; 3, 1) care îl venera pe Yahwe (cf. Iș. 18, 10-12). Cu toate aceste încă nu s-au găsit suficiente argumente care să confirme identitatea dintre divinitatea quenită și cea isralită.

În ciuda tuturor speculațiilor, în afară de Biblie și de cele două inscripții, numele nu a fost găsit nicăieri. Prin urmare, ipotezele specialiștilor care încercau să identifice structura primordială a numelui Yahwe în cultura altor popoare (egipteni, canaanii, asiro-babilonieni, indo-europeni, chaldeieni, akadieni<sup>25</sup>) au fost insuficient argumentate.

Privită dintr-o perspectivă dogmatică, întreaga problematică privitoare la originea lingvistică a numelui Yahwe este într-o mare măsură nesemnificativă<sup>26</sup>. Mai mult decât atât, ideea împrumutului Tetragramei de la un nume păgân lezează adevărul scripturistic care afirmă identitatea lui Yahwe Care S-a revelat lui Moise în Horeb cu Dumnezeul părinților săi, patriarhii Avraam, Isaac și Iacob (Iș. 3, 6)<sup>27</sup>. Prin urmare, esențială în această chestiune este deciptarea înțelesului inițial al acestui nume și sesizarea ideilor religioase ce se leagă de el, nu originea sa lingvistică.

## b. Sensul primordial al Tetragramei

În pofida încercărilor unor cercetători de a interpreta Tetragrama într-o formă pronominală sau substantivală, s-a admis aproape în unanimitate că acest nume este exprimat printr-o structură verbală<sup>28</sup>. În ceea ce privește rădăcina din care derivă YHWH s-au emis, datorită etimologiei incerte a numelui, mai multe ipoteze pe care le voi aminti tangențial<sup>29</sup>. Cea mai reprezentativă dintre acestea a fost propusă de S. D. Goitein care susținea proveniența dintr-o rădăcina arăbească *hwy* care are trei sensuri: a. *a iubi*; b. *a cădea / a se așterne*; c. *a sufla*<sup>30</sup>. Preferând primul sens al termenului care subliniază aspectele afective ale monoteismului, exegeții traduceau tetragrama prin *Cel iubitor* indicând pe de-o parte iubirea nemărginită a lui Dumnezeu, iar pe cealaltă îndrăzneala și devoțiunea care cer exclusivitatea acestei iubiri<sup>31</sup>.

Cu toate că unele prezumții au fost susținute prin argumente pertinente, încă nu s-a dovedit că israeliții antichi asociau numele Yahwe cu vreun alt verb afară de *a fi* (ebr. יהי –

<sup>24</sup> Queniții sunt un semintie madianită care, în opinia unor comentatorilor, au înlesnit introducerea cultului yahwistic în teritoriul canaanit (Cf. Karel van der TOORN, *DDD*, 913).

<sup>25</sup> Despre premisele, argumentele și contradicțiile emise de exegeții care susținea existența antemozaică a numelui și implicit a cultului lui Yahwe la alte popoare vezi studiile sistematice ale lui Karel van der TOORN, *DDD*, 910-9; Katharine SAKENFELD, *TNIDB*, 591; Athanase NEGOTIĂ, *Teologia*, 16-9; Mihai VLADIMIRESCU, *Numele*, 24-6 și Mihai VLADIMIRESCU, *Tetragrama*, 115-7.

<sup>26</sup> Cf. Vasile LOICHIȚĂ, *Numele*, 77.

<sup>27</sup> Cf. Xavier LEON-DUFOUR, *Dictionary of Biblical Theology* [DBT], ed. P. Joseph Cahill (New York: Desclee Company, 1967), 181.

<sup>28</sup> Prezența consoanei *yod* la începutul cuvântului sugerează o formă verbală finită la timpul imperfect, persoana a III-a, masc., sg., iar vocalizarea corectă a numelui (*Yahwēh*) face trimitere la o formă cauzală. Cf. David FREEDMAN et al., *Eerdmans Dictionary of the Bible* (Michigan: W. B. Eerdmans, 2000), 1402.

<sup>29</sup> Printre supozițiile mai semnificative amintim pe cea a lui H. Gressman care deriva Tetragrama de la rădăcina semitică *hwy* – a distruge și ipoteza lui J. Wellhausen bazată pe rădăcina siriacă *hwy* – a sufla (verbul în special pentru vânt – *hawwē*) Cf. Karel van der TOORN, *DDD*, 914.

<sup>30</sup> Cf. David FREEDMAN, *Eerdmans*, 1402.

<sup>31</sup> Vezi Mihai VLADIMIRESCU, *Tetragrama*, 116.

*hayā<sup>h</sup>* de la forma arhaică *hwh*)<sup>32</sup>. În cazul acestei variante acreditate de majoritatea specialiștilor nu au ajuns însă la un acord comun în ceea ce privește forma verbului. Unii consideră că este o structură finită (qal imperfect), iar alții causală (hiphil). Dacă în primul caz tetragrama se traduce prin *El este*, *El va fi* sau *El se înfățișează pe sine prezent*, în cel de-al doilea acesta poate primi sensul de *El determină ființarea* sau *El aduce la viață*<sup>33</sup>.

Interpretarea acestui nume în calitatea sa de structură verbală finită este întâlnită în Iș 3, 14. Ca răspuns la interogația lui Moise care anticipa întrebările israeliților privitoare la acest Dumnezeu eliberator, Domnul spune: אֱלֹהֵינוּ אֲשֶׁר אֱלֹהֵינוּ (ʔəḥyeh<sup>h</sup> ʔāšer ʔəḥyeh<sup>h</sup>) – *Eu sunt cel ce este*<sup>34</sup> și adaugă „Așa să spui fiilor lui Israel: Cel ce este m-a trimis la voi!”. Diferența dintre această formă verbală și numele YHWH poate fi explicată în felul următor: rădăcina *hwh* este înțeleasă drept o variantă a verbului *hyh* (*a fi*) care era în uzanță în timpul lui Moise<sup>35</sup>, iar prefixul pentru persoana a treia este perceput ca o obiectivare secundară a persoanei I; astfel că *yhw* este interpretat aici ca *hyh* (*Eu sunt*).

În cele ce urmează voi expune opiniile unor teologi prestigioși pentru a putea surprinde sensul pe care tetragrama în avea în contextul istoric primordial menționat în paragraful anterior. Pentru K. van der Toorn, expresia folosită de Dumnezeu pentru a-și descrie numele Său poate fi receptată ca o promisiune (*Eu voi fi cu siguranță acolo*) sau ca o aluzie la incomparabilitatea ființei Sale (*Eu sunt cel ce este, fără pereche*)<sup>36</sup>. W. Elwell consideră că Tetragrama este modul în care Dumnezeul lui Israel își arată unicitatea<sup>37</sup>. W. F. Albright a interpretat expresia din Iș. 3, 14 prin cuvintele *El aduce la viață orice vine la viață* subliniind calitatea de Creator a Domnului<sup>38</sup>. Această tâlcuire este împărtășită de E. Jacob care susține că numele respectiv „este o expresie a unui Dumnezeu viu” care își manifestă puterea asupra vieții. Tot el consideră că prin numele său revelat Dumnezeu își descoperă veșnicia naturii Sale<sup>39</sup>. Folosind conotațiile filosofice pe care le implică traducerea grecească a tetragramei (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν), G. von Rad<sup>40</sup> afirmă că această formulă axiomatică este o definire a ființei Sale prin care Dumnezeu își exprimă atotputernicia și asietatea, precum și un semn că El va fi prezent pretutindeni și oricând lângă poporul său. În completarea celor susținute de von Rad, teologul francez, Edouard Cothenet, ține să precizeze faptul că numele divin YHWH nu exprimă ființa metafizică, ci mai degrabă prezența folositoare și dorința Domnului de a fi lângă poporul său<sup>41</sup>. În acest fel Dumnezeu se manifestă ca Unul ce aude plângerea israeliților și își îndeplinește făgăduințele făcute părinților lor.

În spațiul românesc mă voi mărgini doar la opiniile a doi reprezentanți: profesorul Vasile Loichiță și orientalistul Athanase Negoită. Primul dintre ei, oferă două perspective teologice de interpretare: una *filosofică-dogmatică*, iar cealaltă *istorico-revelațională*. Prima

<sup>32</sup> Katharine SAKENFELD, *TNIDB*, 591.

<sup>33</sup> Vezi amănunte despre exponenții celor două poziții în Karel van der TOORN, *DDD*, 914.

<sup>34</sup> Cu toate că în majoritatea edițiile românești ale Bibliei s-a optat pentru traducere *Eu sunt Cel ce sunt*, din punct de vedere gramatical expresia respectivă ar trebui tradusă prin *Eu sunt Cel ce este*, deoarece după construcția *Cel ce* trebuie să urmeze cu necesitate verbul *a fi* la indicativ prezent, persoana a treia singular, adică forma *este* și nu *sunt*. Cf. Florea LUCACI, *Presupoziții biblice: interpretări logico-filosofice* (Cluj-Napoca: Eikon, 2005), 53-4.

<sup>35</sup> Cf. Vasile LOICHIȚĂ, *Numele*, 76.

<sup>36</sup> Karel van der TOORN, *DDD*, 913.

<sup>37</sup> Walter ELWELL și Barry BEITZEL, *Baker Encyclopedia of the Bible* (Michigan: Baker Book House, 1988), 883.

<sup>38</sup> Cf. John MCKENZIE, *Dictionary of the Bible* (New York, The Bruce Publishing Company, 1961), 317.

<sup>39</sup> Edmond JACOB, *Théologie*, 41.

<sup>40</sup> Gerhard von RAD, *Old Testament Theology*, vol 1 (London: SCM Press LTD, 1975), 180.

<sup>41</sup> Opinia acestuia este împărtășită și de alți exegeți (Xavier LEON-DUFOUR, *DBT*, 181).

cale îl înfățișează pe Dumnezeu ca pe o ființă personală și spirituală absolută ce posedă în Sine Însuși cauza și toate condițiile ființării Sale. Cea de-a doua cale îl prezintă pe Dumnezeu în ipostaza de părinte octoritor care și-a manifestat purtarea Sa de grija încă din timpul patriarhilor și care în virtutea neschimbabilității Sale dorește să-și încredințeze poporul de credincioșia Sa<sup>42</sup>.

Asumând aceeași direcție interpretativă, după o atentă analiză gramaticală a textului din Iș. 3, 14, pr. Negoită expune următoarea concluzie: „În numele Yahweh se află noțiunea ființei ca ceva neschimbător, independent de altă ființă, dar această noțiune nu este concepută ca ceva abstract sau speculativ, ci în mod concret, având în vedere legăturile istorice ale lui Yahweh cu poporul Său”<sup>43</sup>.

Concluzionând această secțiune se poate afirma că pentru a determina semnificația corectă a acestui nume de sorginte biblică este imperios necesar să se aibă în vedere că „singura etimologie care contează [în acest caz] [n. n.] este cea teologico-revelațională”<sup>44</sup>.

### c. Interdicția pronunțării și substitutele lui Yahwe

Înainte de a realiza o analiză amănunțită a contextului în care Dumnezeu și-a descoperit propriul Său nume, propun să elucidăm încă o chestiune privitoare la Tetragramă: interdicția pronunțării acestui nume. În acest demers nu voi insista asupra modului de pronunțare corectă a numelui YHWH<sup>45</sup>, ci voi încerca să descopăr motivul care a generat interdicția rostirii lui și implicațiile pe care acest fapt le-a cauzat în timp.

Din nefericire, nu se știe cu exactitate perioada din care evreii au încetat să mai rostească numele sfânt al lui Dumnezeu. Deși unii rabini au considerat că originea acestei practici este destul de timpurie, în Vechiul Testament s-au descoperit câteva texte din care reiese că în secolul al V-lea î. Hr., imediat după întoarcerea din robia babiloniană, Tetragrama încă era pronunțată în vorbirea directă (cf. Ne. 8, 6). Se pare că rostirea ei nu încetase nici în timpul profetului Daniel care a pronunțat numele Yahwe în rugăciunea sa particulară (Dn. 9, 10)<sup>46</sup>.

Din cercetările recente a reieșit faptul că interdicția pronunțării *numelui infabil* a fost cauzată de interpretarea eronată a textului din Lv. 24, 16 care interzicea rostirea numelui lui Dumnezeu. Pe lângă înțelesul de *a pronunța, a stipula*, verbul (נָקַב – *naqab*) poate fi interpretat și cu sensul de *a blestema, a huli*. Contextul (Lv. 24, 10-15) în care Moise rostește sentința de mai sus, poruncită chiar de Domnul, implică mai degrabă folosirea celui de-al doilea sens.

<sup>42</sup> Vasile LOICHIȚĂ, *Numele*, 79-80.

<sup>43</sup> Athanase NEGOIȚĂ, *Teologia*, 13-4.

<sup>44</sup> Cf. Katharine SAKENFELD, *TNIDB*, 591.

<sup>45</sup> Identificarea pronunțării corecte a Tetragramei a îngreunată, pe de-o parte, de faptul că până la masoreți manuscrisele ebraice au fost redactate doar în forma lor consonantică fără semnele vocalice auxiliare, iar pe cealaltă, de uzanța evreilor de a citi cuvântul *don y (Domnul)* în locul numelui *yhw* sau cuvântul *el h m (Dumnezeu)* în cazul în care apărea combinația *don y yhw*. Când masoreții au adăugat semnele vocalice la manuscrisele biblice (cu puțin înainte de de sec. al X-lea d. Hr.), Tetragrama a fost vocalizată cu semnele de la Adonay sau Elohim pentru a conștientiza pe cititor să citească *Domnul* sau *Dumnezeu* în locul pronunțării accidentale a numelui. Cf. Johannes BOTTERWECK, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol 5 (Michigan: Grand Rapids, 1974), 501-2. Prin urmare, forma rezultată (*Yehova*) care s-a generalizat și a fost acceptată în special în lumea protestantă este una eronată. În urma unor cercetări științifice bazate pe regulile gramaticale ebraice și pe menționarea acestui nume în câteva manuscrise grecești s-a ajuns la concluzia că pronunțarea corectă a Tetragramei este *Yahwe<sup>h</sup>*. Cf. David FREDMAN, *Eerdmans*, 1402; Karel van der TOORN, *DDD*, 910; David FREDMAN, *The Anchor*, 1010; Katharine SAKENFELD, *TNIDB*, 590; Alexandru MIHAILĂ, *Despre numele*, 32-5; Athanase NEGOIȚĂ, *Teologia*, 14-5.

<sup>46</sup> Cf. Alexandru MIHAILĂ, *Despre numele*, 35.

Prin urmare, poate sesiza că interdicția nu viza o pronunțare obișnuită, ci una hulitoare, blasfemiatoare<sup>47</sup>.

Perpetuând această eroare interpretativă, Talmudul a certificat pronunțarea numelui YHWH doar o dată pe an în Ziua Ispășirii (*Yom Kippur*), când arhiereul intra în Sf. Sfințelor. Iar când acesta rostea cu voce puternică Numele slăvit și venerat înaintea preoților și poporului adunat în curtea Templului, i se răspundea după o prosternare cu fața la pământ: „Binecuvântat să fie Numele Său slăvit și suveran pentru totdeauna și în veșnicie!”<sup>48</sup>.

Datorită acestor interdicții, Tetragrama a primit în perioada talmudică denumirea de *Șem hameforaș*, o construcție cu un conținut format din mai multe înțelesuri. În timp, sensul secundar al participiului *meforaș* (*tăinuit* sau *separat*) a început să primeze înaintea înțelesului de bază (*făcut cunoscut, rostit* sau *explicat*) în așa fel încât YHWH a devenit „numele care se sustrăgea oricărei explicații, tăinuit”<sup>49</sup>.

Începând cu perioada Ahemenizilor, numele Yahwe a ajuns un *nume-tabu*<sup>50</sup>, fiind înlocuit în uzul liturgic cu mai multe apelative. Cele mai des întâlnite dintre acestea sunt: *Adonay* (*Doamne, Stăpânul meu*) și *Ha-Șem* (*Numele*). Folosirea celui din urmă ca substitut al Tetragramei este motivată de David A. Cooper în felul următor: „Nu vrem să-i dăm un nume, așa că îl numim *Numele* fiind prea înfricoșător ca să fie numit, dar înfricoșarea se poate trăi”<sup>51</sup>. Evreii tradiționaliști din zilele noastre folosesc în locul cuvântului YHWH doar termenul *Numele*, deoarece consideră că *Adonay* nu mai este potrivit să reprezinte numele lui Dumnezeu<sup>52</sup>.

## 2. Importanța teologică a teofaniei din Horeb (Iș. 3, 14)

Când am încercat să identific sensul primordial al Tetragramei am fost nevoit să corelez cuvântul yhwh cu expresia rostită de Dumnezeu lui Moise din rugul ce ardea și nu se mistuia (Iș. 3, 14) pentru a decipta taina numelui. Demersul de atunci s-a mărginit doar la expunerea unor definiții și direcții pe care acum se cuvine să le aprofundez, fiindcă textul la care fac referire ascunde în sine sensuri mult mai adânci.

Teofania prezentată în capitolul al treilea din Cartea Ieșirii este în așa fel structurată încât să arate, pe de-o parte, în ce mod această descoperire era în relație cu istoria patriarhilor și, pe cealaltă, să poată comunica ceea ce este nou în revelarea acestui nume al lui Dumnezeu<sup>53</sup>. Pentru poporul ales, evenimentul din Horeb a avut o importanță deosebită. Dumnezeuul patriarhilor s-a aratat lui Moise și i-a descoperit acestuia rolul pe care urma să îl aibă în misiunea de eliberare a israeliților din robia egipteană. Noul nume sub care Acesta s-a prezentat (*Cel ce este*) nu era o inovație, ci doar confirmarea împlinirii promisiunii divine făcute patriarhului Avraam (Fc. 15, 13-16) și implicit a faptului că Dumnezeu a rămas neschimbat<sup>54</sup>. Vechiul nume al Domnului (*Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacob*) prin care s-a realizat recunoașterea Sa, a constituit liantul dintre trecut și viitor, elementul ce a reînviat o relație întreruptă și a continuat istoria pe care a început-o cu mult timp în urmă.

<sup>47</sup> Cf. Athanase NEGOIȚĂ, *Teologia*, 14.

<sup>48</sup> A. Cohen susține că acest nume era rostit și la binecuvântarea sacerdotală zilnică de către preoți. Cf. Abraham COHEN, *Talmudul*, ed. C. Litman (București: Hasefer, 2001), 75.

<sup>49</sup> Ioan CHIRILĂ, *Fragmentarium*, 91.

<sup>50</sup> Joseph LONGTON și Ferdinand POSWICK, *Dicționar Enciclopedic al Bibliei*, ed. Dan Slușanschi (București: Humanitas, 1999), 618.

<sup>51</sup> David COOPER, *Dumnezeu este un verb*, ed. Lucia Vitcowsky (București: Hasefer, 2001), 111.

<sup>52</sup> Cf. Lavinia COHN-SERBOCK și Dan COHN-SERBOCK, *Introducere în iudaism*, ed. Marcel Ghibernea (București: Hasefer, 2000), 16-7.

<sup>53</sup> Cf. Gerhard von RAD, *Old Testament* 180.

<sup>54</sup> Vezi Mihai VLADIMIRESCU, *Tetragrama*, 122.

Așadar, în urma teofaniei din muntele Horeb, Dumnezeuul părinților lui Israel Care avea să fie cunoscut de acum înainte sub numele de Yahwe<sup>55</sup>, a restabilit legătura cu poporul Său. Acesta s-a descoperit pe Sine în calitate de Dumnezeu mântuitor ce urma să izbăvească pe fiii făgăduinței și să nimicească pe toți cei ce îi vor sta împotrivă. Evidențind importanța acestei relații reînnodate, C. Yannaras afirmă că Dumnezeu Se autodefiniște ca existent în cadrul relației cu poporul ales, descoperirea Numelui său (*Cel ce este*) fiind o relație-testament cu acesta. „Dumnezeu – continuă el – nu este obligat de Ființa Lui să fie existent; existența Lui nu este o necesitate logică. Este existent deoarece este credincios relației-testament pe care o are cu poporul Său; existența Sa este adevărată de relația-fidelitate, adică de imediatul personal al revelației Sale și de intervențiile Sale în istoria lui Israel<sup>56</sup>.”

Întrebarea pe care Moise o adresează Domnului (*Dar de-mi vor zice: Cum Îl cheamă, ce să le spun?* – Iș. 3, 13) ar trebui interpretată și ca o încercare de cunoaștere a caracterului numelui, de vreme ce aceasta este introdusă de adverbul *cum*. Răspunsul pe care l-a primit a fost enigmatic. S-ar putea spune că Dumnezeu nu a dorit să își descopere numele (și aceasta nu ar fi prima oară<sup>57</sup>) fiindcă mai mult a ascuns decât a spus ceva despre ființa Sa divină. Acest gest tinde să sublinieze suveranitatea Domnului în ceea ce privește revelarea sau criptarea propriei Persoane: „El este altul decât tot ce este cunoscut de oameni. El este Cel Care este, El este înaintea tuturor timpurilor. El își manifestă existența, dar nu se lasă cunoscut. El rămâne dincolo de orice nume care ar putea să-L identifice, căci El nu poate fi definit. Dumnezeu este insondabil, fără limite, fără margini, inexprimabil, incomprehensibil invizibil, inaccesibil, fiind în același timp *Dumnezeu revelat, arătat, întâlnit*<sup>58</sup>.”

În opinia Sf. Părinți numele pe care Și-l atribuie Dumnezeu în dialogul Său cu Moise este unic, i se potrivește și se cuvine numai Lui. Sf. Chiril al Alexandriei, afirmă faptul că Dumnezeu „este cu adevărat *Cel ce este*, iar numele acesta nu I se cuvine decât Lui singur în mod propriu și special, chiar dacă prin abuz acest nume se dă și altora. Numai lui Dumnezeu I se poate spune în sens propriu *Cel ce este*, căci numai El este prin Sine. Toate celelalte pot primi acest nume numai prin abuz, căci ele primesc pe *este* de la altcineva și până la urmă de la Dumnezeu Însuși, Care nu primește existența de la nimeni<sup>59</sup>.”

Explicând însemnătatea acestui nume dumnezeiesc, Sf. Grigorie de Nyssa identifică pe *Cel ce este*, cu adevărul. „Cel ce este cu adevărat este Cel ce are prin firea Sa existența, Cel a cărui ființă se identifică cu existența, Cel care nu primește existența de la altul ca înfăptuitoare a ființei Sale gândite de acela. El singur se poate numi *Cel ce este*, pentru că dacă numele cuiva redă ființa Lui, ființa Lui fiind una cu existența, El poate fi numit *Cel ce este*<sup>60</sup>.”

Sf. Dionisie Areopagitul consideră că prin acest nume Dumnezeu, nu numai că se descoperă, ci se preaslăvește neîncetat „cu numele ce indică pe cel mai întâi din darurile Sale, când este numit în chip deosebit și mai presus de toate *Cel ce este*. Căci El având în

<sup>55</sup> Gerald JANZEN, „What's in a Name? *Yahweh* in Exodus 3 and the Wider Biblical Context,” *Interpretation* 3 (1979), 235.

<sup>56</sup> Christos YANNARAS, *Abeceedar*, 45.

<sup>57</sup> Vezi cazul patriarhului Iacob (Fc. 32,30) sau al lui Manoe, tatăl lui Samson (Jud. 13, 17).

<sup>58</sup> Mgr. MELETION și Mgr. ANTOINE, *Dieu est vivant, Cathesisme pour les familles par une equipe de chretiens orthodoxe* (Paris: Les Editions du Cerf, 1987), 88.

<sup>59</sup> Sf. CHIRIL al Alexandriei, „Scrieri III. Despre Sfânta Treime,” în *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 40, ed. Dumitru Stăniloae (București: EIBMBOR, 1994), 17-8.

<sup>60</sup> Sf. GRIGORIE de Nyssa, „Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute,” în *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 29, ed. Dumitru Stăniloae și Ioan Buga (București: EIBMBOR, 1982), 43.

chip deosebit pre-existență și pre-exelență, a făcut mai dinainte toată existența, existența în sine precum și toate felurile deosebite de a fi în chiar această existență. Și principiile tuturor celor ce există participă la existență și sunt principii (origini)<sup>61</sup>.

Din cele expuse mai sus reiese cu prisosință că revelarea de Sine a lui Dumnezeu a fost un privilegiu acordat poporului ales. Acestuia i s-au dat posibilitatea să-L cunoască pe Dumnezeul părinților și să intre într-o relație personală cu El prin invocarea numelui și prin respectarea poruncilor Lui. Momentul descoperirii numelui Yahwe a reprezentat pentru israeliți garanția cea mai fermă că făgăduințele făcute patriarhilor vor fi împlinite și dovada că Dumnezeu cel viu și adevărat, Ființa supremă în care subzistă toate cele create va fi prezent întotdeauna și pretutindeni lângă de ei.

### 3. Prezența personală a lui Dumnezeu prin / în numele Său

Pentru a percepe corect modul în care Dumnezeu este prezent în și prin numele Său va fi necesar să precizez întâi de toate statutul numelui față de persoana pe care o reprezintă. Chiar dacă mulți exegeți privesc legătura dintre Dumnezeu și numele Său într-un raport de identitate<sup>62</sup>, numele nu este echivalentul deplin al entității pe care o reprezintă, cu toate că definește esența persoanei și poate fi chiar un substitut pentru ea. Opinia pr. Pavel Floreski care susținea că: „Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu; dar Dumnezeu nu este nume”<sup>63</sup> punctează ferm nuanțele pe care le presupune această relație și stabilește limitele noțiunii analizate preîntâmpinând eventualele confuzii.

Fiind o manifestare *ad extra* a lui Dumnezeu, numele devine semnul care indică prezența personală și lucrarea nevăzută a Acestuia. Persoana divină Care se află în nume se comportă în așa fel încât din momentul invocării, omului i se oferă certitudinea că înaintea sa nu se află altcineva decât Dumnezeu Însuși<sup>64</sup>. Conștiința prezenței nemijlocite a Domnului prin / în numele Său a fost statornică și de interdicția promulgată în cea de-a treia poruncă din Decalog în care se interzicea luarea numelui dumnezeiesc în deșert (Iș. 20, 7)<sup>65</sup>. Pr. Ioan Chirilă motivează importanța acestei prescripții în prisma faptului că numele este forma prin care omul reprezintă și cunoaște: „Cine va degrada numele lui Dumnezeu, va degrada propriul său concept despre Dumnezeu și va îndepărta însăși manifestarea lui Dumnezeu din interiorul ființei lui. De aceea Mântuitorul Hristos în rugăciunea Tatăl nostru ne învață să sfințim numele lui Dumnezeu înainte de cererile rugăciunii”<sup>66</sup>.

Numele nu este un talisman magic prin care omul devine capabil să stăpânească prezența divinității, ci este mijlocul prin care el intră în comuniune, punctul de plecare al unei lucrări sinergice și elementul ce determină participarea sa la o prezență infinit împărtășibilă

<sup>61</sup> Sf. DIONISIE Areopagitul, *Opere complete și Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, ed. Dumitru Stăniloae (București: Padeia, 1996), 104.

<sup>62</sup> „Numele este Dumnezeu Însuși, o manifestare a lui Yahwe *ad extra*...” Cf. Hans-Joachim KRAUS, *Teologia de los Salmos*, ed. Victor A. Martinez de Lopera (Salamanca: Ediciones Seguime, 1996), 25; „Numele este un substitut al persoanei...” Cf. J. D. DOUGLAS și TENNEY, Merrill C., *The New International Dictionary of the Bible* (Michigan: Zondervan Publishing House, 1981), 690.

<sup>63</sup> Cf. Nicolae NICOLESCU, *Definirea numelui lui Dumnezeu la Părintele Pavel Florenski* în <http://www.crestinortodox.ro/editoriale/70117-definirea-numelui-lui-dumnezeu-la-parintele-pavel-florenski> (accesat în 15 martie, 2010, ora 21.03), 6.

<sup>64</sup> Vezi Gerhard von RAD, *Old Testament*, 183-4; Alexandru IZVORANU, „Rugăciunea și teologie biblică în teofania de pe muntele Horeb,” *Mitropolia Olteniei* 1-4 (2008), 84.

<sup>65</sup> Cf. Sofronie SAHAROV, *Rugăciunea – experiență vieții veșnice*, ed. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 1998), 112.

<sup>66</sup> Ioan CHIRILĂ, *Fragmentarium*, 87-8.



și în același timp inaccesibilă<sup>67</sup>. În viziunea aceluiași părinte, conlucrarea deplină dintre om și Dumnezeu se împlinește în rugăciune: „Sinergia între numele omului, ca oglindă a spiritului uman, și Numele divin, ca prezență, lucrare și transfigurare, se realizează prin rugăciunea inimii [...] Invocarea Numelui divin se zidește după prototipul Celui pe Care în purtăm nevăzut în noi de la Facere. Prezența Lui în noi, prin numele Său, ne face *teofori* sau *hristofori*, ceea ce reprezintă sensul vieții noastre”<sup>68</sup>. Așadar, prezența lui Dumnezeu presupune și așezarea omului în comuniune, adică venirea sa în proximitatea divinității, deschiderea lui față de energia Sa și oferirea vieții *o jertfă vie în mâinile Lui*<sup>69</sup>.

Ultimul argument pe care îl aducem în susținerea demersului nostru este însuși numele lui Dumnezeu: *Eu sunt Cel ce este* (Iș. 3, 14). Repetarea intenționată și succesivă<sup>70</sup> a cuvântului  $\text{אֲנִי־אֵלֹהִים}$  (*ʿehyeh*<sup>h</sup> – *Eu sunt*) sugerează intenția lui Dumnezeu de a face cât mai evidentă lui Moise prezența Sa. Pe cât de absent a fost Yahwe în viața israeliților robiți, pe atât de prezent urma să fie în călătoria pe care poporul ales avea să o facă prin pustie. De acum înainte, Dumnezeu avea să fie cunoscut sub numele de Yahwe, nume care încorporează promisiunea Domnului de a fi prezent oriunde și oricând va fi nevoie de ajutorul Său<sup>71</sup>.

Invocarea numelui Domnului reprezintă chemarea prin care omul îl face prezent în mod real pe Dumnezeu. Rostirea numelui premerge ipostazierea realității definite fiindcă „numele cheamă de îndată sufletul pe care îl desemnează”<sup>72</sup>. Prin urmare, invocarea este însoțită de o arătate imediată a lui Dumnezeu pentru că Numele este forma prezenței Sale<sup>73</sup>.

#### 4. Dimensiunea sotirică a numelui lui Dumnezeu

Pentru a înțelege exhaustiv conținutul sotiric al numelui Yahwe este necesar să realizez o scurtă reflecție asupra contextului în care acesta a fost revelat. Când Dumnezeu a hotărât să-și elibereze poporul din robie l-a chemat pe Moise și i-a poruncit să plece în Egipt pentru a împlini făgăduința pe care cu mult timp în urmă a făcut-o patriarhilor: moștenirea Canaanului. Pentru a-l încredința de sprijinul Său nemijlocit și atotputernic, Domnul îi descoperă numele (*Eu sunt Cel ce este*). Din acel moment, Yahwe a fost permanent alături pe el și de poporul ales în călătoria acestora spre pământul făgăduinței, ocrotindu-i și izbăvindu-i de toate primejdiile prin Îngerul în care era numele Său (Iș. 23, 20-21). Revelarea numelui s-a dovedit a fi un semn prin care Dumnezeu i-a încredințat pe cei neajutorați de prezența Sa nemijlocită<sup>74</sup> și o chemare ce oglindea dorința Sa arzătoare de a intra în comuniune cu poporul oprimat pe nedrept, cu cei aflați sub dominație egipteană<sup>75</sup>.

<sup>67</sup> Oliver CLÉMENT, *Rugăciunea lui Iisus*, ed. Măriuca și Adrian Alexandrescu (București: EIBMBOR, 1997), 17.

<sup>68</sup> Ioan CHIRILĂ, *Fragmentarium*, 98.

<sup>69</sup> Cf. Kallistos WARE, *Puterea numelui. Rugăciunea lui Iisus în spiritualitatea ortodoxă*, ed. Gabriela Moldoveanu (București: Christiana, 1992), 37. Rostirea numelui presupune și rostitura omului în structurile revelaționale a lui Dumnezeu (Cf. Ioan CHIRILĂ, *Fragmentarium*, 112).

<sup>70</sup> O dată în v. 12 și de trei ori în v. 14.

<sup>71</sup> Cf. John DURHAM, *Word Biblical Commentary: Exodus*, vol. 3 (Dallas: Word Incorporated, 2002), 39.

<sup>72</sup> Randall PEDERSEN, *Israel: Its Life and Culture*, vol. 1 (London: Oxford University Press, 1926), 256.

<sup>73</sup> Vezi Paul EVDOCHIMOV, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană*, ed. Vasile Răduță (București: Christiana, 1995), 72.

<sup>74</sup> Gerhard von RAD, *Old Testament*, 181.

<sup>75</sup> Petre SEMEN, *Experiența umanului cu divinul după Sfânta Scriptură* (Iași: Performantica, 2007), 52.

Se sesizează cu ușurință din circumstanțele teofaniei din Horeb că descoperirea numelui lui Dumnezeu avea un vădit conținut soteriologic<sup>76</sup>. Tetragrama a fost revelată cu scopul de a deveni o mărturie pe parcursul întregului demers al izbăvirii. Dumnezeu nu a limitat însă acțiunea sotirică a numelui Său doar la etapa cronologică a strămutării poporului ales din Egipt în Țara Făgăduinței, ci a purtat de grijă israeliților de-a lungul istoriei lor, extinzând lucrarea Sa mântuitoare până în timpurile eshatologice.

Dimensiunea soteriologică a numelui lui Dumnezeu primește noi conotații odată cu traducerea teragramei (YHWH) în LXX prin cuvântul *Κύριος* (*Domn*). Biserica Primară a atribuit mai multe texte veterotestamentare ce erau rostite de Însuși Yahwe sau i se adresau Lui, Domnului ei: Iisus Hristos<sup>77</sup>.

Înainte de a sublinia noile aspecte sotirice este necesar să deslușesc rațiunea potrivit căreia creștinii au realizat această echivalare onomastică. O. Cullmann consideră că motivația principală ce a determinat însușirea numelui Yahwe de către Iisus Hristos ține de momentul deificării Sale: „Desemnarea lui Hristos drept *Κύριος* are ca rezultat transferarea tuturor numelor onorifice (*Yahwe, Adonay, Elohim* ect.) de la Dumnezeu Însuși (exceptând pe cel de *Tată*) la Iisus. De vreme ce I S-a dat un nume mai presus de orice alt nume [Filip. 2, 9] [n. n.], nu I se putea pune nici o limită transferului atributelor divine spre El”<sup>78</sup>.

Cu toate că Hristos a folosit des expresia *ἐγώ εἰμι – eu sunt*<sup>79</sup> (echivalentul sintagmei ebraice *ʿehye<sup>h</sup>* – Iș. 3, 14) pentru a se revela pe Sine, proclamarea Sa în calitate de Domn și implicit de Dumnezeu a fost făcută de Toma imediat după înviere (In. 20, 28)<sup>80</sup>. Această credință a fost propovăduită cu ardoare în Biserica Primară fiind punctul central al kerygmei apostolice (Fapte 2, 36). În scrierile pauline, *Κύριος* devine numele normativ pentru Iisus, de vreme ce Hristos a fost receptat ca nume propriu<sup>81</sup>.

Calitatea de Domn a fost conferită Mântuitorului de către aghiografii Noului Testament prin interpretarea în cheie hristologică a unor texte profetice. Spre exemplu, Sf. Ap. Pavel preia un verset din Ioil (3, 5 – „Oricine va chema numele lui Dumnezeu se va mântui.”) și le scrie romanilor că de va mărturisii cineva cu gura sa că Iisus este Domn și va crede în inima sa că Dumnezeu L-a înviat din morți, se va mântui (cf. Rom. 10, 9). O însemnătate similară a aceluiași verset este conferită în predica Sf. Ap. Petru la Cincizecime când profeția din Ioil 5 conduce la afirmația: „Dumnezeu, pe Acest Iisus pe Care voi L-ați răstignit, L-a făcut Domn și Hristos” (Fapte 2, 36). Expresia isaiană „înaintea Mea tot genunchiul se va pleca” (45, 23) este aplicată de Sf. Ap. Pavel întâi de toate lui Dumnezeu Tatăl (Rom. 14, 11), iar mai apoi lui Iisus în imnul hristologic din Epistola către Filipeni (2, 5-11) care culminează cu mărturisirea: *Domn este Iisus Hristos* (v. 11). Prin atribuirea numelui de *Κύριος* lui Iisus

<sup>76</sup> În limba ebraică, termenului *סֹדֶךְ* (a mântui) îi corespund trei verbe: *ישע*, *פלס* și *מלט*. Sensul primar al primului verb care este folosit cel mai frecvent în Vechiul Testament este acela de *a fi spațios* sau de *a lărgi locul*. Prezența într-un loc mult mai spațios conferă unei persoane aflate în strâmtorare izbăvire, mântuire. În astfel de situații contextul impune o relație interpersonală în care prezența unei ființe superioare este imperios necesară în vederea eliberării dintr-o situație creată de o altă persoană ostilă. Acest termen a fost folosit de cele mai multe ori într-un context militar. Cf. Gerhard KITTEL et al., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 7 (Michigan: Eerdmans, 1976), 973-8.

<sup>77</sup> Cf. Gerhard von RAD, *Old Testament*, 187.

<sup>78</sup> Oscar CULLMANN, *The Christology of the New Testament* (London: SCM Press Ltd., 1959), 236-7.

<sup>79</sup> Mt 14, 27; Mc. 6, 50; Mc. 14, 61-62; Lc. 22, 70; Lc. 24, 39; In. 6, 20; In. 6, 35; In. 8, 12; In. 10, 7; In. 11, 25; In. 13, 19; In. 14, 6; In. 15, 1; In. 18, 5; In. 19, 21.

<sup>80</sup> Cf. G. PARKE-TAYLOR, *Yahweh: The divine name in the Bible* (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1975), 103.

<sup>81</sup> William BOUSSET, *Kyrios Christos*, ed. John E. Steely (New York: Abingdom Press, 1970), 148.

Hristos și prin interpretarea hristologică a unor texte în care Dumnezeu este numit *Κύριος*, declararea dumnezeirii lui Hristos a fost inevitabilă<sup>82</sup>.

Pe lângă demnitatea de Domn a lui Iisus Hristos, în Noul Testament se pune un accent semnificativ pe numele Său. În rugăciunea arhierescă, Mântuitorul cere să îi păzească pe ucenicii Lui în numele pe care L-a primit (In. 17, 11); potrivit Epistolei către Efeseni, Hristos este mai presus decât „tot numele ce se numește, nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor” (1, 21); în Epistola către Evrei se mărturisește că Hristos este mai presus decât îngerii fiindcă „a moștenit un nume mai deosebit decât ei” (1, 4); iar în imnul hristologic din Filipeni, se afirmă că Dumnezeu Tatăl „I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume; Ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și al celor de dedesubt.” (2, 9-10). Din aceste texte se poate înțelege că numele lui Iisus Hristos era mare și plin de putere, făcea minuni<sup>83</sup> și putea aduce mântuirea oamenilor pentru că acesta era nedespărțit de El Însuși<sup>84</sup>.

Dimensiunea soteriologică a numelui dumnezeiesc Yahwe nu rămâne încorsetată în structurile Legii Vechi, ci este continuată într-o nouă perspectivă de Iisus Hristos, Domnul și Dumnezeul Noului Legământ Care deschide prin jertfa și învierea Sa calea spre mântuirea întregului neam omenesc. Astfel că „după cum coeziunea și cunoașterea lui Dumnezeu în Vehiul Legământ erau condiționate și determinate de numele sfânt a lui Yahwe, așa și în unitatea noii religii a iubirii, acestea erau dominate de numele lui Iisus. În acest sens putem spune că Tatăl a dat numele Său Fiului”<sup>85</sup>.

## Concluzii

1. Numele în sine reprezintă o taină a cărei însemnătate depășește cu mult semnificațiile contemporane ale acestuia. Fiecare nume cuprinde și dezvăluie misterul persoanei pe care o definește, exprimând esența, caracterul și rolul pe care aceasta îl are în univers.

2. Din punct de vedere dogmatic chestiunea privitoare la originea numelui Yahwe este lipsită de importanță. Esențială este semnificația pe care o conferă interpretarea teologico-revelațională, nu cea lingvistică.

3. Descoperirea numelui ființial a lui Dumnezeu (YHWH) a constituit una dintre cele mai semnificative etape din procesul de revelare trepată a Domnului în Vechiul Testament. Tetragrama nu este doar o simplă garanție a fidelității divine, ci ea reprezintă: dreptatea și izbăvirea, viața și răscumpărarea, cunoașterea și înțelepciunea.

4. Fiind o manifestare *ad extra* a lui Dumnezeu, numele devine semnul prin care Yahwe își certifică prezența. Invocarea acestui nume provoacă arătarea imediată a lui Dumnezeu pentru că Numele este forma prezenței Sale.

5. Numele Yahwe primește noi conotații odată cu însușirea acestuia de către Hristos, Fiul lui Dumnezeu Care prin patima și învierea Sa dobândește numele care este mai presus de orice nume. Transferul onomastic este înlesnit și de LXX care traduce Tetragrama prin *Kyrios*, titlu dobândit și de Hristos. Dimensiunea soteriologică a numelui sfânt este continuată și în Noul Legământ, prin faptul că în numele lui Hristos tuturor oamenilor li s-a oferit posibilitatea de a intra în Canaanul cel Ceresc.

<sup>82</sup> Cf. G. PARKE-TAYLOR, *Yahweh*, 104.

<sup>83</sup> Proprietățile vindecătoare și miraculoase ale numelui lui Hristos pot fi regăsite cu ușurință în Faptele Apostolilor: în numele Lui cei bolnavi sunt tămăduiți (3, 6), iar demonii sunt alungați din oameni (16, 18). Chiar și exorciștii itineranți foloseau numele Domnului pentru a-i vindeca pe cei stăpâniți de diavoli (19, 13).

<sup>84</sup> Cf. Nicolae NICOLESCU, *Definirea*, 9.

<sup>85</sup> William BOUSSET, *Kyrios*, 293.

## ISTORIE ȘI TRADIȚIE ÎN EPISODUL NAȘTERII LUI IISUS HRISTOS, ÎN RELATARE MATEIANĂ (MT. 1-2). GENUL ȘI SURSELE NARAȚIUNII

SERGIU-VASILE BĂLAJ\*

**ABSTRACT.** *History and Tradition in the Episode of Jesus' Birth According to Matthew 1-2. The Genre and the Sources of the Narrative.* This article consists of three parts. The first one aims to establish whether the episode of Jesus' birth is a free composition of the writer who has been trained within the Old-Testament prophecies, or whether the prophecies were added to a narrative already existent, be it written or oral. In the second part, I analyse the hypothesis of an existing common source from which both the Evangelist Matthew and Luke got inspired. The third part of this study, details the „midrash theory”, according to which the Evangelist Matthew had written the episode of Jesus' birth having as origin certain texts from the Old Testament referring to Moise's birth.

**Keywords:** *birth, sources, midrash, Gospel, Evangelist*

### Preliminarii

Cei mai mulți dintre cercetători<sup>1</sup> consideră că primele două capitole ale Evangheliei după Matei sunt o unitate distinctă față de Evanghelie. Separarea acestor capitole față de corpul Evangheliei nu este surprinzătoare, deoarece începând cu 3, 1, atât Matei cât și Luca folosesc ca sursă majoră materialul din Marcu, pe când materialul primelor două capitole provine dintr-o sursă diferită<sup>2</sup>. Acest lucru se poate observa în fragmentele care se regăsesc numai în Evanghelia după Matei: nașterea din Fecioară, episodul magilor, apariția stelei sauuciderea pruncilor.

Krister Stendahl sugerează faptul că primul Evangelist, a folosit tradițiile nașterii, pentru a ne oferi un răspuns apologetic și scripturistic la întrebarea *Quis et Unde*<sup>3</sup>, iar Jack Dean Kingsbury, în contradicție cu Stendahl, afirmă că scopul tradițiilor relatate în episodul nașterii nu este unul apologetic, ci hristologic<sup>4</sup>. Astfel, Evangelistul a folosit tradițiile nașterii pentru a lămuri semnificația persoanei lui Iisus: El este Mesia cel mult așteptat, dar în același timp și Fiul unic al lui Dumnezeu.

---

\* *Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, [balajsergiu@yahoo.com](mailto:balajsergiu@yahoo.com)*

<sup>1</sup> Krister Stendahl, *„Quis et Unde? An Analysis of Mt 1-2.”*, Judentum, Urchristentum, Kirche (ed. W. Eltester, Berlin: Topelmann, 1960), numește primele două capitole din Matei „*Quis et Unde*” și afirmă că ele constituie prefața întregii Evanghelii.

<sup>2</sup> În comentariul său, Donald Hagner merge pe ideea că Marcu a fost sursa pentru Matei (în procent de 90%). Pentru materialul care nu este comun cu cel din Marcu, Matei și Luca trebuie să fi folosit o altă sursă. Ipotetic, această sursă ar fi documentul *Quelle*, care exista sub forma unei tradiții orale (sau probabil scrisă). Așadar, la baza scrierii lui Matei ar sta două surse: Marcu și Q. În completarea tradițiilor orale reprezentate de materialul Q, Matei ar fi avut acces și la alte tradiții (o sursă discretă!), care sunt reflectate în materialul caracteristic numai lui, probabil dintr-un mănunchi de tradiții care, oricum, se suprapun cu Q. Cf. D. A. Hagner, *Matthew 1-13*, Word Biblical Commentary, vol. 33A, Dallas: Word Incorporated, 2002, p. 26.

<sup>3</sup> Krister Stendahl, *op. cit.*, p. 105.

<sup>4</sup> Jack Dean Kingsbury, *Matthew: Structure Christology, Kingdom* (Philadelphia: Fortress, 1975), p. 75.

Acest studiu, încearcă să facă lumină în problema materialului pe care l-a folosit Evanghelistul Matei în redactarea scrierii sale și în special a primelor două capitole<sup>5</sup>. De unde s-a inspirat Matei atunci când a scris cele două capitole? A folosit ca sursă o altă Evanghelie, s-a folosit de literatura sapiențială existentă, sau a folosit anumite tradiții existente în acea vreme?

### Genul și sursele episodului Nașterii lui Hristos (Mt. 1-2)

În ceea ce privește conținutul Evangheliei după Matei și în special episodul Nașterii, trebuie să facem o distincție între ceea ce Evanghelistul a primit pe calea tradiției și care a fost contribuția lui personală în alcătuirea acestui material<sup>6</sup>. O primă observație se impune: nici unul dintre Evangheliști nu a avut toate tradițiile la îndemână când și-au redactat lucrarea. Mai mult, fiecare Evanghelist s-a concentrat pe ceea ce era relevant și important de accentuat destinatarilor scrierii. Așadar, putem spune că Evanghelistul Matei a preluat anumite tradiții scrise sau orale existente în vremea sa. Dar care sunt acestea?

În comentariul său, Donald Hagner merge pe ideea că Marcu a fost sursa pentru Matei (în procent de 90%). Pentru materialul care nu este comun cu cel din Marcu, Matei și Luca trebuie să fi folosit o altă sursă. Ipotetic, această sursă ar fi documentul Quelle<sup>7</sup> care exista sub forma unei tradiții orale (sau probabil scrisă). Așadar, la baza scrierii lui Matei ar sta două surse: Marcu și Q<sup>8</sup>. În completarea tradițiilor orale, reprezentate de materialul Q, Matei ar fi avut acces și la alte tradiții<sup>9</sup> (**o sursă discretă!**), care sunt reflectate în materialul caracteristic numai lui, probabil dintr-un mănunchi de tradiții<sup>10</sup>.

Pe lângă aceste surse, Evanghelistul Matei a folosit numeroase profeții din Vechiul Testament, pentru a accentua că în persoana lui Iisus se împlinesc toate promisiunile lui Dumnezeu<sup>11</sup>. Matei folosește peste 60 de profeții în întreaga sa scriere, fără a număra numeroasele aluzii la Legea Veche. Acest lucru este foarte important, din moment ce el folosește de două ori mai multe profeții ca oricare alt Evanghelist.

<sup>5</sup> Raymond Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke* (Garden City, New York: Doubleday, 1977), p. 183 spune că cele două capitole sunt „o Evanghelie în miniatură”.

<sup>6</sup> Evanghelistul Matei s-a folosit de tradițiile existente în acea perioadă pentru a prezenta nașterea lui Hristos. El a făcut o selecție a acestora. Este greu de acceptat faptul că episodul nașterii lui Iisus a fost creat de Matei fără a apela la tradițiile existente sau că el ar fi o dezvoltare a profeției din Isaia 7, 14. Sfântul Matei a luat paragrafe din tradiție și le-a așezat în episodul nașterii în așa fel încât coincidența cu Is. 7, 14 să fie maximă. Prin împlinirea acestei profeții, Evanghelistul demonstra că Dumnezeu și-a împlinit profeția în persoana lui Iisus.

<sup>7</sup> William Hendriksen, *Evanghelia după Matei*, Ed. Reformatio, Oradea, 2006, p. 43, afirmă că nu există nici o referință istorică la un document independent care să conțină materialul non-marcian din Matei și Luca. Tot el pune sub semnul întrebării existența sursei Q, afirmând că aceasta este imposibil de reconstruit.

<sup>8</sup> În ceea ce privește conținutul sursei Q, încă nu s-a ajuns la un consens între specialiști. S. Schulz, *Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich, 1972, desemnează drept Q toate instanțele de dublă tradiție care se găsesc la Matei și Luca. Dar, ar exista posibilitatea ca unele tradiții duble să nu facă parte din Q, sau să fie omise atât de Matei cât și de Luca. Cf. U. Luz, *Matthew and His Tradition*, în vol. *Studies in Matthew*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2005, pp. 40-41.

<sup>9</sup> B.H. Streeter, *The Four Gospels*, ed. a 4-a, Londra, 1930, cap. 9, susține că în spatele Evangheliei după Matei s-ar afla și un al treilea document. El arată că Evanghelistul s-a folosit pe lângă Marcu și Q, de un izvor care-i este specific numai lui, notat cu „M”.

<sup>10</sup> Donald Hagner, *op. cit.*, p. 26.

<sup>11</sup> În ceea ce privește episodul Nașterii lui Iisus, se face referire la o sursă ebraică pe care a avut-o Evanghelistul Matei la îndemână. Această idee se bazează pe folosirea de către Matei a doi termeni preluați din ebraică (“Iisus” - יֵשׁוּעַ și “va mântui” - יַשׁוּעַ), termeni care nu au corespondenți în aramaică. Cf. L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, Inter-Varsity Press, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1992, p. 15.

Profețiile pe care le folosește Evanghelistul Matei sunt considerate reflectări ale acestuia. Mai mulți exegeți afirmă că citatele tip formulă sunt un element redacțional în narațiune<sup>12</sup>. În acest sens, 10 profeții întrebunțează ca formulă de introducere a profeției verbul *πληροῦν* „s-a împlinit”<sup>13</sup>:

Matei	Formula introductivă	Paralelă Vechiul Testament
1, 22-23	ἵνα <i>πληρωθῆ</i> τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος	Isaia 7, 14
2, 15	ἵνα <i>πληρωθῆ</i> τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος	Osea 11, 1
2, 17-18	τότε <i>ἐπληρώθη</i> τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος	Ieremia 31, 15
2, 23b	ὅπως <i>πληρωθῆ</i> τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι	Isaia 11, 1?
4, 14-16	ἵνα <i>πληρωθῆ</i> τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος	Isaia 8, 23-9, 1
8, 17	ὅπως <i>πληρωθῆ</i> τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος	Isaia 53, 4
12, 17-21	Identic cu formula din 4, 14-16	Isaia 42, 1-4
13, 35	ὅπως <i>πληρωθῆ</i> τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος	Ps. 78(77), 2
21, 4-5	ἵνα <i>πληρωθῆ</i> τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος	Isaia 62, 11; Zaharia 9, 9
27, 9-10	Identic cu formula din 2, 17-18	Zaharia 11, 12–13 (cf. Ieremia 32, 6–15)

### 1. Tradiția iudaică vechi-testamentară în relatarea episodului „Nașterii Mântuitorului”

G.D. Kilpatrick derivă întregul episod al Nașterii<sup>14</sup> din profețiile existente în narațiune. L. Vaganay merge pe aceeași idee, însă genealogia o atribuie unei surse scrise<sup>15</sup>. W.C. Allen înclină să creadă că narațiunea menționată a ajuns la autor ca tradiție independentă, nu ca document în care aceste tradiții fuseseră colectate<sup>16</sup>. Pentru K. Stendahl, profețiile reprezintă nucleul sau germenele din care se dezvoltă relatarea<sup>17</sup>. W. Knox derivă și el episodul nașterii

<sup>12</sup> G. M. Soares Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew: An Enquiry into the Tradition History of Mt 1-2*, AnBib 63 (Rome: Biblical Institute, 1976), (nota 10) p. 41. Capitolul al doilea (pp. 45-106) se ocupă cu demonstrarea acestui lucru, iar al patrulea capitol (pp. 162-191) accentuează prioritatea profețiilor în narațiune. Cf. R. E. Brown, *op. cit.*, (nota 10), pp. 100-104. Contra-argumentul formulat de G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, (Oxford: Clarendon Press, 1946), pp. 93-95 (și p. 54, special în capitolul 2) potrivit căruia forma acestor profeții din Septuaginta este marcată ca pre-mateiană, nu a fost pe deplin acceptat.

<sup>13</sup> A se vedea Donald Hagner, *op. cit.*, p. 32.

<sup>14</sup> G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford, 1946, pp. 51-57. A se vedea în acest sens și articolul scris de W. Soltau, *Zur Entstehung des 1. Evangeliums*, ZNW 1, 1900. Acesta sugerează că episodul nașterii este o expansiune, o întindere narativă bazată pe conținutul teologic al formulărilor profetice, făcută de editorul final al Evangheliei la o versiune primară care conținea numai materialul din Marcu și Q.

<sup>15</sup> L. Vaganay, *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail*, Tournai-Paris, 1954, pp. 234-237.

<sup>16</sup> W. C. Allen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Matthew (ICC)*, Edinburgh, 1907, lx.

<sup>17</sup> K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*, Uppsala, 1954, p. 204.

din profețiile expuse, dar el vorbește de un stadiu anterior redactării. W. Knox afirmă că „substratul original” al episodului nașterii este conceput pe baza celor trei relatări ale lui Iosif, fiecare având o mărturie vechi-testamentară și că acestea au fost luate dintr-o colecție de texte<sup>18</sup>.

Însă există exegeți care afirmă că episodul nașterii lui Iisus nu derivă și nu a fost construit pe baza profețiilor vechi-testamentare existente în context. R. Bultmann<sup>19</sup> și M. Dibelius,<sup>20</sup> fac deosebire între episodul 1, 18-25 (care cu excepția profeției inserate de redactor, a fost luat dintr-o sursă scrisă) și episodul 2, 1-23 care este o compoziție a redactorului pe baza unor tradiții (scrise sau orale) ce nu pot fi determinate cu exactitate. G. Strecker, merge mai departe și derivă întregul episod al Nașterii (1, 18-2, 23) dintr-o sursă fixată (poate orală), a cărei profeții (luate dintr-o carte de mărturie<sup>21</sup>) au fost adăugate la redactare de Matei<sup>22</sup>. Pentru E. Hirsch, întregul episod al Nașterii lui Iisus a fost luat dintr-o sursă scrisă, în care 1, 18-25 a fost un adaos mai târziu, în timp ce formulele profetice au fost adăugate de Matei<sup>23</sup>.

R. Brown<sup>24</sup> consideră că profețiile din episodul nașterii au fost adăugate de Evanghelist. Dar se întreabă dacă acestea au fost produsul reflectării și al studiului Evanghelistului sau erau deja cunoscute în tradiția<sup>25</sup> creștină? În încercarea de a aduce un răspuns acestei întrebări, exegeții vorbesc despre posibilitatea folosirii extinse a profețiilor. Profețiile ar fi existat într-o colecție scrisă care era binecunoscută tuturor, iar Matei le-ar fi preluat de acolo.

În comentariul său la Evanghelia după Matei, Donald Hagner<sup>26</sup> amintește doi exegeți suedezi, H. Riesenfeld și în special B. Gerhardsson, care au demonstrat faptul că exista o tradiție sfântă care provenea din învățătura lui Iisus și că tehnica memorării se folosea în acea perioadă<sup>27</sup>. Deși s-au adus argumente că tehnica memorării în familiile rabinilor s-a folosit numai după anul 70, totuși există numeroase dovezi potrivit cărora pe vremea lui Iisus această tehnică era folosită<sup>28</sup>. Așadar, aceste profeții puteau fi memorate de fiecare evreu.

Se pune întrebarea: episodul nașterii lui Iisus este o compoziție liberă a redactorului care s-a format în jurul profețiilor vechi-testamentare, ori profețiile au fost adăugate la o

<sup>18</sup> W. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels. St. Matthew and St. Luke (vol. II)*, Cambridge, 1953-1957, p. 122.

<sup>19</sup> R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1967, pp. 316-319.

<sup>20</sup> M. Dibelius, *Jungfrauensohn und Krippenkind*, în idem, *Botschaft und Geschichte: Gesammelte Aufsätze I*, Tübingen, 1953, p. 42.

<sup>21</sup> Eduard Schweizer, *op. cit.*, p. 30.

<sup>22</sup> G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, Göttingen, 1966, p. 52.

<sup>23</sup> E. Hirsch, *Frühgeschichte des Evangeliums*, vol. II, Tübingen, 1941, p. 323.

<sup>24</sup> Raymond Brown, *op. cit.*, p. 101.

<sup>25</sup> Aceste tradiții puteau fi scrise sau orale.

<sup>26</sup> Donald Hagner, *op. cit.*, p. 28.

<sup>27</sup> William Hendriksen, *op. cit.*, p. 45, afirmă că acest lucru putea fi posibil, dacă ne gândim că există în zilele noastre învățați evrei care cunosc tot Talmudul pe de rost și învățați creștini care au memorat întreg Noul Testament.

<sup>28</sup> Găsim argumente în acest sens chiar în Sfânta Scriptură:

a) Iisus Hristos este numit Învățătorul (καθηγητής, Matei 23, 10) și porunca de la sfârșitul Evangheliei accentuează responsabilitatea ucenicilor în transmiterea învățăturii primite de la El (Matei 28, 20)

b) În prologul Evangheliei după Luca se face referire la faptele pe care „ni le-au lăsat (παρέδοσαν) cei ce le-au văzut de la început și au fost slujitori (βηρέται) ai Cuvântului” (Luca 1, 2). Acest pasaj presupune o transmitere cu mare atenție a tradiției orale.

c) În 1 Cor. 11, 23-26, Sfântul Pavel arată că învățătura pe care o propovăduiește a primit-o (παρέλαβον) pe calea tradiției orale. Despre transmiterea pe cale orală se vorbește și în 1 Cor. 15, 3 (παρέδωκα - am primit).

narațiune existentă dinainte, fie ea scrisă sau orală? Întrebarea este pe cât se poate de pertinentă, deoarece în funcție de răspuns depinde accesul spre studierea profețiilor din episodul Nașterii.

Pentru a da un răspuns la această problemă, trebuie să comparăm profețiile din Episodul Nașterii cu profețiile existente în întreaga Evanghelie după Matei și să subliniem asemănările și diferențele dintre ele.

Astfel, în episodul nașterii lui Iisus, Evanghelistul folosește 5 profeții mesianice, deși cea din 2, 5 este socotită de specialiști ca fiind mateiană prin adopție<sup>29</sup>. Celălalte 4 citări vechi-testamentare (1, 22; 2, 15; 2, 17; 2, 23) sunt, cu excepția celei din urmă, asemănătoare celorlalte profeții din Evanghelie, atât în ceea ce privește mixtura dintre textul ebraic și cel al Septuagintei, cât și în ceea ce privește formulele prin care sunt introduse<sup>30</sup>.

Celălalte profeții vechi-testamentare sunt inserții ale redactorului într-un context preexistent. În fiecare caz, contextul a fost modificat pentru primirea unei profeții<sup>31</sup>. Acest lucru nu poate fi conceput și în cazul profețiilor din episodul Nașterii lui Iisus, deoarece:

1. În timp ce între alte profeții vechi-testamentare citate în cuprinsul Evangheliei sunt intervale lungi care le despart, ele fiind chiar izolate una de alta, cele din episodul Nașterii lui Iisus sunt aglomerate într-un spațiu relativ mic. Acest lucru dă episodului o textură specifică.

2. Profețiile din episodul nașterii se potrivesc bine în contextul în care au fost așezate în comparație cu alte profeții din Evanghelie. Acest lucru sugerează ideea că profețiile din episodul nașterii nu au fost inserate, cu mai mult sau cu mai puțin succes într-o narațiune fixă, ci că relatarea acestui episod s-a format în jurul acestor profeții.

3. Episodul Nașterii lui Iisus prezentat de Matei nu are paralele sinoptice, ceea ce ar indica o sursă pre-mateiană. În schimb, vocabularul și stilul mateian dau impresia că nu a fost luat dintr-o sursă preexistentă, ci că a fost scris de Matei din anumite tradiții independente, neformulate.

Totuși, profețiile din Mt. 1-2 au câteva particularități:

1. Numărul relativ mare de profeții din episodul nașterii este important deoarece ajută la interpretarea corectă a narațiunii<sup>32</sup>.

2. Nu este sigur nici faptul că profețiile din episodul Nașterii sunt, după cum se pretinde, integrate mai bine în contextul lor decât alte profeții. O examinare a profețiilor sugerează de fapt contrariul:

a) profețiile din episodul Nașterii, cu excepția celei din Mt. 2, 5, pot fi scoase din relatare, fără a se observa o lipsă notabilă.

b) textele biblice citate în aceste profeții nu sunt întotdeauna corespunzătoare cu contextul în care se găsesc. Dacă Is. 7, 14 se potrivește cu Mt. 1, 23 și Os. 11, 1 cu Mt. 2, 15 (chiar dacă s-ar potrivi mai bine după relatarea întoarcerii din Egipt sau chiar înaintea ei), Ier. 31, 15 - Mt. 2, 18 este abia un comentariu venit să lămurească masacrul copiilor din Betleem și nu înțelesul versetului 18. Acest lucru lasă impresia că narațiunea nu s-a dezvoltat în mod natural, prin cristalizarea tradițiilor în jurul profețiilor vechi-testamentare, ci prin căutarea cu disperare a textelor biblice care să ilustreze cele relatate.

<sup>29</sup> Este o profeție relatată de cărturarii care erau la curtea lui Irod.

<sup>30</sup> Mt. 1, 22 este, cu excepția cuvintelor ὄνο κύριου și a cuvântului plin de autoritate ὄλον identic cu 21, 4. Mt. 2, 15 cu excepția cuvintelor ὄνο κύριου reproduce formula de introducere a profețiilor precum 4, 14-16; 12, 17-21 și cu ὅπως înlocuind pe ἴνα profeția din 8, 17 și de asemenea 13, 35. Mt. 2, 17 se repetă în 27, 9. Profeția din Mt. 2, 23 nu se aseamănă cu alte profeții.

<sup>31</sup> Georg Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, pp. 82-83 afirmă că profețiile au fost inserate în context pentru a produce o schimbare în relatare.

<sup>32</sup> N. B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ*, Grand Rapids, 1958, p. 190.



Alte profeții de pe parcursul Evangheliei se potrivesc cu mult mai bine cu contextul în care se află. Dacă asemănarea dintre Mt. 4, 15 și Is. 8, 23-9, 1 poate fi forțată, profeția din 21, 5 (comentariul despre intrarea trimfală a lui Iisus în Ierusalim) corespunde cu Zah. 9, 9. Astfel, nu avem nici un motiv să presupunem că profețiile din episodul Nașterii sunt privilegiate în comparație cu alte profeții.

3. Episodul Nașterii este caracteristic stilului lui Matei, el neputând fi o compilație din mai multe surse. Totuși, el trebuie să fie o compoziție a redactorului, care are la bază tradițiile încă neformate. (neformulate?)

Se pare că Evanghelistul Matei a *istoricizat* materialul adunat din tradiție<sup>33</sup>, prin folosirea profețiilor vechi-testamentare. În perioada dintre viața lui Iisus și scrierea Evangheliilor, existau deja colecții a materialelor tradiționale, precum și tradiții individuale care conțineau declarații istorice cu privire la Iisus.

Profețiile amintite de Matei, scot în evidență faptul că ceea ce Dumnezeu a promis poporului evreu s-a împlinit în viața lui Iisus. Profețiile sunt corelate cu **afirmații temporale** și geografice despre viața lui Iisus. Locurile prin care a trecut Iisus (Betleem, Nazaret, Egipt<sup>34</sup>) sunt analizate de Evanghelist și accentuate prin referirea la împlinirea profețiilor.

Matei folosește aceste profeții pentru a interpreta istoria lui Iisus ca un eveniment unic, ireperabil. Incluziunea acestor profeții în Evanghelie, dau mărturie directă despre tendința istorico-biografică a redactorului<sup>35</sup>.

Din cele spuse până acum putem concluziona că episodul Nașterii lui Iisus este prioritar în fața profețiilor vechi-testamentare. Episodul Nașterii lui Iisus nu derivă din aceste profeții și nu este o compoziție a redactorului în jurul acestor profeții după cum afirmă G.D. Kilpatrick, L. Vaganay, W. Knox. Mai întâi Matei a adunat tradițiile despre nașterea lui Iisus, iar apoi a inserat în acest text profeții vechi-testamentare (G. Strecker, E. Hirsh, K. Stendahl, R. Brown).

## 2. S-a inspirat Matei din Evanghelia după Luca? Putem vorbi despre o tradiție comună?

Date fiind puținele asemănări între Matei și Luca, putem afirma fie că cei doi au folosit tradiții diferite, fie că au făcut selecții diferite dintr-o tradiție comună<sup>36</sup>. Deși Luca are în prim plan pe Fecioara Maria și Matei pe Iosif nu putem spune că acest lucru este incompatibil. Dumnezeu s-a revelat atât Fecioarei Maria cât și lui Iosif. Fiecare Evanghelist a folosit materialul preluat din tradiție potrivit interesului urmărit<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Georg Strecker, *The Concept of History in Matthew*, Journal of the American Academy of Religion, Vol. 35, No. 3 (Sep., 1967), p. 221.

<sup>34</sup> Aceste orașe sau localități sunt prezentate de Evanghelist chiar de la începutul Evangheliei până la 4, 16, pentru a accentua istoricitatea lui Iisus. Acest lucru este bine argumentat de E. Krentz, "The Extent of Matthew's Prologue: Toward the Structure of the First Gospel", Journal of Biblical Literature, 83 (1964), p. 413.

<sup>35</sup> Georg Strecker, *The Concept of History*, p. 222.

<sup>36</sup> Între cele două relatări există și elemente comune: Iosif este descendentul lui David, ἐξ οἴκου Δαυὶδ, "din casa lui David" (Lc. 1, 27; 2, 4); logodna Fecioarei Maria, ἐμνηστευμένην (Lc. 1, 27; 2, 5); revelația angelică, καὶ ἰδοὺ συλλήμνη ἐν γαστρὶ καὶ τέξη υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν... κληθήσεται υἱὸς θεοῦ" (Lc. 1, 31, 35); și împlinirea profeției καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, "și a născut pe Fiul său Cel Unul-Născut" (Lc. 2, 7).

<sup>37</sup> Donald Hagner, *op. cit.*, p. 14.

F.C. Burkitt arată că reconstrucția surselor ipotetice folosite de Matei, „un scriitor competent care a tratat cuvintele predecesorilor săi cu cea mai mare libertate, rearanjându-le și combinându-le într-un tot unitar”<sup>38</sup> este extrem de riscantă, dacă nu chiar imposibilă.

Încercările de a deriva cele două episoade ale nașterii (Matei și Luca) dintr-o sursă comună, fie dintr-o carte ebraică referitoare la originea lui Iisus (A. Resch)<sup>39</sup>, fie din Protoevanghelia lui Iacob (L. Conrady)<sup>40</sup>, fie dintr-un document ebraic vechi împărțit în mod intenționat de moștenirii săi în două părți independente care au fost vândute separat pentru a primi un preț mai bun (!) (F.W. Goodman)<sup>41</sup>, sunt destul de neconvingătoare. Atât supoziția lui G. Erdmann că fragmentul din Mt. 1, 18-25 a fost scris având ca sursă Lc. 1<sup>42</sup>, cât și sugestia lui P. Thompson că Lc. a conceput episodul nașterii având în vedere episodul prezentat de Mt.<sup>43</sup>, nu pot fi credibile. C. Perrot crede că în spatele celor două episoade ale nașterii lui Iisus stă o tradiție comună, având în vedere faptul că ambele episoade prezintă o genealogie și conțin relatarea unei nașteri<sup>44</sup>. Dar diferențele mari dintre cele două relatări arată că cei doi Evangheliști au folosit surse diferite în episoadele pe care le prezintă. J. Schmid arată că deși nu sunt diferențe incompatibile între cele două relatări ale Nașterii lui Iisus, totuși episodul prezentat de Matei are sens numai dacă presupunem că el nu a cunoscut materialul prezentat de Luca<sup>45</sup>.

Pentru R. Bultmann, episodul nașterii este în mod evident pre-mateian și își are originea într-o străveche relateare palestiniană care vorbește despre cum un înger i-a promis lui Iosif că el va fi tatăl lui Mesia. Aceasta a fost completată de motivul elenistic al nașterii feciorelnice și înfrumusețată de Matei cu profeții mesianice. Numai episodul din Matei 2, 1-12 este considerat de Bultmann ca fiind independent. Acesta este văzut atât de A. Dieterich<sup>46</sup> cât și de Bultmann ca fiind o fuziune între cele două relatări diferite. Bultmann afirmă că episodul magilor este o legendă care nu se bazează pe vizita regelui Tiridates la curtea lui Nero, după cum presupune Dieterich, ci pe cultul zeului arab Dusares, a cărui naștere dintr-o mamă fecioară era sărbătorită în fiecare an (la 25 decembrie?), prin oferirea a numeroase daruri. Aceasta s-a unit mai târziu cu episodul uciderii pruncilor, care are la bază un motiv comun în literatura ebraică și elenă (persecuția suferită de un copil-erou). Episodul călătoriei spre Egipt și al reîntoarcerii din Egipt aparține unei surse mateiene, căruia i se atribuie și partea finală a capitolului 2<sup>47</sup>.

<sup>38</sup> F.C. Burkitt, *The Gospel History and its Transmission*, Edinburgh, 1907, p. 123, apud G. M. Soares Prabhu, *op. cit.*, p. 2.

<sup>39</sup> A. Resch, *Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus, unter Herbeiziehung der aussercanonischen Paralleltexthe*, Leipzig, 1897, p. 69.

<sup>40</sup> L. Conrady, *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichten Jesu. Ein wissenschaftlicher Versuch*, Göttingen, 1900, apud G. M. Soares Prabhu, *op. cit.*, p. 2.

<sup>41</sup> F.W. Goodman, *Sources in the First Two Chapters in Matthew and Luke*, *ChQR* 162, 1961, 136-143.

<sup>42</sup> G. Erdmann, *Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäus- Evangeliums und Vergils vierte Ekloge*, Göttingen, 1932, p. 56, 66.

<sup>43</sup> P.J. Thompson, *The Infancy Gospels of St. Matthew and St. Luke Compared*, in *Studia Evangelica*, ed. by F.L. Cross, Berlin, 1959, p. 217-222.

<sup>44</sup> C. Perrot, *Les récits d'enfance dans la haggada antérieure au IIe siècle de notre ère*, *RechSR* 55, 1967, p. 509-512.

<sup>45</sup> J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg, 1956, p. 51.

<sup>46</sup> A. Dieterich, *Die Weisen aus dem Morganlande*, *ZNW* 3, 1902, pp. 1-14, apud G. M. Soares Prabhu, *op. cit.*, p. 191.

<sup>47</sup> Bultmann, *Geschichte*, pp. 316-319.

G. Erdmann consideră că episodul din Mt. 1, 18-25 este remodelarea nașterii prezentată de Luca 1 (ori o altă sursă similară acesteia) în lumina versetului din Mt. 2, 13, unde Iosif este prezentat a fi primitorul revelației divine pe calea visului. Cea mai mare parte a capitoului 2 din Matei (2, 1-3; 7-12; 13-14; 16) este considerată a fi o tradiție pre-redacțională, modelată pe relatarea nașterii lui Moise din cartea Ieșire, sau pe o interpretare midrașică care era comună în tradiția ebraică. Mt. 2, 19-23 este legătura creată de Matei pentru a uni materialul său din tradiție (Betleem, Egipt) cu cel al tradiției sinoptice (Nazaret).<sup>48</sup>

Cea mai pertinentă investigație a tradiției istorice din episodul Nașterii lui Iisus este oferită de C.T. Davis într-un remarcabil articol, în care sunt prezentate rezultatele lucrării sale nepublicate<sup>49</sup>. El pleacă de la observația lui Stendahl că profețiile au fost introduse secundar în episodul nașterii, ca parte a unei structuri organizate cu mare grijă și de la sugestia lui Knox că cele trei vise ale lui Iosif se îndreaptă spre o structură pre-redacțională. Davis a reușit să facă o separare între ceea ce este o inserare a redactorului și ceea ce este luat din tradiție. Astfel, în spatele celor două capitole din Matei, el găsește o singură tradiție (butuc) compusă din patru unități (fragmente) care se aseamănă atât prin structură cât și prin limbajul întrebuițat: 1. 1, 18-21; 24-25; 2. 2, 1-2; 9b; 11; 3. 2, 13-15a și 4. 2, 19-21. Matei și-a redactat sursa pe două căi: prin integrarea profețiilor în ea (cf. 1, 23; 2, 6, 15b, 18, 23b) și prin crearea unor secțiuni narative (cf. 2, 1-2; 3-9a, 10; 12; 16-18; 22-23) care leagă episodul Nașterii lui Iisus (structural și conceptual) cu restul Evangheliei.<sup>50</sup>

În ceea ce privește sursele episodului nașterii, comentatorii Davies și Allison<sup>51</sup> vorbesc despre mai multe ipoteze:

a) poate fi o compoziție liberă a evanghelistului în care acesta a preluat din tradiție numai aumite elemente izolate precum: numele părinților lui Iisus, numele orașului în care locuiau (Betleem) sau nașterea lui Iisus dintr-o fecioară<sup>52</sup>.

b) contribuția Ev. a fost una minimă. Cea mai mare parte a episodului era deja un întreg unitar înainte ca Mt. să redacteze acest material<sup>53</sup>.

c) poate fi o sinteză mateiană a două sau mai multe fragmente separate, dar originale<sup>54</sup>.

d) episodul poate reproduce mai mult sau mai puțin o relatare pre-mateiană.

### 3. Problema midrașului<sup>55</sup>

În Biblia ebraică verbul *dāraś* înseamnă „a căuta, a cerceta, a investiga, a studia”, iar substantivul caracteristic *midraś* trebuie să se refere la rezultatul unei astfel de cercetări. Substantivul apare în Sfânta Scriptură în II Cronici 13, 22 și 24, 27 făcând referire la un midraś<sup>56</sup> despre proorocul Ido și un midraś despre Cartea Regilor. Înțelesul acestui termen este greu de ghicit de către exegeți.

<sup>48</sup> G. Erdmann, *op. cit.*, p. 66.

<sup>49</sup> C. T. Davis, *Tradition and Redaction in Matthew 1, 18-2, 23*, JBL 90, 1971, 404-421.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 420.

<sup>51</sup> Davies – Allison, *Matthew*, p. 191.

<sup>52</sup> A se vedea Kilpatrick, *op. cit.*, p. 55; Goulder, *op. cit.*, pp. 228–242; Gundry, *Commentary*, pp. 13–41.

<sup>53</sup> Strecker, *Weg*, pp. 51–55, și Brown, *Messiah*, pp. 104–119.

<sup>54</sup> Dibelius, *Tradition*, pp. 128–129, vorbește despre faptul că Evanghelistul a unit episodul magilor cu cel al uciderii pruncilor. El este și cel care a compus episodul 1, 18-25.

<sup>55</sup> Cuvântul midraś este un substantiv derivat din verbul ebraic דָּרַשׁ (*dāraś*)- “a căuta, a cerceta” și are mai multe sensuri. În literatura iudaică, termenul se referă în mod specific la interpretarea textelor biblice, apud Donald Hagner, *op. cit.*, p. 35.

<sup>56</sup> Jacob Neusner, *What Is Midrash?*, Philadelphia: Fortress Press, 1987, pp. 12-114, clasifică vechile midrașe în trei categorii: parafrazări (interpretări), profeții și alegorii.

Renée Bloch spune că: „un midraș rabinic este o reflectare omiletică sau o meditație asupra unui text al Bibliei cu scopul de a-l actualiza sau reinterpretă”<sup>57</sup>. A. Wright<sup>58</sup> consideră midrașul un gen literar: „un midraș rabinic este o literatură care este preocupată de Biblie. Este o literatură despre literatură. Midrașul încearcă să facă un text al Scripturii înțeles și folositor unei generații viitoare. Textul scripturistic este un punct de plecare în alcătuirea unui midraș, însă se poate crea pe marginea textului”.

Așadar, un midraș este un comentariu făcut cu strictețe, oricât de măreț, pe un text scripturistic dat. Trebuie să recunoaștem că definirea „midrașului” este o problemă controversată<sup>59</sup>. Important este să facem o distincție între midraș *ca gen literar* (comentarea unui text scripturistic) și *tehnica midrașică de interpretare*<sup>60</sup>. Ideea că Matei folosește ambele metode midrașice este acceptată<sup>61</sup>. Episodul nașterii poate fi considerat drept un midraș sau se poate spune numai că acest episod este alcătuit într-o tehnică midrașică?

O parte dintre exegeți consideră midrașul despre nașterea lui Moise drept sursă pentru Matei. Dacă Evanghelistul Matei a compus episodul nașterii lui Iisus având la bază un midraș despre nașterea lui Moise, el nu a compus episodul nașterii lui Iisus pentru a înțelege mai bine nașterea lui Moise<sup>62</sup>.

Numeroși exegeți<sup>63</sup> au făcut cercetări în ceea ce privesc primele două capitole mateiene. M. D. Goulder<sup>64</sup> consideră că episodul nașterii lui Iisus din Matei 2 ar fi un midraș<sup>65</sup>, o compoziție pe baza textelor din Vechiul Testament și că Evanghelia după Matei este o interpretare a Evangheliei după Marcu, bazată pe tehnica midrașică.

R. H. Gundry vorbește de caracterul midrașic al Evangheliei după Matei, dar afirmă că cititorii materialului scris de Matei nu ar fi trebuit să aibă nici o dificultate în distingerea materialului midrașic de relatarea istorică în sine<sup>66</sup>.

<sup>57</sup> Renée Bloch, *Midrash*, DBSup (Paris: Letouzey, 1957), V, col. 1265-1266.

<sup>58</sup> A. Wright, *The Literary Genre Midrash*, Staten Island: Alba, 1967, p. 74.

<sup>59</sup> A se vedea în această chestiune: R. Bloch, "Midrash" in *Dictionnaire de la Bible*, Supplément V (Paris: Letouzey & Ané, 1957), p. 1263; A.G. Wright, "The Literary Genre Midrash", CBQ 28 (1966), pp. 105-138, 417-457; R. Le Déaut, 'Apropos a definition of Midrash', *Interpretation* 25 (1971), pp. 259-282. Referințe importante se găsesc și în următoarele lucrări: G. M. Soares Prabhu, *op. cit.*, pp. 12-16, și R. E. Brown, *op. cit.*, pp. 557-563.

<sup>60</sup> Le Déaut și R. Brown afirmă că midrașul este numai o tehnică interpretativă.

<sup>61</sup> În același timp nu trebuie să uităm de atenționarea lui L. Hartman în M. Didier (ed.), *L'Evangile selon Matthieu: Rédaction et Théologie* (BETL 29. Gembloux: Duculot, 1972), p. 148: „că pe de o parte fiecare interpretare și aplicare a Scripturii poate fi numită midraș”.

<sup>62</sup> Fiind iudeu, Sfântul Matei s-a folosit de anumite tehnici rabinice și s-a referit la anumite modele vechi-testamentare. Dar se poate observa o mare diferență: în timp ce în interpretarea rabinică Scriptura era măsura evenimentului, Mântuitorul Hristos, a devenit pentru Sfântul Matei, măsura Scripturii. Nu se mai pleacă de la Scriptură pentru a o aplica la viața actuală a poporului, ci de la viața Mântuitorului Hristos, pentru a vedea în ea plinirea sau desăvârșirea cuvântului; Cf. R. Laurentin, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo. La Verita del Natale al di la dei miti. Egesesi e semiotica: storicita e teologia*, Cinisello Balsamo, 1986, p. 66, apud Constantin Preda, *Cartea neamului lui Iisus Hristos*, EIBMBOR, București, 2006, pp. 221-222.

<sup>63</sup> Amintesc aici doi exegeți și studiile lor: George Soares Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew: An Enquiry into the Tradition History of Mt 1-2*, AnBib 63 (Rome: Biblical Institute, 1976), pp. 1-300; Raymond Brown, *op. cit.*, pp. 45-232.

<sup>64</sup> M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew* (London: SPCK, 1974), p. 33.

<sup>65</sup> Ideea că Matei 2 este un midraș creștin este accentuată și de W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge: University Press, 1963) pp. 62 și 64.

<sup>66</sup> R. H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids: Eerdmans, 1982, p. 75.

Donald Hagner nu dezmințe faptul că Matei a folosit tehnica midrașică în Evanghelia sa, dar acest lucru nu înseamnă că orice apare ca relatare istorică nu ar avea nici o bază istorică. Deși relatarea lui Matei despre nașterea lui Iisus conține multe profeții vechi-testamentare care se împlinesc în persoana lui Iisus, aceasta nu înseamnă că Evanghelistul Matei a inventat acest material<sup>67</sup>.

Relatarea nașterii lui Iisus Hristos nu este la prima vedere un comentariu scripturistic făcut de Evanghelist, ci o *colecție de tradiții* cu comentariu scripturistic. Naratiunea din Matei 2 este o construcție din texte și motive scripturistice<sup>68</sup>. C. T. Davies consideră că „relatarea uciderii pruncilor a fost concepută în lumina profeției din Ieremia 31, 15)”<sup>69</sup>. Această idee nu este pe deplin acceptată, deoarece se poate observa cu ușurință legătura dintre profeție și conținutul capitolului 2 (profeția este parte integrantă în relatare).

Părerea mai multor generații de exegeți se reflectă în convingerea lui Durand că episoadele nașterii prezentate de Matei și de Luca relatează istoria nașterii și copilăriei lui Iisus sau mai bine spus biografia Lui<sup>70</sup>. În zilele noastre s-a ajuns la concluzia că scopul Evangheliei după Matei este unul teologic, nu biografic.

Cele două episoade ale Nașterii lui Iisus au fost catalogate de unii exegeți ca fiind „legende” (Dibelius<sup>71</sup>, Bultmann<sup>72</sup>) relateate pentru o edificare (lămurire) religioasă. Kattenbusch a propus ca aceste episoade să fie numite „haggadah”<sup>73</sup>.

Pentru Muñoz-Iglesias episodul nașterii lui Iisus prezentat de Matei este o construcție haggadică. El insistă în mod expres pe nucleul istoric prin sublinierea detaliilor imaginative care au fost adăugate pentru a scoate la lumină înțelesul teologic al acestor „fapte”<sup>74</sup>.

Bourke este primul care a propus ca gen literar pentru episodul Nașterii lui Iisus un „midraș haggadic”<sup>75</sup>. R. Pesch numește Mt. 1, 18-25 un „midraș-hristologic”<sup>76</sup>.

Folosirea cuvântului midraș pentru a descrie episodul nașterii din Evanghelia după Matei rămâne pe supoziția că Matei a folosit tradiția midrașică (despre Moise și Iacob, posibil Avraam și Solomon) și tehnicile midrașice.

R. T. France afirmă că dacă printr-un midraș se înțelege un comentariu pe un text scripturistic care poate implica crearea unor relatări imaginative care sunt înafara textului, atunci n-ar fi corect să descriem Mt. 2 drept un „midraș”. Mai degrabă, acest capitol folosește

<sup>67</sup> Donald Hagner, *op. cit.*, p. 35.

<sup>68</sup> Richard T. France, *Herod and the Children of Bethlehem*, *Novum Testamentum*, Vol. 21, Fasc. 2 (Apr., 1979), p. 101.

<sup>69</sup> C. T. Davies, *op. cit.*, p. 419.

<sup>70</sup> A. Durand, *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris, 1929, p. 7.

<sup>71</sup> M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 1933, pp. 125-128, clasifică legendă numai relatările din Mt. 2, nu și episodul din Mt. 1, 18-25. Aici, contrar formei unei legende, conceperea supranaturală a lui Iisus nu este relatată, ci presupusă. Revelația îngerului este anticipată în comentariul naratorului.

<sup>72</sup> Bultmann, *Geschichte*, p. 316-323, clasifică toate episoadele din Mt. 1-2 drept legende.

<sup>73</sup> F. Kattenbusch, *Die Geburtsgeschichte Jesu als Haggada der urchristlichen Theologie*, *ThStKr* 102, 1930, p. 454 și 464.

<sup>74</sup> S. Muñoz-Iglesias, *El género literario del Evangelio de la Infancia en S. Mateo*, *EstBib* 17, 1958, p. 272.

<sup>75</sup> M.M. Bourke, *The Literary Genus of Matthew 1-2*, *CBQ* 22, 1960, p. 174.

<sup>76</sup> R. Pesch, *Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium*, *BZ NF* 11, 1967, p. 87.

texte scripturistice, alese în mod liber și adaptate după necesitate, pentru a comenta tradițiile care se refereau la originea lui Iisus. Evanghelistul consideră aceste fragmente a fi reale, faprice și se simte îndreptățit, obligat să lămurească aceste fragmente cu ajutorul VT<sup>77</sup>.

R. T. France nu este de acord cu afirmația lui Hartman că „its warp is something like a midrashic haggadah based on the Moses haggadah and the first chapters of Exodus”<sup>78</sup>. Dar, principalul scop al lui Mt din capitolul 2 este acela de a învăța despre Mesia tocmai prin aceste mișcări geografice și asocieri cu texte scripturistice. Acest lucru nu vine în opoziție cu ideea că Evanghelistul dezvoltă acest episod având ca model pe Moise și Exodul, dar acest lucru este mai puțin evident pentru un cititor obișnuit<sup>79</sup>. Daube<sup>80</sup> vorbește despre midrașul Iacob-Laban. El spune că citind în loc de „Tatăl meu a fost un arameian pribeag” (Dt. 26, 5) „un arameian a căutat să-mi distrugă tatăl”, textul ar face referire la persecutarea lui Iacob-Israel de către Laban, iar aceasta este o prefigurare a persecutării lui Iisus-Israel de către Irod. Tipologia propusă este întărită de profeția din Mt. 2, 15, unde Iisus este identificat în mod expres cu Israel. Această idee este împărtășită de numeroși exegeți precum Bourke<sup>81</sup> și Cave<sup>82</sup>.

Din cele analizate, două concluzii se desprind:

1. Episodul Nașterii lui Iisus este prioritar în fața profețiilor vechi-testamentare. Episodul Nașterii lui Iisus nu derivă din aceste profeții și nu este o compoziție a redactorului în jurul acestor profeții după cum afirmă G.D. Kilpatrick, L. Vaganay, W. Knox. Mai întâi Matei a adunat tradițiile despre nașterea lui Iisus, iar apoi a inserat în acest text profeții vechi-testamentare (G. Strecker, E. Hirsh, K. Stendahl, R. Brown).

2. Matei 1-2 nu poate fi considerat un midraș (o compoziție pe baza textelor din Vechiul Testament) după cum afirmă M. D. Goulder sau un midraș haggadic (M. Bourke), însă nici o „legendă” scrisă pentru a aduce unele lămuriri religioase (Dibelius și Bultmann), ci o *colecție de tradiții* cu comentariu scripturistic. Deși relatarea lui Matei despre nașterea lui Iisus conține multe profeții vechi-testamentare, care se împlinesc în persoana lui Iisus, aceasta nu înseamnă că Evanghelistul Matei a inventat acest material.

<sup>77</sup> R. T. France, *The Formula Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication*, NTS, nr. 2 (vol. 27), January 1981, Cambridge University Press, pp. 233-251. (p. 236-237).

<sup>78</sup> L. Hartman, *Scriptural Exegesis in the Gospel of Matthew and the Problem of Communication*, in M. Didier, *L'Evangile selon Matthieu: rédaction et théologie*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXIX. Gembloux: Duculot, 1972, pp. 131-152 (nota 1, p. 138).

<sup>79</sup> R. T. France, *op. cit.*, p. 240.

<sup>80</sup> D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London, 1956, pp. 189-192 și idem, *The Earliest Structures of the Gospels*, NTS 5, 1958-1959, pp. 184-186.

<sup>81</sup> M.M. Bourke, *The Literary Genus of Matthew 1-2*, CBQ 22, 1960, pp. 160-175. Bourke admite și tipologia Iisus-Moise deși nu este preocupat de ea.

<sup>82</sup> C.H. Cave, *St. Matthew's Infancy Narrative*, NTS 9, 1962-1963, 382-390.



## SĂRĂCIA - COMPONENTĂ A APOSTOLATULUI MATEIAN ÎNTR-O EXPUNERE PARADOXALĂ\*

IOAN MARIUS PINTICAN\*\*

**ABSTRACT. Poverty – a Constitutive Mark of the Matthean Discipleship in a Paradoxical Presentation.** The purpose of this article is to notice the footprints of a publican in the Gospel of Matthew, to answer the question if the money does matter in this Gospel and to remark the ingenuity use of the technical term for a better understanding of the Gospel.

To develop this topic I have divided my article in three chapters:

1. Matthew's position in regard to the tax collectors.
2. The term "money" as it is technically understood in Matthew's Gospel
3. The exposure of rules about poverty in Matthew 10

In the first chapter I attempted to point out the image that Matthew has over the tax-collectors by stressing his collecting to Christ and the impressive attitude of the apostle; this is the paradigm of the Matthean apostolate.

In the second chapter, I have presented the various terms that Matthew uses for money which denote a very good knowledge of this subject due to his former profession.

Finally, in the third chapter, I have attempted to analyze from an exegetical and theological point of view the rules in regard to poverty as it is seen in the tenth chapter of Matthew's Gospel.

**Keywords:** tax collectors, money, poverty, apostleship.

### Preliminarii

Evanghelia după Luca a fost scrisă de un doctor, așadar ar trebui să existe în vocabularul utilizat, în scrierea ei, termeni medicali. Și s-a dovedit că există. Iar dacă Marcu a scris din postura de secretar al lui Petru, ar trebui să existe urme ale personalității celui din urmă reflectate în Evanghelia după Marcu. Existența lor a fost găsită, de asemenea. În ceea ce privește Evanghelia după Matei, exegeții nu au prezentat, însă, un interes deosebit față de indiciile lăsate de experiența ca vameș a apostolului.<sup>1</sup>

Având în vedere viața și starea socială a lui Matei înainte de chemarea la apostolat, observăm în mod paradoxal că ideea de sărăcie și simplitate este mult mai importantă pentru acesta decât pentru ceilalți evangheliști, de-a lungul întregii sale relatări, și în mod special în capitolul 10.

---

\* *Lucrare alcătuită în cadrul cursurilor de doctorat la specializarea Studiul Noului Testament, sub îndrumarea Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian Toșană, care și-a dat avizul pentru publicare.*

\*\* *Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, [pim\\_cluj@yahoo.com](mailto:pim_cluj@yahoo.com)*

<sup>1</sup> Goodspeed remarcă, totuși, că experiența de vameș a lui Matei și obișnuința acestuia de a lucra cu cifrele și-au lăsat amprenta asupra scrierii sale mai ales în ceea ce privește predilecția sa pentru utilizarea numerelor (ca de exemplu în modalitatea de a enumera în grupe de câte paisprezece numele din genealogia Mântuitorului), Cf. Edgar J. Goodspeed, *Matthew, Apostle and Evangelist*, Philadelphia: John C. Winston Co., 1959, pp. 59-60, 92-93.



a) *Viziunea lui Matei despre vameși*

Pentru a putea înțelege profunda grațitudine a lui Matei, trebuie apreciată starea de pierzanie și de inutilitate de dinaintea întâlnirii cu Hristos. Slujba de *vameș* necesita o persoană cu talente speciale. Mergând înapoi în timp până la 231 î.H, Tebtunis Papiry enumera 111 tipuri de taxe care erau colectate<sup>2</sup>, plecând de la taxe pe cai, porci, vite și lână, până la taxele de la templu și altele. Vameșul trebuia să scrie repede<sup>3</sup>, clar, în timp ce observa realitatea înconjurătoare, pentru a se asigura că toate obligațiile bănești erau achitate.<sup>4</sup> Ca cetățeni, vameșii<sup>5</sup>, erau considerați trădători și colaboratori ai dușmanului. Ca evrei, erau constant disprețuiți din cauza contactului lor permanent cu celelalte popoare. Ei erau asemănați păcătoșilor și desfrânatelor.<sup>6</sup> Diferența dintre vameș și păgân, după concepția iudeilor, era numai aceea că vameșul putea fi după naștere iudeu, pe când păgânul nu. Nivelul moral al unuia și al celuilalt era însă tot atât de scăzut.<sup>7</sup>

În capitolul 9, Matei relatează cum stătea într-o zi în încăperea sa de vameș din Capernaum<sup>8</sup> când Iisus a trecut pe acolo: „Și plecând Iisus de acolo, a văzut un om care ședea la vamă<sup>9</sup>, cu numele Matei, și i-a zis acestuia: Vino după Mine.<sup>10</sup> Și sculându-se, a mers după El.” (Mt. 9, 9). Matei s-a ridicat, și-a părăsit munca și L-a urmat. Din nou, cea mai

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 68-72.

<sup>3</sup> Goodspeed aruncă o lumină prețioasă asupra acestui subiect, pe baza unor papirusuri descoperite, *op. cit.*, p. 57-76. Cu privire la stenografierea antică, vezi și G. Milligan, *The N.T. Documents*, Londra, 1913, pp. 241-247. Faptul că stenografierea era binecunoscută și larg răspândită chiar înainte ca Matei să se fi născut este confirmat și de faptul că deja în 63 î.Hr. Marcus Tullius Tiro, prieten al lui Cicero, a inventat un sistem de scriere rapidă care era predat în foarte multe dintre școlile Imperiului și folosit de către *notarii* din Senatul roman pentru a consemna discursurile oratorilor. Nici lumea greacă nu a rămas cu mult în urmă în această privință, așa cum arată și Milligan, *după* William Hendriksen, *Evanghelia după Matei*, Comentariu la Noul Testament, Oradea, Editura Reformatio, 2006, p. 88.

<sup>4</sup> Cf. Werner G. Marx, *Money matters in Matthew*, Bibliotheca sacra 136 no 542, Ap-Je, 1979, p. 148.

<sup>5</sup> Vameșii aveau un nume rău famat din cauza multor înșelăciuni și nereguli pe care le comiteau, erau socotiți oamenii cei mai păcătoși fiind expuși disprețului public, Cf. Leon Arion, *Comentarii la Evanghelia după Matei*, vol. II, Editura Limes, Cluj-Napoca, 1999, p. 39.

<sup>6</sup> „Vameșii și păcătoșii” aveau în comun cel puțin faptul că nici unii nici alții nu dădeau o importanță prea mare regulilor și reglementărilor Legii lui Dumnezeu impuse de către rabini; Cf. Werner G. Marx, *op.cit.*, p. 149.

<sup>7</sup> Cf. Leon Arion, *op.cit.*, p. 39.

<sup>8</sup> Capernaumul era un centru comercial important pentru că era situat pe drumul ce lega Damascul cu Orientul îndepărtat, prin Marea Mediterană. Cum era situat nu departe de frontieră, este explicabil că aici exista un trafic de vamă pentru mărfurile importate și exportate, precum și pentru mărfurile de tranzit. Capernaumul aparținea tetrarhului Irod Antipa. Faptul acesta ne face să deducem că Levi-Matei nu era roman, ci băștinaș, *după* Leon Arion, *op. cit.*, p. 38.

<sup>9</sup> Vama - reprezintă trecerea vamală pe un drum sau într-un port. Pe la marea Ghenizaret treceau multe drumuri comerciale importante. Aici se intersectau și trei țări (sub ocupație romană), anume: țara lui Irod Antipa, stăpânitor în Galileea și Perea, țara lui Filip, în jurul Golanului de azi și teritoriul uniunii grecești a celor „Zece Orașe” (așa-numitul Decapole). Probabil este vorba de vama irodiană, căci vameșul - adică cel care ședea la vamă - are un nume iudaic în relatările tuturor celor trei evangheliști, Cf. Gerhard Maier, *Evanghelia după Matei*, Comentariu biblic, Volumul 1-2, Editura Lumina Lumii, Krontal, Germania, 2000, p. 286.

<sup>10</sup> Un studiu remarcabil pe analiza acestor cuvinte ale lui Iisus, cu referire la Evanghelia după Matei, vezi Jack Dean Kingsbury, *Verb akolouthein ("to follow") as an index of Matthew's view of his community*, JBL 97, no 1, Mr. 1978, pp. 56-73.

importantă temă a apostolatului și scopul principal al lui Hristos, iertarea păcatelor, este pusă în lumină. Aici, cele două teme, iertarea păcatelor și păcătoșii, se întrepătrund în tumultul chemării la apostolat a unui vameș.<sup>11</sup>

Chemarea și răspunsul lui Matei sunt relatate într-un compediu special: porunca ἀκολούθει μοι – „vino după Mine”, și actul plin de smerenie ἀναστάς – „sculându-se”, arată renunțarea totală a „șederii” la vamă; cf. Luca 5, 28 καταλιπὼν πάντα – „lăsând toate” ἠκολούθησεν αὐτῷ - „a mers după El”. Acesta este apostolatul paradigmatic în viziune mateiană: porunca urmată imediat de ascultare.<sup>12</sup>

Mai târziu l-a invitat pe Iisus la masă, iar fariseii, adresându-se ucenicilor, îl criticau pe Iisus spunând: „Pentru ce mănâncă Învățătorul vostru cu vameșii și cu păcătoșii?” (Mt. 9, 11). Trebuie menționat faptul că în cultura respectivă, a ședei la masă cu cineva însemna a avea o relație apropiată cu persoana respectivă, mai mult, a te identifica și accepta ideile aceluia. Acesta era motivul pentru care lui Iisus nu îi era permis să stea la masă cu păgânii. Prin faptul că Iisus și ucenicii Săi ședeau la masă cu vameșii și cu păcătoșii, rezulta o acceptare a acestora. Mântuitorul le răspunde la întrebarea adresată ucenicilor οὐ χρεῖαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ’ οἱ κακῶς ἔχοντες – „nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci cei bolnavi. Dar mergând, învățați ce înseamnă: Milă voiesc, iar nu jertfă” (Mt. 9, 12-13).<sup>14</sup> Matei repetă în 12, 7 aceleași cuvinte, reflectând experiența de acceptare a acestui vameș, de a fi primit mila.<sup>15</sup>

Această pericopă, poate fi rezumată astfel: a) chemarea lui Matei și răspunsul dat de acesta; b) descrierea șederii la masă și a celor prezenți la masă; c) întrebarea fariseilor, și d) răspunsul incisiv al Mântuitorului (v. 12-13) care este esența întregii pericope.<sup>16</sup> Fiecare din aceste subsecțiuni conține câte o pereche de cuvinte contradictorii:

- 1) ἀκολούθει μοι - ἀναστάς – „vino după Mine” – „sculându-se”
- 2) ἰσχύοντες - κακῶς ἔχοντες – „cei sănătoși - cei bolnavi”
- 3) ἔλεος - θυσίαν, – „milă - jertfă”
- 4) δικαίους - ἁμαρτωλούς – „cei dreπți - cei păcătoși”

<sup>11</sup> Vezi D. Hill, *The Use and Meaning of Hosea 6,6 in Matthew's Gospel*, NTS 24, 1977–1978, pp. 107–119; B. M. F. van Iersel, *La vocation de Lévi (Mc 2.13–17; Mt 9.9–13; Lc 5.27–32): Traditions et rédactions*, în „De Jésus aux Évangiles”, ed. I. de la Potterie, BETL 25, Gembloux: Duculot, 1967, pp. 212–232; M. Kiley, *Why 'Matthew' in Matt 9,9–13?*, Bib 65, 1984, pp. 347–351; G. M. Lee, *They that are whole need not a physician, ExpTim* 76, 1965, p. 254; R. Pesch, *Levi-Matthäus (Mc 2,14/ Mt 9,9; 10:3): Ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems*, ZNW 59, 1968, pp. 40–56.

<sup>12</sup> Donald A. Hagner, *Word Biblical Commentary: Matthew 1-13*, Dallas: Word, Incorporated, 2002, Word Biblical Commentary 33A, p. 238.

<sup>13</sup> Păcătoși publici, rău famați prin moravuri sau profesie, declasați ai societății, considerați drept ființe impure care, printre altele, nu respectau regulile impuse de Lege cu privire la mâncăruri, vezi: *Noul Testament*, Viziune revizuită de Bartolomeu Valeriu Anania, ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 16.

<sup>14</sup> O analiză pertinentă a episodului chemării la apostolat a lui Matei, vameșul, cât și a semnificației sale teologice, vezi la J. R. Donahue, *Tax Collectors and Sinners*, în CBQ 33, 1971, pp. 39-61.

<sup>15</sup> Pentru detalii, vezi G. D. Sheehan, *Publicani*, BT 19, 1968, pp. 99–100; M. Theobald, *Der Primat der Synchronie vor der Diachronie als Grundaxiom der Literarkritik: Methodische Erwägungen an Hand von Mk 2.13–17/Mt 9.9–13, BZ* 22, 1978, pp. 161–186; S. Wibbing, *Das Zöllnergastmahl (Mc 2.13–17; vgl. Mt 9.9–13; Lc 5.27–32)*, în „Streitgespräche”, ed. H. Stock, K. Wegenast, and S. Wibbing. Gütersloh: Mohn, 1968, pp. 84–107.

<sup>16</sup> Donald A. Hagner, *Word Biblical Commentary: Matthew 1-13*, p. 237.

Impresionantă este, de altfel, schimbarea radicală, ce s-a produs în acest vameș, la chemarea Mântuitorului - ἀκολούθει μοι:

- de la o viață luxuriantă, la o viață de renunțare
- de la un om fără de lege, la apostolul lui Hristos și primul evanghelist
- de la moarte spirituală, la viață veșnică
- de la foame și sete după bani, la foame după neprihănire.

Astfel, chemarea lui Matei, reprezintă un eveniment extraordinar fiind singura chemare reținută în scrieri, în afara celei a celor 4 pescari. Chiar dacă, potrivit lui Ioan, Filip și Natanael au avut relații interesante referitoare la chemarea lor (și mai mult ca sigur și ceilalți ucenici au avut la fel), Marcu și Luca fac chemarea lui Matei să fie excepțională. Se pare că această chemare a avut o semnificație specială pentru ei. Însă, de ce? Motivația logică ar fi că prin chemarea lui Matei de către Iisus, de fapt, Iisus Și-a chemat cronicarul oficial.<sup>17</sup>

#### b) „Banii” în semnificația termenilor tehnici folosiți de Matei

În afara măiestriei utilizării cuvântului τελώνης<sup>18</sup>, Matei, fiind implicat în tranzacții financiare, descoperă în mod evident o predilecție pentru relațiile care aveau în conținut problema banilor.<sup>19</sup>

Însumând referirile la bani în aceste scrieri, următoarea statistică pare interesantă: Matei - 44; Marcu - 6 și Luca - 22.<sup>20</sup> Totalul lui Luca include 9 referiri la „mină” (μνᾶ)<sup>21</sup> într-o singură parabolă (Lc. 19,11-27) în comparație cu cele 14 referiri ale lui Matei la termenul „talanți” (τάλαντον) - Matei 25. Dacă frecvența acestor referiri la cele două cuvinte este redusă la un singur cuvânt fiecare, totalul ar fi: Matei - 31, Marcu - 6 și Luca 17.<sup>22</sup> O astfel de comparație ar trebui să-l conducă pe observatorul imparțial la concluzia că pe Matei l-au interesat în mod special chestiunile financiare. Continuarea studierii lui Matei din punctul de vedere al cuvintelor care denumesc banii aduce informații suplimentare.

#### λεπτόν

Λεπτός - înseamnă „mic, fin, delicat”. Este folosit, de asemenea, cu înțelesul de „textură fină”, „praf fin” și „metal fin”. Când λεπτόν este folosit pentru a desemna o unitate monetară, poate fi folosit alături de νόμισμα, κέρμα, χαλκός, ἀργύριον, și δραχμή.

<sup>17</sup> Cf. Werner G. Marx, *op. cit.*, p. 152.

<sup>18</sup> Vezi amănunte în acest sens la J. Gibson, *Hoi telonai kai hai pornai*, JTS 32, 1981, pp. 429-433; F. Herrenbrück, *Jesus und die Zöllner*, WUNT II, 1990, p. 41; F. Herrenbrück, *Wer waren die 'Zöllner'?*, ZNW, 1981, pp. 178-194; F. Herrenbrück, *Zum Vorwurf der Kollaboration des Zöllners mit Rom*, ZNW 78, 1987, pp. 186-199; M. Völkel, *Freund der Zöllner und Sünder*, ZNW 69, 1978, pp. 1-10; H. Youtie, *Publicans and Sinners*, 1937, ZPE 1, 1967, pp. 1-20.

<sup>19</sup> A se vedea Werner G. Marx, *op. cit.*, p. 152.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> μνᾶ (mna), μνᾶς (mnas), ἥ (hē): unitate monetară, mina, (Lc. 19,13-25). O mină era egală cu o șaizecime dintr-un talant, sau o sută de drahme, o drahmă era egală cu un dinar (Mt. 20,2, plata pentru o zi de muncă); Cf. James Swanson, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Greek (New Testament)*, electronic ed., Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc., Second Edition, 2001. Vezi și H. R. Balz & G. Schneider, *Exegetical dictionary of the New Testament*, Translation of: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1990.

<sup>22</sup> J. B. Smith *Greek-English Concordance to the New Testament*, Scottsdale, PA: Herald Press, 1955.

Această monedă era emisă de evrei. A fost făcută din bronz sau cupru și se poate denumi ca „bănuț”.<sup>23</sup> Erau necesare 128 de monede ca aceasta pentru a obține un δηνάριον. În mod curios însă, Matei nu include relatarea celor 2 λεπτά (codranți) ai văduvei sărace pe care aceasta i-a pus în urna Templului, chiar dacă ar fi putut să o ia de la Marcu 12, 41-44.<sup>24</sup>

### κοδράντης

ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν, ἕως ἂν ἀποδώσῃ τὸν ἔσχατον κοδράντην<sup>25</sup> (Mt. 5, 26). Această bucată de cupru era cea mai mică monedă romană<sup>26</sup>. Poate fi confundată cu λεπτόν, moneda grecească din Marcu 12, 42<sup>27</sup> și Luca 12, 59. Alegerea sa este corectă deoarece în cazul unui proces, trebuia plătită moneda romană, și nu λεπτόν, așa cum apare la Luca.<sup>28</sup>

### ἄσσάριον

Aceasta era tot o monedă romană, mai mare și era realizată din cupru. 2 λεπτά erau egali cu un κοδράντης; 4 monede din acestea erau egale cu un ἄσσάριον și 16 monede de acest fel erau egale cu un δηνάριον.<sup>29</sup> În 10, 29 Matei relatează că 2 vrăbii erau vândute cu un cent (ἄσσάριον), în timp ce Luca spune în 12, 6: „Nu se vând oare cincii vrăbii cu doi bani (ἄσσάριον)?”<sup>30</sup> Spre a-i încuraja pe ucenici, Mântuitorul le amintește de providența divină. Astfel, El recurge la o comparație cu păsările. Vrăbiile, și multe alte păsări de talie mică, erau prinse, ucise, jumulate, prăjite și consumate.<sup>31</sup> Ele erau considerate delicatose, așa cum se întâmplă încă în anumite țări. De aceea, nu este de mirare că ele au devenit un produs comercial, erau vândute și cumpărate. În vremea în care Iisus spunea aceste cuvinte, prețul plătit pentru două păsări era un ἄσσάριον (cf. Mt. 5, 26), un bănuț roman, care valora numai în jur de 1/16 dintr-un dinar.<sup>32</sup>

### δηνάριον

Această monedă romană de argint (δηνάριον; cf. Mt. 18, 28), era plata standard pentru o zi de muncă, aproximativ egală cu dragma despre care se vorbește în Tobit: „Dar spune-mi: Ce plată trebuie să-ți dau eu? Îți dau o drahmă pe zi și toate cele de trebuință pentru tine ca și pentru fiul meu” (Tob. 5, 15). Un δηνάριον = 16 ἄσσάρια = 64 de κοδράνται sau 128 λεπτά.<sup>33</sup>

<sup>23</sup> W. Arndt, F. W. Gingrich, F. W., Danker & W. Bauer, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature: A translation and adaption of the fourth revised and augmented edition of Walter Bauer's Griechisch-deutsches Worterbuch zu den Schrift en des Neuen Testaments und der ubrigen urchristlichen Literatur*, Chicago: University of Chicago Press, 1996, p. 472; H. R. Balz & G. Schneider, *op. cit.*, pp. 349-450.

<sup>24</sup> Vezi Werner G. Marx, *op. cit.*, p. 152.

<sup>25</sup> În original apare cuvântul κοδράντης un derivat din latinescul quadrant. Un quadrant este un „sfert” dintr-un „as” sau „assarius”. Acesta din urmă valorează cât o șaisprezecime dintr-un denarius, după W. Hendriksen, *op. cit.*, p. 273.

<sup>26</sup> B. M. Newman, *Concise Greek-English dictionary of the New Testament*, Stuttgart, Germany: Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies, 1993, p. 101.

<sup>27</sup> Din Marcu 12, 42 știm ca un κοδράντης este egal cu doi λεπτά: „καὶ ἐλθοῦσα μία χίρα πτωχὴ ἔβαλεν λεπτά δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης”, vezi Bible Works 7.

<sup>28</sup> Werner G. Marx, *op. cit.*, p. 153.

<sup>29</sup> Cf. W. Arndt, F. W. Gingrich, F. W. Danker & W. Bauer, *op. cit.*, p. 117; B. M. Newman, *Concise Greek-English dictionary...*, p. 27.

<sup>30</sup> S. Zodhiates, *The complete word study dictionary: New Testament* (electronic ed.), Chattanooga, TN: AMG Publishers, 2000.

<sup>31</sup> Cf. J. G. Cook, *The Sparrow's Fall in Mt 10:29b*, ZNW 79, 1988, pp. 138-144; Gerhard Maier, *op. cit.*, p. 349.

<sup>32</sup> Werner G. Marx, *op. cit.*, p. 153.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

O persoană care lucra o jumătate de zi putea merge acasă cu 32 de κοδράνται, iar o persoană care muncea o oră dintr-o zi de muncă de 8 ore putea fi plătit cu 16 λεπτά.<sup>34</sup>

Matei este cel care a dat posterității parabola lucrătorilor tocmiți la vie (Mt. 20, 1-16), în care cei dornici să muncească (însă care nu fuseseră angajați) au muncit în final numai o oră și au primit plata pe o zi întreagă de muncă (un δηνάριον) la fel ca și cei care munciseră ziua întreagă.

O altă parabolă menționată doar la Matei este aceea a slujitorului nemilos (Mt. 18, 21-35). Un talant (τάλαντον) era egal cu 6000 de δηνάρι. <sup>35</sup> Împăratului îi datora o slugă 10.000 de talanți, adică 60 de milioane de δηνάρι. 10.000 de talanți reprezentau mai mult decât întregul tribut al Iudeii, Samariei și Idumeei, pe care acestea trebuiau să-l plătească Romei, adică 600 de talanți anual.<sup>36</sup> Perea, împreună cu Galilea (unde lucra Matei) plăteau numai 200 de talanți pe an.<sup>37</sup> Matei, vrând să arate dimensiunea milostivirii Împăratului, pentru o mai bună înțelegere a cititorilor Evangheliei, folosește aici termeni tehnici, cu care era familiarizat.

### ἀργύριον

Acest cuvânt tradus cu „argint” este adesea utilizat ca termen general pentru a denumi banii.<sup>38</sup> Matei este singurul dintre evangheliști care redă suma exactă plătită lui Iuda – 30 de arginți (Mt. 26, 15), în timp ce pasajele paralele din celelalte Evanghelii omit cuvântul 30. Această mențiune având o semnificație importantă<sup>39</sup> în împlinirea profeției din Zah. 11, 13: „Atunci a grăit Domnul către Mine: Aruncă-i olarului prețul acela scump cu care Eu am fost prețuit de ei. Și am luat cei treizeci de arginți și i-am aruncat în vistieria templului Domnului, pentru olar” (Ier. 32, 7-9).<sup>40</sup>

Tot Matei este cel care spune cititorilor că, gărzilor de la mormânt li s-au plătit „bani ca să păstreze tăcerea” sub forma unor „monede de argint” (ἀργύρια<sup>41</sup>): „Și adunându-se aceștia împreună cu bătrânii și ținând sfat, le-au dat ostașilor arginți din belșug” (Mt. 28, 12-15)<sup>42</sup>. Ei dau ostașilor bani suficienți - ἀργύρια ἰκανά<sup>43</sup>, iar acest fapt nu este deloc surprinzător, deoarece, ei erau conștienți de faptul că ceea ce ei trebuiau să răspândească între iudei era o minciună.<sup>44</sup>

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> J. D. Douglas, *The New Bible Dictionary*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Co., 1962.

<sup>36</sup> Cf. Donald A. Hagner, *Word Biblical Commentary: Matthew 14-28*, Dallas: Word, Incorporated, 2002 Word Biblical Commentary 33B, p. 534.

<sup>37</sup> Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 11.4.; după Werner G. Marx, *op. cit.*, p. 153.

<sup>38</sup> Horst Balz, Robert Schneider, *op. cit.*, p. 150.

<sup>39</sup> Cf. B. W. Bacon, *What Did Judas Betray?*, HibJ 19, 1920–1921, pp. 476–493; M. S. Enslin, *How the Story Grew: Judas in Fact and Fiction*, în „Festschrift to Honor F. Wilber Gingrich”, ed. E. H. Barth and E. E. Cocroft Leiden: Brill, 1972, pp. 123–141; B. Gärtner, *Ischariot*, Facet Books, Philadelphia: Fortress, 1971; D. Roquefort, *Judas: Une figure de la perversion*, ETR 58, 1983, pp. 501–513; H. Stein-Schneider, *A la recherche du Judas historique*, ETR 60, 1985, pp. 403–424; W. Vogler, *Judas Iskariot: Untersuchung zu Tradition und Redaktion von Textes des Neuen Testaments und ausserkanonischer Schriften*, Theologische Arbeiten 42, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1983; W. Wrede, *Judas Ischariot in der urchristlichen Überlieferung*, în „Vorträge und Studien“, Tübingen: Mohr, 1907, pp. 127–146.

<sup>40</sup> Cf. Donald A. Hagner, *Word Biblical Commentary: Matthew 14-28*, p. 759.

<sup>41</sup> *Vezi Bible Works 7*.

<sup>42</sup> Werner G. Marx, *op. cit.*, p. 155.

<sup>43</sup> *Vezi Bible Works 7*.

<sup>44</sup> Cf. Matthew Henry, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Complete and Unabridged in One Volume*, Peabody: Hendrickson, electronic edition, 1996, c1991, Mt 28, 11.

**χρυσός și χαλκός**

Când Iisus i-a trimis pe apostolii Săi, I-a instruit să nu ia bani asupra lor (Mt. 10, 9, Mc. 6, 8 și Lc. 9, 3). Cuvintele folosite în aceste pasaje paralele pentru a denumi „banii” sunt foarte interesante: Matei a folosit cuvintele χρυσός – aur, ἄργυρος - argint și χαλκός - cupru, bani. Marcu a folosit doar χαλκός „cupru”, iar Luca numai ἄργυριον „argint”.<sup>45</sup> În acest fel Matei arată, din nou, că era familiarizat cu noțiunile de finanțe. În timp ce Marcu și Luca au folosit numai câte un cuvânt pentru a denumi banii, Matei le-a folosit pe toate trei - aur, argint și cupru.<sup>46</sup> Ordinea mateiană: aur, argint, bronz, ține cont de valoarea acestora.<sup>47</sup> Putem observa și aici o preferință a evanghelistului pentru compozițiile triadice: aur, argint, bronz și haină, încălțăminte și toiaș.<sup>48</sup> Versetele de la Mc. 6, 8 și Lc. 9, 3 servesc acelorași scopuri: lipsa greutăților celor care luau parte la călătorie și interzicerea îmbogățirii de pe urma propovăduirii; diferențele existente în redactarea lor fiind subsidiare acestor scopuri și, deci, nesemnificative în raport cu mesajul care stă la baza scrierii lor.

Matei folosește cuvântul χρυσός<sup>49</sup> de 5 ori, pe când Marcu și Luca nu îl folosesc deloc.<sup>50</sup> În prezentarea vizitei magilor (Mt. 2, 1-12), Matei spune că aceștia au adus cadouri de aur.<sup>51</sup> Probabil că magii și-au deschis θησαυρός (vistieriile) și i-au dat lui Iisus aur, tamâie și smirnă (Mt. 2, 11).<sup>52</sup> Mai mult, numai la Matei întâlnim scena jurământului aurului din Templu (Mt. 23, 16-17)<sup>53</sup>.

**τάλαντον**

În Noul Testament numai la Matei apare cuvântul τάλαντον (talant). Cuvântul este folosit de 15 ori în două parabole: în parabola slujitorului nemilos<sup>54</sup> (Mt. 18, 21-35) și în

<sup>45</sup> Larry Chouinard, *Matthew*, The College Press NIV commentary, Joplin, Mo: College Press, electronic ed., 1997, Mt 10, 9.

<sup>46</sup> Vezi Stelian Tofană, *Introducere în Studiul Noului Testament, Evangheliile după Matei și Marcu, Documentul Quelle*, Volumul II, Presa Universitară Clujeană, 2002, p. 81.

<sup>47</sup> A se vedea W. D. Davies, Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, London, New York: T&T Clark International, 2004, p. 171.

<sup>48</sup> Amănunte la M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3rd ed., Oxford, 1967, p. 216.

<sup>49</sup> χρυσός οὐ ὄ - aur, Cf. Mt. 2, 11; 10, 9; 23, 16f; F. Ap. 17, 29; 1 Cor. 3, 12; 18, 12, Bible Works 7.

<sup>50</sup> A se vedea amănunte în acest sens, K. H. Singer, *Die Metalle Gold, Silber, Bronze, Kupfer und Eisen im AT und ihre Symbolik*, FzB 43, 1980; R. F. Tylecote, *A History of Metallurgy*, 1976; după Horst Balz, Robert Schneider, *op. cit.*, p. 489.

<sup>51</sup> Cf. O. Böcher, *Matthäus und die Magie*, în „Studien zum Matthäusevangelium”, FS W. Pesch, ed. L. Schenke, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988, pp. 11–24; R. E. Brown, *The Meaning of the Magi: The Significance of the Star*, *Worship* 49, 1975, pp. 574–82; J. E. Bruns, *The Magi Episode in Matthew 2*, *CBQ* 23, 1961, pp. 51–54; P. Gaechter, *Die Magierperikope (Mt 2.1–12)*, *ZTK* 90, 1968, pp. 259–295.

<sup>52</sup> Werner G. Marx, *op. cit.*, p. 155.

<sup>53</sup> „Vai vouă, călăuze orbe, care ziceți: Cel ce se va jura pe templu nu este cu nimic legat, dar cel ce se va jura pe aurul templului este legat. Nebuni și orbi! Ce este mai mare, aurul sau templul care sfințește aurul?”. Când se vorbește despre „aurul din Templu”, este vorba probabil de plăcile de aur care împodobeau clădirea, după Gerhard Maier, *op. cit.*, p. 791.

<sup>54</sup> Un talant avea greutatea și valoarea unei cantități de cca. 60 kg de argint. Talantul se împărțea în 60 de mine. Fiecare mina avea greutatea și valoarea unui kg. de argint. O mină avea 50 de sicli de argint sau 100 drahme grecești sau dinari romani. Un talant avea, așadar, 3.000 de sicli sau 6.000 de drahme grecești sau dinari romani. Siclul era egal cu o didrahmă. Suma de 10.000 de talanți reprezintă, deci, greutatea și valoarea a 10.000 x 60 = 600.000 kg de argint sau 60.000.000 drahme grecești sau dinari romani. Datoria de 10.000 de talanți, pe care o avea slujitorul, este după cum se vede, o masă monetară extrem de mare cantitativ și valoric; Cf. Leon Arion, *op. cit.*, p. 248.

cea a talanților (Mt. 25, 14-30).<sup>55</sup> Un talant este egal cu 6000 de dinari.<sup>56</sup> Astfel, în parabola talanților, al treilea servitor primește echivalentul a 6000 de zile lucrătoare.

### κῆνσος

Κῆνσος - este un termen tehnic al taxei romane care, la fel ca φόρος, reprezintă taxa (dajdia) ce trebuia plătită în urma poruncii împăratului: „Iar în zilele acelea a ieșit poruncă de la cezarul August să se înscrie toată lumea”<sup>57</sup> (Lc. 2, 1). A fost introdusă în Palestina, după Pompei (cf. Josephus, *De Bello Judaico*<sup>58</sup>). Este important a se face diferența dintre acest termen, și τέλη, „taxele vamale” folosite în comerț. În vremea lui Iisus, moneda de plată a acestei taxe era δηνάριον, „dinarul de argint”, un alt cuvânt preluat din latină (cf. Mc. 12, 15; Lc. 20, 2).<sup>59</sup> În întrebarea test adresată lui Iisus dacă este legal să se plătească tribut Cezarului<sup>60</sup>, Matei a scris acest cuvânt – κῆνσος<sup>61</sup> – (Mt. 22, 17; cf. Mc. 12, 14; Lc. 20, 22) un cuvânt pe care perceptorul roman îl știa foarte bine, în timp ce Luca folosește – φόρος (dajdie) – cuvântul grecesc original.<sup>62</sup>

### δίδραγμα

Într-o altă relatare menționată numai de Matei (Mt. 17, 24-27), vameșii Templului îl întreabă pe Petru: „Învățătorul Tău nu plătește δίδραγμα?” – monedă de argint asociată taxei Templului.<sup>63</sup> Matei se referă în versetul 24 la οἱ τὰ δίδραγμα λαμβάνοντες (cei ce strâng darea - pentru templu). Aici Matei are grijă să nu folosească cuvântul τελώνης (vameș),

<sup>55</sup> Vezi W. Arndt, F. W. Gingrich, F. W., Danker & W. Bauer, *op. cit.*, p. 117; B. M. Newman, *Concise Greek-English dictionary...*, p. 803; David Noel Freedman, Allen C. Meyers, Astrid B. Beck, *Eerdmans dictionary of the Bible*, Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 2000, p. 1272.

<sup>56</sup> Werner G. Marx, *op. cit.*, p. 156.

<sup>57</sup> Recensământul populației, în vederea stabilirii impozitelor de către statul roman, vezi *Noul Testament*, p. 95.

<sup>58</sup> Flavius Josephus, William Whiston, *The Works of Josephus: Complete and Unabridged*, Peabody: Hendrickson, 1996, c1987, cap. Wars 1, p. 154.

<sup>59</sup> Vezi Horst Balz, Robert Schneider, *op. cit.*, cap. 2, p. 287.

<sup>60</sup> A se vedea amănunte în acest sens, I. Abrahams, *Give unto Caesar*, în „Studies in Pharisaism and the Gospels”, New York: Ktav, 1967, pp. 62-65; C. K. Barrett, *The New Testament Doctrine of Church and State*, în „New Testament Essays” London: SPCK, 1972, pp. 1-19; F. F. Bruce, *Render to Caesar*, în „Jesus and the Politics of His Day”, ed. E. Bammel and C. F. D. Moule. Cambridge: Cambridge UP, 1984, pp. 249-263; D. Daube, *Four Types of Questions: Mt 22.15-46*, JTS 2, 1951, pp. 45-48; J. D. M. Derrett, *Render to Caesar*, în „Law in the New Testament”, London: Darton, Longman and Todd, 1970, pp. 313-338; P. De Surgy, *Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu (Mt 22)*, AsSeign 60, 1975, pp. 16-25; C. H. Griblin, *The Things of God in the Question concerning Tribute to Caesar*, CBQ 33, 1971, pp. 510-527; J. S. Kennard, *Render to God: A Study of the Tribute Passage*. New York: Oxford, UP, 1950; H. G. Klemm, *De censu Caesaris: Beobachtungen zu J. Duncan M. Derretts Interpretation der Perikope Mk. 12:13-17*, NovT 24, 1982, pp. 234-254; H. M. J. Loewe, *Render unto Caesar: Religious and Political Loyalty in Palestine*, Cambridge: Cambridge, UP, 1940; *după* Donald A. Hagner, *Word Biblical Commentary: Matthew 14-28*, p. 633.

<sup>61</sup> κῆνσος οὐ ὄ - banul de dajdie, de taxă, folosit aici de Sfântul Evanghelist Matei ca termen tehnic, cu care el era familiarizat. Cf. Mt. 17, 25; 22, 17, 19; Mc. 12, 14; Vezi *Bible Works 7*; Cuvântul κῆνσος a fost împrumutat din latinescul „census”. Numele celor care erau obligați să plătească taxa erau scrise pe un sul; de aici vine „census”, *după* William Hendriksen, *op. cit.*, p. 611.

<sup>62</sup> Werner G. Marx, *op. cit.*, p. 156.

<sup>63</sup> Stelian Tofană, *op. cit.*, p. 83; Vezi, de asemenea, V. Gheorghiu, *Introducerea în Sfintele Cărți ale Testamentului Nou*, Cernăuți, 1929, p. 97; W. Arndt, F. W. Gingrich, F. W., Danker & W. Bauer, *op. cit.*, p. 192; James Swanson, *Dictionary of Biblical Languages...*, electronic ed.

deoarece el știa că acești bărbați nu erau vameși ai guvernului.<sup>64</sup> Și prin această diferențiere, Matei se identifică din nou ca fiind autorul Evangheliei.<sup>65</sup>

Didrahma era o monedă grecească de argint. Era o drahmă dublă și avea valoarea unei jumătăți de siclu iudeu. Din felul cum aceștia se adresează lui Petru, rezultă că este vorba despre o taxă pe care trebuia să o plătească fiecare iudeu<sup>66</sup> și pe care ei sunt gata s-o perceapă și de la Iisus, dacă El vrea s-o plătească.

### **νόμισμα**

În sfârșit, în întrebarea capcană referitoare la imaginea unei monede și a inscripției de pe ea Iisus spune: „Arătați-Mi banul” (νόμισμα)<sup>67</sup> (Mt. 22, 19), pentru κίησος, „taxă”. Aici Matei își folosește din nou experiența de vameș pentru a reda cuvintele exacte ale lui Iisus pe când, în pasajele paralele, Iisus spune simplu: „Aduceți-Mi un δηνάριον ca să-l văd” (Mc. 12, 15) sau „Arătați-Mi un δηνάριον” (Luca 20, 24). Nicăieri în Noul Testament, cu excepția lui Matei 22, 19, nu se regăsește cuvântul νόμισμα.<sup>68</sup>

Moneda care se folosea atunci pentru plata birului, „dinarul” de argint, era bătută în Lyon (în sudul Franței). Pe față, moneda avea chipul (bustul) lui Tiberiu, împăratul roman care a domnit pe vremea lui Iisus (perioada domniei 14-37 d. Hr.; urmașul lui August). S-au păstrat multe astfel de monede până în zilele noastre. Slovele scrise pe dinarul de argint erau: „Tiberius Caesar Divi Augusti Filius Augustus”<sup>69</sup> = „împăratul Tiberiu, distinsul fiu al divinului August”, iar pe partea cealaltă a monedei era scris cu slove următorul titlu împărătesc: „Pontifex Maximus”.<sup>70</sup>

În concluzie, putem remarca un număr impresionant de semnificații pentru cuvintele care desemnează banii, datorită fostei meserii a evanghelistului, și anume, de vameș - „τελώνης”.

### *c) Expunerea regulilor din Matei 10 cu privire la sărăcie*

În finalul primei secțiuni (cap. 10), există învățătura pregnantă din 10, 8: δωρεάν ἐλάβετε, δωρεάν δότε – „în dar ați luat, în dar să dați”. O comparație a lui Mt. 10, 8 cu 4, 23 și 9, 35 arată că ceea ce vrea să spună Hristos este: „Faceți și continuați să faceți ceea ce am făcut și fac Eu”. „Autoritatea” cu care să facă acest lucru le-a fost dată (Mt. 10, 1)<sup>71</sup>, însă,

<sup>64</sup> Porunca referitoare la plățirea acestei taxe se găsește în Ieșire 30, 11-16. Conform acestei porunci, fiecare israelit de peste 20 de ani trebuia să plătească o jumătate de siclu de argint. De la Neemia încoace această taxă era strânsă anual (Neem. 10, 32). Deoarece pe vremea lui Iisus se foloseau bani grecești, taxa a fost stabilită la două drahme iar cei care strângeau darea pentru Templu erau trimiși și conduși de către preoții din Ierusalim. Vezi Gerhard Maier, *op.cit.*, p. 595.

<sup>65</sup> Cf. Stelian Tofană, *op. cit.*, p. 81.

<sup>66</sup> „Cel ce intră la numărătoare, să dea jumătate de siclu, după siclul sfânt, care are douăzeci de ghere; deci darul Domnului va fi o jumătate de siclu” (Ieș. 30, 13). Un semisiclu avea pe atunci valoarea unei drahme duble (didrahma). În Galileea, unde nu se găseau ușor sicli și semisicli, taxa se plătea de obicei în didrahme; după Leon Arion, *op.cit.*, p. 231.

<sup>67</sup> νόμισμα – νόμος – lege, de aceea, ban sau monedă care intra prin lege în uzul comun; monedă curentă, William Hendriksen, *op. cit.*, p. 723.

<sup>68</sup> În cuvântul νόμισμα, putem observa νόμος - lege; de aceea, ban sau monedă, care intra prin lege în uzul comun; monedă curentă; Vezi Spiros Zodhiates, *op. cit.*, p. 3546; William Hendriksen, *op. cit.*, p. 723; Werner G. Marx, *op. cit.*, p. 157.

<sup>69</sup> Cf. W. D. Davies, Dale C. Allison, *op. cit.*, p. 216; Barclay Moon Newman, Philip C. Stine, *A Handbook on the Gospel of Matthew*, New York: United Bible Societies, 1992, (UBS Helps for Translators; UBS Handbook Series), p. 685.

<sup>70</sup> Gerhard Maier, *op. cit.*, p. 759.

<sup>71</sup> Cf. William Hendriksen, *op. cit.*, p. 411.



binecuvântările Evangheliei nu sunt o răsplată pentru merite sau o plată pentru serviciile făcute. Ele sunt darul lui Dumnezeu, și trebuie transmise altora fără vreun gând la răsplată.<sup>72</sup>

Următoarele două versete de la 10, 9-10 se pare că sunt bazate pe Evanghelia după Marcu, cu câteva modificări care coincid în parte cu Luca. În discursul de la Marcu 6, 8-9, ucenicilor le este interzis să ia ceva cu ei în timpul călătoriei în afara unui toiaș – nu aveau voie să ia nici pâine, nici traistă, nici bani la cingătoare<sup>73</sup>; trebuiau să poarte sandale și să nu ia pe ei două haine (χιτώνες). La Matei și la Luca, și toiașul este interzis. Matei nu menționează nimic despre pâine și interzice purtarea încălțăminte, în timp ce Luca, (Lc. 9, 8) nu spune nimic despre purtarea încălțăminte, dar interzice încălțăminte în cuvântarea adresată celor „Șaptezeci și doi” (10, 4). Singurul fel de bani menționat de Marcu este bronzul (χαλκός); Luca menționează numai argintul (αργύριον); dar Matei enumeră toate cele trei feluri de bani – aur, argint și bronz<sup>74</sup>, și le folosește ca și complemente după verbul κτάομαι, „a lua”, ca și când el s-ar fi gândit la posibilitatea ca ei să fi fost tentați să primească plată pentru serviciile lor.<sup>75</sup>

Astfel, lucrurile ce le erau interzise în Mt. 10, 9, cu paralele în Evangheliile sinoptice sunt acestea:

Mt. 10, 9	Mc. 6, 8	Lc. 9, 3	Lc. 10, 4
Aur (1)			
Argint (2)		Argint (4)	
Bani (3)	Bani (4)		
Cingătoare(4)	Cingătoare (3)	Cingătoare (2)	Cingătoare (2)
Două haine (5)	Două haine (6)	Două haine (5)	

<sup>72</sup> Fără plată - nu înseamnă numai, că omul ca mijlocitor, nu are dreptul să dobândească un câștig financiar propriu - și nici chiar spiritual - din puterea divină pe care o folosește pentru înfăptuirea minunilor („Iar Petru a zis către el: Bani tăi să fie cu tine spre pierzare! Căci ai socotit că darul lui Dumnezeu se agonisește cu bani” F. Ap. 8, 20). Altfel ar dispărea puritatea, smerenia și dependența de Dumnezeu. În acest caz, s-ar confunda ceea ce este omenesc cu ceea ce este divin, după G. Maier, *op. cit.*, pp. 331-332.

<sup>73</sup> μή πήραυ εἰς ὄδον μηδὲ δύο χιτώνας μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ῥάβδον· ἄλιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ - literal: geantă pentru drum sau călătorie, pentru căratul rezervelor de hrană și îmbrăcăminte. Adăugirea „pentru drum” pare să indice că aici este vorba de ideea „unei genți care să conțină rezerve sau provizii de care aveau nevoie pentru călătorie”, nu de „o geantă pentru adunat bunuri primite de la cei care fac milostenie”. Prin urmare, ideea lui A. Deissmann (*A Light from the Ancient East*, New York, 1922, p. 109) că aici se face referire la „traista cerșetorului” trebuie probabil respinsă. Mai mult, o singură tunică va fi de ajuns. Nu va fi nevoie de o alta, indiferent dacă este de schimb sau pentru o protecție suplimentară în caz de vreme rea (Cf. Marcu 6, 9). Acest avertisment împotriva luării unor lucruri „în plus” se răsfrânge probabil și asupra a ceea ce urmează. Dacă da, „să nu luați... nici încălțăminte” înseamnă: „Să nu luați o pereche de sandale în plus. Cele pe care le purtați vor fi de ajuns”. Nu numai că această interpretare pare să se potrivească cu contextul, ci și aduce pasajul în armonie cu Marcu 6, 9. În plus, mersul în picioarele goale este asociat în Scriptură cu alte idei, cum ar fi reverența în prezența Divinității (Ieș. 3, 5), sărăcia extremă (Is. 20, 2; 15, 22) și durerea (Iez. 24, 17). Nu va fi necesar nici un nou toiaș care să-l înlocuiască pe cel vechi și nici nu este permis să se ia unul în plus (Cf. pasajul din Matei cu Marcu 6,8) după William Hendriksen, *op. cit.*, p. 412.

<sup>74</sup> A. Clarke, *Clarke's Commentary: Matthew*, Logos Library System, Clarke's Commentaries Albany, OR: Ages Software, electronic ed., 1999, Mt. 10, 9.

<sup>75</sup> Un studiu amănunțit în această problemă a se vedea B. Ahern, *Staff or No Staff?*, CBQ 5, 1943, pp. 332-337; C. Blomberg, *Vol. 22: Matthew*, Logos Library System, The New American Commentary, Nashville: Broadman & Holman Publishers, electronic ed., 2001, p. 171.

Încălțăminte (6)		Încălțăminte (3)
Toiag (7)		Toiag (1)
	Pâine (2)	Pâine (3)
		Pungă (1)
	Toiag (1)	
	Sandale (5)	

\*Prin numerotarea lucrurilor interzise, se arată ordinea în care Evangheliștii le relatează.

Schimbarea de la χαλκός „bronz” (Marcu 6, 8) la ἀργύριον „argint” (Luca 10, 4) nu ar putea fi nimic mai mult decât neplăcerea lui Luca de a utiliza termenul vulgar de „bronz” ca denumire generală pentru „bani” („argintul” era destul de acceptabil în acest sens), iar seria triadică folosită de Matei poate să fie doar dorința de a accentua interdicția profitului.<sup>76</sup>

Interzicerea purtării toiagului, comună la Matei și Luca, pare destul de dificilă în sine – de ce ar trebui să li se interzică oamenilor care porneau într-o călătorie pe jos să poarte un toiag (după uzanța vremii)? – și cum se face că această interdicție bizară a fost introdusă de Matei și Luca, modificând textul marcan?<sup>77</sup> Existau două feluri de toiege: de apărare ce se purtau în bagaj și toiege de sprijin, de drum.<sup>78</sup> Pe cel de apărare îl amintește Matei - să nu-l ia - și pe cel de drum, de sprijin să-l ia, spune Marcu. Cu sandale era încălțat și Mântuitorul. El nu-i oprește pe Apostoli să poarte sandale de drum, după Marcu - dar să nu aibă încălțăminte mai deosebită decât sandalele; după Matei - să nu aibă nimic de rezervă - două haine.<sup>79</sup>

Cu toate acestea, în contextul de față este adăugată și o altă idee (în nici un caz nu una fără legătură); și anume, că „vrednic este lucrătorul de hrana sa” (Mt. 10, 10)<sup>80</sup>, care la Luca apare în predica adresată celor 72 (Lc. 10, 7) cu varianta μισθός „plata sa” în locul lui τροφής αὐτοῦ „hranei sale”.

Evanghelistul Matei ar putea foarte bine să simtă o oarecare neconcordanță în a vorbi despre „plata lucrătorului” în aceeași frază, devreme ce el interzisesese luarea de bani de orice fel.<sup>81</sup> Mt. 10, 10 era un proverb respectat și la evrei. Rabinii, după obiceiul lor, îl înțelegeau în sensul că cei care învățau legea trebuiau s-o facă gratuit, dar trebuiau plătiți pentru învățământul gramatical sau liturgic al Torei. Mântuitorul înlătură aceste subtilități, arătând că cel ce vestește Evanghelia are dreptul să trăiască din munca sa. Cu siguranță că din partea apostolilor nu trebuie să vină nici un fel de lăcomie sau dorință de îmbogățire:

<sup>76</sup> F.W. Beare, *The mission of the disciples and the mission charge*, The Presidential Address delivered at the annual meeting of the Society of Biblical Literature, by the SBL, Toronto, Canada, 1970, pp. 1-13.

<sup>77</sup> În Mc. 6, 8-9 cei Doisprezece trebuiau să poarte (ἀίρω) un toiag și sandale; diferența dintre el și Matei ar putea-o face cuvântul folosit de Matei (χτάομαι) „a câștiga, a agonisi, a dobândi”, față de Marcu (ἀίρω) „a duce, a purta, a transporta”; Cf. Maurice Carrez și Francois Morel, *Dicționar Grec-Român al Noului Testament*, traducere de Gheorghe Badea, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 1999, p. 16.

<sup>78</sup> A se vedea Leon Arion, *op. cit.*, p. 69.

<sup>79</sup> Cf. I. Constantinescu, *Cuvântarea misionară a Mântuitorului la trimiterea Apostolilor la propovăduire*, GB, ianuarie-martie, 1983, p. 78.

<sup>80</sup> Literal: „de mâncarea lui”, însă având în vedere cele precedente, probabil că este intenționat sensul oarecum mai larg, după Hendriksen, *op. cit.*, p. 412.

<sup>81</sup> Nu atât pentru a nu fi expuși jafului, cât pentru a sublinia că toate acestea trebuie să vină ca rod al ostenețelor lor; Cf. Stelian Tofană, *op. cit.*, p. 198.

ceea ce ei au primit fără plată, trebuie să dea mai departe fără plată (Mt 10, 8). Totuși, acest lucru nu anulează în nici un caz obligațiile celor care primesc vestea bună. Ei au datoria să împlinească nevoile acestor Doisprezece oameni. Fiecărui lucrător Dumnezeu i-a dat dreptul să beneficieze de roadele muncii lui. Acest lucru include și resursele materiale.<sup>82</sup>

W. Davies și D. Allison sunt de părere că ospitalitatea din satele și cetățile iudaice (intra muros) nu era greu de câștigat datorită proximității și solidarității evreilor din Israel. Astfel, o misiune de acest fel nu era dificil de realizat, însă, în afara cetăților lui Israel (extra muros), nu ar fi fost posibilă.<sup>83</sup> Prin faptul că apostolii mergeau fără provizii asupra lor, nu numai că se absolveau de orice bănuială, că ar urmări îmbogățirea din propovăduire, ci, cu atât mai mult, ei devin exemple vii ale încrederii în providența divină (Cf. Mt. 6, 24-34).<sup>84</sup> Ucenicii, identificați aici cu lucrătorii din Mt. 9, 37, trebuie să trăiască din ceea ce li se oferă de către aceia care vor primi cuvântul lor. Acest lucru ne este amintit în Mt 6, 25-34. Nu trebuie să existe nici o îngrijorare în ceea ce privește mâncarea sau băutura, deoarece, dacă cineva se îngrijește de cuvântul Domnului, de propovăduirea Evangheliei, și Dumnezeu se va îngriji de acela.<sup>85</sup>

Nu este surprinzător să vedem, în special, că această caracteristică a Bisericii a fost problematică în istoria interpretării. Matei 10, 9-10 a fost luat în serios în sens literal când textul a putut fi folosit în denunțarea adversarilor dinăuntrul Bisericii care trăiau în lux.<sup>86</sup> A fost, de asemenea, luat în serios în sens literal, bineînțeles, de Francisc de Assisi pentru care acesta a devenit textul crucial al vieții sale<sup>87</sup> și de Waldenses ca o regulă specială pentru „via apostolica”.<sup>88</sup> Ulrich Zwingli îl interpretează ca pe o chemare pentru o cale de mijloc între luxul papei și respingerea totală a salariilor predicatorilor în anabaptismul timpuriu. În timpul Reformei, mai era încă accentuat faptul că, deși predicatorii ar trebui să poată trăi liberi de grijile vieții cotidiene, ei ar trebui să primească doar atât, de pe urma propovăduirii Evangheliei încât să se hrănească și să se îmbrace.<sup>89</sup>

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> Vezi W. D. Davies, Dale C. Allison, *op. cit.*, p. 269.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>85</sup> U. Luz afirmă, pe de o parte, că munca misionară nu trebuia să fie sursă de a câștiga bani – acesta fiind accentul nou al lui Matei – și, pe de altă parte, cei care propovăduiesc Împărăția cerurilor nu puteau face asta în „pantofi buni” cu un sac plin de provizii și cu un toiag ca protecție împotriva animalelor sălbatice sau a răufăcătorilor; Cf. Ulrich Luz, *The Disciples in the Gospel according to Matthew*, în „Studies in Matthew” translated by Rosemary Selle, Michigan, William Eerdmans Publishing Company Grand Rapids/ Cambridge U.K., 2005., pp. 115-143.

<sup>86</sup> E.g. Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 5.18.7 (Contra montaniștilor), Hieronim Bullinger, *In Sacrosanctum... Evangelium secundum Matthaëum Commentariorum Libri XII*, Yurich: Froschoverum, 1546, 99B (împotriva delegaților papali), după U. Luz, *Studies in Matthew...*, p. 155.

<sup>87</sup> Un studiu amănunțit în această problemă a se vedea Werner Goetz, *Franciscus von Assisi*, TRE XI, p. 300, *Regula non bullata*, No. 8.14, în Hans Urs von Balthasar, *Die grossen Ordensregeln*, Einsiedeln: Johannes, 1974, pp. 295-300; după Ulrich Luz, *Studies in Matthew...*, p. 155; *Christian History: Francis of Assisi*, Published in electronic form by Logos Research Systems, Carol Stream IL: Christianity Today, 1996 (electronic ed.).

<sup>88</sup> A se vedea Kurt Victor Selge, *Die ersten Waldenser I*, AKG 37, Berlin: de Gruyter, 1967, pp. 49-116; *Christian History: The Waldensians*, Published in electronic form by Logos Research Systems, Carol Stream IL: Christianity Today, 1996 (electronic ed.).

<sup>89</sup> Textul a fost folosit în modul direct aproape exclusiv ca o armă polemică împotriva oponenților ecleziaști care trăiau în lux. Adeseori a fost înmuțată prin interpretarea lui ca o regulă de neaprovizionare – misionarii nu au nevoie de provizii pentru că ei se pot baza pe ospitalitatea caselor prietenoase cum ar fi cele ale esenienilor. S-a menționat foarte des că Pavel, poseda încălțăminte, sau Fericitul Ieronim a aflat de la Platon că Apostolii foloseau sandale, care erau mult mai convenabile decât cizmele grele. Era de asemenea popular să moralizezi textul așa încât intenția era prevenirea mândriei și avarității, după Ulrich Luz, *Matthew 8-20*, A Commentary Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible, p. 80.

Sfântul Ioan Gură de Aur zice: „El împiedică în primul rând ca să nu poată fi bănuïți apostolii de lăcomie. Apoi îi slobozește de tot felul de griji, ca ei să fie cât mai liberi pentru vestirea evangheliei, în al treilea rând, el le arată puterea sa, așa cum îi face să vadă mai târziu: <Când eu v-am trimis fără haine și fără încălțăminte, v-a lipsit vreun lucru?> El nu le zice totul la început <Să n-aveți aur și argint>. El le dă mai întâi puterea de a vindeca pe leproși și de a alunga pe diavoli și apoi ie zice: <Să nu aveți nimic, în dar ați luat în dar să dați>, oprindu-se să le arate că el le dădea lor porunci cu totul sfinte în sine, foarte folositoare pentru ei înșiși și foarte ușor de împlinit”.<sup>90</sup>

Matthew Henry spune că apostolii nu trebuiau să se aștepte să fie hrăniți prin miracole, la fel ca Ilie (III Reg. 17, 3-6<sup>91</sup>), însă, ajutorul lor material depindea de Dumnezeu, prin faptul că, El este cel care îndeamnă inimile celor cărora le este propovăduit cuvântul Evangheliei, să fie buni cu ei, și să le ofere cele necesare traiului. Cu toate acestea, cei care slujesc la altar, nu trebuie să aștepte o îmbogățire pe seama altarului, însă, trebuie să ducă o viață confortabilă pe seama slujirii lor. Slujitorii, sunt lucrători (Mt. 9, 37), astfel ei sunt vrednici de hrana lor (Mt. 10, 10), și nu trebuie ca ei să fie nevoiți să lucreze și altceva pentru a-și câștiga „hrana”<sup>92</sup>: „Au nu știți că cei ce săvârșesc cele sfinte mănâncă de la templu și cei ce slujesc altarului au parte de la altar? Tot așa a poruncit și Domnul celor ce propovăduiesc Evanghelia, ca să trăiască din Evanghelie” (1 Cor. 9, 13-14).

## Concluzii

1. Putem spune cu siguranță că prima Evanghelie a fost scrisă de o persoană, care, prin alegerea materialelor și cuvintelor, demonstrează un puternic interes în utilizarea corectă a banilor. Tradiția a afirmat întotdeauna că un apostol obscur, care a fost vameș, a fost autorul acestei Evanghelii. Putem observa schimbarea radicală a acestui vameș, dacă aruncăm o privire prin întreaga Evanghelie.

2. Ideea nu numai de simplitate ci și cea de sărăcie este mult mai importantă pentru Matei decât pentru ceilalți evangheliști. Atât întreg capitolul 10 cât și secțiunea imediat următoare subiectului predicii de pe Munte (Mt, 6, 19-34, care trebuie să fie interpretată ca o secțiune coerentă despre problemele referitoare la diavol și sărăcie), este dedicată acestei probleme.

3. O viață de sărăcie însemna asumarea modului de viață al Fiului Omului.

<sup>90</sup> „Voi îmi veți zice poate că toate aceste porunci sunt foarte drepte, dar că voi nu puteți înțelege pentru ce-i oprește să aibă <o traistă, două haine, încălțăminte, să poarte un toiaș>. Eu vă spun că pentru a-i exersa pe ucenici în sărăcia cea mai desăvârșită. Aceasta am văzut-o și când le-a poruncit să nu se îngrijească pentru ziua de mâine. Cum îi trimitea să fie medicii neamurilor, el îi face într-un fel îngeri despărțindu-i de toate grijile acestei vieți, pentru a-i lega în mod unic de misiunea lor. El nu vrea ca ei să se îngrijească asupra acestui lucru: <Nu vă îngrijiți, ce veți vorbi>. Așa le face foarte ușor ceea ce părea foarte greu. Căci nimic nu-i dă atâta bucurie sufletului ca această lipsă de toate grijile, în mod principal atunci când nu ne pune în grijă, noi suntem asigurați să nu ducem lipsă de nimic, Dumnezeu purtând grijă de toate nevoile noastre și ținându-ne singur locul tuturor lucrurilor”, Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentar la Evanghelia după Matei*, Editura Pelerinul Român, Oradea, 2003, p. 273.

<sup>91</sup> „Du-te de aici, îndreaptă-te spre răsărit și te ascunde la pârâul Cherit, care este în fața Iordanului. Apă vei bea din acel pârâu, iar mâncare am poruncit corbilor să-ți aducă acolo! Și a plecat Ilie și a făcut după cuvântul Domnului; s-a dus și a șezut la pârâul Cherit, care este în fața Iordanului. Corbii îi aduceau pâine și carne dimineța, pâine și carne seara; iar apă bea din pârâu” (III Reg. 17, 3-6).

<sup>92</sup> Vezi Leon Morris, *The Gospel According to Matthew*, Grand Rapids, Mich., Leicester, England: W.B. Eerdmans, Inter-Varsity Press, 1992, p. 248.



## II. TEOLOGIE ISTORICĂ

### LA CONTRIBUTION DU CLERGÉ ET DES CROYANTS À LA RECONNAISSANCE DE L'AUTOCÉPHALIE ET À LA PROMOVATION AU RANG DE PATRIARCAT DE L'ÉGLISE ORTHODOXE ROUMAINE

ALEXANDRU MORARU\*

**ABSTRACT.** *The Contribution of the Clergy and of the Faithful People to the Recognition of the Autocephaly (1885) and the Raising to Patriarchate (1925) of the Romanian Orthodox Church.* What do autocephaly and autocephalous Church mean?

By autocephalous Church we understand "the administrative and jurisdictional independence of an Orthodox ecclesiastical unit, constituted on synodical grounds, of another unit constituted the same way, within the Ecumenical Orthodoxy".

In the case of the Romanian Orthodox Church, it is about its independence of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople, which took place in 1885.

The formal recognition of the Autocephaly of the Romanian Orthodox Church on the 25<sup>th</sup> of April of 1885 was a huge step towards a new stage of prestige in its history, its raising to Patriarchate, which took place in 1925, with its first Patriarch, Miron Cristea (1925-1939); both clergy and faithful people contributed, at the same time, to the accomplishment of these two events in the life of our Church, as it is stated in the present paper.

**Keywords:** *Autocephaly (1885), Patriarchate (1925), Romanian Orthodox Church.*

#### I. La reconnaissance de l'autocéphalie de l'Église Orthodoxe Roumaine

Qu'est-ce que signifie l'autocéphalie ou l'Église autocéphale ?

Par Église autocéphale, on comprend « l'indépendance administrative, juridictionnelle d'une unité de l'Église orthodoxe, constituée sur une base conciliaire vis-à-vis d'une autre unité constituée de la même manière, dans l'Orthodoxie œcuménique<sup>1</sup> ».

Dans le cas de l'Église Orthodoxe Roumaine, il s'agit de son indépendance envers le Patriarcat Œcuménique de Constantinople.

On peut affirmer que, dès le début de la vie chrétienne sur le territoire de notre pays<sup>2</sup>, la première diocèse connue jusqu'à présent, Tomi, a eu part d'une certaine indépendance (autocéphalie)<sup>3</sup>, état qui s'est préservé dans les siècles suivants aussi<sup>4</sup>.

---

\* Pr. prof. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, [almoraru@upcnet.ro](mailto:almoraru@upcnet.ro)

<sup>1</sup> Pr. Prof. Liviu Stan, *Despre Autocefalie*, în «Orthodoxia», VIII (1956), nr. 3, p. 373

<sup>2</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Câteva considerații privind vechimea "autocefaliei" Bisericii Ortodoxe Române*, în vol. «Autocefalie, Patriarhie, Slujire Sfântă», București, EIBMBOR, 1995, p. 69.

<sup>3</sup> Prof. Emilian Popescu, *Începuturile îndepărtate ale autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române: Tomis-ul. Arhiepiscopie autocefală*, în vol. «Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române 1885-1985», București, EIBMBOR, 1987, p. 327; Idem, *Organizarea ecleziastică a provinciei Scythia Minor în secolele IV-VI*, în «Studii Teologice», XXXII (1980), nr. 7-10, p. 590-605.

<sup>4</sup> Pr. Prof. Dr. Nicolae V. Dură, *Forme și stări de manifestare a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române de-a lungul secolelor. Mărturii istorice și canonice*, în «Centenarul autocefaliei...», p. 293u.

Bien que, dès les premiers siècles chrétiens, l'on puisse parler aussi dans les régions de la Scythie Mineure (la Dobrogea d'aujourd'hui) d'une certaine autonomie de la Diocèse de Tomi, notre Église a commencé à prendre des racines vigoureuses dans ce problème, seulement plus tard, surtout par les *Règlements Organiques*<sup>5</sup> de la Valachie (le Pays Roumain) et de la Moldavie (résultat de la collaboration des laïques et de certains membres du clergé – dans l'esprit de la tradition byzantine), qui ont été mis en application le 1 juillet 1831 dans le Pays Roumain et le 1 janvier 1832 en Moldavie; ils ont représenté, en effet, « *la première constitution roumaine*, par laquelle on a commencé l'organisation moderne de notre État ... , mais par eux, on a donné aussi ... des dispositions concernant l'Église, ... qui ont eu des conséquences importantes pour le développement de toute la vie ecclésiastique de chez nous<sup>6</sup> » ; ces règlements allaient donner naissance à l'idée d'autonomie de notre Église, idée posée d'une manière concrète pendant le règne de Cuza, mais réalisée plus tard, comme on va le voir dans les pages suivantes.

Concrètement, tel qu'on l'a dit, le problème de la reconnaissance de cet état a été posé seulement dans la deuxième moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, par Alexandru Ioan Cuza (1859-1866)<sup>7</sup>, dans le contexte de l'unification des deux Églises nationales, celle de Moldavie et celle de Muntenia »<sup>8</sup>, problème abordé à l'occasion de l'ouverture de la session de l'année 1863-1864 de l'Assemblée Élective de Roumanie (de 3 novembre 1863) ; peu après (au début de l'année 1864), son gouvernement a élaboré un projet de loi sur ce thème (l'unification mentionnée), en précisant au deuxième article que : « L'Église Roumaine est indépendante de toute Église (autokefalos) ; elle sera administrée par le prélat de la Roumanie Unifiée, Qui portera le nom de Primat de Roumanie, par deux métropolitains et par plusieurs évêques »<sup>9</sup>.

Il faut préciser que le même désir d'autocéphalie a été exprimé aussi par de certains membres du clergé, dans divers périodiques de cette époque-là<sup>10</sup>.

Toutes les démarches<sup>11</sup> d'Al. I. Cuza et celles du clergé de notre Église ont été empêchées par la position ferme du patriarche œcuménique *Sofronie III* (1863-1866), qui

<sup>5</sup> Des dates concernant ce problème, voir : Ioan C. Filitti, *Domniile Române sub Regulamentul Organic, 1834-1838*, București, Librăria SOCEC & Comp. și C. Sfetea, 1915, 688 p. ; Idem, *Principatele Române de la 1828 la 1834, ocupația rusească și Regulamentul Organic*, București, Institutul de Arte Grafice « Bucovina » I.E. Torouțiu, București III, 1934, 385 p. ; Sever Buzan, *Regulamentele Organice și însemnătatea lor pentru dezvoltarea organizației Bisericii Ortodoxe Române*, în « Studii Teologice », VIII (1956), nr. 5-6, p. 363-375 ; Ioan V. Coverca, *Legiuiri bisericesti cu privire la cler, în veacul XIX, până la Cuza Vodă*, în « Biserica Ortodoxă Română », LXXVIII (1960), nr. 5-6, p. 496-509 ; *Regulamentul Organic al Moldovei*, (Ediție integrală realizată de Dumitru Vitcu, Gabriel Bădărău, cu sprijinul lui Corneliu Istrati), Iași, Editura Junimea, 2004, 614 p.

<sup>6</sup> Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol.3, ed. aII-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, p. 25-26.

<sup>7</sup> Pr. Nicolae Șerbănescu, 150 de ani de la nașterea lui Alexandru Ioan Cuza (1859-1866), în « Glasul Bisericii », XL (1981), nr. 1-2, p. 156-166.

<sup>8</sup> Idem, *Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române cu prilejul centenarului 1885 -25 aprilie-1985*, în « Centenarul autocefaliei ... », p.100.

<sup>9</sup> *Biserica*, București, III (1864), nr.2, din 2 ian.1864, p.13.

<sup>10</sup> Pr. Prof. Dr. Nicolae Șerbănescu, *Optzeci de ani de la dobândirea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române -25 aprilie 1885- 25 aprilie 1965*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIII (1965), nr. 3-4, p. 252.

<sup>11</sup> Pr. Prof. Dr. Ioan Stan, *Sprijinirea luptei de independență a poporului roman prin lupta Bisericii pentru autocefalie*, în « Ortodoxia », XX(1968), nr. 4, p. 618.

était fâché surtout à cause de la sécularisation des richesses monastiques dédiées aux Lieux Saints; par la sécularisation, le Patriarcat Œcuménique perdait d'immenses bénéfices obtenus grâce aux monastères roumains.

Malgré les protestes du patriarche mentionné, Cuza, soutenu par ceux qui avaient approuvé l'autocéphalie, a promulgué, le 3 décembre 1864 : le *Décret organique pour l'établissement d'une autorité centrale pour les affaires de la religion roumaine* (le *Décret 1703*) ; dans les articles 1 et 3 on précisait que : « *L'Église Orthodoxe Roumaine est et restera indépendante de toute autorité ecclésiastique étrangère, en ce qui concerne son organisation et sa discipline* » et que « *Le synode général de l'Église Roumaine garde l'unité dogmatique de la sainte foi orthodoxe roumaine avec la Grande Église de l'Est par co-entente avec l'Église Œcuménique de Constantinople* »<sup>12</sup>. Par ce décret, l'État roumain prévoyait et soutenait « l'autocéphalie de son Église »<sup>13</sup>.

Il a existé beaucoup de contacts entre le Patriarcat Œcuménique et les autorités ecclésiastiques et laïques de notre pays. Si les membres du synode de Constantinople ont considéré que « *l'auto-proclamation d'indépendance de l'Église Roumaine... est... contraire aux canons et à l'ancienne tradition de l'Église* »<sup>14</sup>, les métropolitains Nifon d'Ungro-Valachie et Calinic Miclescu de Moldavie, avec Al. I. Cuza ont défendu (par des lettres adressées au Patriarcat Œcuménique) avec dignité et fermeté l'indépendance de notre Église.

Cette position a été manifestée par les prélats de l'Église Orthodoxe Roumaine et par les gouvernants du pays même après l'enlèvement de Cuza de son trône (le 11 février 1866); par exemple, le Conseil d'État, désirant d'accomplir l'idéal d'Al. I. Cuza, concernant l'autocéphalie de l'Église Orthodoxe Roumaine, a avancé à la Constituante, au mois de mars 1866 « un projet de loi nouvelle, la Loi Organique pour l'Église Orthodoxe Roumaine », où l'on précisait que : « *L'Église Orthodoxe de Roumanie est et restera autocéphale, libre et indépendante de toute Église étrangère en ce qui concerne son organisation et sa discipline* »<sup>15</sup>. La même idée a été insérée aussi dans la Constitution de Roumanie de 30 juin 1866 où, dans l'article 21, on mentionnait : « *L'Église Orthodoxe Roumaine est et restera indépendante de toute hiérarchie étrangère, en gardant toutefois l'unité avec l'Église Œcuménique de l'Est en ce qui concerne les dogmes* »<sup>16</sup>. Conformément à ces dispositions, on a constitué un Projet de Loi Organique et le Gouvernement l'a avancé au Sénat (le 23 janvier 1867) ; l'article 2 du projet précisait : « *L'Église Orthodoxe de Roumanie est et restera autocéphale, libre et indépendante de toute Église étrangère en tout ce qui concerne son organisation et sa discipline.* »<sup>17</sup> Les discussions sur ce projet ont duré plus de deux ans et il a été rédigé pour la première fois seulement pendant l'été de l'année 1869 ; voilà ce qu'on a précisé entre autres : « *L'Église Orthodoxe Roumaine ... est et restera indépendante de toute hiérarchie étrangère ...* »<sup>18</sup>,

<sup>12</sup> *Decret organic pentru înființarea unei autorități sinodale central pentru afacerile religiei române*, București, 1865 ; C. Drăgușin, *Legile bisericești ale lui Cuza Vodă și lupta pentru canonicitate*, în «*Studii Teologice*», IX (1957), nr.1-2, p. 86-103.

<sup>13</sup> Pr. Nicolae Șerbănescu, *Autocefalia ...*, p. 103

<sup>14</sup> Arhim. Fotie Balamaci, *Documente. Corespondența între Patriarhia din Constantinopol și Mitropolitul D. Dr. Nifon, între domnitorul Alexandru Ioan Cuza și între toate Bisericile Ortodoxe, cu privire la legile aprobate de către Guvernul României, prin sinodul din 1864*, București, 1913, p. 66-68.

<sup>15</sup> *Ecclesia*, (București), II (1867), nr.2, din 28 februarie 1867, col.42-43.

<sup>16</sup> Ioan M. Bujoreanu, *Colecțiune de legiuirile României vechi și noi, câte s-au promulgat până la finele anului 1870*, 1, București, 1873, p. 14.

<sup>17</sup> *Ecclesia*, (București), II (1867), nr.1, din 29 ianuarie 1867, col.3-4.

<sup>18</sup> Arhiva Administrației Patriarhale, *Dosar nr. 5601*, (48/1871), f. 114.



projet voté ensuite par le Sénat et par la Chambre Législative (toujours en 1869). Mais avant que ce projet fût devenu loi, le roi du pays à ce moment-là, Charles Ier, l'a envoyé « en secret » au patriarche œcuménique Grégoire VI (1866-1871), pour faire quelques « observations ». Les objections du patriarche, renvoyées par écrit au dignitaire mentionné (le 25 janvier 1870), démontraient le désir inébranlable du prélat concernant la dépendance de l'Église Roumaine envers le Patriarcat de Constantinople<sup>19</sup>. Cette attitude ferme du patriarche a été durement critiquée par les membres du clergé et par les laïques qui soutenaient l'autocéphalie de notre Église<sup>20</sup>. Dans sa formule finale, la Loi Organique de l'Église Orthodoxe Roumaine a été votée par la Chambre et par le Sénat, le 14 décembre 1872, et après sa sanction par Charles I, elle a été nommée : *La Loi de l'Élection des Métropolitains et des Évêques diocésains, et aussi de la formation du Saint Synode de la Sainte Église Autocéphale Roumaine*<sup>21</sup>; il faut observer que dans ses articles 9, 10 et 12, l'Église a été nommée expressément *autocéphale*<sup>22</sup>.

Les démarches de notre Église auprès du Patriarcat Œcuménique ont continué aussi sous les patriarches Antim IV (1871-1873) et Joachim III (1878-1884) ; si le premier a donné « tacitement son consentement »<sup>23</sup>, le deuxième a eu une attitude intransigeante vis-à-vis des actions roumaines. Cette attitude a été déterminée aussi par le fait que nos prélats avaient sanctifié le Saint et Grand Chrême, pendant le Jeudi Saint (le 25 mars 1882), dans la Cathédrale Métropolitaine de Bucarest, « acte liturgique spécifique d'autocéphalie »<sup>24</sup>. Dans cette situation, le prélat mentionné a envoyé, le 10 juillet 1882, une lettre dure adressée aux prélats du Royaume de Roumanie, en leur reprochant d'avoir ignoré les droits du Patriarcat Œcuménique, devenant selon ses paroles « ...un exemple de désordre, qui mérite d'être blâmé... plutôt que des gardiens de l'ordre qui règne dans l'Église »<sup>25</sup> ; en outre, pour finir, il a adressé à nos prélats des paroles dépourvues de sagesse comme : « ...en vous inculquant en tant que contrevenants de l'ordre ecclésiastique et en tant que ceux qui se présente devant leurs paroissiens comme un exemple de désordre et de désobéissance et non pas comme un exemple d'obéissance aux règles et à la suprématie »<sup>26</sup>. La réaction des prélats roumains a été prompte. Pendant la séance du Saint Synode de 23 octobre 1882, après l'analyse de la lettre du patriarche Joachim III, on a formé une Commission synodale, dont la tâche a été de répondre aux accusations portées. L'érudit évêque Melchisedec Ștefănescu de Roman (1879-1892) a reçu la tâche de formuler cette réponse. Ensuite, il a rédigé aussi un rapport bien documenté, présenté et approuvé pendant la séance du Saint Synode de l'Église Orthodoxe Roumaine de 23 novembre 1882 ; ce rapport a été nommé : *Acte synodal qui comprend l'autocéphalie de l'Église Orthodoxe Roumaine et ses rapports avec le*

<sup>19</sup> *Românul* (București), XIV (1870), p. 190.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 189-190.

<sup>21</sup> *Biserica Ortodoxă Română*, I (1874-1875), nr. 2, p. 81-86.

<sup>22</sup> Pr. Nicolae Șerbănescu, *Autocefalia ...*, p. 112.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 113

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 117; des dates concernant La Sanctification du Grand Chrême, voir : Pr. Dr. Ioan V. Dură, *Sfințirea Sfântului și Marelui Mir în Biserica Ortodoxă Română. Secolele XVI-XIX*, în « Centenarul autocefaliei ... », p. 417-432 ; Pr. Asist. N. Dură, *Dispoziții și norme canonice privind administrarea Sfântului și Marelui Mir pe teritoriul țării noastre, expresie elocventă a autocefaliei Bisericii Române de-a lungul secolelor*, în « Mitropolia Moldovei și Sucevei », LVII (1981), nr. 1-3, p. 39-57.

<sup>25</sup> *Biserica Ortodoxă Română*, VI (1882), nr.12, p. 736.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 737.

*Patriarcat de Constantinople.*<sup>27</sup> Dans cet Acte, le prélat mentionné, « ...avec de convaincants arguments théologiques, canoniques et provenant de la tradition ecclésiastique, a détruit une par une les accusations portées par le Patriarcat Œcuménique aux prélats roumains, en insistant surtout sur leur droit de préparer et de sanctifier le Saint et Grand Chrême et particulièrement sur l'autocéphalie de l'Église Orthodoxe Roumaine »<sup>28</sup>. En février 1883, le rapport a été signé par les membres du Saint Synode et envoyé au patriarche œcuménique de Constantinople. Après l'avoir reçu, le patriarche Joachim III a changé d'attitude, se montrant plus conciliant vis-à-vis de la situation créée à l'intérieur de l'Église Orthodoxe Roumaine. Tout de même, il n'a réussi à plus rien faire parce que, le 30 mars 1884, il a quitté son siège.

Son successeur, Joachim IV (1 octobre 1884-14 novembre 1886), un prélat équilibré, connaissait très bien la situation des rapports entre le Patriarcat Œcuménique et l'Église Roumaine. Pour la résoudre d'une manière amiable, il a commencé une correspondance avec le métropolite primat Calinic Miclescu et aussi avec le gouvernement roumain, surtout avec Dimitrie A. Sturdza, le ministre des Cultes. On a constaté qu'il y avait encore des difficultés des deux côtés en ce qui concernait la reconnaissance de l'autocéphalie.

Toutefois, pendant une séance secrète (février 1885), les membres du Saint Synode ont délégué l'évêque Melchisedec Ștefănescu de Roman et l'évêque Joseph Gheorghian de la Danube Inférieure (1879-1886) à rédiger une lettre adressée au patriarche Joachim IV, dans laquelle ils montrassent les « doléances » de nos prélats. Dans les mois qui ont précédé la reconnaissance de l'Autocéphalie, la correspondance entre les deux parties a continué, mais sans avoir un résultat concret. Seulement au 20 avril 1885, le métropolite primat de Roumanie (au nom du Saint Synode) a envoyé une lettre, par le Ministère des Cultes, au patriarche œcuménique Joachim IV, par laquelle il avait demandé, officiellement, la reconnaissance de l'autocéphalie de l'Église Orthodoxe Roumaine<sup>29</sup>. En même temps, Dimitrie Sturdza a envoyé lui aussi une lettre au patriarche Joachim IV, au nom du Ministère des Cultes (toujours le 20 avril 1885), en demandant l'autocéphalie de l'Église Orthodoxe Roumaine, fait qui maintiendrait la paix et l'unité à l'intérieur de l'Église de l'Est.

Après l'arrivée des lettres à Constantinople, le 25 avril 1885, le patriarche Joachim IV a convoqué le Synode patriarcal et, après avoir appris leur contenu, il a décidé à « reconnaître officiellement l'autocéphalie de l'Église Orthodoxe Roumaine ; (n.n.) »<sup>30</sup>. Ensuite, on a rédigé hâtivement les lettres de réponse pour le métropolite primat Calinic Miclescu et pour le ministre Dimitrie A. Sturdza et on a signé *Le Tomos patriarcal et synodal de reconnaissance de l'autocéphalie de l'Église Orthodoxe Roumaine* ; les deux lettres et le Tomos d'autocéphalie ont été envoyés à Bucarest par Gheorghe Ghica, le représentant de notre pays à Istanbul. Voilà ce qu'on montrait entre autres dans ce Tomos : « Et puisque le Trop Révérend Métropolite d'Ungro-Valachie, Monsieur Calinic, à la suite des raisons droites et légitimes, au nom du Saint Synode des Trop Révérends Prélats de Roumanie et avec le consentement du Roi de la Roumanie et de son Gouvernement royal, a demandé de la part de notre Église, par la lettre envoyée et recommandée par Son Excellence le Ministre des Cultes et de l'Instruction Publique de Roumanie, Monsieur Dimitrie A. Sturdza, la bénédiction et la

<sup>27</sup> Des détails concernant la Séance du Saint Synode, voir: *Biserica Ortodoxă Română*, VII (1883), nr. 7, p. 567-568.

<sup>28</sup> Pr. Nicolae Șerbănescu, *Autocefalia ...*, p. 119-120; voir le texte entier de l'Acte synodal dans: *Biserica Ortodoxă Română*, VI (1882), nr. 12, p. 738-757.

<sup>29</sup> *Acte privitoare la autocefalia Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1885, p. 7-8.

<sup>30</sup> Pr. Nicolae Șerbănescu, *Autocefalia ...*, p. 128.

reconnaissance du Royaume de la Roumanie comme autocéphale – Notre humilité a considéré cette demande et ce désir droit et conforme aux établissements ecclésiastiques. Par conséquent, après avoir délibéré avec le Saint Synode, celui de nos Trop Aimés frères qui prient ensemble au nom du Saint Esprit, *nous déclarons que l'Église Orthodoxe de Roumanie est nommée et reconnue par tout le monde, comme indépendante et autocéphale, administrée par son propre Saint Synode...* » (n.n.)<sup>31</sup>. Après deux décennies de « pourparlers » avec le Patriarcat Œcuménique, *l'Église Orthodoxe Roumaine a été finalement reconnue comme autocéphale*, amplifiant ainsi le prestige de l'Orthodoxie de l'Est.

Le même jour, le 25 avril 1885, le patriarche Joachim IV a envoyé des encycliques aux patriarcats de l'Est et aux Églises Orthodoxes autocéphales, en leur annonçant qu'il avait reconnu aussi l'autocéphalie de l'Église Orthodoxe Roumaine.

Peu après, au 1 mai 1885, il s'est déroulé la séance du Saint Synode pendant laquelle on a pris note du Tomos d'autocéphalie et du contenu des lettres envoyées de Constantinople. Dans la Séance d'ouverture, le roi Charles I a exprimé sa joie que la reconnaissance de l'autocéphalie de l'Église Orthodoxe Roumaine eût eu lieu pendant son règne et avec l'appui du gouvernement du pays.<sup>32</sup>

À la suite des lettres du métropolite primat Calinic Miclescu et de celles du patriarche Joachim IV (de l'année 1885), plusieurs Églises Orthodoxes autocéphales ont reconnu l'autocéphalie de notre Église.<sup>33</sup>

La reconnaissance officielle de l'autocéphalie de l'Église Orthodoxe Roumaine, le 25 avril 1885, a représenté un pas important vers une nouvelle étape de prestige dans son histoire, son ascension au rang de Patriarcat.

## II. La fondation du Patriarcat Roumain

La réalisation de l'unité d'État de Roumanie (le 1 décembre 1918) a mené, naturellement, à des changements majeurs dans la vie de notre Église aussi. Le plus important problème à résoudre était celui de l'unification ecclésiastique, administrative, unitaire, sous les règlements du Saint Synode de Bucarest. Par exemple, jusqu'à ce moment-là, dans les provinces roumaines on avait pu distinguer une organisation ecclésiastique différente<sup>34</sup>, la hiérarchie ayant en général la parole décisive en ce qui concernait l'organisation ecclésiastique; la seule province où l'on avait gardé la tradition de l'Église primaire (c'est-à-dire une bonne collaboration entre le clergé et les laïques) était la Transylvanie, qui avait une organisation (ecclésiastique) appropriée, basée sur le Statut Organique du métropolite Andrei Șaguna; par les deux principes de base « ... l'autonomie envers l'état ..., la défend contre tout mélange ou asservissement de la part du monde et l'existence du synode, la collaboration entre le clergé (1/3) et les laïques (2/3) concernant la gestion des affaires ecclésiastiques, la défend contre toute tentative d'absolutisme hiérarchique ». <sup>35</sup> C'est ainsi que, de toutes les normes

<sup>31</sup> *Acte privitoare ...*, p. 17.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 3-4.

<sup>33</sup> Independența Bisericii Ortodoxe Române (din Țara Românească și Moldova), cf. Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Naștere. Cultură...*, vol. III, tom I, București, EIBMBOR, 2006, p. 109-113.

<sup>34</sup> Pr. Nicolae Șerbănescu, *Patriarhia Română la 70 de ani (1925-1995)*, în vol. « Autocefalie, Patriarhie ... », p. 245.

<sup>35</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, București, Ed. a II-a, p. 407.

canoniques selon lesquelles se guidaient les Églises des provinces roumaines, la plus équilibrée organisation était dans l'Église Orthodoxe de Transylvanie, parce que dans le Statut Organique de Șaguna il y avait une évidente collaboration bénéfique entre le clergé et les laïques à l'intérieur de l'Église de Jésus Christ.

Les premiers pas vers l'unification ecclésiastique ont été faits par de certains membres du clergé de Transylvanie; par exemple, par la revue *La Renaissance roumaine* de Sibiu (de 24 février 1919), on a convoqué le premier Congrès des prêtres de Transylvanie (depuis la Grande Unification de 1918), où l'on a posé la question de l'organisation unitaire de l'Église Orthodoxe Roumaine. Le Congrès a été organisé par un Comité préparatoire, présidé par Dr. Ioan Lupaș, curé de Sălișteța Sibiu à ce moment-là. Le Congrès s'est déroulé dans la salle du Palais municipal de Sibiu, le 6, le 7 et le 8 mars 1919. À cette occasion ont participé presque 700 membres du clergé et un grand nombre de fidèles, représentants de notre Église du Pays Roumain, de la Bucovine et aussi le curé Ilie Dăianu de Cluj. On y a présenté plusieurs rapports sur le thème de l'unification de l'Église, parmi lesquels on a remarqué celui du curé Dr. Gh. Ciuhandu de Arad : *L'unification des Églises Orthodoxes sur le territoire de la Roumanie Agrandie en une seule Église Orthodoxe Roumaine et le rapport de cette Église avec l'État*<sup>36</sup>. Par conséquent, ce rapport a posé pour la première fois, d'une manière ferme, le problème de la formation du Patriarcat Roumain. Un mois plus tard (au 23 avril 1919), le Synode des prélats de l'Église Métropolitaine Orthodoxe de Transylvanie, en abordant le problème de l'unification ecclésiastique (conformément au 34ème canon apostolique) a décidé entre autres : « I. L'Église Orthodoxe Roumaine de Transylvanie, de Banat et des régions roumaines de Hongrie, remplie d'une immense joie, se rejoint de nouveau à l'Église Orthodoxe Roumaine ..., dont elle avait été séparée par les vicissitudes du temps et renouève ses anciens rapports d'unité avec l'Église Métropolitaine d'Ungro-Valachie, désirant de devenir une partie intégrante de l'Église mère de Roumanie unifiée avec la Bessarabie et la Bucovine ; II. Aux fins du présent, notre épiscopat prie, avec une humilité profonde, le Trop Révérend Synode Central des Évêques de Bucarest de recevoir avec un amour fraternel les évêques de notre Église Métropolitaine parmi les membres du Synode, décidant ensemble le lieu de leur habitation selon l'ordre hiérarchique ; III. Notre Synode constate la nécessité d'uniformiser l'organisation de l'Église dans tout le pays, en introduisant une autonomie perfectionnée sur les expériences acquises après une pratique de 50 ans de la vie ecclésiastique-constitutionnelle, admettant aussi la présence des laïques dans les entreprises ecclésiastiques de nature administrative, culturelle, financière, humanitaire, sociale et électorale et gardant les droits hiérarchiques des prêtres et des évêques, respectivement du Synode des évêques, en tant qu'autorité suprême de l'Église ; IV. Jusqu'à ce qu'on procède à une organisation uniforme, notre Église Métropolitaine gardera son organisation sur « Le Statut organique », mais en tant que partie intégrante de l'Église roumaine de l'État roumain unifié. »<sup>37</sup>

Le problème de l'unification ecclésiastique sur le Statut d'Andrei Șaguna a été présent aussi dans la presse roumaine de Transylvanie de cette époque-là, et parmi ses partisans, de premier plan, se trouvait le métropolite Nicolae Bălan de Transylvanie (1920-1955).

<sup>36</sup> Cf. *Congres al preoșimii din Mitropolia românilor ortodocși din Ardeal, Banat, Crișana, Maramureș, ținut la Sibiu în zilele de 6/19-8/21 martie 1919*, în « Analele Asociației « Andrei Șaguna » a clerului Mitropoliei ortodoxe din Ardeal, Banat, Crișana și Maramureș », Sibiu, 1919, p. 81-132.

<sup>37</sup> Voir toute la décision dans: Arhiva Sfântului Sinod (București), *Dosar nr. 147*, f. 299-303.

En même temps, au cours du mois de mai 1919, le Congrès supérieur ecclésiastique, formé des membres du Saint Synode (Bucarest), des représentants des Facultés Théologiques de Bucarest et de Cernăuți, des Séminaires théologiques, des monastères, du clergé de chrême, a commencé les préparatifs pour l'unification de l'Église. Un premier pas a été la formation d'un comité comprenant les représentants des diocèses de la Roumanie Agrandie. Les jours de 12-15 juin, le comité a travaillé à Sinaia, conduit par le métropolite Pimen Georgescu de Moldavie (1909-1934)<sup>38</sup>; pendant les débats, on a tracé quelques principes: «1. Il faut promulguer l'unification hiérarchique et canonique des Églises Orthodoxes Roumaines de toutes les provinces réunies de la mère patrie, et plus exactement, il faut commencer ce travail par l'organe suprême de l'Église, le Saint Synode ; 2. En vertu de ce principe de la réunification, il faut convoquer à la plus proche séance, en tant que membres de droit historique de cette haute entreprise, tous les prélats de l'Église Orthodoxe Roumaine des provinces de la Roumanie unifiée ; 3. Dans le travail d'organisation ecclésiastique, sur des bases canoniques et autonomes, du point de vue représentatif, administratif, législatif et judiciaire, on prend comme point de départ pour les débats le Statut organique de l'Église Métropolitaine Orthodoxe roumaine de Transylvanie... »<sup>39</sup>.

À partir des propositions de Sinaia, les prélats orthodoxes des provinces de la Roumanie Agrandie (pendant la séance extraordinaire du Saint Synode, de 30 décembre 1919) ont fait la proposition suivante : « L'unification de la nation roumaine – celle de 1918 – doit faire référence aussi à notre Sainte Église ancestrale, de manière que, l'Église Orthodoxe de Bessarabie, de Bucovine, de Transylvanie, de Banat, de Crișana et celle des régions de Hongrie, forment une seule Église Autocéphale Nationale Roumaine, dont le Saint Synode de la Sainte Église Orthodoxe Autocéphale de la Roumanie Agrandie soit l'autorité suprême »<sup>40</sup> ; cette demande a été analysée et prise par le Saint Synode le même jour (le 30 décembre 1919), en faisant ainsi un pas important vers l'unification hiérarchique et canonique de l'Église Orthodoxe Roumaine. Au début de l'année 1920 (le 12/15 février), le Congrès National Ecclésiastique des Roumains Orthodoxes de l'Église métropolitaine de Transylvanie a déclaré aussi que : « L'Église métropolitaine des Roumains orthodoxes de Transylvanie et de l'ancienne Hongrie se joint à jamais à l'Église de l'ancien royaume, de Bessarabie et de Bucovine, formant une seule Église Orthodoxe Roumaine autocéphale, mais jusqu'à la création d'une organisation ecclésiastique unitaire, l'Église de notre province métropolitaine garde en totalité son actuelle organisation autonome, guidée par la conscience que les principes existants dans notre Statut organique doivent servir de fondation pour la future organisation unitaire de l'Église Orthodoxe de la Roumanie Agrandie »<sup>41</sup>. C'était une décision naturelle, par laquelle on désirait l'unité et le bien-être de toute l'orthodoxie roumaine.

Dans le procès d'unification ecclésiastique ont participé aussi différents gens cultivés et d'État de notre pays. Par exemple, Nicolae Iorga, dans un de ses articles (*La nécessité de la formation du patriarcat*), argumentait du point de vue historique le droit de notre Église d'être montée au rang de Patriarcat<sup>42</sup>; dans la même période, le ministre des

<sup>38</sup> Pr. Nicolae Șerbănescu, *Înființarera Patriarhiei Române (1925)*, în “Biserica Ortodoxă Română », XCIII (1975), nr.11-12, p. 1385.

<sup>39</sup> Arhiva Sfântului Sinod (București), *Dosar nr. 147*, f. 106

<sup>40</sup> *Ibidem*, f. 102.

<sup>41</sup> Arhiva Sfântului Sinod (București), *Dosar nr. 151*, f.106.

<sup>42</sup> *Universul* (București) din 7 decembrie 1924, republicat de Arhim. Tit Simedrea, *Patriarhia Românească. Acte și documente*. București, 1927, p. 7.

Cultes, le Prof.Univ.Dr. Alexandru Lapedatu, dans l'article : *La formation du Patriarcat dans l'Église Orthodoxe Roumaine*, a montré en premier lieu le prestige moral, culturel et matériel acquis par notre Église devant l'Orthodoxie ; il a mentionné aussi « le prestige politique de l'État roumain parmi les autres États orthodoxes ...qui demande que son Église nationale ne reste, vis-à-vis des Églises de ceux-ci et des actions communes avec elles, en situation d'infériorité, seulement parce que, dans son ordre hiérarchique, il n'a pas encore un Patriarcat national comme les autres »<sup>43</sup>. Par conséquent, par ses affirmations, Prof. Alexandru Lapedatu a soutenu l'idée de la formation du Patriarcat Roumain comme un acte de prestige pour l'Église, mais aussi pour le pays. Dans la séance de 16 décembre 1924, le *Conseil des professeurs de la Faculté de Théologie Orthodoxe de Cernăuți* a avancé un mémoire au président du Saint Synode, par lequel on l'a prié de proposer au « Saint Synode et au gouvernement du pays que, dans la future législation ecclésiastique, on accordât au Métropolitaine Primat de l'Église autocéphale orthodoxe roumaine le titre de « PATRIARCHE » adéquat pour la tête de notre Église, conformément à la tradition de l'Église, aux enseignements des Saints Canons et à l'importance de notre Église. »<sup>44</sup>

Toujours en décembre 1924, Dionosie, l'évêque curé de la Diocèse de Chișinău et de Hotin, a proposé lui aussi la fondation du Patriarcat Roumain. Dans sa lettre adressée au métropolitaine primat Miron Cristea, il a écrit entre autres : « Après que notre peuple, conduit par la Sainte Église, est passé par tant de vicissitudes et qu'il soit finalement arrivé à sa complétude naturelle, en réunissant tous les territoires habités par des Roumains, après que les Églises autocéphales de Transylvanie, de Bucovine et de Bessarabie se sont joints, on ne peut plus discuter que de monter la Sainte Église métropolitaine d'Ungro-Valachie au rang de patriarcat et de nommer à sa tête « L'Archevêque de Bucarest et le Patriarcat de toute la Roumanie »<sup>45</sup>. C'était un désir sincère, une vérité qui devait devenir un fait réel.

Au début de l'année 1925, l'historien Ioan Lupaș a soutenu l'idée de la fondation du Patriarcat Roumain dans son article : *Le Patriarcat Roumain*, apportant lui aussi des arguments historiques.<sup>46</sup>

Le problème de la fondation du Patriarcat Roumain a représenté le sujet principal des travaux du Saint Synode, commencés à Bucarest à la fin de l'année 1924 et finis seulement vers le début du mois de février 1925. Cette fois-ci, la proposition-message, de fonder le Patriarcat Roumain, venue de la part du métropolitaine Pimen Georgescu (1909-1934, absent aux travaux pour cause de maladie) a été adoptée par tous les membres du Saint Synode. À la fin de son message (lu en plénière par le métropolitaine Nectarie Cotlarciuc de Bucovine), il a montré expressément que « ...L'Église métropolitaine d'Ungro-Valachie (Muntenia), ayant le siège métropolitain à Bucarest, doit être montée au rang de PATRIARCAT , et le métropolitaine d'Ungro-Valachie en tant que primat de Roumanie, qui, de droit, est aussi le président du Saint Synode, doit porter le titre de PATRIARCHE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE ROUMAINE, ayant la résidence à Bucarest »<sup>47</sup>.

Après la lecture de la proposition du Métropolitaine Pimen, celle-ci a été soumise aux débats du Saint Synode, où plusieurs prélats ont parlé en faveur du Patriarcat Roumain : l'Archevêque *Gurie* de Bessarabie, l'Évêque *Lucien* de Roman (qui a lu le mémoire du Conseil

<sup>43</sup> Arhim. Tit Sîmedrea, *op.cit.*, p. 12.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 15-16.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 24-25.

des professeurs de la Faculté de Théologie Orthodoxe de Cernăuți, par lequel on argumentait le droit de notre Église d'être montée au rang de Patriarcat) et aussi l'Évêque curé *Dionisie* de Chișinău.<sup>48</sup>

Le ministre des Cultes Alexandru Lapedatu, présent aux débats du Saint Synode (en tant qu'invité), a montré sa position et celle de son gouvernement, favorables à la fondation du Patriarcat Roumain ; en référant à cette occasion à la Haute Institution ecclésiastique, il a affirmé entre autres : « Puisque du point de vue historique et canonique il n'y a aucun obstacle important, je suis d'accord à apprécier que l'ascension de l'Archevêque et Métropolitite d'Ungro-Valachie, en tant que primat de Roumanie, au rang de PATRIARCHE de l'Église Orthodoxe Roumaine, est une nécessité pour la nouvelle organisation ecclésiastique, demandée par la situation de notre Église à l'intérieur de l'État roumain et la situation de celui-ci, parmi les autres États orthodoxes... »<sup>49</sup>.

À la fin, l'évêque Vartolomeu Stănescu de Râmnic (1921-1958) a lu *L'Acte Officiel de fondation du Patriarcat Roumain*. En guise de conclusion, le Saint Synode a décidé « ... au cours de sa séance d'aujourd'hui, le 4 février, avec le consentement du Gouvernement, la fondation du Patriarcat roumain, le principal prélat du collège épiscopal roumain portant à l'avenir le nom d'« ARCHEVÊQUE DU BUCAREST et MÉTROPOLITE D'UNGRO-VALACHIE et PATRIARCHE DE ROUMANIE »<sup>50</sup> ».

Après la lecture de l'Acte de fondation du Patriarcat Roumain, le Saint Synode a pris une décision dans laquelle on précisait entre autres : « 1. On introduit dans le pays roumain, pour l'Église Orthodoxe autocéphale roumaine, la dignité de PATRIARCHE ; 2. L'Archevêque et le Métropolitite d'Ungro-Valachie est monté, en tant que Primat de Roumanie, au rang de PATRIARCHE de l'Église Orthodoxe autocéphale roumaine ; 3. Le Trop Révérend Père D.D. Miron, l'actuel Archevêque et Métropolitite d'Ungro-Valachie, devient, en tant que Primat de Roumanie, PATRIARCHE de l'Église Orthodoxe Roumaine ; 4. Le Patriarche de l'Église Orthodoxe Roumaine aura tous les droits reconnus par les Saints Canons et par les lois du pays ... »<sup>51</sup>.

Par cette décision, le Saint Synode validait l'ascension de notre Église au rang de Patriarcat, et le titre de Patriarche était accordé, expressément, à l'Archevêque et Métropolitite d'Ungro-Valachie, Dr. Miron Cristea ; par cela, l'Église Orthodoxe Roumaine venait parmi les autres patriarcats orthodoxes. Ensuite, la proposition de fondation du Patriarcat Roumain a été avancée au Sénat et à la Chambre des députés pour être approuvée. Si dans le Sénat, le projet a été reçu avec 89 de votes (deux votes étaient contre), dans la Chambre des députés il a été reçu à l'unanimité (156 votes)<sup>52</sup> ; il faut observer que, dans les deux chambres, les orateurs ont été, en faveur de notre Église, l'historien *Gh. Ghibănescu* de Iassy, le juriste *Constantin Dissescu*, le prêtre *Ilie Dăianu* de Cluj, le Prof. *Ioan Lupuș* de Cluj, le Prof. *Petre Gârboviceanu* etc.<sup>53</sup>

Grâce aux votes du Sénat et de la Chambre (de 12 et 17 février 1925), le 23 février 1925, le roi Ferdinand I a promulgué *La Loi pour l'ascension du Siège Archiepiscopal et Métropolitain d'Ungro-Valachie, en tant que Primat de Roumanie, au rang de Siège Patriarcal*<sup>54</sup>,

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 25-38.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p.33-34.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 109-110.

<sup>53</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe...*, p. 412.

<sup>54</sup> Arhim. Tit Simedrea, *op.cit.*, p. 119-126.

voilà ce qu'on précisait dans les premiers articles : « Art.1. Le Siège Archiépiscope et Métropolitain d'Ungro-Valachie, en tant que Primat de Roumanie, est monté au rang de Siège Patriarcal ; Art.2. L'actuel Archevêque et Métropolitain d'Ungro-Valachie, le Trop Révérend Père D.D. Dr. Miron Cristea, devient, en tant que Primat de Roumanie, Patriarche de l'Église Orthodoxe Roumaine... »<sup>55</sup> ; c'est ainsi que, par la Loi promulguée par le roi Ferdinand I, notre État a donné à cet acte une forme légale.

Conformément aux anciennes traditions, le patriarche Miron Cristea a envoyé, le 12 mars 1925, une lettre irénique à toutes les Églises Orthodoxes sœurs, en leur faisant connaître l'ascension de l'Église Orthodoxe Roumaine au rang de Patriarcat<sup>56</sup> ; on mentionne que, la lettre irénique a été envoyée au Patriarcat Œcuménique par le professeur Dragomir Demetrescu, de la Faculté de Théologie de Bucarest (au début du mois de mai 1925) ; le 30 juillet 1925, le patriarche œcuménique a donné le Tomos de reconnaissance de la fondation du Patriarcat Roumain. Il a été apporté à Bucarest par une délégation patriarcale seulement à la fin du mois de septembre 1925.

À cause de la maladie du roi Ferdinand I, la cérémonie d'investiture et d'intronisation du premier patriarche, Miron Cristea, a été ajournée au premier novembre 1925<sup>57</sup>. À cette grande cérémonie ont participé (excepté les membres du Saint Synode et de l'État roumain), le roi Ferdinand I, des représentants des Églises Orthodoxes sœurs, et aussi des autres cultes de Roumanie. C'est ainsi que l'Église Orthodoxe Roumaine est venue parmi les autres Patriarcats Orthodoxes de l'Est.

Finalement, on peut affirmer que la reconnaissance de l'Autocéphalie de notre Église (il y a 125 d'années) et son ascension au rang de Patriarcat (il y a 85 d'années) représentent deux jalons dans son histoire, ceux sur lesquels on a édifié plus tard le prestige de l'Église Orthodoxe Roumaine dans notre pays et aussi au-delà de ses frontières. Elle est une des Institutions Divines les plus importantes qui promeuvent par ses prélats, dirigés par le Trop Révérend Patriarche Daniel, la collaboration entre les Églises et les cultes de Roumanie, la paix et l'unité chrétiennes dans le monde entier.

---

<sup>55</sup> Pr. Nicolae Șerbănescu, *Înființarea Patriarhiei Române (1925)...*, 1395-1396.

<sup>56</sup> Arhim. Tit Sîmedrea, *op.cit.*, p. 131-133.

<sup>57</sup> Alexandru Moraru, *op.cit.*, p. 109u.





## MITROPOLITUL ANDREI ȘAGUNA ȘI AUTOCEFALIA B.O.R.

ANA BACIU\*

**ABSTRACT.** *Orthodox Metropolitan Andrei Saguna and the Autocephaly of the Romanian Orthodox Church.* From the second half of the XIXth century, Transylvania was tormented by various political, social and religious events to which the Transylvanian Romanians and their religious hierarchs brought an unanimous contribution. Nevertheless, the most impressive figure for the Transylvanian Romanian emancipation was the Orthodox metropolitan Andrei Saguna. Being a theological scholar, a diplomat gifted with the sense of reality, a political figure and forefather of his nation, a follower of the civic and political activism, he contributed to the re-establishment of the old Orthodox Metropolitan Church in Transylvania, dissolved in 1701. Because of his insistence, on 24th of December 1864, the Bishopric of Sibiu is heightened in rank of Metropolitan, with full autonomy.

**Keywords:** *emancipation, political activism, autonomy*

*Cred cu tărie că, fiind umbrit de puternicul scut al lui Dumnezeu, voi putea îndeplini scopul vieții mele întregi, ca pe românii ardeleni din adâncul lor somn să-i deștept și cu voia să-i trag către tot ce este adevărat, sfânt și bun.*

Andrei Șaguna

Transilvania, din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a fost frământată de numeroase evenimente politice, sociale și religioase la care românii transilvăneni și ierarhii lor religioși și-au adus o unanim recunoscută contribuție.

Fără îndoială, figura cea mai luminoasă a luptei pentru emanciparea românilor transilvăneni rămâne Mitropolitul ortodox Andrei Șaguna, „un dangăt de clopot, care a trezit din amorțire conștiințe și destine, a redat speranțe și vigoare, a pus plugul în brazdă și a dezțelenit ceea ce amenința să devină pârlăgă...bătrân maiestuos, care, de pe scaunul său de arhieru, conducea ca de pe un scaun de rege”.<sup>1</sup>

Teolog erudit, diplomat înzestrat cu simțul realității, bărbat politic și înainte mergător al neamului său, „pentru toți românii de bine, acest nume va trebui să sune cât mai des și mai întetit, ca o trâmbiță de chemare la muncă neprețată, la luptă conștientă și neșovăitoare, la împlinirea bărbătească, fără zăbavă a datoriilor față de lege și de neam”.<sup>2</sup>

Adept al activismului civic și politic, a contribuit la reînființarea vechii Mitropolii Ortodoxe Române din Transilvania, desființată în anul 1701. Datorită stăruințelor sale, la 24 decembrie, 1864, Episcopia din Sibiu este ridicată la rang de Mitropolie, cu autonomie proprie, desprinzându-se de Mitropolia sârbă din Carlovitz, având și două eparhii sufragane, la Arad și la Caransebeș.

---

\* *Lect. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, [ana\\_baciu107@yahoo.com](mailto:ana_baciu107@yahoo.com)*

<sup>1</sup> Nicolae Iorga, *Oameni cari au fost*.

<sup>2</sup> Ioan Lupaș, *Mitropolitul Andreiu baron de Șaguna. Scriere comemorativă la serbarea centenară a nașterii lui*, 1909, pp. 8.

Încă de la instalarea sa ca episcop ortodox, Andrei Șaguna s-a dovedit un adevărat părinte spiritual al românilor din Transilvania, contribuind, prin activitatea sa parlamentară la recunoașterea poporului român ca națiune politică egală în drepturi cu celelalte națiuni din Imperiul Habsburgic, pătruns de realitatea dureroasă că „aristocrația română din Transilvania n-a avut nici o predilecție către Biserica și nația sa... redusă de o idee deșartă”. Datorită acestui fapt, Biserica străbună a rămas singurul sprijin al neamului, astfel încât, „preoțimea și creștinii și, în fruntea lor, arhieriei au arătat o tărie exemplară în mijlocul nenumăratelor prigoniri și au rămas neclățiți în religie și în naționalitate. Tăria aceasta sufletească a fost un produs viu al acelei convingeri morale, că, dacă se vor lăsa de una, numaidecât se vor lipsi și de cealaltă. Și, fiindcă românul nu-și poate închipui religia fără nația și naționalitatea sa, pentru aceea, ca să asigure existența sa națională, a rămas în acea religie în care s-a pomenit ca român și despre care e convins că este scutul cel mai puternic de a-i apăra naționalitatea lui de orice vijelii”.<sup>3</sup>

Deși a fost format în tradiția Bisericii Ortodoxe Sârbe și a slujit, un timp, acestei Biserici, Andrei Șaguna și-a dat seama că imperativul continuității Bisericii neamului românesc îl constituie neatârănarea ei religioasă. În acest scop, încă din anul 1849, când evenimentele tulburi din Transilvania încă nu încetaseră, noul episcop ortodox, Andrei Șaguna, publică, la Viena, broșura *Promemoria über das historische Recht der nationalen Kirchen-Autonomie der Rumänen morgenländischer Kirche in den Kronländern der österreichischen Monarchie*, pe care o va întregi, în anul următor, 1850, într-o altă broșură, tipărită la Sibiu, în tipografia lui Georg von Closius, *Anhang zu der Promemoria über das historische Recht der nationalen Kirchen-Autonomie der Rumänen morgenländischer Kirche*, în care inserează o serie de documente importante din anii 1391, 1479, 1494 și din secolele mai apropiate, referitoare la vechimea Mitropoliei Ortodoxe Române din Transilvania. Acestor broșuri li se adaugă numeroase memorii și proiecte adresate Guvernului Transilvaniei, Ministerului Cultelor de la Viena și, îndeosebi, împăratului Franz Joseph (1830-1916), cu care era bun prieten. În același timp, Andrei Șaguna desfășoară, prin numeroase circulare și epistole, precum și prin rânduitele pastorale, o intensă activitate de conștientizare a clerului și mirenilor de sub oblăduirea sa, vizând redesteptarea religioasă și națională. Concomitent, procedează la o reorganizare pragmatică a administrației episcopale, promovează o serie de colecte, obținute de la românii din Imperiu și din Principate, prin care reușește să achiziționeze proprietăți și să stipendieze instituții culturale. Paralel cu toate aceste acțiuni, este mereu conectat la disputele politice și confesionale cu diferiți adversari, în condițiile în care trebuia să se confrunte cu „ordinea austriacă” pe care baronul Ludovic Wohlgemuth, numit la 19 iulie, 1849, guvernator civil și militar al Marelui Principat al Transilvaniei, dorea să o promoveze cu mână forte. Pe de altă parte, inițiativa, demnă de o cauză mai bună, a episcopului greco-catolic, Alexandru Sterca-Șuluțiu, de a se coaliza cu miniștrii catolici, Alexander von Bach și Leon Thun, în încercarea acestora de a-i converti pe toți românii ortodocși din Transilvania la greco-catolicism, pe considerentul că, dacă, în Transilvania, ar exista o singură națiune română unită, aceasta ar trece, în întregime, sub puternica protecție a Sfântului Scaun, a Împăratului, a tuturor marilor națiuni catolice occidentale și a guvernelor acestora, această națiune n-ar mai fi marginalizată sau amenințată cu deznaționalizarea, a întâmpinat o puternică rezistență din partea episcopului Andrei Șaguna, atât pe teren religios, cât și pe teren politico-administrativ. Cu recunoscutul său pragmatism și fler diplomatic, episcopul Andrei Șaguna nu a marșat la propunerea oficialilor de a accepta „reunificarea religioasă”, în schimbul unei iluzorii demnități de mitropolit al tuturor românilor transilvăneni. Încă de la instalarea sa ca episcop, Andrei Șaguna a știut să fructifice atitudinea liberală a baronului Joseph

<sup>3</sup> Andrei Șaguna, *Istoria bisericească*, II, pp. 122-124.

Eötvös de Vásárosnamény (1813-1871), solicitându-i o donație pentru preoțimea ortodoxă pe care începuse să o păstorească, precum și aprobarea de a organiza, la Sibiu, la sfârșitul lunii septembrie, 1848, un sinod al Bisericii Ortodoxe, la care să participe 44 de reprezentanți ai clerului și 56 de reprezentanți ai mirenilor. Evenimentele din acel an nu au fost favorabile demersului șagunian, astfel încât, la începutul anului 1850, episcopul ortodox începe demersurile necesare pe lângă guvernatorul civil și militar al Marelui Principat al Transilvaniei, baronul Ludovic Wohlgemuth, pentru organizarea acestui sinod.

Este interesant de subliniat că organizarea acestui sinod a fost salutăată cu entuziasm și de către Timotei Cipariu, Simion Bărnuțiu, August Treboniu Laurian, Axente Sever, Ioan Maiorescu, reprezentanții elitei greco-catolicilor, care apreciau faptul că, alături de clerici, precum odinioară, participă la hotărârile eclesiastice și mireni. Este momentul în care românii ortodocși și greco-catolici insistă, în mod deosebit, pe ideea recunoașterii autonomiei ambelor Biserici, cea ortodoxă, dominată de ierarhia sârbească de la Karlovitz, iar cea greco-catolică, dominată de ierarhia catolică de la Esztergom, autonomie religioasă care ar fi favorizat reorganizarea și evoluția lor pozitivă, de la bisericile locale până la constituirea episcopioilor și mitropoliilor autonome românești transilvănene.

Datorită diplomației sale, episcopul Andrei Șaguna a obținut recunoașterea autorității sale eclesiastice din partea autorităților eclesiastice și politice din noul stat românesc, constituit în anul 1859, respectiv, recunoașterea sa ca episcop ortodox al românilor din Transilvania de către Mitropolitul Nifon al Ungrovlahiei (1850-1875) și de către mitropolitul Moldovei, Calinic Miclescu (1865-1875). Un rol important în recunoașterea sa ca întâistătător al Bisericii românești transilvane l-au avut reprezentanții familiei Hurmuzachi, îndeosebi Constantin Hurmuzachi (1811-1869), precum și membrii familiei Ghika–Comănești, aparținătoare unei ilustre case princiare care, prin cei zece voievozi ai săi, din Moldova și din Țara Românească, în cele 25 de domnii, a guvernat destinele celor doua țări românești timp de 75 ani.

Constantin Hurmuzachi, prin puternica sa influență, în calitate de baron bucovinean al Imperiului, l-a sprijinit pe episcopul Andrei Șaguna în demersurile sale pentru a realiza restaurarea Mitropoliei Ortodoxe a Transilvaniei, pentru susținerea materială a Bisericii românești din această provincie, pentru constituirea Sinodului aferent, menit să procedeze la alegerea episcopilor ortodocși de către clerici și mireni, a învățământului românesc de toate gradele, pentru românii ortodocși, precum și pentru restituirea bunurilor răpite de către autoritățile maghiare, în baza Petiției din 25 februarie 1849. Episcopul Andrei Șaguna, sprijinit de către baronul Constantin Hurmuzachi, a convins Curtea Aulică de la Viena că actul de convocare a Sinodului Bisericii Ortodoxe din Transilvania constituie un act de patriotism, de înțelepciune politică și de sprijin al Casei imperiale. De asemenea, Episcopul Eparhiei Romanului, Athanasie Stoenescu, (1865-1868, și apropiatul prieten al acestuia, Mihail Kogălniceanu, director în Ministerul Lucrărilor Publice, au fost personalitățile de peste munți care i-au acordat un ajutor deosebit de însemnat.

Având sprijinul autorităților imperiale și al autorităților eclesiastice și politice din noul stat românesc constituit, episcopul Andrei Șaguna procedează, în anul 1851, la redactarea documentului intitulat *Memorial prin care se lămurește cererea românilor de religionea resăriteană în Austria pentru restaurarea mitropoliilor din punct de vedere a ss. canoane. Asterunt c. r. ministeriu pentru cult și instrucțiune 1851. Olmütz, 1860.*

Pomind de la acest memoriu, episcopul, Andrei Șaguna, va proceda la redactarea unui document capital, *Regulament pentru organizarea trebilor bisericesti, școlare și fundationale române de religie greco-orientală, în statele austriece, prin Andrei baron de Șaguna episcopul Bisericii Greco-Orientale din Ardeal (aprobat)*, care va sta la baza argumentelor, privind

dreptul de autocefalie, în viitor, al Bisericii Ortodoxe Române, în raport cu Patriarhia Ecumenică de Constantinopol, folosit, în acest sens, de către episcopul și parlamentarul Melchisedec Ștefănescu, în Parlamentul României.

Cu o premoniție genială, episcopul, Andrei Șaguna, oferă autorității imperiale dreptul de a nominaliza instituțiile patronale eclesiastice, pentru a nu stârni riposta Mitropoliei Ortodoxe Sârbe. În acest sens, în amintitul **Regulament**, episcopul Andrei Șaguna formulează următoarele principii: „Dreptul supremei inspecții a Coroanei se efectuează în privința Bisericii greco-orientale din Marele Principat al Transilvaniei în înțelesul legilor țării, prin care se garantează Bisericii egala poziție, independentă față cu relațiunile către stat și către celelalte confesiuni, precum și libertatea egală a dispoziției proprii în trebile ei interne, pe care o ocupă și celelalte Biserici recepte în stat”. „Fără vătămarea dreptului de supremă inspecție al Coroanei, ce-i compete după legile țării, și-l exercită în înțelesul Constituției, este și rămâne Biserica greco-orientală îndreptățită de a-și regula, administra și conduce afacerile sale bisericești după așezămintele canonice și ecleziastice, precum și afacerile școlastice, fundamentale, fondurile și instituturile independente de orișicare influență a vreunei alte Biserici”.<sup>4</sup>

Stipulând aceste principii în partea finală a **Regulamentului**, episcopul Andrei Șaguna își lua necesarele măsuri de precauție pentru formulările din partea inițială a respectivului document, unde se susținea cu fermitate principiul autonomiei: „Cu prilejul înființării și organizării Mitropoliei române de religie greco-orientală, ce se aștepta cu dor, nu se va putea ignora existența Mitropoliei sârbești din statele Maiestății cezaro-regești apostolice și, fiindcă se crede cu toată siguranța, că nici Mitropolia sârbească nu poate ignora Mitropolia română, pentru că amândouă aceste Mitropolii sunt părți întregitoare ale Bisericii ecumenice greco-orientale, care, în cărțile sale simbolice, se numește „Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească Biserică”, pentru aceea se declară aici, pe baza lucrărilor românilor de religie greco-orientală din statele Maiestății Sale, o dată pentru totdeauna: că românii de religie greco-orientală nimica alta nu doresc prin înființarea unei Mitropolii române, decât aceea, ca ei să se ajungă la o stare normală și prosperitoare a lucrurilor lor bisericești, școlare și fundamentale, de o parte, iar, de altă parte, să ajungă la egala îndreptățire cu coreligionarii lor de naționalitate sârbească, în privința ierarhică și biserico-administrativă; prin urmare, ca spre viitor să fie în statele Maiestății Sale o Mitropolie română, coordonată cu cea sârbească „ precum aceasta, Maiestatea Sa, în rezoluțiile prealalte din 27 septembrie, 1860, și din 25 iunie, 1863, s-a îndurat a o enunța, și, precum aceasta o au declarat și Sinodul Bisericii noastre ardeleni, din anul 1860, § 8, lit.M, și recursul așternut Maiestății sale din 15 martie, 1863, prin arhieriei români și reprezentanții românilor din statele Maiestății Sale, ca, astfel, amândouă Mitropoliiile, ca două surori bune, să funcționeze spre binele vremelnice și veșnic al creștinilor săi”. „Însă, precum înființarea unei Mitropolii române coordonate cu cea sârbească este o necesitate imperativă și un eflux al instituțiilor bisericești, așa și o legătură dogmatică permanentă între aceste două Mitropolii este o necesitate imperativă și un eflux al instituțiilor bisericești, ca, apoi, prin această legătură dogmatică, să se păstreze unirea și identitatea religiei greco-orientale, de care amândouă aceste Mitropolii se țin”.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> cf. *Regulament pentru organizarea trebilor bisericești, școlare și fundamentale române de religie greco-orientală, în statele austriece, prin Andrei baron de Șaguna episcopul Bisericii Greco-Orientale din Ardeal (aprobat)*, Capitolul VI, § 172-173, în vol. Ioan-Vasile Leb ș.a. *Instituții eclesiastice. Compendiu de legislație bisericească (Secolul al XIX-lea)*, pp. 185.

<sup>5</sup> Idem, *ibidem*, pp. 151-152.

Între anii 1861-1864, episcopul Andrei Șaguna, cu cunoscuta sa abilitate diplomatică a reușit să risipească intrigile unor cercuri greco-catolice din Oradea, Lugoj și Gherla, sprijinite de Cardinalii Primați din Pesta și Viena, îndreptate împotriva reînființării Mitropoliei Ortodoxe, pe considerentul că o națiune nu poate fi divizată în două confesiuni și nu este normal să aibă doi mitropoliți și arhiepiscopi. Spre lauda lor, reprezentanții celor două confesiuni românești au așezat în surdină registrul disputelor teologice și și-au unit eforturile pentru emanciparea poporului român din Transilvania sub egida societății culturale Astra. Asumându-ne toate observațiile critice, vom afirma că episcopul ortodox, Andrei Șaguna, a fost convins de faptul că Biserica rămâne factorul de influență decisiv în rândul credincioșilor, atât în ceea ce privește dezvoltarea particulară a individului, cât și în ceea ce privește dezvoltarea societății, în totalitate, și, în numele acestor adevăruri, este necesară continuarea luptei parlamentare. Între obiectivele politico-parlamentare s-a aflat, mereu, recunoașterea autocefaliei Bisericilor românești din Transilvania. În aceste condiții nu este de mirare că **Regulamentul pentru organizarea trebilor bisericesti...** inițiat de către Andrei Șaguna a constituit un element de bază al legislației eclesiastice din România, fapt consemnat în mărturiile sale de către episcopul Melchisedec Ștefănescu. Episcop al Romanului, ales la 22 februarie, 1879, eparhie pe care o va păstori până la moarte, Melchisedec Ștefănescu, în calitate de membru al Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române va fi principalul militatant pentru recunoașterea autocefaliei acestei Biserici, pornind în mare măsură de la demersurile diplomatice și dogmatice ale episcopului Andrei Șaguna. În acest sens, se cuvine să subliniem rolul pe care Melchisedec Ștefănescu l-a avut la întocmirea Legii Organice, din anul 1872, prin care s-a constituit Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Pe de altă parte, prin Memoriul redactat de către acest instruit episcop ortodox către Patriarhia Ecumenică din Constantinopol, s-a sfințit pentru prima dată în țara noastră Sfântul și Marele Mir, în anul 1882. Aceeași deosebită contribuție a avut-o marele ierarh și la dobândirea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române. Ca urmare a Actului Sinodal, întocmit de prealuminatul ierarh, cu multă înțelepciune, în primăvara anului 1885, Patriarhia Ecumenică de Constantinopol recunoaște autocefalia Bisericii Ortodoxe Române. Prin această recunoaștere se consfințește marea dorință pe care a nutrit-o episcopul și mitropolitul Andrei Șaguna ca Biserica Ortodoxă Română să devină Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească Biserică a neamului românesc.



**PROTOPOPIATUL ORTODOX ROMÂN SOLNOC II (1881-1906)  
- UNITĂȚI ADMINISTRATIVE BISERICEȘTI, SUFLETE,  
CLERICI ȘI ÎNVĂȚĂTORI -**

**COSMIN COSMUȚA \***

**ABSTRACT.** *The Romanian Orthodox Deanery of Solnoc the 2<sup>nd</sup> (1881-1906) - Parishes, Souls, Clergymen, Teachers.* The Deanery of Solnoc the 2<sup>nd</sup> became in 1883 the Deanery of Solnoc. This last one Deanery was included in 1907 in the neighbor Deanery of Chioar (Cetatea de Piatră), with all its parishes. The following study presents the situation of each parish of the Solnoc II Deanery (Solnoc since 1883), between 1881 and 1906. The presentation refers to the priests, teachers (in the parishes which had a primary school under the lead of the church, we have the names of the teachers since 1882) and the number of orthodox believers. Talking about the number of souls, we must say we have the numbers for the whole Deanery in each year from 1881 to 1906, and for each parish just from 1900 to 1906. The study makes a picture of the Romanian orthodox life in the 17 parishes of the Solnoc II Deanery. All this parishes belong nowadays to the Deanery of Lăpuș, in the southern part of Maramureș County.

**Keywords:** *deanery, orthodox clergy, Solnocul Interior, church teaching.*

\*

În studiul de față am abordat problema Protopopiatului Solnoc II<sup>1</sup>, începând cu anul 1881. De la bun început se impun câteva precizări, dintre care pe prima o vom face cu privire la denumirea acestui protopopiat. În perioada pe care am studiat-o (1881-1906), putem vorbi de Protopopiatul Solnoc II doar în anii 1881 și 1882. Din anul 1883 denumirea Protopopiatului Solnoc I s-a schimbat în cea de Dej. Ne mai existând Protopopiatul Solnoc I, Solnoc II a devenit simplu, Solnoc. Noul Protopopiat Solnoc nu a avut o viață foarte lungă sub această denumire, căci parohiile lui au fost integrate, în 1906, în Protopopiatul Cetății de Piatră – Chioar. Odată lămurită problema denumirii, a titulaturii oficiale a protopopiatului studiat, putem trece la cea a încadrării temporale.

---

\* *Asist. univ. drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, [ccosmuta@yahoo.com](mailto:ccosmuta@yahoo.com)*

<sup>1</sup> Protopopiatul apare menționat, cu numele „Solnocul din Lăuntru” în *Calendariu pe anul de la Hristos 1852 carele este bisect de 366 de zile, întocmit pe gradurile și clima Țării Ungurești, a Ardealului, Bănatului, precum și a Țării Românești și a Moldaviei*, Anul întâiu, Sibiu, Tipografia Diecesana, 1852, p. 26; amănunte în *Conscripția șaguniană din anul 1858*, - cf. Pvel Cherescu, *Episcopia Ortodoxă Română a Ardealului în lumina descripției șaguniene din anul 1858 (I)*, în „Orizonturi Teologice”, Oradea, VII (2006), nr. 1, p. 52; Idem, *Episcopia Ortodoxă Română a Ardealului în lumina descripției șaguniene din anul 1858 (II)*, în „Orizonturi Teologice”, Oradea, VII (2006), nr. 2, p. 65-66; vezi și Dumitru Suciu (coordonator), Alexandru Moraru, Flaviu Vida și Cosmin Cosmuța, *Crâmpoie din istoria Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania. Eparhia Sibiului către Protopopiatul Solnoc II – corespondență (1 octombrie 1845-20 decembrie 1874)*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2006, 495 p.



Anul 1881 este un an de cotitură în ceea ce privește datele oficiale publicate de Eparhia Sibiului în cadrul Șematismelor cuprinse în Calendarele<sup>2</sup> editate de această Eparhie. Până în 1880 respectivele Calendare ofereau doar o listă a protopopiatelor și titularilor sau administratorilor

<sup>2</sup> Pentru alcătuirea acestui studiu am folosit Calendarele editate la Sibiu între anii 1881-1906, după cum urmează: *Calendariu pe anul comun dela Christos 1881. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al treizecilea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1881, p. 55-56; *Calendariu pe anul comun dela Christos 1882. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al treizeci și unulea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1882, p. 77; *Calendariu pe anul comun dela Christos 1883. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al treizeci și doilea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1883, p. 78-79; *Calendariu pe anul visect dela Christos 1884. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al treizeci și treilea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1884, p. 78-79; *Calendariu pe anul comun dela Christos 1885. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al treizeci și patrulea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1885, p. 77-78; *Calendariu pe anul comun dela Christos 1886. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al treizeci și cincilea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1886, p. 77-78; *Calendariu pe anul comun dela Christos 1887. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al treizeci și șeptelea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1887, p. 77-78; *Calendariu pe anul visect dela Christos 1888. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al treizeci și treilea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1888, p. 77-78; *Calendariu pe anul comun dela Christos 1889. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al treizeci și optulea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1889, p. 77-78; *Calendariu pe anul comun dela Christos 1890. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al treizeci și nouălea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1890, p. 77-78; *Calendariu pe anul comun dela Christos 1891. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al patruzecilea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1891, p. 77-78; *Calendariu pe anul visect dela Christos 1892. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al patruzeci și unulea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1892, p. 76-77; *Calendariu pe anul comun dela Christos 1893. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al patruzeci și doilea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1893, p. 76-77; *Calendariu pe anul comun dela Christos 1894. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al patruzeci și treilea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1894, p. 76-77; *Calendariu pe anul comun dela Christos 1895. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al patruzeci și patrulea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1895, p. 76-77; *Calendariu pe anul visect dela Christos 1896. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al patruzeci și cincilea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1896, p. 76-77; *Calendariu pe anul comun dela Christos 1897. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al patruzeci și șeselea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1897, p. 76-77; *Calendariu pe anul comun dela Christos 1898. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al patruzeci și șeptelea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1898, p. 84-85; *Calendariu pe anul comun dela Christos 1899. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al patruzeci și optulea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1899, p. 84-85; *Calendariu pe anul visect dela Christos 1900. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al patruzeci și nouălea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1900, p. 84-85; *Calendariu pe anul comun dela Christos 1901. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al cincizecilea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1901, p. 90; *Calendariu pe anul comun dela Christos 1902. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al cincizeci și unulea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1902, p. 88-89; *Calendariu pe anul comun dela Christos 1903. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al cincizeci și doilea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1903, p. 88-89; *Calendariu pe anul visect dela Christos 1904. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al cincizeci și treilea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1904, p. 87-88; *Calendariu pe anul comun dela Christos 1905. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al cincizeci și patrulea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1905, p. 87-88; *Calendariu pe anul comun dela Christos 1906. Întocmit după gradurile și clima Ungariei și a României*, anul al cincizeci și cincilea, Sibiu, Editura și tipariul tipografiei archidieceesane, 1906, p. 88-89.

lor. Din 1881, pentru fiecare protopopiat este dată o listă a parohiilor și preoților (parohi, administratori parohiali, capelani), iar din 1882 lista îi cuprinde și pe învățătorii din acele parohii.

Șematismele ne indică și numărul sufletelor pe protopopiat pentru fiecare an. Avem astfel următoarele cifre în Protopopiatul Solnoc II: 9688 de suflete în 1881 și 9187 în 1882. În Protopopiatul Solnoc trăiau: 9187 de credincioși în 1883 și 1884, 9273 în 1885, 9342 în 1886, câte 9417 în fiecare din anii 1887, 1888, 1889, 1890 și 1891; avem apoi 9866 de suflete în 1892, 9900 în 1893, 9970 în 1894, câte 10075 din 1895 până în 1902, câte 10186 în 1903, 1904 și 1905, iar în 1906 existau aici 10442 de credincioși ortodocși.

În ceea ce privește numărul sufletelor pe fiecare parohie în parte, aceste cifre apar în Șematismele menționate mai sus, începând cu anul 1900. Prin urmare, în cazul protopopiatului de care ne-am ocupat, vom avea numărul sufletelor în parohii din anii 1900-1906. Se impune însă și aici o precizare, valabilă și în problema numărului sufletelor pe protopopiat, în anii 1881-1906: credem că cifrele care se repetă în doi sau mai mulți ani consecutivi, nu redau întotdeauna realitatea. Credem că, fie din cauza neglijenței unor preoți sau protopopi, fie din alte pricini, nu s-a făcut în fiecare an o actualizare a numărului credincioșilor din parohii sau protopopiat, ci, în unii ani, s-au trimis spre publicare, pur și simplu, cifrele din anii anteriori. Acest lucru însă, nu ne îndepărtează foarte mult de realitate și putem spune că datele privitoare la populația ortodoxă din parohiile noastre erau actualizate la câțiva ani, dacă nu anual.

Problema învățământului confesional a fost o problemă destul de delicată în parohiile tractului Solnoc II (din 1883 Solnoc), după cum se va vedea în cele ce urmează. Din cele 17 parohii în discuție, în trei (Boiereni, Dobric și Rohia), nu a existat, practic, învățământ confesional între anii 1881 și 1906. În unele din celelalte parohii întâlnim dascăli doar în câțiva din anii de care ne-am ocupat. Vacanțele posturilor de învățători erau uneori foarte lungi. Avem în acest sens exemple de localități ca Peteritea unde, între anii 1882 (anul din care Șematismele fac referire la posturile de învățători) și 1906 a funcționat un dascăl doar în 1905 și 1906. În satele Ungureni, Suci de Jos și Stoiceni nu au funcționat învățători între anii 1888 și 1906. În cazul Dobriținașului, la această perioadă (1888-1906) se adaugă și anul 1884 ca an vacant. De fapt, o situație foarte bună nu întâlnim în nici o localitate din cele 17 ale protopopiatului. Una din principalele cauze ale acestei stări de lucruri ar fi putut să fie lipsa mijloacelor materiale cu care se confruntau locuitorii acestei zone<sup>3</sup>. E posibil însă ca acolo unde nu existau învățători, preoții, parohi sau capelani, să fi împărțit copiilor credincioșilor lor câteva cunoștințe elementare de scris, citit, socotit și catehism, adică ceea ce se învăța în mod obișnuit în școlile primare confesionale din mediul rural la vremea aceea

Protopopiatul Solnoc II (1881-1882), respectiv Solnoc (1883-1906) a avut în perioada 1881-1906 un număr de 16 sau 17 parohii. Această variație a numărului parohiilor din protopopiat vine din faptul că parohia Boiereni apare ca și componentă a Protopopiatului Solnoc doar din 1885, apoi a fost „reduasă” între anii 1893 și 1900 la statutul de filie a parohiei Rohia. Din 1901 a redevenit ea însăși parohie, așa cum fusese și în perioada 1885-1892. Alte filii nu întâlnim în protopopiat între 1881-1906.

În toată perioada de care ne-am ocupat (1881-1906) sediul Protopopiatului Solnoc II (1881-1882) a fost în două localități: *Cușșeni* (1881-1882), *Borcut* (1883-1890) și din nou

<sup>3</sup> Vezi Dumitru Suci și colaboratorii, *op. cit.*, p. 24, unde se preia o informație apărută în materialul intitulat *Școala districtuală principală în Lăpușul Unguresc*, din „Amicul Școalei”, 28 octombrie, 1861, nr. 43, p. 348-350, unde se afirmă că poporul român de ambele confesiuni (ortodoxă și greco-catolică), din partea de nord a Solnocului Interior, era cel mai sărac din toată Transilvania.

Cupșeni (1891-1906). În 1881 era protopop al Solnocului al II-lea *Samuil Cupșa*<sup>4</sup>. A rămas în fruntea protopopiatului până în 1905. În 1906 protopopiatul era administrat de protopopul Dejului, *Teodor Hermann*.

În cele ce urmează, vom face o analiză a parohiilor Protopopiatului Solnoc II (1881-1882), respectiv Solnoc (1883-1906) în perioada 1881-1906, luându-le în ordine alfabetică.

## 1. BOIERENI<sup>5</sup>

Parohia Boiereni a aparținut Protopopiatului Solnoc (Protopopiatul Solnoc II devenise în 1883 Protopopiatul Solnoc), între anii 1885 și 1906. A fost cea mai mică parohie a Protopopiatului Solnocului. Probabil aceasta este și cauza pentru care, între anii 1893 și 1900, a fost filie a parohiei Rohia. E totuși interesant faptul că în 1901 a revenit la statutul de parohie de sine stătătoare. Trebuie să mai menționăm, de asemenea, că Boiereniul a fost singura filie care a existat în perioada de care ne ocupăm (1881-1906) pe teritoriul Protopopiatului Solnoc II (respectiv Solnoc).

### a. Numărul sufletelor

Boiereniul avea, în 1901, anul revenirii la statutul de parohie, după ce fusese timp de 8 ani filie, un număr de abia 80 de suflete, 93 în 1902, 106 în 1903 și câte 121 în fiecare din anii 1904, 1905 și 1906.

### b. Numele clericilor

În 1885, anul în care Boiereniul a intrat în componența Protopopiatului Solnoc, funcționa aici ca și capelan, preotul *Petru Man*. În 1892, pe lângă titlul de capelan, apare în Șematism și precizarea „ca administrator parohial”. După această dată, pentru următorii 8 ani, până în 1900, Boiereniul a fost filie a parohiei Rohia. Aici Petru Man a fost în continuare capelan, alături de parohul din Rohia, iar din 1898 până în 1900, rămânând postul de paroh al Rohiei vacant, Petru Man a fost și administrator parohial. După cum am arătat și ceva mai sus, din 1901 Boiereniul și-a recăpătat statutul de parohie, iar Petru Man a devenit parohul titular al ei, funcție în care a rămas până în 1906, dar și după acest an, când parohia a intrat în componența tractului Cetății de Piatră.

### c. Școala

În perioada de care ne ocupăm în studiul de față (1881-1906), sursele documentare pe care le-am folosit nu ne dau nici un fel de informații despre existența vreunei forme de învățământ în Boiereni, nici ca parohie, nici ca filie, pentru că astfel de informații nu există nici în cazul Rohiei. De aceea nu putem presupune că ar fi funcționat la Boiereni o școală confesională, nici măcar în perioada în care această localitate s-a constituit în filie a Rohiei. Cum nu apar, la nici una din parohiile Protopopiatului Solnoc II, mențiuni despre existența unor școli comunale sau de stat între 1881 și 1906, deși astfel de mențiuni apar în parohiile altor protopopiate în aceeași perioadă, putem presupune că astfel de școli nu au funcționat aici. Ne rămâne să admitem posibilitatea ca și la Boiereni, copiii să fi primit câteva noțiuni elementare de educație de la preoții locului, respectiv de la preotul, întâi capelan, mai târziu paroh, Petru Man.

<sup>4</sup> Samuil Cupșa a fost numit administrator al Protopopiatului Solnoc II încă din octombrie 1868 de către Mitropolitul Andrei Șaguna, după cum rezultă dintr-o scrisoare a acestuia din urmă, datată 17 oct. 1868. Scrisoarea se găsește la Dumitru Suciuc și colaboratorii, *op. cit.*, p. 350, doc. 256.

<sup>5</sup> Sat aparținător orașului Târgu Lăpuș, jud. Maramureș; Pentru datele referitoare la parohia Boiereni vezi *Calendar...*, Sibiu, anii 1885-1892 și 1901-1906, *passim*.

## 2. BORCUT<sup>6</sup>

Parohia Borcut, una de mijloc, în ce privește numărul de credincioși, a aparținut Protopopiatului Solnoc II din 1881 până în 1906, iar după acest an a trecut, ca și celelalte parohii ale protopopiatului, în componența Protopopiatului Cetății de Piatră.

### a. Numărul sufletelor

În anii 1900 și 1901 parohia Borcut număra 523 de suflete, 504 în 1902, 505 în 1903, 544 în 1904 și 1905 și 547 în 1906.

### b. Numele clericilor

Parohul Borcutului era în 1881 *Ioan Bodea*. Lui i-a urmat în 1882 *Ioan Perhaiță*, cel care a rămas în această funcție până în 1906. În 1907, intrată în Protopopiatul Chioarului (Cetatea de Piatră), parohia era vacantă.

### c. Numele învățătorilor

În 1882 și 1883 era învățător în Borcut *Grigoriu Pop*. Lui i-a urmat *Pavel Perhaiță*, între 1884 și 1891. Din anii 1892-1894 nu avem știri despre învățământul din Borcut. În 1895 e pomenit învățătorul *Vasiliu Tira*, iar din 1896 până în 1906 știrile lipsesc din nou. E de presupus și aici că în anii în care nu funcționa nici un învățător la Borcut, preotul satului va fi îndeplinit și această lucrare.

## 3. COSTENI<sup>7</sup>

Era una din parohiile mijlocii ale protopopiatului, care au intrat în alcătuirea lui din 1881 până în 1906.

### a. Numărul sufletelor

Costeniul avea 587 de suflete în 1900 și 1901, 604 în 1902, 603 în 1903 și din nou câte 604 în anii 1904, 1905 și 1906.

### b. Numele clericilor

În anii 1881-1883 era paroh în Costeni *Ioan Cupșa*, probabil un membru al familiei de preoți și învățători din localitatea vecină, Cupșeni. Lui i-a urmat în 1884-1885 *Pavel Griguța*, administrator parohial. Din 1886 Costeniul a avut din nou un paroh, în persoana preotului *Gavriil Nodiș*, care a păstorit aici până în 1906. La intrarea parohiei în Protopopiatul Cetății de Piatră, postul de paroh era vacant.

### c. Numele învățătorilor

Parohia Costeni a avut învățători din 1882, când începe consemnarea numelor învățătorilor în Șematismele publicate în Calendarele Arhiepiscopiei Sibiului, până în 1895. Aceștia au fost: *Ioan Lucean*, în anii 1882 și 1883, *Gavriil Nodiș*, în 1884 cel ce va deveni paroh al localității în 1886, *Ioan Hereș*, din 1885 până în 1887 și *Teodor Hereș*, probabil fiu sau rudenie a lui Ioan, între 1888 și 1895. După 1895 nu mai avem informații privitoare la învățământ. E posibil ca preoții de aici să fi ținut și locul învățătorilor.

## 4. CUPȘENI<sup>8</sup>

Parohia Cupșeni era una din parohiile mari ale protopopiatului. A făcut parte din acesta în toată perioada 1881-1906. Ea a fost, o bună parte a perioadei menționate, și sediul Protopopiatului Solnoc II.

<sup>6</sup> Sat aparținător orașului Târgu Lăpuș, jud. Maramureș; *Vezi Calendare...*, Sibiu, anii 1881-1906, passim.

<sup>7</sup> Sat, comuna Cupșeni, jud. Maramureș; *Vezi Calendare...*, Sibiu, anii 1881-1906, passim.

<sup>8</sup> Sat, comună, jud. Maramureș; *Vezi Calendare...*, Sibiu, anii 1881-1906, passim.

a. *Numărul sufletelor*

Cupșeniul avea în 1900 și 1901 câte 1034 suflete, 1052 în 1902, 1062 în 1903, câte 1065 în 1904 și 1905 și, în fine, 1058 în anul 1906.

b. *Numele clericilor*

După cum am arătat mai sus, la Cupșeni a fost sediul protopopilor Solnocului al II-lea în anii 1881-1882 și 1891-1906, iar preoții de aici, în această perioadă, au fost protopopi. Astfel, *Samuil Cupșa* a fost protopop între 1881 și 1905. În anii 1881 și 1882 a fost ajutat de preotul *Ștefan Cupșa*, care apare în Șematisme cu titlul de paroh. Din 1892 până în 1905 protopopul *Samuil Cupșa* apare și cu titlul de paroh. Credem că el a îndeplinit această funcție, pe lângă cea de protopop, și în perioada 1883-1891, doar că actele vremii nu au mai specificat aceasta, considerând că se înțelege de la sine. În anul 1906 parohia era vacantă. Protopopiatul a fost administrat în acel an de protopopul Teodor Hermann al Dejului.

c. *Numele învățătorilor*

Și în rândul învățătorilor întâlnim un reprezentant al familiei Cupșa, și anume pe *Ioan Cupșa*, în anii 1882 și 1883. Lui i-a urmat în anul 1884 *Ioan Lucean*, cel care în anii anteriori funcționase în Costeniul învecinat. În 1885-1887 funcționa în Cupșeni *Gavriil Nodiș*, pe care în 1884 l-am întâlnit, de asemenea, la Costeni și tot acolo va ajunge paroh, din 1886, funcție pe care o va îndeplini în paralel cu cea de învățător la Cupșeni, în anii 1886 și 1887. Au mai urmat *Sav(u) Tira* (1888-1890), *Nicolau Man* (1891) și în 1906, după o lungă perioadă fără informații despre starea învățământului (1892-1905), *Simeon Vlad*. El a funcționat la Cupșeni și în anii următori.

## 5. DOBRIC<sup>9</sup>

Era o parohie mică, ce a aparținut Protopopiatului Solnoc II, respectiv Solnoc între 1881 și 1906, iar din 1907, ca și toate parohiile acestui protopopiat, au trecut sub administrarea tractului protopresbiterial Cetatea de Piatră - Chioar.

a. *Numărul sufletelor*

334 este numărul sufletelor parohiei Dobric în anii 1900 și 1901, 293 în 1902, 296 în 1903, câte 301 în anii 1904 și 1905, iar în 1906, 310 suflete.

b. *Numele clericilor*

Dobricul a fost păstorit între 1881 și 1891 de către preotul *Iuliu Ghindaș*. Între 1892 și 1896 parohia era vacantă, iar din 1897 până în 1906, dar și în continuare, a funcționat aici *Ioan Perhaiță*.

c. *Școala*

Calendarele folosite pentru documentare nu ne dau nici un fel de informație despre situația învățământului în Dobric în perioada de care ne ocupăm (1881-1906). E posibil ca, din cauza stării de sărăcie a populației, să nu fi funcționat în acești ani o școală confesională ortodoxă în Dobric. Credem că preoții de aici se vor fi ocupat și de educarea copiilor, predându-le cunoștințele elementare ce se învățau la acea vreme în școlile satești.

## 6. DOBRIȚINAȘ<sup>10</sup>

Era una din parohiile mici ale Protopopiatului Solnoc II, după cum vom vedea mai jos.

<sup>9</sup> Azi Dobricu Lăpușului, sat aparținător orașului Târgu Lăpuș, jud. Maramureș. Vezi *Calendare...*, Sibiu, anii 1881-1906, passim.

<sup>10</sup> Azi Dumbrava, sat aparținător orașului Târgu Lăpuș, jud. Maramureș. Vezi *Calendare...*, Sibiu, anii 1881-1906, passim.

a. *Numărul sufletelor*

Parohia Dobriținaș a avut în anii 1900 și 1901 câte 228 de suflete. Numărul lor a crescut la 239 în 1902 și a fost de 238 din 1903 până în 1905. În 1906 numărul credincioșilor a scăzut la 226.

b. *Numele clericilor*

Între anii 1881-1906 a păstorit la Dobriținaș preotul *Ioan Bodea*. Tot el era titularul postului de paroh și în 1907, după intrarea localității sub jurisdicția Protopopiatului Chioarului.

c. *Numele învățătorilor*

Au funcționat la Dobriținaș în intervalul de care ne ocupăm (1881-1906) doar doi învățători, și aceștia pentru perioade de timp destul de scurte. E vorba de *Giorgiu Pătrăhuș (Petrehuș)*, în anii 1882 și 1883 și de *Alecse Perția* din 1885 până în 1887. Avem, prin urmare, anul 1884 și perioada 1888-1906 fără date despre învățământ. Credem că preotul Ioan Bodea se va fi ocupat și de școală în acești ani.

## 7. INEU<sup>11</sup>

A fost una din parohiile mijlocii ale Protopopiatului Solnoc II (1881-1882), devenit Solnoc în 1883 și integrat în Protopopiatul Cetății de Piatră – Chioar în 1906.

a. *Numărul sufletelor*

Ineul număra 509 suflete în 1900 și 1901, 511 în 1910, câte 505 în 1903-1905 și 509 în 1906.

b. *Numele clericilor*

Între 1881 și 1888 a păstorit la Ineu preotul *Vasiliu Filip*. El a fost urmat din 1889 de *Petru Vaida*, a cărui păstorire a depășit cu mult anul 1906. Șematismul Calendarului din anul 1899 face precizarea că Petru Vaida era preot necăsătorit.

c. *Numele învățătorilor*

Se pare că învățătorii care au activat în localitatea Ineu între anii 1882 și 1904, aparțineau aceleași familii. Îl întâlnim astfel aici în anii 1882-1883 pe *Michail Țira (Tira)*, succedat între 1884 și 1887 de *Georgiu Țira (Tira)*. Unei lungi pauze, din 1888 până în 1901, i-a urmat învățătorul *Vasiliu Tira*, între 1902-1904 El a revenit apoi la post, din 1907, pentru mai mulți ani. În legătură cu cel de al treilea învățător menționat la Ineu, Vasiliu Tira, documentele sibieni fac precizarea că era „învățător definitiv”.

## 8. LIBOTIN<sup>12</sup>

Parohia Libotin a aparținut Protopopiatului Solnoc II (începând cu 1883 – Solnoc) din 1881 până în 1906. Fiind o parohie mare (cu peste 1000 de credincioși), a avut două posturi de paroh. Cu toate acestea, între 1885 și 1901 nu a avut învățător confesional.

a. *Numărul sufletelor*

Libotinelul avea 1090 de suflete în anii 1900 și 1901, 1076 în 1902, 1098 în 1903, câte 1114 în 1904 și 1905, iar în 1906 avea 1123 de suflete.

b. *Numele clericilor*

Datorită numărului mare de credincioși, Libotinelul avea în 1881, după cum am arătat mai sus, doi parohi. Unul din ei era *Alesandru Perhaița*, care a păstorit până în 1906, dar și în anii care

<sup>11</sup> Azi Inău, sat aparținător orașului Târgu Lăpuș, jud. Maramureș. Vezi *Calendar...*, Sibiu, anii 1881-1906, passim.

<sup>12</sup> Sat, comuna Cupșeni, jud. Maramureș. Vezi *Calendar...*, Sibiu, anii 1881-1906, passim.

au urmat (în 1921 era încă în funcție). Al doilea paroh, în 1881, era *Dionisiu Filip*, el păstorind doar până în 1902, an în care e posibil să fi trecut la Domnul. În anii următori a rămas în Libotin un singur paroh, dar Șematismele menționează în anul 1906 că a doua parohie era vacantă.

*c. Numele învățătorilor*

În pofida faptului că Libotinelul avea, după cum s-a văzut mai sus, un număr mare de suflete, situația învățământului confesional de aici nu a fost din cele mai bune. În anii 1882-1884 funcționa ca învățător în Libotin *Nichita Filip*, probabil din familia preotului Dionisiu. După un interval de 17 ani în care nu avem informații despre școală (1885-1901), în 1902, își începe activitatea învățătorescă în Libotin *Nicolau Man*, despre care Șematismul Calendarului din 1902 preciza că e învățător definitiv. El și-a continuat activitatea până în anul 1906 și chiar și după acest an.

## 9. MAȘCA<sup>13</sup>

Era o parohie mijlocie care a aparținut între 1881 și 1906 Protopopiatului Solnoc II (Solnoc din 1883).

*a. Numărul sufletelor*

Parohia Mașca avea în anii 1900 și 1901, câte 600 de suflete, 606 în 1902, câte 616 în 1903-1905 și 566 în 1906.

*b. Numele clericilor*

Cu toate că nu era o parohie foarte mare, întâlnim și la Mașca doi parohi, către sfârșitul secolului al XIX-lea și în primii ani ai celui următor. Din 1881 până în 1904 a funcționat aici preotul *Nicolau Herman*. În 1896 acesta s-a pensionat, iar din 1897 apare în Șematisme cu mențiunea de „paroh pensionat”, ceea ce înseamnă că și-a continuat activitatea în parohie și ca pensionar. În paralel cu el, îl întâlnim în Mașca și pe *Teodor Herman*, între 1887 și 1902, probabil rudenie cu cel dintâi. După o vacanță de doi ani, în 1903 și 1904, postul de paroh a fost ocupat de *N. (Ioan) Dobre*. Credem că e vorba de una și aceeași persoană, deși în anul 1905 apare cu numele *N. Dobre*, iar în 1906 și în anii următori cu cel de *Ioan Dobre*.

*c. Numele învățătorilor*

În prima parte a perioadei de care ne ocupăm întâlnim la Mașca doi învățători: *Teodor Vele* în anii 1882-1884 și *Michail Vele* din 1885 până în 1891. E posibil să fi aparținut aceleiași familii. În anii care au urmat, 1892-1906, dar și după aceea, n-a mai funcționat școala confesională în Mașca. Presupunem, ca și în cazul altor comunități aflate într-o situație asemănătoare, că această misiune a fost îndeplinită de către preoții parohi ori de cei care îi vor fi suplinit.

## 10. PETERITEA<sup>14</sup>

A fost o parohie destul de mică (sub 500 de credincioși), care a făcut parte din Protopopiatul Solnoc II, respectiv Solnoc în toată perioada 1881-1906.

*a. Numărul sufletelor*

Peteritea a avut câte 482 de suflete în anii 1900 și 1901, câte 478 în 1902 și 1903, câte 483 în 1904 și 1905, iar în 1906, 480 de suflete.

<sup>13</sup> Azi Răzoare, sat aparținător orașului Târgu Lăpuș, jud. Maramureș. Vezi *Calendare...*, Sibiu, anii 1881-1906, passim.

<sup>14</sup> Sat, comuna Vima Mică, jud. Maramureș. Vezi *Calendare...*, Sibiu, anii 1881-1906, passim.

*b. Numele clericilor*

Parohia Peteritea a fost păstorită de preotul *Vasiliu Tunsu* între anii 1881 și 1886. După o vacanță de câțiva ani (1887-1890), a venit în postul de paroh, în 1891, preotul *Atanasiu Câdea*. El a păstorit până în 1906, dar și mult după aceea, pentru că în 1921 îl găsim în același post.

*c. Numele învățătorilor*

Fiind o parohie cu destul de puțini credincioși, ce aveau o stare materială modestă, nu a putut susține un învățător confesional în perioada 1882-1904. Abia în 1905 îl întâlnim aici pe *Nicolau Golea*, învățător ce a funcționat și în 1906. În 1907 postul era din nou vacant.

## 11. POIANA PORCULUI<sup>15</sup>

A fost o altă parohie mijlocie a Protopopiatului Solnoc II (1881-1882), respectiv Solnoc (1883-1906), care din 1907, împreună cu toate celelalte parohii ale protopopiatului a fost trecută sub jurisdicția tractului Cetății de Piatră.

*a. Numărul sufletelor*

În anii 1900 și 1901 Poiana Porcului avea 414 suflete, apoi 422 în 1902, 433 în 1903, câte 470 în 1904 și 1905, iar în 1906 un număr de 471 de suflete.

*b. Numele clericilor*

În perioada pe care o studiem, Poiana Porcului a avut un singur paroh, în persoana preotului *Ilie Gherman*, care a păstorit între anii 1881-1898. Din 1899 parohia a fost vacantă până în 1906 și chiar și în anii următori.

*c. Numele învățătorilor*

În anii 1882-1884 era învățător la Poiana Porcului *Nicolau China*. I-a urmat între 1885 și 1887 *Ioan Goron*, pentru ca din 1888 până în 1891 să revină același Nicolau China. Între 1892 și 1906, dar și mai departe, până în 1909 postul a fost vacant. Credem că în perioada fără învățător, locul acestuia va fi fost ținut de către preotul paroh. Cu siguranță situația a fost mai dificilă atunci când și postul de paroh era vacant.

## 12. ROGOZ<sup>16</sup>

Rogozul, o parohie mare, a făcut parte din Protopopiatul Solnocului II (1881-1882) și apoi al Solnocului (1883-1906). În 1907 a fost integrată, împreună cu toate parahiile tractului, în Protopopiatul Cetății de Piatră – Chioar.

*a. Numărul sufletelor*

În anii 1900, 1901 și 1902 avem la Rogoz 1003 suflete, 1019 în 1903, câte 1022 în 1904 și 1905, pentru ca în 1906 numărul lor să scadă la 1005.

*b. Numele clericilor*

În ce privește preoții ce au slujit în Rogoz, întâlnim aici un caz de stabilitate, având un singur paroh, *Ioan Herman*, cel puțin din 1881, până după 1906.

*c. Numele învățătorilor*

Între 1882-1884 a fost învățător în Rogoz, *Ioan Cosma*. Din 1885 până în 1887, Șematismele indică postul de învățător ca fiind vacant, iar între 1888 și 1902 nu mai pomenesec

<sup>15</sup> Azi Fântânele, sat aparținător orașului Târgu Lăpuș, jud. Maramureș. Vezi *Calendare...*, Sibiu, anii 1881-1906, passim.

<sup>16</sup> Sat aparținător orașului Târgu Lăpuș, jud. Maramureș. Vezi *Calendare...*, Sibiu, anii 1881-1906, passim.



nimic de el. Abia în 1903 e ocupat din nou, de data aceasta de *Victoria Oros*, singura învățătoare pe care o întâlnim în Protopopiatul Solnoc II, respectiv Solnoc, în perioada 1881-1906. Pentru anul 1904 știrile despre învățământul din Rogoz lipsesc din nou, iar în 1905-1906 a funcționat ca învățător aici *Teodor Mureșan*. Lipsa învățătorilor în anumite perioade dintr-o parohie ca Rogozul e mai greu de explicat, deoarece la numărul de suflete pe care-l avea, o asemenea parohie își putea permite să aibă în permanență un preot și un învățător.

### 13. ROHIA<sup>17</sup>

Fost centru al Protopopiatului Solnoc II, parohia Rohia a aparținut acestuia între 1881-1882, apoi Protopopiatului Solnoc, 1883-1906. Sub jurisdicția ei s-a aflat între anii 1893 și 1900 și filia Boiereni (vezi mai sus).

#### a. Numărul sufletelor

Ca parohie mijlocie, Rohia avea 542 de suflete în 1900 și 1901, 375(!) în 1902, 382(!) în 1903, câte 570 în 1904 și 1905, iar în 1906 avea 567 de suflete. Credem că în cazul cifrelor din anii 1902 și 1903 avem de a face cu o greșeală, întrucât e greu de crezut că numărul credincioșilor a putut să scadă cu peste 150 în 1902 față de 1901 și la fel, să crească cu aproape 200 în 1904 față de 1903, într-o parohie ce avea în jur de 550 de suflete.

#### b. Numele clericilor

În anii 1881-1894 credincioșii din Rohia au fost păstoriți de către preotul *Aron Cosma*<sup>18</sup>. Din 1893, când sub jurisdicția Rohiei a intrat ca filie fosta parohie Boiereni, a activat aici și preotul *Petru Man* din Boiereni, în calitate de capelan, până în 1897. Din 1898 Petru Man a fost numit și administrator parohial pentru Rohia, al cărei post de paroh a fost vacant între 1895 și 1900. În anul 1901, când Boiereniul a revenit la statutul de parohie, Petru Man a ajuns paroh în Boiereni, iar la Rohia a venit ca preot un fiu al satului, *Nicolae Gherman*, cel care avea să ctitorească, după mai bine de două decenii (1923-1926), cunoscuta mănăstire Sf. Ana din Rohia.

#### c. Școala

Cum am văzut și în cazul Boiereniului, filia sa, nici la Rohia nu avem informații despre desfășurarea unei forme organizate de învățământ confesional între 1881 și 1906. Credem că și aici preoții locului vor fi îndeplinit și misiunea de învățători pentru copiii satului.

### 14. STOICENI<sup>19</sup>

Parohia Stoiceni a aparținut Protopopiatului Solnoc II (1881-1882), respectiv Solnoc (1883-1906). Din 1907 a fost integrată în Protopopiatul Cetății de Piatră – Chioar.

#### a. Numărul sufletelor

Fiind o parohie destul de mică, Stoiceniul avea în 1900 și 1901 câte 468 de suflete, 472 în 1902, 471 în 1903, câte 473 în anii 1904 și 1905, iar în 1906 doar 399 de suflete.

#### b. Numele clericilor

Între 1881 și 1893 parohia Stoiceni a fost condusă de către preotul paroh *Pavel Griguța*. În anii 1882-1888 a activat alături de el, tot ca paroh, un alt preot din aceeași familie: *Simeon*

<sup>17</sup> Sat aparținător orașului Târgu Lăpuș, jud. Maramureș. Vezi *Calendare...*, Sibiu, anii 1881-1906, passim.

<sup>18</sup> Aron Cosma a fost primit la Seminarul teologic din Sibiu în 1868, la rugămintea tatălui său, fost protopop al Solnocului II. Acest lucru îl aflăm dintr-o scrisoare a Mitropolitului Andrei Șaguna, adresată administratorului protopopesic Gavril Buzura la 22 august, 1868; vezi Dumitru Suciu și colaboratorii, *op. cit.*, p. 345-346, doc. 248.

<sup>19</sup> Sat aparținător orașului Târgu Lăpuș, jud. Maramureș. Vezi *Calendare...*, Sibiu, anii 1881-1906, passim.

*Griguța*. Din 1894 până în 1896 parohia a fost vacantă, l-a avut apoi ca titular, între 1897 și 1905 pe *Ioan Nodiș*, iar în 1906 era din nou vacantă.

c. *Numele învățătorilor*

În perioada de care ne ocupăm (1881-1906) au funcționat în Stoiceni doar doi învățători: *Teodor Hereș* (1882-1884) și *Savu Tira* (1885-1887). Între 1888 și 1906 nu avem informații despre activitatea școlară de aici. E posibil ca preoții parohi să o fi supliniți, în lipsa învățătorilor.

## 15. SUCIU DE JOS<sup>20</sup>

A fost o parohie mijlocie care a făcut parte din Protopopiatul Solnoc II (1881-1882), apoi Solnoc (1883-1906), iar din 1907 a fost inclusă în Protopopiatul Cetatea de Piatră.

a. *Numărul sufletelor*

Parohia Suciului de Jos avea în 1900 și 1901 câte 509 suflete, 519 în 1902, 521 în 1903, câte 512 în 1904 și 1905, iar în 1906 avea 517 suflete.

b. *Numele clericilor*

În 1881, probabil și mai înainte, era paroh al Suciului de Jos preotul *Ioan Perhaița*. El a păstorit până în 1896. Din 1890 a fost ajutat de capelanul *Pavel Perhaița*. Acesta din urmă a devenit paroh în 1898 și a păstorit până după anul 1906. Facem aici precizarea că în Șematism preotul Pavel Perhaița mai apare în anul 1899 ca și capelan, însă credem că aceasta a fost o greșală a celor ce au redactat Calendarul din anul respectiv.

c. *Numele învățătorilor*

Un prim învățător la Suciul de Jos, în perioada care ne interesează, a fost *Lazar Elisie* (1882-1884), urmat de *Ioan Nechita* (1885-1887). Din 1888 până în 1906 nu mai avem date despre școală. Credem că și aici preoții vor fi ținut locul învățătorilor după anul 1887.

## 16. UNGURENI<sup>21</sup>

Ungureniul a fost una din parohiile mari ce a ținut în anii 1881 și 1882 de Protopopiatul Solnoc II, de Solnoc în 1883-1906 și de Cetatea de Piatră – Chioar din 1907.

a. *Numărul sufletelor*

Parohia Ungureni avea în 1900 și 1901 câte 994 de suflete, câte 1010 în anii 1902 și 1903, câte 1042 în 1904 și 1905, iar în 1906 avea 1089 de suflete.

b. *Numele clericilor*

Avem la Ungureni în perioada 1881-1906 un singur preot paroh, pe *Teodor Buda*. Nu e exclus ca el să fi păstorit aici și înainte de 1881, dar e sigur că în anul 1921 era încă în funcție.

c. *Numele învățătorilor*

Ca și în alte parohii din zonă, nici la Ungureni nu avem date despre școală între 1888 și 1906. Înainte de 1888 au fost aici doi învățători: *Demetriu Buda* (1882-1884) și *Simeon Rotariu* (1885-1887). E posibil ca după 1887 parohul Teodor Buda să fi predat copiilor din Ungureni noțiuni elementare de scris, citit, socotit și catehism, adică ceea ce se predă în mod obișnuit în școlile confesionale ale vremii.

<sup>20</sup> Sat, comuna Suciul de Sus, jud. Maramureș. Vezi *Calendare...*, Sibiu, anii 1881-1906, passim.

<sup>21</sup> Sat, comuna Cupșeni, jud. Maramureș. Vezi *Calendare...*, Sibiu, anii 1881-1906, passim.

## 17. VĂLENI<sup>22</sup>

Parohia Văleni a făcut parte din Protopopiatul Solnoc II în 1881 și 1882, apoi Solnoc (1883-1906), integrat în 1907 în Chioar (Cetatea de Piatră).

### a. Numărul sufletelor

Parohia Văleni avea în anii 1900 și 1901 câte 703 suflete, 832 în 1902, 838 în 1903, câte 853 în 1904 și 1905 și 860 în 1906.

### b. Numele clericilor

Întâlnim în Văleni, între 1881 și 1906 trei preoți, toți din familia Herman, după cum urmează: *Ioan Herman*, paroh în 1881 și probabil și înainte de acest an; *Teodor Herman*, administrator parohial în 1882; post vacant în 1883-1884; din nou Teodor Herman, ca administrator parohial, din 1885 până în 1888 și *Augustin Herman*, paroh din 1889, până în 1906 și chiar mai departe.

### c. Numele învățătorilor

Lista învățătorilor din Văleni, în perioada 1882-1906, e compusă, ca și cea a preoților, din trei persoane. Primul a fost *Teodor Boj*, în anii 1882-1883. I-a urmat *Teodor Vele*, din 1885 până în 1887 și în 1892, după o vacanță între 1888-1891, *Vartolomeiu Farcaș*. În anii 1903-1906 Șematismele nu ne mai dau informații despre școală, lăsându-ne să presupunem, ca și în cazul altor parohii aflate în aceeași situație, că parohii locale se vor fi ocupat și de problema școlii în anii în care nu erau învățători în localitate.

\*

Am încercat în cele de mai sus să facem o prezentare statistică a Protopopiatului Solnoc II (1881-1882) și apoi Solnoc (1883-1906), evidențiind numărul sufletelor, numele clericilor și starea școlilor, cu învățătorii lor, dar și cu vacanțele posturilor preoțești și școlare, care, în perioada menționată, au fost destul de multe. Am pornit de la anul 1881 pentru că numai de atunci au început să fie publicate statisticile pe baza cărora am lucrat, în Calendarele mai sus menționate și am încheiat cu anul 1906 pentru că după acest an Protopopiatul Solnoc nu a mai existat, practic, el fiind încorporat în Protopopiatul învecinat al Cetății de Piatră – Chioar.

După cum s-a putut vedea în studiu, în multe din parohiile Protopopiatului Solnoc II, respectiv Solnoc apar familii de preoți sau învățători, adevărate „dinastii”, cum ar fi: Perhaiță, Cupșa, Filip, Herman, Vele, Buda ș.a. Trebuie să facem totuși precizarea că aceste nume sunt destul de răspândite în satele din zonă și, deci, ar fi posibil ca în unele cazuri, preoți sau învățători cu același nume, să facă parte din familii diferite. Cu toate acestea, se cunoaște faptul că preoții și învățătorii se străduiau în mod deosebit să-și școlarizeze copiii, iar aceștia, de multe ori, le urmau în funcțiile pe care părinții lor le ocupaseră în cadrul comunității.

Privitor la încadrarea administrativă și geografică a localităților care apar în studiul nostru, facem mențiunea că toate aceste parohii se află în partea de sud a actualului județ Maramureș și fac parte astăzi din Protopopiatul Lăpuș, component al Episcopiei Maramureșului și Sătmăruului.

Nădăjduim că statisticile prezentate în studiul de mai sus vor fi folosite de specialiștii în domeniu, ca și celor care ar dori să se documenteze asupra diferitelor aspecte din viața parohiilor prezentate, cum ar fi evoluția demografică a populației de aici, liste de preoți și învățători, monografii, etc.

<sup>22</sup> Azi Vălenii Lăpușului, sat, comuna Coroieni, jud. Maramureș. Vezi *Calendare...*, Sibiu, anii 1881-1906, passim.

## IZVOARE CATHARE EDITE. O PREZENTARE ANALITICĂ\*

LIVIU VIDICAN-MANCI\*\*

**ABSTRACT.** *The Cathars's Edit Sources. An Analytic Presentation.* In order to speak about the Cathars, we must know the writings they left behind. The present paper aims at analytically presenting two of the most important works considered to be of Cathar origin: *Liber de duobus principiis* and *Interrogatio Iohannis*. The former is a book of Cathar origin, while the latter is a bogomil apocrypha, which was used by some of the moderate Cathars in the affirmation of their doctrine.

**Keywords:** *Catharism, Liber de duobus principiis, Interrogatio Iohannis.*

### Introducere

Nu credem că mai este necesar să menționăm rolul pe care erezia cathară l-a jucat în Evul Mediu, atâta timp cât, după aproape șapte sute de ani de la dispariția ei, studiile și cercetările efectuate, nu încetează să apară. Dat fiind faptul că subiectul tezei noastre de doctorat este *Catharism și albigeism în Europa Occidentală a sec. XII-XIV*, o prezentare a unei părți dintre lucrările de primă mână în care avem mențiuni legate de catharism și albigeism se impune. Inițial, intenția noastră a fost de a aborda problema mult mai în detaliu și am încercat o abordare a celor mai importante lucrări din străinătate și din țară. Un astfel de proiect, deși fesabil, nu se pretează la un studiu de revistă din pricina amplitudinii lui.

Întreprinderea unui asemenea demers presupune asumarea unui risc, acela de a acoperi numai parțial literatura de specialitate, pe care ni-l asumăm. De fapt, nici nu e în intenția noastră de a epuiza subiectul. A epuiza bibliografia, într-un studiu, ar fi practic o nouă lucrare de doctorat al cărei caracter ar fi unul eminent istoriografico-bibliografic. Așadar, cercetarea de față se circumscrie în domeniul studiului istorico-bisericesc, și nu a istoriei pure sau a istoriei filozofiei. Încercând să prezentăm cât mai bine posibil lucrările reprezentative mondiale, trebuie să amintim faptul că centrul nostru de interes rămâne România, unde literatura de specialitate este departe de a-și fi atins maturitatea<sup>1</sup>. Totuși nu puteam aborda acest subiect într-o formă mai aprofundată înainte de a prezenta publicului românesc câteva dintre cele mai importante izvoare medievale, editate și descoperite în decursul secolelor al XIX-lea și al XX-lea.

Lucrările pe care le vom aborda în studiul de față vor fi *Liber de duobus principiis* și *Interrogatio Iohannis*, urmând ca într-un viitor studiu să abordăm și *Ritualul de la Dublin*, *Ritualul latin* și *Ritualul Occitan*, sau o parte dintre izvoarele secundare ca procesele inchizitoriale.

---

\* Publicat cu acordul Pr. Prof. Dr. Ioan Vasile LEB.

\*\* Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, [liviividican@yahoo.com](mailto:liviividican@yahoo.com)

<sup>1</sup> Acest aspect l-am subliniat sumar în studiul „Erezia cathară în literatura de specialitate din România. Studiu istorico-critic”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, anul LIV, 2/2009, pp. 41-50.

### 1. *Liber de duobus principiis* sau *Cartea celor două principii*

O cercetare istorică, nu ar avea nicio valoare, dacă nu ar porni de la analiza sursei. După cum vom putea urmări în cele care urmează, izvoarele pot fi clasificate cel puțin în două categorii: izvoare directe și izvoare indirecte, sau izvoare principale și secundare. La rândul lor, acestea pot fi împărțite în alte categorii. Noi am ales o împărțire simplă, adică: izvoare directe și indirecte. În izvoarele directe vom avea trei tipuri de scrieri: scrieri cathare primite prin filieră bogomilă, scrieri cathare al căror autor este cathar și ritualurile cathare. Izvoarele secundare vor fi de două tipuri: cronicile, scrise în principal de oameni ai Bisericii, și procesele inchizitoriale ale căror autori au fost eminentamente membri ai Bisericii romane.

*Cartea celor două principii* este considerată, de istoriografia mondială, ca fiind singurul tratat cathar scris, cu certitudine, de un cathar. Aceasta datează din secolul al XIII-lea, a fost descoperită de cunoscutul P. A. Dondaine la Florența și a fost publicată în 1939.

După editarea și publicarea acesteia în 1939, doar A. Borst a mai publicat-o în *Die Katharer*, apărută la Stuttgart în 1953<sup>2</sup>. În 1959, avea să apară, o nouă traducere făcută de R. Nelli, pe care o va reedita în 1969. Următoarea ediție a acestei scrieri a apărut în 1973, sub îngrijirea istoricului Ch. Thouzellier, fost director de studii la École Pratique des Hautes Études din Paris, urmând ca în 1995, A. Brenon să reediteze traducerea lui R. Nelli, însă fără nicio modificare a textului. Practic două traduceri ale textului latin s-au impus în cercetarea internațională: R. Nelli și Ch. Thouzellier.

*Cartea celor două principii* este a doua scriere cathară descoperită și editată și are o valoare deosebită atât prin informațiile pe care ni le aduce, dar mai ales datorită ritualului cathar, scris în limba latină, *singurul specimen care, din fericire, completează ritualul în limba provençală publicat în 1887*<sup>3</sup>.

Din detaliile pe care ni le oferă același cercetător, manuscriul se află la Biblioteca Națională din Florența, în fondul *Conventi soppressi*, la cota I, 11, 44. Fără a fi într-o legătură de lux, el poartă însemnarea *Tract. de duob. princip.* Această lucrare a aparținut bibliotecii unei anumite mănăstiri *San Marco*, motiv pentru care avea înscrisă cu cifre de aur, numărul 158. Din cauza secularizării și a închiderii a numeroase mănăstiri – cum a fost și cazul *San Marco* – biblioteca a fost mutată la Mabechiana care, în 1861, va fi decretată ca Bibliotecă Națională a Florenței<sup>4</sup>.

Trebuie menționat că scrierea nu purta inițial niciun titlu și că acesta i-a fost dat mai târziu de vreun scrib, inspirat fiind de ceea ce anunța finalul primului paragraf al manuscrisului, adică: *De duobus principiis*. Forma în care lucrarea ne este prezentată în edițiile secolului al XX-lea, respectă reconstituirea lui P. Antoine Dondaine.

Ediția *Liber de duobus principiis* a lui R. Nelli, dacă e să credem pe discipola acestuia Anne Brenon, nu poate fi înlocuită de nicio altă ediție apărută după ea<sup>5</sup>. Însă această afirmație pare a fi împărțită doar de o parte dintre istorici, aspect pe care-l vom prezenta mai jos.

<sup>2</sup> Arno BORST, *Die Katharer*, Stuttgart, 1953.

<sup>3</sup> *Livre des deux principes*, introduction, texte critique, traduction, notes et index de Christine THOUZELLIER, coll. SC, N°198, Ed. Cerf, Paris, 1973, p. 15.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>5</sup> René NELLI, *Écritures Cathares*, nouvelle édition actualisée et augmentée par Anne BRENON, Ed. Du Rocher, Monaco, 1995, p. 10.

### 1.1. *Liber de duobus principiis*, în traducerea lui R. Nelli

Textul face parte dintr-un volum mult mai voluminos în care mai sunt publicate, tot în traducerea lui R. Nelli, dar edițiile din 1959 și 1969, *La cène secrète ou Interrogatio Johannis și Rituel Cathare*; iar în ediția din 1995 avem în plus *Traité cathare anonyme și Rituel Cathare de Dublin*, acestea fiind însă, traduse de A. Brenon.

*Liber de duobus principiis* a fost tradusă pentru prima dată și publicată în 1959, iar traducătorul a fost R. Nelli. Acestei prime ediții i-au urmat altele două, cea din 1969 și cea din decembrie 1994 sau 1995, anul specificat de editor. Este o carte de excepție dacă e să o privim din perspectiva construcției literare sau a celor care preferă o lectură de seară liniștită.

Primul minus științific al acesteia este lipsa textului paralel latin. Într-adevăr, nu e absolut necesar să avem un text paralel pentru o traducere din latină, dar ținând cont că accesul cititorului din anii '50 se reducea la ceea ce a publicat P. A. Dondaine, în 1939, se impunea un text latin. Al doilea minus este traducerea, uneori după ureche, pe care pe parcursul tezei o vom evidenția. Așa cum afirmă și Ch. Thouzellier traducerea este totuși o reușită din punct de vedere literar, dar aceasta nu este suficient: *Prima traducere franceză a Liber de duobus principiis a fost publicată de R. Nelli care, reeditând-o, n-a îmbunătățit-o. Defectuoasă din toate punctele de vedere, cu excepția calităților literare, această traducere, departe de textul pe care-l glosează perfect, presupune multe confuzii și omisiuni*<sup>6</sup>. Cu toate acestea, în traducerea din 1969, R. Nelli afirmă că : *Am crezut necesar să parafrăzăm puțin tratatele filosofice ale lui Liber în toate pasajele unde o traducere prea literară ar fi riscat să ajungă la non-sensuri*<sup>7</sup>. Care era, oare, principiul cantitativ după care R. Nelli se ghida când afirma că va parafraza *lejer* tratatul filosofic cathar?

Textul din ediția 1995 se întinde pe 110 pagini și conține o notă asupra traducerii făcută de R. Nelli, o alta asupra ediției făcută de A. Brenon și textul tradus. În nota traducătorului ni se oferă informații cu privire la autor, scribi, dar și asupra istoriei catharilor, bineînțeles într-o formă foarte sintetică. Traducerea este lipsită de o incursiune și o tratare istorico-critică, de un index sau de alte instrumente specifice unei traducerii de specialitate și bine intenționate.

Indiferent care a fost statutul lui R. Nelli și fără a contesta valoarea lui ca filosof și pe undeva chiar istoric al catharismului, greșeala lui științifică, cel puțin în cazul *Liber de duobus principiis*, a fost aceea de a oferi publicului o traducere inexactă și subiectivă, motiv pentru care e de preferat să se folosească cât mai puțin.

### 1.2. *Liber de duobus principiis*, în traducerea și îngrijirea critică a lui Christinne Thouzellier

Dacă vom urmări istoriile scrise pe tema catharismului, dar și excursurile filosofico-teologice, vom observa că traducerea lui Ch. Thouzellier este folosită, îndeosebi, de autori străini și prea puțin de autorii francezi. Grupul cercetătorilor reuniți în jurul *Centrului de studii cathare* din Carcassonne, e un „pro” - R. Nelli, fără a contesta însă, munca extraordinară a lui Ch. Thouzellier, dar fără a o scoate prea mult în evidență.

<sup>6</sup> *La première traduction française du Liber a été publié par R. Nelli qui, en la rééditant, ne l'a pas améliorée. Défectueuse à tous égards, malgré ses qualités littéraires, cette traduction, loin du texte qu'elle glose parfois, offre bien des confusions et des oublis.* Livres des deux principes..., ed. Ch. THOUZELLIER, p. 8.

<sup>7</sup> *Nous avons cru devoir paraphraser légèrement les traités philosophiques du Liber dans tous les passages où une traduction trop littéraire eût risqué d'aboutir à autant de contresens.* Écritures Cathares..., ed. R. NELLI, 1969, p. 10.

Fără a căuta referințe bibliografice și opinii istorico-critice asupra acestei traduceri, două lucruri, cel puțin, atestă valoarea ei inviolabilă: a) textul paralel latin – francez; b) colecția Sources Chrétiennes în care aceasta apare.

În cele care urmează vom face o prezentare a volumului în ansamblu, pentru a ne putea face o ideeă cât mai clară asupra valorii acesteia.

Cartea este structurată în șase capitole, traducerea inițială a textului, indice biblic, indice de cuvinte latine, indice general și două planșe.

În cele șase capitole autoarea are grijă să se ocupe de următoarele aspecte:

a) Capitolul I este destinat descrierii manuscrisului, scribilor, cuprinsului și structurii scrierii cathare, locul, criptograma, *terminus ante quem*-ul și *post quem*-ul<sup>8</sup>;

b) Capitolul al II-lea este destinat prezentării autorului și tehnicii acestuia de redactare. Aici sunt surprinse probleme ca cele ale: mediului bergamez în care a fost conceput tratatul; compilatorul, vocabularul și stilul folosit; modul de argumentație sau sursele biblice folosite<sup>9</sup>;

c) În capitolul al III-lea, autoarea încearcă, într-o manieră judicioasă, să stabilească conexiuni între autorul *liberului* cathar și autorii medievali. Astfel, nu mare ne va fi mirarea să vedem cum unele dintre ideile autorului le vom găsi afirmate sau deja infirmate în *Liber de causis*, sau la autori ca Alkindi, Avicbron, Tertulian, Augustin, Boetiu, Abelard, Alanus de Isla, Guillaume d'Auvergne și așa mai departe<sup>10</sup>;

d) Capitolul al IV-lea este dedicat în totalitate doctrinei pe care o susține *Liber de duobus principiis*. Astfel, autoarea surprinde fiecare problemă dezbătută și tratată de acest *pseudo - Ioan de Lugio*<sup>11</sup>;

e) Capitolul al V-lea constituie unul dintre cele mai valoroase capitole din întregul volum. Este vorba despre identificarea și clasificarea fiecărui citat biblic întâlnit în *Liber de duobus principiis*<sup>12</sup>.

Partea a doua a volumului, cu toate că nu este clar specificată ca fiind partea a doua, o constituie traducerea textului. Acesta se desfășoară pe nu mai puțin de 246 de pagini. Autoarea nu se mulțumește doar să ofere cititorului un text bine tradus, ci se simte datoare ca, acolo, unde textul latin este prea alambicat, să aducă lămuriri.

Tratatul cathar are patru părți, după cum urmează: 1. *De libero arbitrio*; 2. *De creatione*; 3. *Compendium ad instructionem rudium*; 4. *Contra Garatenses* cu subcapitolele *De Arbitrio* și *De persecutionibus*.

Fără a mai insista asupra acestui volum, din care în lucrarea noastră vom face numeroase citări, și pe care îl vom trata pe larg într-un capitol special al tezei, putem afirma, fără nicio îndoială, că este cea mai valoroasă prezentare a tratatului cathar.

## 2. *Interrogatio Iohannis*

*Interrogatio Iohannis* sau *Cartea secretă a Catharilor*<sup>13</sup> a fost descoperită, după cum ne informează Edina Bozoky în două versiuni: versiunea de la Viena și cea de la Carcassone. Versiunea de la Carcassone ne-a parvenit în trei copii, făcute după un text care aparținea arhivelor inchizitoriale, dar, care, astăzi, s-a pierdut<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> *Livres des deux principes* ..., ed. Ch. THOUZELLIER, pp. 15 – 32.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 33 – 46.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 47 – 63.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 64 – 82.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 83 - 158.

<sup>13</sup> *Interrogatio Iohannis*, le livre secret des cathares, Edition critique, traduction, commentaire par Edina BOZOKY, preface de Emil TURDEANU, Ed. Beauchesne, Paris, 1980.

<sup>14</sup> *Interrogatio*..., ed. Edina BOZOKY, p. 22.

*Interrogatio Iohannis*, în versiunea sa vieneză, după cum era și de așteptat, se află în Biblioteca Națională a Austriei, Viena, și are cota: *lat. 1137, ff. 158-160*. Face parte dintr-un codex de 160 de file, măsoară 116 x 182 mm și se află pe ultimele două foi. Codexul cuprinde Noul Testament în latină și este urmat de o listă cu texte din Vechiul și din Noul Testament care, după toate probabilitățile, se citeau la anumite sărbători. În urma cercetărilor întreprinse de critici ca H.J. Hermann scrisul, stilul sau anluminurile poziționează lucrarea undeva în secolul al XII-lea în Italia de Nord<sup>15</sup>.

După analizele făcute de M. Th. d'Alverny și furnizate E. Bozoky, o parte din iconografia lucrării are puternice caracteristici bizantine, ceea ce o face pe cercetătoare să presupună o posibilă origine venețiană a manuscrisului. Aceiași sursă a oferit informații prețioase cu privire la existența a numeroase note marginale, în parte șterse<sup>16</sup>.

*Interrogatio Iohannis* a fost adăugat, după cum afirmam mai sus, pe ultimele două file rămase, se pare, goale, însă la o dată mult mai târzie decât ansamblul manuscrisului. Textul apare dispus în două coloane a câte 40 de rânduri, ultimul folio -160 având o singură coloană cu numai 27 de rânduri întrerupându-se, brusc, la mijlocul unui cuvânt. După părerea doamnei d'Alverny, glosele marginale și textul datează de la începutul secolului al XIII-lea<sup>17</sup>. Versiunea de la Viena este mult mai complexă și mai valoroasă decât cea din Carcassone, singura problemă o constituie faptul că e incompletă<sup>18</sup>.

Proveniența manuscrisului nu se cunoaște, dar după părerea lui R. Reitzenstein a aparținut unui cathar care a consemnat la final și apocriful cathar<sup>19</sup>. În cele care urmează vom aminti toate edițiile și traduceri care s-au făcut în legătură cu acest text, urmând să ne oprim în mod deosebit asupra celei mai recente și, din punctul nostru de vedere, mai valoroase dintre toate, cea din 1980 a E. Bozoky. Astfel:

1. DOLLINGER (Ignaz von), *Beitrage zur Sektengeschichte des Mittelalters*, München, 1890, t.II, pp. 85-92. Oferă doar o transcriere a textului fără comentarii.
2. SOKOLOV (Matvej I.), *Slavjanskaja kniga Enokha Pravednogo*, Moscova, 1910, pp. 165-175, reproduce textul lui Döllinger<sup>20</sup>.
3. IVANOV (Jordan), *Bogomilski knigi i legendi*, Sofia, 1925; reimprimat în 1970, pp. 73-86 ( conf. Trad. franc.: *Livres et légendes bogomiles*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1976, pp. 92-101). Nu este decât o reproducere a textului lui Döllinger.
4. REITZENSTEIN (Richard), *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig-Berlin, 1929, pp. 297-311, ediție critică, puțin depășită; scoate în evidență citatele scripturistice<sup>21</sup>.
5. NELLI (René), *Ecritures cathares*, Ed. Planète, Paris, 1968, pp. 49-60.
6. JAMES (Montague Rhodes James), *The apocryphal New Testament being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses... newly translated*, Oxford, 1953 (I ediție: 1924), pp. 187-193.

<sup>15</sup> H.J.HERMANN, *Die romanischen Handschriften des Abendlandes mit Ausnahme der deutschen Handschriften*, Leipzig, 1927, pp. 90-96, apud *Interrogatio ...*, ed. Edina BOZOKY, p. 17.

<sup>16</sup> *Interrogatio ...*, ed. E. BOZOKY, p. 18.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 22

<sup>19</sup> Richard REITZENSTEIN, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig-Berlin, 1929, p. 296 apud *Interrogatio...*, ed. E. BOZOKY, p. 19.

<sup>20</sup> *Interrogatio...*, ed. E. BOZOKY, p. 22.

<sup>21</sup> *Interrogatio ...*, ed. E. BOZOKY, p. 20.



7. WAKEFIELD (Walter L.) EVANS (Austin P.), *Heresis of the High Middle Ages*. Selected Sources translated and annotated, New York-Londres: Columbia University Press, 1969, pp. 458-465. Această traducere este una dintre cele mai apreciate și citate dintre traducerile în limba engleză. Apreciată până și de Ch. Thouzellier.

Manuscrisul, care datează din sec. al XV-lea și, care face parte din Biblioteca Municipală din Dôle, are cota *ms. 109, ff. 44-46*. În urma cercetărilor întreprinse s-a căzut de acord asupra datei căreia îi aparține, ca fiind 1455, deci cu aproape un secol mai târziu de la dispariția mișcării cathare. Manuscrisul este format din 239 de file, având formatul 210 x 148 mm, și pare a fi opera unui scrib pe nume Wesselus de Anholt. Manuscrisul a fost descoperit de P. A. Dondaine, dar n-a fost editat până la Edina Bozoky<sup>22</sup>.

Al treilea manuscris este localizat în Biblioteca Națională din Paris și face parte din colecțiile Doat *t. 36, ff. 26'-35*. La fel ca cel de la Dôle se datorează misiunii Doat, iar originalul după care a fost copiat, se presupune a fi același, pentru ambele. Titlul acestuia este *Discours plein d'erreurs et de passages falsifié de l'Apocalypse dit le Secret des hérétiques de Concorezo*<sup>23</sup>.

Trebuie menționat că textul imprimat al versiunii de la Carcassone a fost cunoscut datorită lui Jean Benoist, predicator dominican, care a scris *Histoire des Albigeois et des Vaudois ou Barbets*, apărută la Paris în 1691<sup>24</sup>. Titlul pe care ni-l dă autorul este : *Faux evangile que les Heretiques ont attribué à Saint Jean, pour donner plus d'autorité aux erreurs abominables dont ils ont fait les points capitaux de leur Religion (...)*<sup>25</sup>.

Textul lui Jean Benoist, așa cum a fost transcris de el, a fost preluat și de alți autori ca Joannis Caroli Thilo<sup>26</sup> în *Codex apocryphus Novi Testamenti*<sup>27</sup>; Hahn C.U., *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, t. II, Stuttgart, 1847, pp. 815-820; Matjev Sokolov, *Slavjanskaja kniga Enokha Pravednogo*, Moscova, 1910, pp. 165-175, și reproduce textul lui Döllinger. A fost tradus în *Dictionnaire des apocryphes*<sup>28</sup> de J.P. Migne, de R. Nelli în *Ecritures cathare* sau Gerard de Sède, *Le secret des cathares*<sup>29</sup>.

De ce este importantă această sursă pentru noi? Valoarea acesteia nu constă nici în stilul literar nici în informațiile pe care ni le dă asupra profilului catharilor medievali, ci în doctrina pe care o cuprinde. Aceasta, se pare că, a fost cartea de căpătâi a catharilor moderați, prezentând o cosmogonie semi-dualistă, în care diavolul este izgonit din ceruri, după ce fusese o perioadă înger al luminii.

Editorul are meritul de a oferi cititorului atât textul vienez cât și cel carcassonez, acestea fiind puse în paralel, astfel devenind un instrument de cercetare extrem de valoros.

Cartea este scrisă sub forma unui dialog pe care Sfântul Apostol Ioan îl are cu Iisus. Capitolele nu sunt notate cu titluri specifice, lucrarea constituind un corpus brut. Toate informațiile cu privire la cosmogonie, la căderea îngerilor, crearea omului, rolul lui Satan în căderea omului, venirea lui Iisus sau Apocalipsa, sunt date sub formă de răspunsuri oferite direct de Iisus ucenicului său iubit.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>24</sup> Jean BENOIST, *Histoire des Albigeois et des Vaudois ou Barbets*, Ed. Jaques le Fevre, pp. 283-296.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>26</sup> Autorul se semnează Joannis Caroli Thilo și nu Joannes Carolus Thilo cum este redat de E. Bozoky, p. 21.

<sup>27</sup> Joannis Caroli THILO, *Codex Apocryphus Novi Testamentum*, t.I, Lipsiae, MDCCCXXXII (1832), pp. 884-896.

<sup>28</sup> *Dictionnaire des apocryphes*, Ed. J.P. MIGNE, Paris, 1856, c. 1155-1168.

<sup>29</sup> *Interrogatio ...*, ed. E. BOZOKY, p.21.

Dat fiind faptul că această lucrare a constituit deja sursa primă pentru redactarea unui studiu separat pe cosmogonia cathară ne vom rezuma la această prezentare sintetică.

### Concluzii

După cum am putut observa în cele prezentate mai sus, secolul al XX-lea abundă în ediții critice ale celor două surse cathare. Sunt cu siguranță cele mai importante în procesul studierii și înțelegerii dogmei și sistemului de gândire cathar. E adevărat că majoritatea prezintă inconveniente, mai ales cele de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea. Cele mai apreciate sunt cele bilingve pentru că dau posibilitatea cititorului și cercetătorului să își pună amprenta personală asupra traducerii.

Trebuie de asemenea observat că dacă până în 1939 - când P. A. Dondaine a descoperit valorosul manuscris din Florența în care a identificat *Liber de duobus principiis*, cum avea să-l numească el însuși, cercetările se raportau la câteva surse inchizitoriale sau la Interrogatio Iohannis - după această dată cercetările au fost mult mai valorase și mai precise.

În secolul al XX-lea au apărut cele mai temeinice lucrări pe tema catharismului unele dintre ele depășind vizibil cercetările lui C. Schmidt sau A. Borst, mult timp clasice ale literaturii de specialitate.

Pe de altă parte am putut observa că între cercetătorii occidentali există diferențe de opinie vizavi de traducerile acestor surse. Este suficient să amintim de celebrele traduceri ale lui R. Nelli și Ch. Thouzellier care pot considerate și cele mai cunoscute. Cei care se concentrează în jurul lui Nelli sunt cercetătorii ce s-au afirmat în anii 70 și care, voit sau nu, au devenit prin publicațiile lor destul de mercantili și chiar apologeți ai catharismului<sup>30</sup>. Ch. Thouzellier încearcă să se situeze la polul scrupulozității istorice și să nu transforme din cathari niște eroi ai Evului Mediu, așa cum s-ar putea subînțelege din cercul Nelli.

În fine, ceea ce întristează, în mod deosebit, este lipsa unei traduceri în limba română, cu atât mai mult cu cât cel care a stat în spatele traducerii E. Bozoky, a fost cunoscutul Emil Turdeanu.

---

<sup>30</sup> A se vedea cu precădere lucrările lui Anne Brenon pe care le-am semnalat și în alte studii.



**BISERICILE TURCULUI:  
VALAHII LUI SPANDOUNES ȘI GENEZA MITROPOLIILOR  
ȚĂRII ROMÂNEȘTI ȘI MOLDOVEI**

**ALEXANDRU SIMON\***

**ABSTRACT.** *Turk's Churches: The Walachians of Spadounes and the Genesis of the Walachian and Moldavian Mitropolitans.* In the early 1500s, (Venice and) Theodore Spandounes, a Cantacuzenoi, on his mother's side, in the intelligence service of the Venetian republic, blamed the Serbians and the Walachians for allowing the *Turk* to commence his European expansion. Stephen Dushan of Serbia and Nicholas Alexander and Walachia, his vassal, the enemies of John V Palaeologus, had formed an alliance with the Ottoman emir Orkhan, who thus set foot in Europe. Although the Ottoman conquest of Galipoli (1354) was not a real watershed and although few sources on Walachian politics in the 1300s have been preserved, the matter is rather eloquent. First, it helps indicate the radical change occurred in Walachian politics after Louis I of Anjou, king of Hungary, successfully blocked the anti-Tartar 'crusader correspondence' between Clement V and Nicholas Alexander (Louis apparently also managed to severely hinder anti-Ottoman communication between Dushan and Innocent VI). Second, the foundation of metropolitanate of Walachia (late 1353-late 1354) was a result of the entente between Nicholas Alexander and the pro-Ottoman party of John VI Cantacuzenos and patriarch Philotheos Kokkinos (back on the throne, but also indebted to the Ottoman Turks, John V, alongside the new patriarch Callixtus I, confirmed the deal in 1359). Thirdly, it points to the rather common perception of Walachians as traitors of the cross and to the often overlooked fact that namely until 1453 politics north of the Lower Danube (a real Christian front line only from the 1390s on) were predominantly pro-Ottoman in effect. In similar fashion and with cause, Krakow's later direct or indirect, behind the front line, Ottoman acts were held responsible for facilitating Ottoman expansion in the 1400s. The Polish involvement in Moldavian affairs (Moldavia was her vassal since 1387), alongside the significantly more effective relation between the Genoese colonies and the Ottoman power, led to the conclusion of the treaty between Bayezid I and Peter I of Moldavia (c. 1390). This treaty then turned against the ecclesiastical interests of the recently (re-) established (Greek rite from 1387-1389 on) state of Moldavia, when in 1391-1392 and especially after 1393, Manuel II Paleologus turned against his former Ottoman suzerain.

**Keywords:** *Walachia, Moldavia, Venice, Byzantium, Ottoman Empire, Theodore Spandounes (Spandugino)*

Teodor Spandounes (Spandugino) era din familia Cantacuzino. Era un alt grec aruncat de căderea Bizanțului în *Italia*. Avea însă suficiente legături în Imperiul Otoman și destul instinct politic cât să facă o carieră respectabilă în serviciul Veneției. Ca destui alții, dar cu mai mult succes (lucrarea sa fiind tradusă în franceză și dedicată Delfinului Franței, viitorul Henric II), Spandounes a scris un tratat de „osmanistică” medievală. Prima versiune a fost terminată pe la 1503 (variantele târzii au păstrat aproape neschimbată partea istorică a primei versiuni). Veneția tocmai ieșise înfrântă din noul război cu Imperiul Otoman (1499-1503). Ungaria și Moldova o dezamăgiseră. Buda era prea slăbită ca să înfrunte Înalta Poartă, în pofida banilor primiți și promiși (Veneția i-a și

---

\* *Universitatea Babeș-Bolyai, Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, alexandrusimon2003@yahoo.com*

rămas datoare Budei). Ștefan III al Moldovei învățase din confruntările anterioare cu *Turcul*. El jucase la două capete. Exploatare din plin legăturile cu Viena și Moscova, influența sa din Ungaria, și „statutul” conferit de Roma valahilor (eminamente celor conduși de Ștefan III) de singurii cruciați de rit grec ei („statut” păstrat și după 1503). Spandounes s-a făcut ecoul resentimentelor venețiene (nu era nici prima, nici ultima criză, învelită în asigurări și promisiuni, din relația valaho-venețiană). Oricum, ca bizantin, el nici nu avea o părere prea bună despre *valahi*, văzuți adesea ca aproape *barbari și păgâni*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Theodoro Spandugino, *Patritio Constantinopolitano, de la origine deli Imperatori Ottomani, ordini della corte, forma de guerreggiare loro, religione, rito, et costumi della natione*, în *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen Âge*, editor C[onstantin]. N. Sathas, IX, Paris, 1890, pp. 138-261 (Spandounes (1890); prima ediție în italiană a apărut în 1509, traducerea franceză a fost publicată la 1519, o a treia variantă în italiană a fost scrisă pe la 1521, iar varianta a patra și finală în italiană a fost editată la 1538; textul a fost tradus în engleză de Donald M. Nicol: Theodore Spandounes, *On the Origins of the Ottoman Emperors*, Cambridge, 1997; nu întotdeauna cu cele mai corecte comentarii și note editoriale); Christine Villain-Gandossi, „La cronaca italiana di Teodoro Spandugino”, *Il Velcro. Rivista della civiltà italiana* (Roma), XXIII (1979), 2-4, pp. 151-171; Al. Simon, *Ștefan cel Mare și Matia Corvin. O coexistență medievală*, Cluj-Napoca, 2007, pp. 117-130 (Veneția, Moldova și Poarta; pagubele Veneției erau însă mai mici decât cele suferite în urma precedentului război cu *Turcul*). Pentru informațiile de mai jos privind emigrația bizantină și locul lui Spandounes, a se vedea Florin Constantiniu, „De la Mihai Viteazul la fanarioți: observații asupra politicii externe românești”, *Studii și Materiale de Istorie Medie* (București), VIII, 1975, pp. 101-135; Bojko Bojović, Petre Ș. Năsturel, „Les fondations dynastiques du Mont-Athos. Des dynasties serbes et de la sultane Mara aux princes roumains”, *Revue des Études Sud-Est Européennes* (Bucarest), XLI (2003), 1-4, pp. 149-175; Jonathan P. Harris, *Greek Emigrés in the West, 1400-1520*, Cumberley, 2005; Mihailo Popović, *Mara Branković - Leben und Wirken einer Frau an der kulturellen Schnittstelle zwischen Serben, Byzantinern und Osmanen* (teză), Viena, 2005 (mss); Simon, *Ștefan cel Mare și Matia Corvin*, p. 69, 163, 172.

De dinainte de mai 1453, elitele bizantine se răspândeau în două direcții mari. Unii lua drumul „latinizant” al puterilor italice (Veneția, Milano, Neapole, Florența, Genova) și al papalității. Alții intrau în slujba *Turcului*. Puțini rămâneau rămâneau să infrunte, la mijlocul drumului, schimbările și să încerce cât puteau să li se adapteze (era în fapt soarta rezervată oamenilor de rând). Și mai puțini erau cei care porneau la acea vreme spre nord, spre Țările Române mai ales (*grecii* ajunși apoi în acea arie au fost predominant oamenii sultanilor). Printre cei care au luat drumul italic (de pe care s-au desprins, cel puțin în primă fază, și majoritatea bizantinilor ajunși la Moscova), a fost și Teodor Spandounes, din familia Cantacuzinilor. Mama sa, Evdochia era o Cantacuzină, plecată în Peninsula Italică înainte de căderea Constantinopolului. Aici, spre anu 1460, se căsătorise cu viitorul său tată, Matei Spandounes.

Teodor nu era un membru atât de important al Cantacuzinilor pe cât susținea. În orice caz, a avut suficiente argumente pentru a servi ca și consilier a trei papi: Leon X, Clement VII și Paul III. Printre altele, tatăl său, Matei, fusese un apropiat al împăratului Frederic III, marele inamic al lui Matia Corvin și nu întotdeauna un apropiat al Veneției (dar sigur îndatorat ei în plan otoman, care i-a mediat înțelegerile, nu întotdeauna reușite, cu Poarta la 1479 ori 1483). De la Frederic, Matei († a. 1511) a și primit titlul de conte și cavalier al Imperiului Romano-German.

Matei și-a pregătit bine fiul mijlociu, Teodor, pentru o carieră în diplomație (spionaj), ceea ce nu i-a adus întotdeauna satisfacție (astfel, prima variantă a lucrării sale, pregătită pentru republică, chiar dacă în italiană, a trebuit publicată în Franța și dedicată regelui Ludovic XI, sub a cărui protecție, Teodor trăia, în exil, de la 1509). Teodor a fost trimis (cu acordul Veneției, care întreținea și acest canal otomano-balcanic de comunicare, trecând cel mai adesea prin Muntele Athos) să crească alături de mătușile sale, Mara (Branković, văduva lui Murad II, față de care care Mehmed II era extrem de îndatorat) și Catherina (văduva lui Ulrich von Cilly, marele dușman ungar al lui Iancu de Hunedoara, decapitat de fiul acestuia Ladislau la 1456). La Ježevo (în zona macedoneană a Imperiului Otoman), unde se retrăseseră cele două doamne, Teodor a trăit probabil de la pacea veneto-otomană din 1479 și până la moartea Marei (1487), care, spre marea nemulțumire a Brankovićilor din Ungaria, credincioși lui Matia, a lăsat drepturile ei atonite (așa cum intenționase, încă de la 1480-1481, cu Basarab IV Țepeluș), lui Vlad IV Călugărul. În aceste condiții, nu doar prin activitatea sa, care la dus și la Constantinopol (la vremea încheierii păcii de la 1503), ci și prin familie, longevivul Teodor (c. 1465-c. 1540) cunoștea bine realitățile din regatul ungar și Țările Române.

Spandounes a pus astfel responsabilitatea pentru intrarea și așezarea turcilor în Europa în seama sârbilor lui Ștefan Dușan și a vasalilor săi, valahii lui Nicolae Alexandru. Aliați cu Ioan VI Cantacuzino, amicul și socrul emirului Orkhan, și uniți de ura lor anti-bizantină (Dușan visa să cucerească Constantinopolul), îl sprijiniseră pe emir care se putuse înstăpâni la Galipoli (1354). Altminteri foarte preocupat să apere numele familiei Cantacuzino, Teodor Spandounes nu ezita să prezinte rolul funest jucat de „contra-împăratul” Ioan VI (rivalul său fiind încă tânărul Ioan V Paleologul), alături de sârbi și valahi (intrați sub suzeranitatea lui Ștefan Dușan, fostul lor adversar, ca alternativă la hegemoniile bulgare și ungare, *Basarabia*-Țara Românească figurând în titulatura oficială a țarului printre țările și teritoriile supuse lui).

*Il re Stephano di Servia* [Ștefan Dușan], *subito partito Cantacusino* [Ioan VI Cantacuzino] *da Constantinopoli, subito mosse guerra Joanne* [VI] *Paleologo per ricuperare l'Albania, la qual cosa intesa da Orchan, facilmente s'accordò con il rè di Servia et di Valacchi* [Țara Românească a lui Nicolae Alexandru; pretențiile valahe ale Serbiei erau mai vechi datând din vremea lui Basarab I] *entrorno in legha contra el Paleologo, in modo che Orchan pigliò piede in l'Uropa* (1354).

În următoarele decenii, valahii continuaseră să-i ajute pe otomani și în cursul expansiunii lor balcanice conduse de urmașul lui Orkhan, Murad I (fuseseră și acuzele, întemeiate, aduse de Ludovic I de Anjou al Ungariei lui Vladislav I Vlaicu al Țării Românești în anii 1370).

[Mai apoi, inclusiv fiul lui Murad I, Baiazid I, s-a prevalat de această linie politică. Astfel, Baiazid] *vedendo le altercatione grande che erano tra principi christiani e massimamente il re di Servia* [este vorba în acest caz de Ștefan Lazarević, care însă nu purta decât titlul de despot], *li Gotti et li Valachi* [poate atât Țara Românească, cât și Moldova] *che contendeano tutti con lo imperator di Constantinopoli Emanuel Paleologo* [Manuel II], *figlio di Joanni* [V] *sopranominato, intesosi con loro Ildrim Baiasit mosse guerra al detto Emanuel* [1389-1395].

Același rol pro-otoman, atât în anii 1360-1370, cât și în anii 1390, îl jucaseră și *goșii* (populația grecofonă din Crimeea, din rândurile căruia își luase la 1472 Ștefan III al Moldovei a doua soție, Maria de Mangop, pare-se nepoata cardinalului Bessarion, patriarh latin de Constantinopol, favorit al Veneției). Iar contextul ecleziastic imediat individualizează datele<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Pentru Ioan V Cantacuzino, Ioan VI Paleologul și Ștefan Dușan, orientativ: George C. Soulis, *The Serbs and Byzantium during the Reign of Emperor Stephen Dusan (1331-1355) and his Successors*, Athens, 1995; D.M. Nicol, *The Reluctant Emperor: A Biography of John Cantacuzene, Byzantine Emperor and Monk, c. 1295-1383*, Cambridge, 1996. Pentru Dușan, Nicolae Alexandru și valahii, vezi Ilie Minea, „Războiul lui Basarab cel Mare cu regele Carol-Robert (noiembrie 1330)”, Idem, „Despre politica externă a Țării Românești în anii 1349 și 1357”, *Cercetări Istorice* (Iași), V-VII (1929-1931), pp. 324-343, 353-354 (evident după moartea lui Dușan, și Nicolae Alexandru a ieșit de sub dominația sârbă); Emil Turdeanu, „Din vechile schimburi culturale dintre Români și Jugoslavi”, *Cercetări Literare* (București), III (1939), pp. 141-218 (aici pp. 144-153); Al. Simon, *În jurul Carpaților. Formele și realitățile genezei statale românești*, Cluj-Napoca, 2002, pp. 331-335. Pentru Moldova și Crimeea (cu accent pe anii 1380 și 1470): Dan Ioan Mureșan, „Girolamo Lando, titulaire du Patriarcat de Constantinople (1474-1497), et son rôle dans la politique orientale du Saint-Siège”, *Anuario dell'Istituto romeno di Cultura e Ricerca Umanistica* (Venezia), VIII (2006), pp. 153-258 (pp. 183-184); Al. Simon, „Annus Mirabilis 1387: Der Osmanische und Griechische Aufstieg Königs Sigismunds in den 1380er and 1390er Jahren”, în *Sigismund of Luxemburg and the Orthodox World* (=Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, CCXCII), herausgegeben von Ekaterini Mitsiou, M. Popović, Johannes Preiser-Kapeller, Al. Simon, Wien, 2009, pp. 125-150 (pp. 141-143). Pentru pasajele citate: *Spandounes* (1890), pp. 145-146 (preferăm originalul italian traducerii în engleză, fiind de remarcat cum, inițial, în primul pasaj, Dușan apare ca *re Stephano di Servia*, iar imediat după, când se aliază cu otomanii, figurează ca *rè di Servia et di Valacchi*, ceea ce, dincolo de

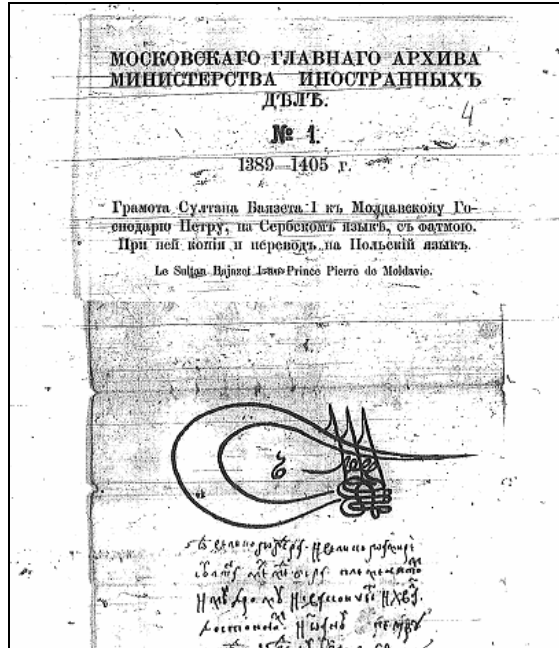
Între toamna târzie a lui 1353 și vara lui 1354, recent reveniți la putere, patriarhul Philotheos Kokkinos și împăratul Ioan VI Cantacuzino au acordat Țării Românești prima ei mitropolie. Astfel, la 1359, patriarhul Calixt și împăratul Ioan V Paleologul nu au făcut altceva decât să reitereze („să confirme”) o decizie deja luată. Aceasta a spus-o foarte clar, la 1370, când autoritatea sa era contestată, mitropolitul Țării Românești, Iachint, patriarhului Philotheos, revenit la anul 1365, pe tronul patriarhal. Pe baza scaunului mitropolitan de la Vicina al lui Iachint se crease mitropolia Ungrovlahiei, ca al cărei prim păstor, atât la 1353-1354, cât și la 1359, fusese acceptat, la insistențele lui Nicolae Alexandru, acel abil ierarh Iachint. La acest aspect și la celelalte argumente invocate în sprijinul său de către Iachint, Philotheos, un factor decisiv al prăbușirii planurilor unioniste antiotomane ale papei Urban VI și ale lui Ioan V (1369-1372), nu a avut replică. Deși teritoriul ungrovlah a fost divizat între două mitropolii în cursul aceluiași an 1370 (cea de la Curtea de Argeș și cea de la Severin, pentru părțile de vest, în speță pentru Oltenia), Iachint și-a păstrat scaunul mitropolitan până la moarte (1372), iar Curtea de Argeș un „primat” ecleziastic valah<sup>3</sup>.

Între bătălia de la Kossovopolje (1389), care a făcut o bună parte din gloria și moartea medievală și modernă a Serbiei, și începutul anului 1392, când la Suceava domn era deja fratele său, Roman I, Petru I al Moldovei a încheiat o alianță cu Baiazid I (tratatul păstrat în arhivele regale polone, a fost înregistrat în inventarele acestora din epoca *Republicii* polone de secol XVII și până în perioada țaristă, el dispărând după Primul Război Mondial).

---

„inserarea” vădită a valahilor în „complotul” contra creștinătății, lasă loc și pentru posibilitatea ca formula inițială să fi fost poate *il rè di Servia et <il signore?> di Valacchi* sau *rè di Servia et li Valacchi*. Ca și alți autori medievali care prezintă evenimentele secolului XIV (cele mai multe probleme din acest punct de vedere le pun cronicarii otomani), Spandounes nu are o linie cronologică clară. Este dificil de spus câte din datele din al doilea citat se referă la evenimentele din 1389-1390 (care l-au obligat pe Manuel să rămână vasalul emirului) și câte privesc anii 1394-1395 (după „congresul balcanic de la Serres”, convocat de Baiazid, Manuel a decis să rupă relațiile și să continue contra emirului și alături de Sigismund, ceea ce a declanșat asediul otoman al Constantinopolului la 1394).

<sup>3</sup> Pentru anii 1353-1354, a se vedea aici D.I. Mureșan, „Philothée I<sup>er</sup> Kokkinos, le Patriarcat de Târnovo et l'origine de la métropole de Hongrovalachie” (cu semnalarea și analiza pasajului din scrisoarea lui Iachint, deja editată în *Fontes Historiae Daco-Romanae*, IV, *Scriitori și acte bizantine, secolele IV-XV*, editori Horațiu Mihăescu, Radu Lăzărescu, Nicolae-Șerban Tanașoca, Tudor Teotoi, București, 1982, no. XLV-12, p. 207, precum și cu o notiță din Jean Darrouzès, *Notitia episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris, 1981, Appendix, *Notitia 15*, p. 386), Al. Simon, „The Genesis of the Metropolitanates of Walachia and Moldavia between the Cross and the Infidel: The Regional Impact of King Sigismund of Luxemburg's Early Ottoman and Byzantine Politics”, în *Sfântul Iachint, Primul Mitropolit al Țării Românești. 1359-2009*, editori Emilian Popescu, Mihai Cățoi, Brăila, 2010, sub tipar). În primă fază, la Demotika (1352), sârbii și *turcii* se ciocniseră (în defavoarea primilor), dându-i ocazia lui Ștefan Dușan să reia legăturile cu Avignonul în numele unei cruciade generale al cărei căpitan trebuia să fie și care ar fi trebuit să-l ducă, „în paralel” și pe tron la Constantinopol (în schimbul asigurării sale că va impune unirea între Biserici sub primatul papei, Inocențiu VI s-a arătat extrem de dispus să-l susțină trecând în primă fază, peste ostilitatea elitei sârbe, mai ales a celei bisericesti față de proiect, și opoziția lui Ludovic, care în cele din urmă au avut câștig de cauză). Pentru raporturile dintre Țara Românească și Constantinopol în anii 1350-1370: P.Ș. Năsturel, „Autour de la partition de la métropole de Hongrovalachie (1370)”, *Buletinul Bibliotecii Române din Freiburg*, VI (X) (1977-1978), pp. 293-326, Lydia Cotovanu, „Alexis de Kiev et de toute la Russie – Hyacinthe de toute la Hongrovalachie: deux cas parallèles? Quelques précisions autour des relations ecclésiastiques des Russes et des Roumains avec Byzance crépusculaire. XIV<sup>e</sup> siècle”, în *Închinare lui Petre Ș. Năsturel la 80 de ani*, editori. Ionel Căndea, Paul Cernovodeanu, Gheorghe Lazăr, Brăila, 2003, pp. 531-554 (mai ales).



În acel interval, Bizanțul fie că a fost condus de către Andronic IV (cunoscut și sub numele de Ioan VII), fie de Ioan V, respectiv de patriarhii Makarios ori Antonios, a consfințit existența mitropoliei Moldovei. Mitropolia avea un aspect necanonic mai pronunțat decât mitropolia ungrovlahă la începuturile ei și corespundea intereselor lui Vladislav II Jagiello al Poloniei-Lituaniei și mitropolitului de Kiev, Ciprian. Totuși (sau poate tocmai de aceea), relațiile moldo-bizantine au fost bune până în vara lui 1391. Atunci vânturile bizantine au început să bată împotriva lui Baiazid. Criza a durat un deceniu. La 1401-1402, s-a ajuns la un compromis, înlesnit de blocada otomană asupra Bizanțului și de apartenența (momentană) la tabără antiotomană a noului domn moldav, Alexandru I, fiul lui Roman I, întronat de Mircea I<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Șerban Papacostea, „Byzance et la création de la Métropole de Moldavie”, *Études Byzantines et Post-Byzantines* (București), II (1991), pp. 133-150; Ștefan Andreescu, „The Metropole of Halicz and the Bishopric of Asprokastron. A Few Considerations”, *Études Byzantines et Post-Byzantines*, IV (2001), pp. 141-151; Al. Simon, „Moldova între Vilnius și Moscova. Anii trecerii de la Roma la Constantinopol (1386-1388)”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Series Historiae* (Cluj-Napoca), XLVIII (2003), 1-2, pp. 3-57 (adăugăm scrisoarea papei Bonifaciu IX din 1389 către Andrew Jastrzebiec, episcopul de Vilnius, fost episcop de Siret, căruia i se acceptase cu greu transferul; *Acta Bonifacii Papae IX* (= *Monumenta Poloniae Vaticana*, VIII), editor Edmund Długopolski, I, 1389-1391, Kraków, 1939, no. 85, pp. 75-76). Tratatul dintre Baiazid I și Petru I reprezenta vechiul no. 1 din dos. 66, al *Documentelor Turcești* din Archiwum Głowne Akt Dawnych [Arhivele Istorice Centrale] din Varșovia (Al. Simon, Marius Tăriță, „The Question of Moldavia’s Oldest Treaty with the Ottoman Empire”, *Revista de Istorie a Moldovei* (Chișinău), XIX (2010), 2; în curs de apariție (după cum se vede din fotografia rubricii sub care apărea tratatul dintre Petru și Baiazid, *tugra* îi aparține lui Mehmed II, actul slavon care „a luat locul” tratatului de veac XIV fiind cel emis de Cuceritor pentru Petru III Aron la 1455). Pe de altă parte, este de notat și faptul că, la 1388-1389, Mircea I cel Bătrân și Sigismund de Luxemburg au procedat în zona Dunării și a Savei în maniera în care Ștefan III cel Mare și Matia Corvin au acționat ulterior între anii 1461 și 1462 în Bosnia, Herțegovina, precum și în Țara Românească.



Relația ecleziastică dintre Țara Românească și Bizanț (altfel decât cea politică) nu a cunoscut tensiunii comparabile cu cele atinse între Suceava și Constantinopol. În 1393, acestea fuseseră calmate de decizia lui Roman I de a renunța la suzeranitate pro-otomană a Poloniei și de a-i sprijini cu oaste pe Mircea și pe noul său suzeran Sigismund de Luxemburg în lupta cu otomanii (fideliilor lui Sigismund, Drăgoșeștilor, rivalii Bogdăneștilor de la Suceava, patriarhia le încredințase la 1391 „controlul ecleziastic” asupra mitropoliei moldave). La 1395 tensiunile au revenit. Sprijinit de Polonia, Ștefan I, fiul lui Petru I, i-a luat locul lui Roman. Sigismund a eșuat în tentativa sa de a-l detrona (atât sursele otomane, cât și cele germane, privesc 1395 și pe Ștefan drept anul în care și domnul sub care Moldova a intrat sub dominație otomană). Datorită compromisului ungaro-polon de la Stara Wiess (1397) și neutralității păstrate de către Ștefan I în timpul cruciadei de la Nicopole (1396), relațiile s-au îmbunătățit. Ștefan I a devenit astfel și primul domn moldav cu domenii în Transilvania (1397-1398). Totuși criza moldo-bizantină nu a fost stinsă decât în ajunul bătăliei de la Ankara (când victoria lui Timur Lenk asupra lui Baiazid a salvat Bizanțul de la o cădere aproape sigură)<sup>5</sup>.

Blocat de Bulgaria (aliata lui Ioan V avea și hegemonia ecleziastică de rit grec la nordul Dunării) și Ungaria (al cărei rege îi răpise speranțele unei coroane papale), dorit violent ca vasal de Serbia, Nicolae Alexandru părăsise terminat. Fiul lui Basarab I a mizat pe problemele otomane și sârbești ale Bizanțului, pe ambițiile lui Ștefan Dușan, ale lui Iachint și ale lui Orkhan. Voievodul câștigat o mitropolie și statutul de monarh din mila lui Dumnezeu. Ca socru mic, Nicolae Alexandru a controlat Serbia și Bulgaria de vest (1359-1364). În schimb, la 1384-1385, Moldova era cea mai stabilă putere catolică din Europa Central-Răsăriteană. Polonia și Ungaria trăiau în criză. Lumea de rit latin era divizată între Roma și Avignon. Moldova ajunsese la Marea Neagră, supusese vestul Podoliei și era aliată cu Moscova. Pentru o coroană regală, Petru I a ales partea Avignonului (care a pierdută însă repede lupta în est cu Roma). În doi ani totul s-a prăbușit. Polonia a primit un rege, pe ducele Lituaniei Vladislav Jagiello. În Ungaria,

<sup>5</sup> Orientativ: *Documenta Romaniae Historica*, D. *Relațiile între Țările Române*, I, 1222-1456, editori Ștefan Pascu, Constantin Cihodaru, Konrad G. Gündisch, Damaschin Mioc, Viorica Pervain, București, 1977, no. 92, p. 147; [Johannes Löwenklau] Ioannes Leunclavius, *Annales Sultanorum Othomaniarum a Turcis sua lingua scripti*, Frankfurt, 1588, p. 312; *Leben und Taten der türkischen Kaiser. Die anonyme vulgärgriechische Chronik Codex Barberinianus Graecus* (Anonymus Zoras) (= *Osmanische Geschichtsschreiber VI*), herausgegeben von Richard Kreutel, Graz, 1971, p. 37; Thomas Ebendorfer, *Chronica regem Romanorum* (= *Monumenta Germaniae Historica*, Scriptorum, 18), herausgegeben von Harald Zimmermann, I, Hannover, 2003, p. 552; Jan Sykora, „Poziția internațională a Moldovei în timpul lui Lațcu. Lupta pentru independență și afirmare pe plan extern”, *Revista de Istorie* (București), XXIX (1976), 11, pp. 1135-1151; Victor Spinei, *Moldova în secolele XI-XIV*, Chișinău, 1994<sup>2</sup>, pp. 231-234; D.I. Mureșan, „Avant Nicopolis: observations sur la campagne de 1395 pour le contrôle du Bas-Danube”, *Quaderni de la Casa Romena di Venezia*, III (2004), pp. 177-195; Anterior, mai ales în anii 1360-1370, presiunile și atracțiile „catolice” de la sud de Carpați se înmulțiseră mai ales în Oltenia. De aceea, după reconcilierea de la 1375 dintre patriarhia ecumenică și patriarhia/ arhiepiscopie sârbă (criza fusese provocată de Ștefan Dușan, care s-a încoronat împărat la 1346), al cărei artizan a fost în bună parte, călugărul sârb Nicodim a fost trimis în această zonă de frontieră (Ioan-Aurel Pop, Al. Simon, „Misiunile Sfântului Nicodim în contextul politicilor bisericești ale Veneției și Ungariei” în *Anul Sfântul Nicodim. Lucrările comisiei române de istorie bisericească comparată. Tismana 19-21 mai 2006* (= *Mitropolia Olteniei* [The Metropolitanate of Oltenia], XLVIII, 9-12), Craiova, 2006, pp. 234-252). Este reținut și că, în a doua jumătate a lui 1395, Vlad I, sprijinit de Ștefan I și de Vladislav II Jagiello, a reușit să-i răpească o mare parte din Țara Românească lui Mircea I, anterior victorios împotriva lui Baiazid I la Rovine, la mijlocul lunii mai (a se vedea și Octavian Iliescu, „Vlad I<sup>er</sup>, voivode de Valachie: le règne, le sceau et les monnaies”, *Revue Roumaine d'Histoire* (Bucarest), XXVII (1988), 1-2, pp. 73-105).

Sigismund s-a impus. Când i-a jurat credință lui Vladislav II la Lvov în 1387, sărutând crucea ținută de trimisul special al lui Ioan V în nord, mitropolitul Ciprian al Kievului, Petru I nu mai trece nici drept monarh din mila lui Dumnezeu. Apoi, presat din toate părțile, de la taberele bizantine la interesele genoveze și polone, s-a înțeles cu Baiazid<sup>6</sup>.

Moldova lui Lațcu, fiul lui Bogdan I, fusese impusă, împotriva voinței lui Ludovic I, ca ducal latin de către Urban V (1370) pe „motivații cruciate” antitătărești (împăratul Carol IV, tatăl lui Sigismund, dorind să-i forțeze mâna lui Ludovic, contribuise la recunoașterea). Între aceiași coordonate cruciate evoluaseră contactele dintre Avignon și Basarab (altminteri vasalul și aliatul hanatului tătar) și Nicolae Alexandru. Drumul ecleziastic bizantin se lărgise pro-otoman. În ambele cazuri (latin și grec) însă, la est și sud de Carpați, elita își putuse impune poziția (stăpânitorul era monarh, din mila divină, dar și voievod, funcție electivă, condiționată de *mai marii locului*). Absența până la 1354 a unor structuri canonice de rang episcopal, fie de rit latin, fie de rit grec, de sub puterea valahilor, înlesnea adaptabilitatea. Conviețuirea (în supunere și colaborare) cu pragmaticii tătari, demn model pentru succesorii lor otomani, întărise caracteristica, vitală între puterile regionale. La 1388-1389, sârbii, bosniaci și chiar bulgarii se luptau cu succes cu Murad I, Sigismund, în vest, și Mircea I, în est, loveau pe la spate alianța balcanică pentru a-și extinde puterea. Până la Iancu de Hunedoara (lăudat de Spandounes, dar, ca și Matia, o prezență sporadică în textul său), valahii au figurat rar la loc de cinste în lupta pentru cruce. Este poate de înțeles de ce, dintre valahi, abilul, prea-abilul, Ștefan al Moldovei, *atletul Romei, căpitanul Veneției*, a atras cel mai mult atenția (admirativă) a lui Spandounes<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Pe lângă lucrările citate anterior ale lui Ș. Papacostea și V. Spinei, ori studiul nostru din volumul de la Brăila: Vitalien Laurent, „Aux origines de l'Église moldave. Le metropolite Jérémie et l'évêque Joseph”, *Revue des Études Byzantines* (Paris), V (1947), pp. 158-170; Ș. Papacostea, „Aux débuts de l'état moldave. Considerations en marge d'une nouvelle source”, *Revue Roumaine d'Histoire*, XII (1973), 1, pp. 139-151. Singurul profit politic imediat obținut poate de Petru de pe urma înscrierii sale pe „axa” polono-bizantină a fost poate supunerea (contractuală) a viitoarei Țării de Jos a Moldovei, la acea dată al treilea stat *valah*, cu coroana sa (păstrată până la 1538 în tezaurul de la Suceava), tot de sorginte *latină*, obținută după 1374 (Simon, *În jurul Carpaților*, pp. 435-439). Cea de a treia formațiune, care se suprapunea legăturii vitale dintre Transilvania și Gurile Dunării, prin Oituz, încurca atât Moldova propriu-zisă (din nord, oricum un conglomerat tot contractual, de 3-4 structuri politice), cât și Țara Românească (formată pe baza uniunii „basarabe” dintre Oltenia și Muntenia). Ar fi poate și de reținut că, în aceste situații „genetice” statale, mai mult decât poate în majoritatea cazurilor din istoria medievală a românilor, inteligența politică a conducătorilor *valahi* a jucat un rol chiar mai mare decât contextul imediat ori decât elita politică locală.

<sup>7</sup> *Spandounes* (1890), pp. 153, 163, 165, 171-172; Daniel Barbu, „Sur le double nom du prince de Valachie Nicolas-Alexandre”, *Revue Roumaine d'Histoire*, XXV (1986), 4, pp. 287-300; Ș. Papacostea, *Geneza statului în evul mediu românesc. Studii critice*, București, 1998<sup>2</sup>; Al. Simon, „Anti-Ottoman Warfare and Crusader Propaganda in 1474: New Evidences from the Archives of Milan”, *Revue Roumaine d'Histoire*, XLVI (2007), 1-4, pp. 25-39; Idem, *În jurul Carpaților*, pp. 355, 419. Cu excepția surselor primordiale, a mărginit trimiterile la literatura secundară, principalele surse fiind deja editate și puse în circulație (deși nu toate au fost analizate la justa lor valoare).



### III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

## DE LA AUTONOMIE ȘI AUTOCEFALIE LA UNITATE CANONICĂ ȘI ETICĂ. DILEME SOCIAL-TEOLOGICE ALE ORTODOXIEI ACTUALE

RADU PREDA\*

**ABSTRACT.** *From Autonomy and Autocephaly to Canonical and Ethical Unity. Social-Theological Dilemmas of the Present Orthodoxy.* The Orthodox Church in Romania celebrates this year 125 years of autocephaly, that is one and a quarter of a century of total independence of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople, the Mother-Church of the majority of local Orthodoxies in Balcan and Eastern Europe. It is well known that the relation between “mother” and her “daughters” was, most of the times, a tense one, especially after the fall of Byzantium under the Turks. Taking advantage of the essential nationalism of the modernity, the local Orthodox Churches gradually unyoked themselves of the bonds with a center lacking more and more in resources and, politically speaking, totally unrepresentative. What was natural according to the national emancipation turned into something profoundly problematic from the ecclesiological point of view, because the equilibrium between unity and diversity was deeply altered. The most illustrative example is the Orthodox diaspora, “organized” strictly according to ethnical criteria, preserving the connection with the Mother-Church, but being in open contradiction with the canonic norms of the Ecumenical Councils. Moreover, even the relations between the neighbouring Orthodox Churches, as those between Romania and the Republic of Moldova or those between Russia and Ukraine, will be articulated according to the filial pattern, already compromised, the Romanian communities being claimed by two “mothers”, one of origin and the other of historical conjuncture. One example of the difficulty degree of this type of pastoration in modernity is given by the recent appeal of the Patriarchate in Bucharest to the Romanians from diaspora, calling them to rejoin the Mother-Church, as well as by the reactions of some theologians belonging to the Orthodoxy of French language and culture. The present study analyzes, from a social-theological perspective, such dilemmas which, in fact, cover a deficit of understanding not only the Tradition, but also the modernity as such.

**Keywords:** *autonomy, autocephaly, ecclesiology, Universal Orthodoxy, Romania.*

Anul acesta Biserica Ortodoxă din România marchează 125 de ani de autocefalie, adică un secol și un sfert de independență totală față de Patriarhia Ecumenică de la Constantinopol, Biserica-mamă a majorității Ortodoxiilor locale din Balcani și Europa de Est. Așa cum se știe, raportul dintre „mamă” și „fiicele” ei a fost mai tot timpul tensionat, cu precădere după căderea Bizanțului sub turci. Deja înainte de sfârșitul istoric al Imperiului creștin de pe malurile Bosforului, Biserica Ortodoxă din Rusia își va manifesta în mod clar și lipsit de echivoc voința proprie, alegerea în 1448, ca succesor al controversatului Isidor al Kievului, a primului ierarh negrec în persoana mitropolitului Iona reprezentând însușirea

---

\* *Lect. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, [teologiasociala@gmail.com](mailto:teologiasociala@gmail.com)*

cu de la sine putere, *de facto*, a statutului autocefal, fapt confirmat *de iure* abia în 1593 de către Constantinopol, după depășirea rezistenței Patriarhiei de Alexandria de lărgire a sistemului pentarhic. Procesul de autocefalizare al rușilor se va consuma cu ajutorul brațului secular și se va derula pe fundalul teologico-politic al crizei bizantinilor puși cumva să aleagă între unirea cu Roma și pericolul turc. La mai bine de două secole și jumătate distanță, tot în context pronunțat politic și profitând de naționalismul funciar al modernității ce va duce la redesenarea hărții Europei, alte Biserici Ortodoxe locale se vor desprinde treptat de legăturile cu un centru bisericesc lipsit din ce în ce mai mult de resurse spirituale și perceput ca fiind nereprezentativ. Ceea ce în logica emancipării naționale era firesc, se va dovedi ulterior însă, din punct de vedere eclesiologic, profund problematic, echilibrul dintre unitate și diversitate în Ortodoxie fiind puternic și pe termen lung afectat. Cel mai sugestiv și trist exemplu în acest sens îl oferă diaspora ortodoxă „organizată” strict după criteriile etnice, în legătură ombilicală a grupurilor naționale cu Bisericile-mamă, dar în contradicție deschisă cu normele canonice ale Sinoadelor Ecumenice, adică încurajând coliziunea sistematică dintre principiul etnicității și cel al jurisdicției teritoriale. Mai mult decât atât, inclusiv relațiile dintre Bisericile Ortodoxe vecine, precum cele dintre România și Republica Moldova sau dintre Rusia și Ucraina, se vor articula după modelul filial deja compromis, comunitățile românești sau rusești fiind revendicate de două „mame”, una de origine și alta conjunctural-istorică. Un exemplu în plus pentru gradul de dificultate al acestui tip de pastorație în modernitate, de îmbinare a dimensiunii locale cu cea universală, este oferit de recentul apel al Patriarhiei de la București către românii din diaspora de revenire în sânul Bisericii-mamă și de reacțiile unor teologi și oameni de cultură, clerici și laici, aparținând Ortodoxiei de limbă franceză.

Studiul de față își propune să analizeze din perspectivă social-teologică doar unele aspecte controversate de eclesiologie practică pe care le atrage după sine fenomenul autocefalizării Ortodoxiei. Teza de bază este că în spatele neînțelegerilor pe care le alimentează constant independența deja obținută sau dorită de către Ortodoxiile locale de ieri și de azi se ascunde în fapt un deficit de receptare nu doar a Tradiției, dar și de asumare insuficientă a modernității ca atare, a vârstei istorice și a manierei de a ne adapta constructiv la aceasta. Începem, cum este cazul în orice abordare de teologie sistematică non-ideologizantă, cu o trecere în revistă a cadrului istoric care marchează portretul Ortodoxiei moderne în ipostazele locale și în întregul ei deopotrivă. Vom vedea cum legitimitatea emancipării naționale a popoarelor majoritar ortodoxe ale Europei de Est este astăzi parțial anulată de exacerbarea naționalismului eclesial, sursă de interminabile și dureroase certuri „în familie”, fapt păgubos mai ales pentru mărturia noastră în lume. În ciuda efortului de concizie, această parte a studiului este și cea mai extinsă. Continuăm cu scoaterea în evidență, tot pe scurt, a dilemelor care decurg din evoluția istorică de până acum, lipsa unității canonice și a celei etice fiind cele mai grave. Cum provocările – căroră Ortodoxia (la singular) este chemată să le facă față – nu mai pot fi abordate strict local sau etnic (la plural), dezacordul canonic și absența consensului etic caționează însăși capacitatea de a găsi răspunsuri social-teologice viabile, de a fi o voce și o conștiință. În final, ca studiu de caz și exemplificare prezentăm deja amintitul „Apel la unitate și demnitate românească” lansat de Sinodul de la București la începutul acestui an, document care a suscitat vii controverse internaționale și care poate servi inclusiv la noi drept binevenită ocazie de a discuta cu seriozitate, dincolo de festivisme și autocelebrări, sensul autocefaliei bisericești în Ortodoxia universală a începutului de secol XXI.

## Ortodoxia modernă între emanciparea legitimă și pericolul naționalist

Dificultatea eclesiologică și complexitatea istorică a organizării jurisdicționale a Ortodoxiei se vede deja din diversitatea derutantă a tipurilor de existență bisericească.<sup>1</sup> Astfel, Biserica Ortodoxă este constituită în prezent din punct de vedere instituțional din: 9 patriarhate (Constantinopol, Alexandria, Antiohia, Ierusalim, Moscova, Serbia, România, Bulgaria, Georgia), alte 5 Biserici autocefale, dar fără titlul patriarhal (Grecia, Polonia, Albania, Cehia și Slovacia la un loc), 5 Biserici autonome (Cipru, Muntele Sinai, Finlanda, Japonia, China), 6 Biserici funcționând sub autoritatea Patriarhiei Ecumenice (Biserica Ortodoxă Greacă Ruso-Carpatică din America, Arhiepiscopia Ortodoxă Rusă din Europa Occidentală, Biserica Ortodoxă Ucrainiană din America, Sinodul Bielorului al Bisericilor Ortodoxe din America de Nord, Biserica Ortodoxă Ucrainiană din Canada) și tot atâtea cu o situație canonică nerezolvată (comunitățile de rit vechi din Rusia, „resturi” de comunități din Biserica Ortodoxă Rusă din afara frontierelor, unită în 2007 cu Biserica-mamă de la Moscova, Biserica Ortodoxă autocefală din Ucraina, Biserica Ortodoxă Autocefală din Bielorussia, Biserica Ortodoxă din Macedonia, Bisericile stiliste din Grecia și România).

Biserica Ortodoxă din America/ Orthodox Church of America (OCA) este un exemplu flagrant de lipsă a consensului panortodox, această Biserică locală, născută din misiunea rusă în Alaska (începând cu 1794), înaintea vânzării regiunii către USA (1867), fiind recunoscută de Bisericile Ortodoxe din Rusia (care i-a acordat în 1970 autocefalia după decenii de ruptură datorată revoluției bolșevice din 1917<sup>2</sup>), Georgia, Bulgaria, Polonia, Cehia și Slovacia, dar în același timp nerecunoscută de toate celelalte Ortodoxii locale care însă, prin iconomie, nu refuză intercomuniunea și îi recunosc valabilitatea Tainelor. Cazul este cu atât mai interesant pentru tema noastră cu cât devoalează o serie întreagă de neclarități, aproximații, abuzuri și contradicții în maniera aplicării regulilor așa-zis canonice, toate acestea potențate nu doar de rivalitatea dintre Moscova și Constantinopol, asupra căreia revenim imediat, dar și de situația creată în epocă de războiul rece.<sup>3</sup> Neclar rămâne și statutul unor Biserici Ortodoxe locale a căror autonomie

<sup>1</sup> Trebuie remarcat aici lipsa de consens aritmetic, cifrele variind de la un autor la altul. Vezi ANNE JENSEN, *Die Zukunft der Orthodoxie. Konzilspläne und Kirchenstrukturen* (= Ökumenische Theologie 14), Benzinger, Zürich etc, 1986, pp. 74 ș.u. Impresia de a fi confruntat cu o realitate polimorfă, imposibil de sortat, livrează și articolul enciclopedic semnat de regretata FAIRY VON LILIENFELD, „Orthodoxe Kirchen”, în GERHARD MÜLLER ET AL. (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, de Gruyter, Berlin/New York, 1995, Band 25, pp. 423-464. Mai vezi și lista Bisericilor Ortodoxe autocefale și autonome din MICHAEL PROKURAT, ALEXANDER GOLITZIN, MICHAEL D. PETERSON, *Historical Dictionary of the Orthodox Church* (= Religions, Philosophies, and Movements 9), Scarecrow, Lanham (Maryland)/London, 1996, pp. 347-348. Dicționarul are o foarte utilă bibliografie generală extinsă despre Ortodoxie (pp. 349-437). Nici prezentările de dată mai recentă nu scapă de capcanele numărării diferitelor structuri canonice și necanonice ale Ortodoxiei. Vezi cu titlu exemplar BASILIO PETRĂ, *La Chiesa dei Padri. Breve introduzione all' Ortodossia* (= Nuovi saggi teologici 46), Dehoniane, Bologna, 1998, pp. 83 ș.u. (autorul preia datele din 1995 ale Serviciului de Relații Externe al Patriarhiei Române). Vezi și introducerea lui JOHANNES OELEDMANN, *Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodexe, orientalische und mit Rom unierten Ostkirchen* (= Topos 577), Topos plus, Kevelaer, 2006, pp. 214-215.

<sup>2</sup> Vezi *Tomos-ul Patriarhiei Moscovei de acordare a autocefaliei* (în rusă și engleză) la adresa electronică a OCA, <http://www.oca.org/DOCTomos.asp?SID=12>, accesată la 3 mai 2010.

<sup>3</sup> Vezi despre istoricul și polemicele în jurul OCA volumul (fără editor nominal) cuprinzând argumentele în favoarea autocefaliei, *Autocephaly. The Orthodox Church in America*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1971. Artizanii eclesiologici ai autocefaliei au fost mai ales Alexander Schmemmann și John Erickson. Argumente împotriva autocefaliei aduce volumul (tot fără editor nominal), cuprinzând și multe documente oficiale, *Russian Autocephaly and Orthodoxy in America. An Appraisal with Decisions and Formal Opinions*, The Orthodox Observer Press, New York, 1972. O privire de ansamblu actualizată asupra Ortodoxiei din America oferă sinteza deja citatului JOHN H. ERICKSON, *Orthodox Christians in America*, Oxford University Press, New York, 1999.

este definită în raport fie cu Biserica Ortodoxă Rusă, fie în raport cu Patriarhia Ecumenică (de exemplu, în Estonia) sau în raport cu Patriarhia de la București, la concurență cu cea de la Moscova (de exemplu, în Moldova). În astfel de cazuri, autonomia este doar relativă și nu servește decât drept muniție în polemica eclesiologico-politică, peste capetele celor în cauză. Pentru a rămâne la exemplul Moldovei, ne confruntăm aici nu doar cu existența a două structuri fiecare în parte considerată canonică atâta vreme cât intercomuniunea nu este explicit interzisă între credincioșii sau clericii parohiilor ținând de Mitropolia Basarabiei (sub autoritatea Bucureștiului) și cele ținând de Mitropolia Moldovei (sub autoritatea Moscovei). În afară de acestea, în Moldova mai funcționează alte două structuri bisericești al căror statut canonic este incert: Episcopia de Fălești și a Moldovei de Răsărit (eparhie cu impresionantă titulatură aflată sub autoritatea Patriarhiei nerecunoscute canonic a Kievului<sup>4</sup>) și Arhiepiscopia Moldovei și Ucrainei de Sud (în comuniune cu acea fracțiune a Bisericii Ruse din afara frontierelor care nu s-a reunificat cu Moscova). Într-un astfel de caz de disoluție scandalosă a principiului teritorialității în numele aparent al etnicității – fenomen la care participă inclusiv Mitropolia Basarabiei care are, de pildă, parohii în Ucraina –, autocefalia apare în cu totul altă lumină. Concret, legat de Moldova, dar nu numai, eventuala aplicare consecventă a regulii că într-o țară există o singură Biserică Ortodoxă locală ar reuși să ofere termenului „canonic” gravitatea și seriozitatea pierdute. Vedem însă că, de mai bine de două decenii, crizele din Estonia, Ucraina sau Moldova, la care se adaugă situații de blocaj precum cea în Macedonia, nu se doresc rezolvate, autocefalia rămânând exclusiv rezervată unor Biserici-mame concurente, motiv să ne întrebăm în ce context istoric, politic și eclesial au ajuns acestea să fie autocefale și de ce un astfel de statut este refuzat cu obstinație altor Ortodoxii locale cel puțin deopotrivă de vechi și a căror viață bisericească este deosebit de dinamică.<sup>5</sup>

Cu excepția vechilor centre bisericești din primul mileniu creștin – Constantinopol, Alexandria, Antiohia, Ierusalim, la care se adaugă Cipru –, a căror arie jurisdicțională a fost precizată de Sinoadele Ecumenice, aproape toate Bisericile Ortodoxe locale autocefale și autonome, așa cum le știm azi și cum figurează în diptice, sunt născute prin emancipare unilaterală și chiar violentă, mai rar prin consens, față de Constantinopol sau, după caz, față de Moscova.<sup>6</sup> Un astfel de dat istoric este în sine un argument suficient pentru a privi cu atenție critică principiul

<sup>4</sup> Vezi detalii la adresa <http://www.mdn.md/index.php?day=1571>, accesată la 3 mai 2010.

<sup>5</sup> Legat de lipsa unității canonice și implicite etice a Ortodoxiei actuale vezi RADU PREDA, „Die orthodoxen Kirchen zwischen nationaler Identität und *babylonischer Gefangenschaft* in der EU“, în INGBORG GABRIEL (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Matthias-Grünwald, Ostfildern, 2008, pp. 285-305. Mai vezi și IDEM, „Unitatea etică a Bisericii de Răsărit. Mesajul Întâistătorilor Bisericilor Ortodoxe (octombrie 2008)“, *Studia Universitatis Babeș Bolyai – Theologia Orthodoxa* 1 (2009), pp. 103-118; „Ortodoxia și dilemele dialogului cu lumea. Pastorală Patriarhului Ecumenic la Duminică Ortodoxiei (2010)“, *Tabor* IV, 1 (2010), pp. 19-28.

<sup>6</sup> Pentru o sinteză istorică a Ortodoxiei moderne și a structurilor sale autocefale vezi prezentarea succintă a lui ERICH BRYNER, *Die Ostkirchen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert* (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/10), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 1996. Din păcate, nu avem prea multe sinteze de acest fel la dispoziție. În limba română, în afara referințelor sumare din manualele de istorie bisericească universală, problematica Ortodoxiei în ansamblul acesteia (ca spațiu, cultură și societate, pe scurt: ca paradigmă) lipsește cu desăvârșire. Un timid început, limitat la Europa de Est, îl poate reprezenta, totuși, teza lui CLAUDIU COTAN, *Ortodoxia și mișcările de emancipare națională din sud-estul Europei în secolul al XIX-lea*, Bizantină, București, 2004. Sinteza lui Bryner trebuie citită cu rezerva necesară, multe dintre observațiile autorului pe marginea istoriei recente (din timpul comunismului și după aceea) fiind cel puțin discutabile. Pentru istoria din secolul XX a Ortodoxiei, înainte de 1989/1990, mai vezi și PEDRO RAMET (ed.), *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century* (= Christianity under Stress 1), Duke University Press, Durham/London, 1988. Vezi introducerea editorului, „Autocephaly and National Identity in Church-State Relations in Eastern Christianity: An Introduction”, pp. 3-19.

eclesiologic, conținutul semantic al termenului și mai ales modalitățile de aplicare ale acestuia. Înainte de a intra în istoria est-europeană, să amintim faptul că nici vechile structuri autocefale ale Orientului bizantin nu sunt scutite de tensiuni legate de maniera de conducere, între grecii minoritari și arabii creștini, deveniți între timp majoritari și formând baza comunităților ortodoxe din zonă, ducându-se lupte dure pentru a umple cu miez statutul autocefal, adică pe acela de independență eclezială. Câștig de cauză par să fi avut până acum mai ales cei din Patriarhia Antiohiei unde, începând cu 1898, a fost impusă necesitatea ca patriarhul să fie de limbă arabă. Succesul pastoral și misionar (în țară, dar și în SUA) al comunităților ortodoxe antiohiene poate fi explicat printre altele și prin acumularea unei culturi a diversității etnice. Din păcate, tensiunile greco-arabe continuă să domine Ortodoxiile locale de glorioasă tradiție din Ierusalim și Alexandria, deschiderea doar foarte reticentă și lentă a ierarhiei grecești dominante către o adevărată inculturare prin asumarea elementului specific, ceea ce se vede în numărul încă redus al ierarhilor arabi, fiind una dintre principalele cauze pentru care aceste comunități înregistrează un grav fenomen de permanentă regresie. Dacă mai adăugăm aici condițiile politice deosebit de vitrege ale regiunii, marcate de forme variate de discriminare, de conflicte armate cvasi-permanente și de nesiguranță ca mod de viață, de exodul populațiilor creștine și de avansul demografic musulman, atunci avem o imagine suficient de nuanțată pentru a înțelege de ce, aducându-și propria „contribuție” la toți acești factori agravanți, Ortodoxia pierde teren atât de repede în spațiul geografic al propriei nașteri istorice.<sup>7</sup>

Revenind la Europa de Est, așa cum am amintit, una dintre cele mai importante emancipări față de Constantinopol, în preziua căderii sub turci, o reprezintă cea a Rusiei la mijlocul secolului XV.<sup>8</sup> Între cele două centre bisericești se perpetuează în fapt până azi, alimentată de cazurile încă nerezolvate ale Estoniei sau Ucrainei, o rivalitate pe care responsabilii ruși nici măcar nu se sfiesc să o mai ascundă. Este mai mult decât sugestiv pentru natura raporturilor actuale dintre Moscova și Constantinopol faptul că tânărul și ambițiosul episcop Ilarion, numit de noul Patriarh Chiril drept succesor al său în fruntea Departamentului pentru Relații Externe al Patriarhiei Ruse, va denunța într-una dintre primele conferințe de presă, mai exact: la cea din 10 aprilie 2009, rolul pe care Patriarhia Ecumenică îl „pretinde” în sânul comuniunii ortodoxe mondiale, mai ales în diaspora. Ignorând propria politică de imperialism eclesiologic, mai ales prin promovarea formulei discutabile a „teritoriului canonic”, Ilarion afirmă că această „pretenție” este sursa prin excelență a situației tensionate din Ortodoxia actuală. Pentru ca acuzația să fie și mai puternică, același Ilarion apelează la tușe groase de culoare atunci când acuză Patriarhia Ecumenică de viziune centralistă, după modelul catolic, dorind să exercite o autoritate nemijlocită asupra Bisericilor Ortodoxe locale.<sup>9</sup> Ar fi de spus, pentru o percepție echilibrată a situației, că adevărul se află totuși la mijloc. Chiar dacă, în

<sup>7</sup> Despre statutul creștin în țările majoritar musulmane din Orientul Apropiat și nu numai vezi, de pildă, panorama lui GIOVANNI SALE, *Stati islamici e minoranze cristiane*, Jaca Book, Milano, 2008. Legat de situația creștinilor în Orientul Apropiat și Africa de Nord mai vezi și două pagini de internet cu trimiteri bibliografice la zi: cea a Institutului European de Studii privind Cooperarea Mediteraneană și Euro-Arabă (Institutul MEDEA, Bruxelles), <http://www.medea.be/index.html?doc=1538>, accesată la 2 mai 2010, și cea a Centrului de Documentare și Studii Arabe Creștine (CEDRAC, Beirut), <http://www.cedrac.usj.edu.lb/>, accesată la 2 mai 2010.

<sup>8</sup> O schiță istorică de dată recentă a Ortodoxiei în Rusia găsim, de exemplu, la THOMAS BREMER, *Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland*, Herder, Freiburg in Br., 2007.

<sup>9</sup> Vezi afirmațiile lui Ilarion de Volokolamsk pe pagina oficială a Reprezentanței de la Bruxelles a Bisericii Ortodoxe Ruse: <http://orthodoxeurope.org/#19-2-782>, accesată la 2 mai 2010. Ca sursă oficială de informații trebuie consultată și pagina Departamentului pentru Relații Externe al Patriarhiei Ruse, <http://www.mospat.ru>, accesată la 2 mai 2010.



trecut și azi, Fanarul a încercat să își mențină poziția de lider al comuniunii ortodoxe mondiale inclusiv prin gesturi sau acte care pot fi acuzate de centralism (exacerbarea retorică a rolului de Biserică-mamă, inclusiv, episodic, în raport cu Patriarhia de la București) și reducionism etnic (deja cunoscuta *superbia Graecorum!*), rezistența la actele unilaterale de autocefalizare ale Bisericilor-fiică dând măsura concretă a acestui tip de gândire, nu pot fi aduse argumentele *tale quale* din secolul XIX în discuția de la început de secol XXI. Vlădica Ilarion, în aceste declarații și în alte poziții, mai elaborate, comite o gravă greșeală de abordare atacând înainte de a fi atacat, adică denunțând prezumatul centralism constantinopolitan înainte de a primi acuza întemeiată, cu probe „proaspete”, de imperialism moscovit, plasând astfel întreaga problematică inter-ortodoxă din jurul autocefaliei în termeni exclusiv politici de luptă pentru influență. Caracterul tendențios al unei asemenea abordări se poate citi și în simplul fapt că, presupunând că ar dori așa ceva, Constantinopolul este lipsit din ce în ce mai evident de resursele necesare pentru a își impune eventuala strategie centralistă, în vreme ce patriarhia de la Moscova nu ezită să își folosească influența reală pe care o dă alianța Kremlinului cu mânăstirea Danilov în materie de „geopolitică ortodoxă”.

Cât mai simplu formulat, crizele din Estonia și Ucraina, unde Moscova și Constantinopolul se confruntă nemijlocit, față către față, au o încărcătură geopolitică majoră evidentă, problematica eclesială fiind secundară. Problema populației rusești și ortodoxe dintr-o fostă republică sovietică, precum Estonia, unde afectul anticomunist și implicit antirusesc este deosebit de profund, pare să fie văzută prin prisma nostalgiilor Rusiei nevoite după 1991 să accepte noile condiții, dar nu cu orice preț. Estonia este astfel un studiu de caz pentru maniera în care construcția politică susținută până acum două decenii prin forța armată este menținută parțial prin politica eclesială și prin cea culturală (vezi polemicile din jurul monumentului soldatului sovietic de la Talinn).<sup>10</sup> Or, complicitatea conducerii Bisericii Ortodoxe din Rusia, camuflată sub necesitatea pastorală, cu o astfel de strategie de război post-rece nu poate fi corectată prin simple apeluri la principiile eclesiologice sau la regulile dreptului internațional. Se confirmă în acest fel faptul că suprapunerea intereselor eclesiale peste cele ale statului (sau viceversa) scoate dimensiunea bisericească din cadrul ei firesc, o fac inoperabilă din punct de vedere canonic și transformă teologia în ideologie. Exacerbarea pe toate căile, inclusiv din punct de vedere religios, a rusității minoritarilor ruși din Estonia a avut drept efect concret lipsa de încredere în aceștia, statul refuzând până acum să le acorde deplina cetățenie, o situație fără precedent pentru Uniunea Europeană.

O situație la fel de complexă, unde toate aceste metehne sunt încurajate, întâlnim și în Ucraina.<sup>11</sup> Aici intră în coliziune frontală mai multe argumente: de tip național (ucrainieni care se simt mai curând ruși *versus* alții care reclamă o identitate ucraineană proprie, fără rest<sup>12</sup>), teritorial (vechiul Rus' este matricea geografică a viitorului stat în al cărui nume a și intrat, de unde și atitudinea Moscovei de „frate puternic” față de Kiev, care este istoricește mai în

<sup>10</sup> Referitor la situația din Estonia, vezi volumul redactat din perspectivă constantinopolitană și editat de GRIGORIOS PAPATHOMAS, MATTHIAS H. PALLI (ed.), *The Autonomous Orthodox Church of Estonia/ L'Église autonome orthodoxe d'Estonie. Approche historique et nomocanonique* (= NOMOKANONIKH BIBAIOΘHKH 11), Epektasis, Katerini, 2002. Vezi și BRYNER, *Op. cit.*, pp. 113-114.

<sup>11</sup> Istoria eclesială a Ucrainei secolului XX o găsim sintetizată, cu anumite scăderi legate de materialul istoriografic folosit sau, după caz, ignorat, la un clasic al domeniului, FRIEDRICH HEYER, *Kirchengeschichte der Ukraine im 20. Jahrhundert. Von der Epochenwende des Ersten Weltkrieges bis zu den Anfängen in einem unabhängigen ukrainischen Staat*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2003.

<sup>12</sup> Problema construcției, respectiv a reconstrucției unei națiuni nu este specifică doar Ucrainei. Vezi aici analiza comparativă din teza lui TIMOTHY SNYDER, *The Reconstruction of Nations. Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569–1999*, Yale University Press, New Haven/London, 2003.

vârstă), politic (dependența totală a Ucrainei față de resursele energetice rusești), de securitate (flota rusă la Marea Neagră și statutul menținut cu bună știință incert al peninsulei Crimeea), cultural (diferențele dintre Estul pro-rus și Vestul pro-occidental, influențat de cultura poloneză), religios (Ortodoxie în Est *versus* unitarism în Vest, dar și Moscova *versus* Constantinopol). Legat de acest ultim câmp al confruntării, realitatea postcomunistă este cu atât mai dureroasă cu cât linia frontului ideologic trece prin mijlocul Bisericii Ortodoxe, ceea ce „explică” existența a nu mai puțin de aproximativ (trebuie să fim prudenți cu cifrele) cinci jurisdicții care reclamă pentru ele însele întruparea canonică a Ortodoxiei din Ucraina. Cele mai importante sunt fostul exarhat înfrumțat în Biserică autonomă ținând de Patriarhia Moscovei și Biserica Ortodoxă Ucrainiană ținând de Patriarhia Ecumenică. Ar fi de menționat aici faptul deosebit de important că Patriarhul Bartolomeu I s-a arătat rezervat la vizita lui în Ucraina cu ocazia marcării, în zilele de 26-28 iulie 2008, a 1020 de ani de la convertirea Cneazului Vladimir al Kievului, față de impunerea cu instrumente politice (mai precis: la sugestia repetată și fermă a fostului președinte anti-rus Viktor Iușcenko) a unei „unice” Biserici Ortodoxe locale prin bruscarea celorlalte entități, canonice sau nu, adică plătind de dragul unui ideal naționalist prețul perpetuării diviziunii inter-ortodoxe. Concelebrând, în iulie 2008, cu Patriarhul Alexei II, Patriarhul Bartolomeu I va aborda în predica sa tema unității Bisericii, lăsând conștient la o parte chestiunea autonomiei. Cât de fragile sunt construcțiile eclesial-politice ne arată evenimentele ulterioare și schimbarea radicală a orientării politice de la Kiev în raport cu Rusia. În acest sens, este mai mult decât grăitor faptul că în ziua depunerii jurământului (25 februarie 2010) de către noul președinte pro-rus Ianukovici, înainte de ceremonia din parlament, acesta a primit binecuvântarea la Lavra peșterilor personal de la Patriarhul Chiril venit special de la Moscova.<sup>13</sup> Altfel spus, pentru moment, situația Ortodoxiei din Ucraina nu pare să se îndrepte spre o soluție canonică durabilă, poziția „de forță” a Patriarhiei Moscovei în teritoriu fiind asigurată politic la cel mai înalt nivel. O simbolică similară, dar fără efectele scontate, a fost folosită și în relațiile dintre Moldova și Rusia, președintele comunist Voronin primind la 22 ianuarie 2008 din partea Patriarhului Alexei un premiu pentru activitatea remarcabilă de „consolidare a unității canonice ortodoxe pe teritoriul statului său (*sic!*) și a valorilor spirituale în societate”.<sup>14</sup> Fără a anticipa prea mult, așa cum am amintit legat de Moldova, în Estonia sau Ucraina ar putea să se aplice soluția autocefaliei în sensul dat de Sinoadele Ecumenice, nu de ideologia naționalistă modernă, prin unificarea jurisdicțiilor, precizarea sarcinilor episcopilor destinați slujirii grupurilor etnice și depășirea în acest fel a mentalităților tribale. Pentru a ajunge aici este însă nevoie de depolitizarea teologiei prin parcurgerea unui proces anevoios de reconciliere a localului cu universalul, a diversității cu unitatea și, nu în ultimul rând, a modernității cu Tradiția.

Cum ne arată cazul amintit al autocefaliei acordate Bisericii Ortodoxe din America, conflictul dintre Moscova și Constantinopol nu se derulează doar pe terenul Europei de Est. Un exemplu de dată foarte recentă de lărgire a sferei celor implicați în această rivalitate este oferit de demersurile Patriarhiei Moscovei, sprijinite expres de Guvernul Putin, privind înființarea unui Seminar ortodox rus la Paris (mai precis: în Épinay-sous-Sénart), fază preliminară pentru o viitoare școală teologică superioară.<sup>15</sup> Faptul în sine nu ar fi fost atât de sugestiv dacă la Paris

<sup>13</sup> Vezi comunicatul de presă al Patriarhiei ruse pe pagina oficială de internet, <http://www.mospat.ru/en/2010/02/25/news13659>, accesată la 2 mai 2010.

<sup>14</sup> Vezi aici una dintre relatările de presă la adresa <http://www.romanalibera.ro/actualitate/eveniment/aflat-la-moscova-voronin-acuza-din-nou-romania-116091.html>, accesată la 2 mai 2010.

<sup>15</sup> Despre înființarea și inaugurarea Seminarului ortodox rus în Franța (denumirea oficială) vezi primul număr al publicației *Lettre aux amis* 1 (Janvier 2010). Revista poate fi descărcată în format digital la adresa platformei de informații legat de Ortodoxia francofonă, <http://www.orthodoxie.com/>, accesată la 2 mai 2010, unde se pot găsi detalii și despre alte subiecte conexe, sau la adresa de web a noii instituții de învățământ, <http://www.seminaria.fr/>, accesată la 2 mai 2010.

nu ar exista, deja din 1925, Institutul de Teologie Ortodoxă „Sfântul Serghie”.<sup>16</sup> Fondat de către emigrația rusă nevoită să plece în 1917 din patria proletariatului, Institutul a fost timp de trei sferturi de veac nu doar singurul de acest fel în spațiul francofon, ci mai ales pepiniera renașterii teologiei ortodoxe a secolului XX. În condițiile în care majoritatea Bisericilor Ortodoxe din Europa de Est erau nevoite să treacă prin experiența comunismului, facultatea privată de la Paris, susținută prin angajamentul financiar al laicatatului, alături de Seminarul „Sfântul Vladimir” de la New York (fondat în 1938 și ținând canonic de OCA)<sup>17</sup>, a reprezentat și mai reprezintă inclusiv azi o oază de libertate a gândirii și expresiei, locul prin care au trecut, ca studenți, profesori sau conferențieri ocazionali, mai toți teologii ortodocși de valoare din ultimele decenii. Apariția unei concurențe nedeclarate și pentru moment inegale, noul Seminar rusesc fiind încă doar pentru ciclul preuniversitar, dezvăluie o miză politico-canonice reală. Din punct de vedere jurisdicțional, Institutul „Sfântul Serghie” se află sub ascultarea Arhiepiscopiei Bisericilor Ortodoxe Ruse din Europa Occidentală, structură aflată la rândul ei sub omoforul Patriarhiei Ecumenice. Fără a intra aici în detaliile istorice ale unei eparhii zbruciumate datorită biografiilor celor care au făcut/fac parte din ea, reținem pentru moment faptul important că o astfel de structură canonică își datorează existența schimbărilor istorice dramatice, este un răspuns la acestea și de aceea chestiunea legitimității sale, din perspectiva actuală a Patriarhiei Moscovei, nu poate fi tratată în termeni simpliști. Foarte pe scurt, exarhatul a fost pentru mii de pași după 1917 căminul spiritual (protejat canonic de Constantinopol) în absența legăturii cu patria de origine confiscată politic și religioasă de comunism. Cu timpul, prin inculturarea produsă, nu în ultimul rând și prin numărul relativ mare de francezi, belgieni sau englezi convertiți la Ortodoxie, structura etnică s-a schimbat simțitor. Este motivul pentru care invitației Moscovei de a se „întoarce” în sânul Bisericii-mamă nu i se poate da curs de către oameni care nu au „plecat” niciodată din ea. Imediat după 1990, Patriarhia Moscovei a încercat, mai ales pe căi juridice profane, să își „recupereze” patrimoniul (trecut în acte pe seama statului rus) din Europa de Vest, multe biserici rusești construite înainte de 1917 fiind pe durata comunismului și după aceea folosite de parohiile exarhatului. Dincolo de chestiunea proprietății, a continuității funciare, ceea ce par să ignore sistematic responsabilii de la Moscova este faptul că aici stă în discuție un aspect eclesiologic și nu în ultimul rând unul etic. Cel mai recent caz de litigiu inter-ortodox îl reprezintă procesul neterminat încă legat de catedrala ortodoxă rusă din Nisa, redată prin decizia din 20 ianuarie 2010 a Tribunalului de Mare Instanță departamentală Federației Ruse.<sup>18</sup> Un exemplu că se putea proceda și altfel, mai mult bisericește și mai puțin polițienește, îl oferă cazul, tot din Franța, al bisericii ortodoxe românești din Paris (9 bis, Rue Jean de Beauvais), aflată după luarea puterii în România de către comuniști sub diferite autorități canonice, inclusiv sub cea a Bisericii Ruse din afara frontierelor. Or, după 1989, mai ales în ultimii zece ani, datorită unei pastorații inteligente, neinvazive, mizând cu răbdare pe maturizarea treptată a comunității, pe vindecarea la propriu a memoriei istorice pline de răni, s-a ajuns ca parohia să intre la 10 mai 2009 în Mitropolia Ortodoxă Română pentru Europa Occidentală și Meridională condusă de mitropolitul Iosif (Pop), refăcând astfel legătura cu Biserica-mamă.<sup>19</sup> Evident, prin acest act nu s-a consumat decât o etapă a normalizării situației

<sup>16</sup> Vezi pentru detalii și informații actuale pagina oficială, <http://www.saint-serge.net/>, accesată la 2 mai 2010. Vezi și istoricul recent (în rusă), menit să marcheze 85 de ani de la înființarea Institutului, editat de BORIS BOBRINSKOY, *Sfântul Serghie la Paris*, Rostok, Petersburg, 2010. Ediției rusești îi va urma în curând traducerea în franceză.

<sup>17</sup> Vezi pagina oficială, <http://www.svots.edu/>, accesată la 2 mai 2010.

<sup>18</sup> Vezi pe temă comentariul lui DANIEL STRUVE, “L’affaire de Nice a une valeur symbolique au-delà des implications locales”, *Service Orthodoxe de Presse* 348 (mai 2010), pp. 31-33.

<sup>19</sup> O istorie adusă la zi a parohiei, scrisă de IULIAN NISTEA, poate fi găsită în format digital la adresa <http://www.eqliseroumaine.com/noi-dvs/istorie/istoria.htm>, accesată la 2 mai 2010.

Ortodoxiei franceze de origini etnice cât se poate de diverse, idealul canonic al jurisdicțiilor din diaspora nefiind acela de a merge/sta la „mamele” lor, ci de a se maturiza împreună într-o Biserică locală.

Revenind la conflictul dintre Moscova și Constantinopol și încercând să formulăm o concluzie de etapă, vedem întâi de toate că principiul autocefaliei nu rezolvă problema jurisdicției canonice nu doar în țările majoritar ortodoxe, dar cu atât mai puțin nici în diaspora. Apoi, legat de situația din Franța, constatăm o *rusofilie* accentuată a partenerilor catolici, fapt cu efecte negative pentru relațiile dintre diferitele structuri canonice ortodoxe locale neruse puse în situația de a face experiența unei importanțe reduse în ochii diriguitorilor eclesiastici occidentali dominați în raporturile cu Ortodoxia de o manieră politică de gândire. Mărimea Ortodoxiei din Rusia (cifra de o sută de milioane de credincioși este indicată constant în statistici) și greutatea statului rus în jocul puterilor mondiale formează o sinteză de a cărei stranie fascinație par să nu scape decât foarte puțini neortodocși, de regulă critici sau cel puțin rezervați, în orice caz conștienți, pe baza propriei lor istorii eclesiale, de pericolul pe termen lung pe care îl reprezintă interesele bisericești urmărite cu metode preponderent profane. Nu a fost politizarea eclesiologiei cauza schismei dintre Orient și Occident sau motivul conflictelor de ieri și de azi care macină Ortodoxia? Răspunsul la această întrebare deloc retorică poate da principiului autocefaliei și unității Ortodoxiei un suflu nou.

După exemplul Rusiei, la începutul epocii post-bizantine, celelalte Ortodoxii locale vor aborda sau vor relua în felul lor specific în secolele următoare problematica autocefaliei. Cum aminteam deja, emanciparea canonică și națională a unei Biserici Ortodoxe locale va fi nu doar în raport cu Constantinopolul, ci și în raport cu Moscova. Exemplul cel mai elocvent îl oferă în acest sens situația Georgiei.<sup>20</sup> Intrând începând cu sfârșitul secolului XVIII sub protecția și apoi sub dominația Rusiei, singura Ortodoxie caucaziană, prima țară unde deja în 327 Creștinismul va deveni religie de stat și a cărei Biserică avea să fie recunoscută de Patriarhia Antiohiei drept autocefală în 487, iar din 1089, odată cu reunificarea țării, va fi acordată titulatura de catolicos-patriarh întâistătorului ei, avea să fie integrată forțat în structurile sinodale de la Petersburg, pierzându-și astfel în 1811 independența politică și eclesială deopotrivă. Clerul georgian va fi suspus unui intens proces de rusificare, diriguitorii eclesiali ruși comportându-se precum colonizatorii în raport cu populațiile indigene. Inclusiv acest capitol de istorie, alături de altele, poate explica afectul anti-rus atât de răspândit printre georgieni, capital emoțional folosit de actualul președinte în războiul complet inegal cu Rusia pe tema regiunilor separatiste Abhazia și Oseția de Sud. Abia în primăvara lui 1917, pe fundalul schimbărilor majore din Rusia anterioare loviturii de stat a bolșevicilor, Biserica Ortodoxă din Georgia se va elibera de sub dominația rusă și își va alege propriul patriarh. Situația se va schimba în scurt timp odată cu invazia trupelor sovietice și se va înrăutăți masiv sub domnia georgianului Stalin, fost seminarist. Cu toate acestea, în urma politicii de deschidere religioasă a sângerosului tiran, datorată necesității menținerii păcii sociale pentru întărirea rezistenței antinaziste, Patriarhia Moscovei va recunoaște în 1943 Bisericii Ortodoxe a Georgiei autocefalia, statut recunoscut retroactiv în 1989 și de Patriarhia Ecumenică

<sup>20</sup> Vezi o prezentare istorică la BRYNER, *Op. cit.*, pp. 66 ș.u. O încadrare a istoriei eclesiale a Georgiei în contextul mutațiilor moderne la nivel național și bisericesc oferă și studiul lui PAUL WERTH, “Georgian Autocephaly and the Ethnic Fragmentation of Orthodoxy”, *Acta Slavica Iaponica* 23 (2006), pp. 74-100. Pentru perioada de impunere a dominației eclesiale și politice a Rusiei în Caucaz vezi studiul lui NIKOLAS K. GVOSDEV, “The Russian Empire and the Georgian Orthodox Church in the First Decades of Imperial Rule, 1801-1830”, *Central Asian Survey* 14 (1995), pp. 407-423. Pentru informații la zi despre Biserica Ortodoxă a Georgiei vezi pagina oficială a acesteia, <http://www.patriarchate.ge/>, accesată la 2 mai 2010.

de la Constantinopol. Această trecere foarte sumară a principalelor date istorice ale Ortodoxiei din Georgia ne învață în legătură cu tema studiului de față cel puțin un lucru: autocefalia unei Biserici Ortodoxe locale, oricât de veche, nu a fost respectată mereu ca atare de o altă Biserică Ortodoxă locală, la rândul ei autocefală, primatul politicii asupra eclesiologiei și a celui puternic asupra celui slab fiind impus fără rezerve. Folosirea Ortodoxiei (ruse) ca armă împotriva ortodocșilor (georgieni) este una dintre cele mai perverse forme de a îmbina dimensiunea eclesială cu cea politică. Din păcate, așa cum am sugerat mai sus în legătură cu Moldova sau Ucraina, această metodă va fi aplicată și în alte țări.

Nu fundamental diferit se va derula procesul emancipărilor eclesiale din Europa de Est și de Sud față de Constantinopol. Cel mai dramatic caz, în sensul tehnic-literar al termenului, este al Bisericii Ortodoxe a Greciei.<sup>21</sup> Legată etnic și istoric de soarta bizantină și mai ales post-bizantină a Patriarhiei Ecumenice, Grecia s-a aflat la începutul modernității sale în situația de a își câștiga independența politică și eclesială față de două instanțe total diferite. Concret, în timp ce eliberarea de sub jugul turcesc, de Istanbul, va întruni consensul spontan după mai bine de patru secole de dominație abuzivă, emanciparea de Biserica-mamă, de Constantinopol, va fi un proces dureros și practic neterminat nici până azi. Situația Patriarhului Ecumenic, ajuns după 1453 etnarh, adică responsabil pentru *millet*-ul creștinilor din Imperiul Otoman, va fi deosebit de delicată, el fiind asimilat în Grecia, în ciuda propriului destin tragic, puterii asupritoare. Așa se explică de ce, după începerea eliberării, în 1821, Biserica Ortodoxă a Greciei se va vedea cumva obligată, din solidaritate față de tânărul stat, să își declare în 1833 unilateral autocefalia. Cap al Bisericii locale va fi declarat regele Otto I (de Wittelsbach) care va aduce cu sine din Bavaria natală sistemul *Landeskirchenregiment*-ului, cu tot cu un *Staatsprokurator*, o formă de relaționare între Biserică și stat străină eclesiologiei ortodoxe dar aplicată, așa cum știm, și de Petru cel Mare în Rusia. Pentru cei care critică raporturile tipice dintre stat și Biserica Ortodoxă în Grecia de ieri și parțial încă de azi este bine să aducem aminte de originea occidentală a paradigmei. Fiind ceva străin, dincolo de cadrele *simfoniei* bizantine, o astfel de inovație va agita spiritele și polemica teologică va marca timp de mai bine de două decenii spațiul eclesial și public grecesc. Recunoașterea, în iunie 1850, de către Patriarhia Ecumenică a autocefaliei Bisericii Ortodoxe a Greciei a avut drept efect benefic revenirea la conducerea episcopală, primatul urmând să poarte, din deferență față de Biserica-mamă, titlul de arhiepiscop. Problematică avea să rămână până în prezent chestiunea teritoriului asupra căruia se întinde autoritatea sinodului atenian. Cum lupta de eliberare de sub turcocrăție va fi dusă pe etape, miezul geografic al noii Biserici locale îl va reprezenta inițial doar o parte a actualului stat grec. Unificării naționale nu îi va urma însă și una eclesială, Dodekanes-ul, Muntele Athos, Macedonia (grecească) și Tracia (așa-numitele Νέες Χώρες), alte câteva insule și Creta păstrând un statut de dependență față de Patriarhia Ecumenică. Această arhitectură aparte va sublinia în cele din urmă pe de o parte imposibilitatea renunțării la „marea idee” bizantină, iar pe de altă parte necesitatea asigurării tronului constantinopolitan a unui minim „corp istoric”, altul decât cel în curs de dispariție din Turcia. În fine, un alt aspect care pune în lumină relația specială dintre Grecia și Fanar este recunoașterea de către Atena, în virtutea canonului

<sup>21</sup> Pentru un cadru istoric mai larg vezi același BRYNER, *Op. cit.*, pp. 71 ș.u. Despre sistemul relației dintre Biserică și stat în Grecia modernă vezi, de pildă, NIKOS KOKOSALAKIS, „Church and State in the Orthodox Context with Special Reference to Greece”, în PETER ANTES, PIETRO DE MARCO, ARNALDO NESTI (a cura di), *Identità europea e diversità religiosa nel mutamento contemporaneo. Atti della prima International Summer School on Religions in Europe, 28 agosto-10 settembre 1994*, Angelo Pontecorboli, Firenze, 1995, pp. 233-257. Despre ultimele evoluții în materie vezi SPYROS TROIANOS, „Die Gesetzgebung in religiösen Angelegenheiten in Griechenland: Aktuelle Fragen und Entwicklungen”, *Kanon XX* (2008), pp. 1-6.

28 Calcedon, a jurisdicției Patriarhiei Ecumenice asupra diasporei grecești.<sup>22</sup> Concluzionând, și de această dată rememorarea istorică ne arată că principiul autocefaliei este cauționat practic de strategii teritoriale și că acordarea independenței eclesiale nu este sinonimă cu rezolvarea tuturor diferendelor geografice cu Biserica-mamă, conflictul dintre răposatul Arhiepiscop Christodoulos și Patriarhul Bartolomeu I pe tema numirii mitropolitului de Tesalonic fiind paradigmatic și de aceea oricând repetabil. În lipsa unor principii clare, univoce, este suficient ca relația dintre două personalități prea tari să producă scânteii.

Continuăm scurtul tur de orizont al istoriei autocefalizării Bisericilor Ortodoxe din Europa de Est. Serbia oferă un exemplu foarte interesant din punctul de vedere al manierei în care același principiu al independenței eclesiale se traduce diferit, în funcție de contextele politice și geografice în care este nevoită să trăiască o Biserică locală.<sup>23</sup> Autonomia Bisericii sârbești datează din 1219, adică în plină epocă marcată de mutațiile provocate de a patra cruciadă și de cucerirea de către latini a Constantinopolului. Sfântul Sava va primi în aceste condiții acceptul împăratului Theodor I Laskaris și a patriarhului Manuel I (Sarantinos), refugiați la Niceea, pentru constituirea unei structuri eclesiale proprii, centrul fiind stabilit la mănăstirea Žiča. În 1250 sediul arhiepiscopal sârb este mutat la Peć, în Kosovo. În urma înfrângerii definitive a turcilor sub zidurile Vienei, în 1683, habsburgii își lărgesc dominația în Balcani și integrează părți importante din Serbia. La rândul lor, turcii își întăresc propria prezență în restul țărilor balcanice, la sud de Dunăre, mai ales în zonele cu populație albaneză. De teama represaliilor turcești, un număr mare pentru acea vreme de sârbi (cca. 40 000) se refugiază în 1690 din Kosovo, în frunte cu patriarhul lor (titlu recunoscut în 1375 de către Patriarhia de la Constantinopol ca semn de reconciliere după gestul principelui Dusan, în 1346, de ridicare a Peć-ului la rang de patriarhie), în zonele aflate sub administrația austriacă. Scurtând istoria, așa se ajunge ca la început de secol XVIII Biserica Ortodoxă din Serbia să aibă două centre: cel din Kosovo (pentru sârbii din Imperiul Otoman) și Mitropolia de la Karlovci (pentru sârbii din Imperiul Habsburgic și, ulterior, pentru alți ortodocși, precum cei din Transilvania, aflați sub aceeași autoritate politică). Strategia religioasă a turcilor va folosi din plin rivalitățile inter-ortodoxe, grecii din Fanar reușind să se impună pe tronul patriarhal de la Peć, un afront direct adus sârbilor nevoiți să își vadă propriul „Ierusalim” ocupat nu doar de musulmani, proces început deja în 1389 (lupta de pe Câmpia Mierlei), dar și deznaționalizat cu ajutorul altor ortodocși. Vechea patriarhie va fi în 1766 desființată prin decizia sultanului, la rugămintea ultimului patriarh, grecul Kallinikos II, credincioșii ei intrând direct sub autoritatea canonică a Patriarhiei Ecumenice. Fără a citi contrafactual istoria, miezul crizei identitare care va duce peste secole la pierderea întregului Kosovo se află în această succesiune de evenimente marcată pe de o parte de islamizarea forțată, iar pe de altă parte de deznaționalizarea puștinilor sârbi ortodocși rămași.<sup>24</sup> Câștigarea independenței Serbiei va duce la stabilirea, în 1918, a Patriarhiei la Belgrad prin unirea diferitelor jurisdicții care existau până atunci. Patriarhia Ecumenică va recunoaște în 1922, prin *tomos*-ul sinodal de rigoare, noua structură a Bisericii Ortodoxe autocefale din Serbia.

<sup>22</sup> Despre statutul dinamic, oscilând între tradiționalism și contestație modernă, al Patriarhiei Ecumenice în context european mai larg vezi analiza lui GRIGORIOS PAPATHOMAS, *Le Patriarcat œcuménique de Constantinople (y compris la Politeia monastique du Mont Athos) dans l'Europe unie. Approche nomocanonique* (= NOMOKANONIKH BIBAIOΘHKH 1), Epektasis, Katerini, 1998.

<sup>23</sup> Vezi BRYNER, *Op. cit.*, pp. 83 ș.u.

<sup>24</sup> Despre destinul acestei regiuni în care întâlnirea frontală dintre Creștinism și Islam este atât de vie inclusiv azi, vezi două analize complementare, scrise din perspective diferite. Vezi mai întâi ediția germană a istoriei din 1986 a reputatului teolog, jurist și slavist DIMITRIJE BOGDANOVIĆ, *Kosovo. Vergangenheit und Gegenwart*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1992. Vezi apoi sinteza istorică actuală, după încetarea războiului, a lui OLIVER JENS SCHMITT, *Kosovo. Kurze Geschichte einer zentralbalkanischen Landschaft*, Böhlau, Wien etc, 2008.

Mitropolitul de Belgrad este în 1920 ridicat la rangul de patriarh, ceremonia de investire având loc, patru ani mai târziu, în catedrala din Peć, aceeași unde și noul patriarh, Irineu, urmează să fie, dacă situația la fața locului o va permite, instalat în vara acestui an.

În ceea ce privește altă țară vecină, autocefalia Bisericii Ortodoxe din Bulgaria a provocat una dintre cele mai lungi crize eclesiale din istoria modernă a Bisericii de Răsărit.<sup>25</sup> Încă de la finele primului mileniu creștin, în ciuda afinităților culturale și religioase, bulgarii se profilează ca o concurență politică la adresa Bizanțului. Oscilând inițial între Roma și Constantinopol, fapt pe care îl regăsim și în istoria altor teritorii precum nordul Greciei sau Ungaria (istoria bizantină a acesteia nu ne mai este atât de prezentă), proaspăt convertitul Boris I, devenit la botezul din 865 Mihail (după numele împăratului Mihail III), acceptă decizia Sinodului constantinopolitan din 3 martie 870 prin care supușii săi creștini sunt păstoriți de Biserica-mamă. La doar un deceniu însă, Biserica bulgară devine *de facto* independentă de Patriarhia Ecumenică, reluându-se lupta pentru influență dintre Roma și Constantinopol. În acest timp marcat de tensiuni și incertitudini se derulează înculturarea Evangheliei și articularea începutului unei culturi bulgare scrise datorită misiunii „Apostolilor slavilor”, frații tesalonicieni Chiril și Metodiu. Prin ucenicii acestora Naum și Clement se realizează o legătură strânsă între bulgari și spațiul actual al Macedoniei rămas până azi unul de înfruntare între Ortodoxia slavă (bulgară/macedoneană) și cea greacă. Fără a lungi prea mult povestea istoriei, în 919 are loc ridicarea la rang patriarhal de către țarul Simeon I a Bisericii bulgare, recunoașterea din partea Bizanțului politic și a Bisericii-mamă venind în 927. Conflictul armat dintre bulgari și bizantini va duce ulterior la mutarea de câteva ori a granițelor și implicit a centrelor de referință. Astfel, Patriarhia bulgară a fost începând cu 976 la Ohrid (în Macedonia de azi), din 1186, după recucerirea Ohridului de către Bizanț, la Târnovo, pentru ca odată cu ocuparea orașului de turci, în 1393, nu doar sediul patriarhal să fie distrus, dar și autocefalia eclesială pierdută. Dominația turcă multiseclară asupra Bulgariei va impune tot cortegiul de măsuri, de la cele privind islamizarea forțată la legislația umiltoare pentru autohtoni. Acestora se va adăuga o perversă strategie de exploatare a vechilor rivalități inter-ortodoxe. Redusă din punct de vedere jurisdicțional la o entitate dependentă total de Patriarhia Ecumenică, Biserica Ortodoxă din Bulgaria va trece mai ales începând cu finalul secolului XVII printr-un proces alert de elenizare. Așa se explică faptul că, în ciuda câștigului cultural incontestabil pe care îl vor aduce fanarioții, efortul de emancipare națională se va concentra nu doar împotriva dominației politice turcești, dar în egală măsură și împotriva celei eclesiale grecești. Este sugestiv aici să amintim rolul Rusiei care va fi nu numai garantul politic al viitoarei independențe a Bulgariei, prin implicarea în războiul din 1877/78, dar și aliatul în lupta canonică împotriva Patriarhiei Ecumenice. Prin firmanul sultanului, la 27 februarie 1870 este instituit un exarhat bulgar cu un grad ridicat de autonomie, patriarhul ecumenic urmând doar să confirme alegerea exarhului, a întâistătorului, și să trimită Sfântul și Marele Mir în semn de legătură filială. Biserica-mamă nu se va împăca însă deloc cu această nouă arhitectură jurisdicțională și, invocând cazurile de încălcare a limitelor exarhatului, va clama cu voce tare existența „chestiunii religioase bulgare” (orig.: τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βουλγαρικοῦ ζητήματος). Pentru rezolvarea acesteia va fi convocat în august 1872 un sinod la Constantinopol. Aveau să fie prezenți în afara patriarhului ecumenic Antim ceilalți patriarhi ai Orientului cândva bizantin alături de alți ierarhi greci. Sugestiv pentru situația momentului, de față vor fi și doi patriarhi ecumenici căzuți între timp în dizgrația Înaltei Porți, omonimul Antim (detronat tocmai din cauza chestiunii bulgare) și Ioachim. La sinod va fi condamnat drept eretic fenomenul „filetismului”, adică întăietatea principiului

<sup>25</sup> Vezi BRYNER, *Op. cit.*, pp. 100 ș.u. Despre perioada de intensă afirmare culturală, religioasă și politică a Bulgariei vezi, de pildă, ediția germană a cărții lui VASSIL GUJZELEV, *Bulgarien zwischen Orient und Okzident. Die Grundlagen seiner geistigen Kultur vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, Böhlau, Wien etc, 1993.

etnic față de cel teritorial. Fără a avea aici spațiul unei prezentări pe larg a dezbaterilor, se poate nota că din *acta* sinodului din 1872 se degajă impresia unei lupte cu toate mijloacele pentru a păstra influența Patriarhiei Ecumenice în teritorii care, prin proximitatea lor geografică, erau considerate ca aparținându-i canonic.<sup>26</sup> Altfel spus, condamnarea filetismului nu poate fi asimilată condamnării naționalismului eclesiastic generic, atâta vreme cât argumentele sunt la rândul lor masiv cauționate de o viziune strict etnică. Dovada o constituie refuzul Patriarhiei Ecumenice de a recunoaște Biserica locală inclusiv după constituirea, în 1878, a principatului bulgar, principiul teritorialității fiind acum repus total în drepturi. Abia în 1945 va veni din Fanar semnalul de depășire a crizei inter-ortodoxe începute în 1872, primul patriarh bulgar din secolul XIV și până în modernitate fiind ales în 1953. Pentru ca să se știe cine a avut ultimul cuvânt, acest act avea să fie recunoscut de Constantinopol cu o întârziere de opt ani.

Bisericile Ortodoxe locale mai mici din punct de vedere numeric se pare că nu au avut un drum mai ușor către autocefalie. Din rațiuni de spațiu, ne oprim doar asupra unui exemplu.<sup>27</sup> Cu o populație supusă timp de secole unei enorme presiuni de islamizare, ceea ce a dus la apariția printre altele a unui interesant sincretism islamo-creștin (pe care îl putem întâlni și la româncele noastre căsătorite după 1989 cu musulmani), și declarată mai târziu, sub comuniști, drept „singurul stat ateu din lume”, Albania este din punctul de vedere al istoriei Ortodoxiei un capitol deosebit de dureros.<sup>28</sup> Asemeni sârbilor din Kosovo și bulgarilor, lupta pentru emancipare națională a albanezilor se va derula nu doar pe frontul politic antiturcesc, dar și pe cel eclesial antigrecesc. Biserica Ortodoxă locală, de sorginte apostolică și având la Durrës unul dintre cele mai vechi scaune episcopale din istoria Creștinătății, își declară la 12 septembrie 1922 în mod unilateral autocefalia. Tensiunea dintre albanezi, clerici și laici deopotrivă, și ierarhia grecească trebuie să fi fost atât de mare încât, cu un an înainte de acest act, mitropolitul Iacob și ceilalți trei episcopi au fost expulzați. Recunoașterea autocefaliei din partea Patriarhiei Ecumenice va veni după un deceniu și jumătate, în 1937. Instaurarea comunismului, în noiembrie 1944, și mai ales aplicarea de către Enver Hoxva a unei politici antireligioase criminale va duce la dispariția completă a ierarhiei, a monahilor și a clerului de mir. Căderea comunismului va însemna practic refondarea Ortodoxiei locale. Acestei misiuni deosebit de dificile i se va dedica, începând cu 1991, Arhiepiscopul Yannulos care va trebui să facă față nu doar greutăților de început, însă și mai mult rezervelor multiseculare față de greci. Succesul misionar și pastoral al ierarhului, fost profesor de teologie la Atena, este unul pilduitor și reprezintă o lecție de reconciliere a dimensiunii locale cu cea universală.

Am lăsat cazul Bisericii Ortodoxe din România la finalul recapitulării pe scurt a contextului istoric în care s-a produs autocefalizarea Ortodoxiei moderne. Derularea evenimentelor premergătoare și următoare datei de 25 aprilie 1885 sunt prea bine cunoscute publicului de limbă română și de aceea nu este nevoie să insistăm.<sup>29</sup> Ceea ce merită însă amintit aici este faptul că procesul de emancipare bisericească a urmat și la noi pași similari altor Ortodoxii locale: proclamarea unilaterală (de unde reacțiile vehemente ale Bisericii-mamă constantinopolitane) și suportul activ al statului (inclusiv al celui declarat laic, precum Principatele sub Cuza), autoritatea

<sup>26</sup> Vezi *acta* sinodului din 1872 la JOANNES DOMINICUS MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1961 (unveränderter Nachdruck der 1911 bei Hubert Welter in Paris erschienenen Ausgabe), vol. 45, coll. 417–562.

<sup>27</sup> Despre autocefalia Bisericilor Ortodoxe din Polonia, Cehia și Slovacia, țările baltice, vezi BRYNER, *Op. cit.*, pp. 109 ș.u.

<sup>28</sup> Vezi BRYNER, *Op. cit.*, pp. 105 ș.u.

<sup>29</sup> Vezi aici studiile din volumul colectiv editat în urmă cu un sfert de veac, *Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987. Mai vezi și alt volum colectiv, *Autocefalie, Patriarhie, Slujire sfântă: momente aniversare în B.O.R.*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.



acestui emitând legea de impunere a noului statut al Bisericii „naționale”, fapt mai mult decât discutabil atâta vreme cât cererea de primire și actul de acordare al autocefaliei ar trebui să fie evenimente eminentamente bisericești. Integrându-se așadar în paradigma modernă a autocefaliei, independența canonică a Bisericii Ortodoxe din România era văzută de ierarhie și clasa politică deopotrivă ca un pandant absolut obligatoriu la independența politică. Ulterior, prin realizarea unirii teritoriilor românești, în 1918, are loc un proces intern de omogenizare eclesială, eparhiile din Ardeal (Mitropolia de la Sibiu se bucura cel puțin din 1864 de o largă autonomie, cvasi-autocefală, față de jurisdicția sârbească de la Karlovic), Bucovina și Moldova/Basarabia unindu-se cu Biserica Ortodoxă din Regat. Nu este locul aici să intrăm în detaliile situației canonice complexe, mai ales a celei din Ardeal. Reținem doar că, dat fiind contextul social-politic al Imperiului Austro-Ungar în mijlocul căruia s-a articulat ca Biserică modernă, Ortodoxia din Ardeal avea un plus de zel misionar, transparență decizională și o participare exemplară a laicatatului la treburile comunității lor de credință, virtuți parțial pierdute sau chiar suprimate odată cu omogenizarea administrativă și eclesiologică a Bisericii Ortodoxe din România după 1925.<sup>30</sup>

### **Ortodoxia post-totalitară între divergențele canonice și lipsa consensului etic**

În loc de concluzii la cele prezentate mai sus, ar fi de subliniat două constatări principiale. În primul rând, emanciparea eclesială în modernitate pe criterii naționale și doar parțial teritoriale a Ortodoxiilor locale a dus nu atât la distrugerea unității organizatorice a Ortodoxiei (la singular), ceea ce, dată fiind eclesiologia comuniunii specifică Bisericii de Răsărit, nu este în sine o problemă, autodeterminarea fiind *usus* deja din primele secole, ci mai ales la dispariția în bună parte a conștiinței universale care ar trebui să definească, în bună continuitate cu eclesiologia paulină și cu Sfântul Ciprian al Cartaginei, fiecare comunitate locală în parte. Critica la adresa procesului de autocefalizare din perioada modernă nu are sau nu ar trebui să aibă așadar la bază melancolia unei Biserici-mamă puternice și autoritare care, în circumstanțe istorice potrivnice, ar fi scăpat din mâini pe fiicele ei rebele devenite acum, culmea biologiei eclesiale!, surori cu ea, adică au dat statutul de subordonare pe unul de egalitate. Critica are în vedere alteva și anume deja amintita naționalizare, împinsă până într-acolo încât dreapta credință să nu mai fie numitor comun suficient în absența etnicității, fapt vizibil dureros în diaspora dar și în acele țări cu minorități etnice, precum românii din Serbia, unde legătura confesională nu este îndeajuns pentru garantarea integrării pașnice a unității în diversitate. Din numitor comun, apartenența la Ortodoxie a început să fie pre-condiționată de afilierea etnică, condiția de creștin ortodox presupunând nașterea sau adoptarea (în cazul convertiților) a unei identități circumscrise lingvistic, geografic, cultural, mental. Altminteri spus, nu poți fi ortodox pur și simplu, ci rus-ortodox, român-ortodox, grec-ortodox și așa mai departe. În fața acestei deturnări de proporții a raportului dintre bogăția etnică și valoarea universală a dreptei credințe, nu este de mirare că provincialismul eclesial rămâne în plină epocă a globalizării marea provocare a Ortodoxiilor (la plural). În al doilea rând, lipsa de unitate canonică la suprafața istoriei se răsfrânge în lipsa consensului etic, vocea Ortodoxiei (la singular) nefiind destul de puternică pentru a se face auzită și respectată. În schimb, fiecare Biserică Ortodoxă locală

<sup>30</sup> Despre structurile eclesiale din Ardeal, nu doar ortodoxe, anterioare Unirii, vezi de pildă MARIUS EPEL, GABRIEL-VIOREL GÂRDAN, IOAN-VASILE LEB, PAVEL VESA, *Instituții ecleziastice. Compendiu de legislație bisericească (secolul al XIX-lea)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010. Despre specificul organizării bisericești ortodoxe ardelenesti, mai ales de la Șaguna încolo, vezi PAUL BRUSANOWSKI, „Subsidiaritate și autonomie bisericească. Cazul Mitropoliei Ortodoxe Române din Ungaria înainte de 1918”, *Studia Politica. Romanian Political Science Review* VII, 3 (2007), pp. 505-548. Vezi și IDEM, “Structura constituțională a Bisericii Ortodoxe Române. Repere istorice”, *INTER* 1-2 (2007), pp. 222-259.

încearcă pe cont propriu să își rezolve problemele și, în raporturile cu lumea, să se dea drept reprezentantă privilegiată a Ortodoxiei în ansamblu, precum rușii care, boicotând dialogul cu catolicii la Ravenna, în octombrie 2007, puneau sub semnul întrebării legitimitatea continuării fără ei a efortului inter-confesional în care erau angajate celelalte Biserici Ortodoxe locale. Aceiași ruși încearcă de câțiva ani, cu succes, să ocupe prin documente generice, precum cel din 2000 despre concepția socială<sup>31</sup> sau cel din 2008 despre drepturile omului<sup>32</sup>, palierul discursului etic, social-teologic al Ortodoxiei. Greșeala este fatală.<sup>33</sup> Astfel, în loc să valorificăm împreună diversitatea culturală și etnică a Ortodoxiei, un tezaur inestimabil și o dovadă a inculturării reușite a Evangheliei, ajungem să gândim exclusivist, să operăm reducții tribale și să limităm raporturile dintre noi la strategii de influență și putere. Cât de nociv este acest lucru putem vedea dacă aruncăm o privire asupra agendei actuale a Ortodoxiei la nivel mondial.

În numărul său din 2 februarie 2010, cotidianul catolic francez *La Croix* enumeră zece provocări cărora Ortodoxia actuală este chemată să le facă față.<sup>34</sup> Radiografia este sugestivă pentru tema noastră dacă ne gândim la cele două coordonate deja amintite pe care le presupune înțelegerea sensului autocefalității: concilierea identității locale cu cea universală și a Tradiției cu modernitatea. În funcție de fiecare *Sitz im Leben* al Ortodoxiilor locale, acestor provocări se adaugă și altele, deopotrivă de serioase. Astfel, în timp ce Rusia este încă pe calea deschiderii preacaută față de Occident, pe care îl critică, dar în mijlocul căruia, prin noul seminar de la Paris, dorește să își formeze clerul de elită, Ucraina mai are de lucru pentru restabilirea unității eclesiale. România și Bulgaria mai au de întors pagina istoriei recente, a perioadei comuniste, cei de la sud de Dunăre trebuind să depășească în plus schisma sinodală încă nevindecată în întregime. Serbia se află pe drumul integrării europene, fapt cauționat însă din punct de vedere național și eclesial de rezolvarea statutului regiunii/statului Kosovo. În plus, după mai bine de un deceniu de războaie inter-confesionale și inter-religioase, se așteaptă din partea sârbilor un plus de autocritică și un semn concret de reconciliere față de catolici și musulmani. Gestul Parlamentului de la Belgrad din 31 martie 2010 de condamnare a masacrului de la Srebrenița (iulie 1995) este deja un indiciu dător de speranță în acest sens.<sup>35</sup> Instalarea anul acesta a noului Patriarh sârb Irineu în vechea catedrală de la Peć, în Kosovo, la o dată încă incertă, va fi un test pentru realismul ierarhiei în ceea ce privește acceptarea situației. Cât privește Grecia, *La Croix* amintește că problema centrală pe care trebuie să o rezolve urmașul

<sup>31</sup> Textul în original – „Основы социальной концепции Русской Православной Церкви” – poate fi găsit la adresa oficială <http://www.patriarhia.ru/db/text/428616.html>, accesat la 3 mai 2010; în românește: *Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse*, în IOAN ICĂ JR., GERMANO MARANI (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente — documente — analize — perspective*, Deisis, Sibiu, 2002, pp. 185-266. Varianta electronică a documentului în traducere românească poate fi găsită la adresa [www.teologia-sociala.ro](http://www.teologia-sociala.ro) (pagina „Biblioteca digitală”, secția „Documente”), accesată la 3 mai 2010.

<sup>32</sup> Textul în original – „Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека” – poate fi găsit la aceeași adresă oficială a Patriarhiei ruse, accesată la 3 mai 2010. Traducerea în românește a acestui ultim document este anexată studiului lui RADU PREDĂ, “Ortodoxia și drepturile omului. Aspecte social-teologice”, *Analele științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă*, Cluj XI (2007-2008), Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, pp. 181-214. și acest document poate fi găsit la adresa [www.teologia-sociala.ro](http://www.teologia-sociala.ro) (pagina „Biblioteca digitală”, secția „Documente”), accesată la 3 mai 2010.

<sup>33</sup> Vezi aici o relatare de la fața locului la IOAN ICĂ JR., “Cea de-a X-a Sesiune plenară a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialog Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică”, *INTER* II, 1-2 (2008), pp. 461-473.

<sup>34</sup> Vezi varianta electronică a articolului la adresa următoare: <http://www.la-croix.com/Les-dix-defis-de-l-orthodoxie/article/2413603/4078#>, accesată la 2 mai 2010.

<sup>35</sup> Vezi textul în engleză al “Declaration of the National Assembly of the Republic of Serbia condemning the crime in Srebrenica” la adresa oficială de internet a Parlamentului Serbiei, <http://www.parlament.gov.rs/content/eng/index.asp>, accesată la 3 mai 2010.

Arhiepiscopului Christodoulos, Ieronim II, rezidă într-o nouă relație dintre Biserică și stat. Mai puțin intervenționist în viața politică și mai puțin agresiv în discurs, noul întâistător a luat o serie de măsuri pastorale, a impulsionat proiectele filantropice și a acceptat, dată fiind situația financiară catastrofală a țării, creșterea de trei ori a indicelui de impozitare a bunurilor imobile ale Bisericii. Patriarhia Ecumenică este în continuare captiva laicismului cu totul original al Turciei moderne care trece, cum se știe, printr-un dublu proces: de apropiere de Uniunea Europeană, ceea ce trezește temerile multor lideri de pe continent, dar și de reislamizare treptată a vieții publice prin subminarea rolului armatei de garant al laicității. Zvonurile legate de redeschiderea sau nu a Seminarului de pe insula Halki sunt un fidel indicator al dinamicii relațiilor dintre Patriarhul Bartolomeu și guvernul turc. Șicanele juridice la care au fost supuse persoana Patriarhului Ecumenic și instituția patriarhală din Fanar în egală măsură, de la contestarea drepturilor fundamentale privind actele de vânzare-cumpărare la interdicția utilizării termenului de „ecumenic” în titulatură, par să fie oricând repetabile. Un gest de apropiere al Europei față de Ankara este faptul că Istanbul este în 2010, alături de Essen (Germania) și Pecs (Ungaria), capitală culturală europeană. Mai departe, Patriarhia de Ierusalim este, așa cum aminteam la început, serios marcată de conflictul multiseclar dintre grecii minoritari (aproape exclusiv monahi și ierarhi) și arabii majoritari din comunități. Scandalul din jurul Patriarhului Irineu, depus din treaptă la presiunea arabilor ortodocși care l-au acuzat de afaceri imobiliare cu statul evreu, nu pare să se fi stins, urmașul său, Teofil III (ales în 2005), neavând mai deloc încrederea propriilor credincioși. Patriarhia de Antiohia trebuie să facă față unui dialog forțat cu Islamul. Poziția este de două ori delicată. În primul rând, în ciuda identității arabe comune ortodocșilor/creștinilor și musulmanilor, raportul dintre cele două religii nu este încă unul de la egal la egal, cei din urmă considerându-se în continuare stăpânii unor teritorii luate de la cei dintâi. Altfel spus, mentalitatea cuceritorului este la ordinea zilei. În al doilea rând, faptul de a trăi în aceleași cadre statale, în Siria sau Liban, obligă pe ortodocși la o fidelitate constituțională greu de armonizat cu doleanțele pe care le au față de un sistem politic care de regulă îi discriminează.<sup>36</sup> Evident, la acestea trebuie adăugată constatarea, deja făcută, legată de regresul demografic al creștinilor, de orice confesiune, în fața avântului numeric al familiilor musulmane. O veste bună vine din Patriarhia de Alexandria, implicată misionar pe continentul african, fapt ilustrat și de redeschiderea, în 2007, a Seminarului închis în urmă cu decenii din cauza lipsei de candidați. Eparhiile din Camerun și Zimbabwe, de pildă, cunosc o creștere spectaculoasă a membrilor, fapt care ar trebui poate tematizat mai mult la cursurile noastre de misiologie pronunțat europocentrice. În fine, cercul se închide cu enunțarea de către *La Croix* a provocării la care trebuie să facă față diaspora ortodoxă în Europa occidentală de a se organiza la nivel local de o manieră coerentă.

Acest tur de orizont al problemelor Ortodoxiei mondiale de azi, alături de cel anterior legat de maniera de câștigare a autocefaliei, nu face altceva decât să ne ajute să înțelegem mai bine în ce măsură, devenite independente unele de altele, Bisericile Ortodoxe locale au o agendă atât locală, dictată de mediul fiecăreia în parte, cât și comună, rezultată din confruntarea cu provocări similare. Din suprapunerea celor două tipuri de problematici rezultă o primă constatare: autocefalia nu poate însemna izolare, emanciparea legitimă în cheie istorică (formarea statelor naționale moderne) netrebuind să se transforme în naționalism și provincialism. Or, la orizontul certurilor privind jurisdicțiile și în absența unui consens etic legat de probleme cât se poate de actuale, care privesc societățile majoritar ortodoxe în ansamblul lor, este mai mult decât

<sup>36</sup> Cât de complex este procesul de articulare a unei identități statale pentru o populație cu două religii fundamentale diferite, vezi cu titlu exemplar în analiza de caz legată de Liban a lui PETER L. MÜNCH-HEUBNER, *Zwischen Konflikt und Koexistenz: Christentum und Islam im Libanon* (= Aktuelle Analysen 28), Hans-Seidel-Stiftung, München, 2002.

justificat să readucem în dezbatere faptul că autocefalia nu se traduce prin suspendarea responsabilității. Cum pe drept subliniază canoniștii, autocefalia nu trebuie confundată cu suveranitatea de tip statal, independența unei Biserici Ortodoxe locale față de Biserica-mamă, adică față de cea de la care a pornit imboldul misionar, oricare ar fi aceasta, nesuspendând obligația de a fi în comuniune dogmatică, liturgică și canonică deplină cu toate celelalte Biserici locale, autocefale sau nu, mai vechi sau mai noi, în țări tradițional ortodoxe sau în diaspora. Autocefalia nu trebuie să rupă unitatea ortodoxă în ciuda faptului de a reprezenta, ca principiu eclesiologic interpretat și aplicat în modernitate, aparent tocmai contrariul, adică exacerbarea dimensiunii locale în detrimentul celei universale. Realist vorbind, dată fiind lipsa unei proceduri fără echivoc, recunoscută ca atare la nivel panortodox, de acordare a autocefaliei, majoritatea Ortodoxiilor locale devenite independente doar prin despărțirea violentă de Biserica-mamă au pierdut de-a lungul timpului simțul eclesial pentru echilibrul între național și oikumenic (universal). Este motivul pentru care această dificultate nu încetează să preocupe dreptul canonic și în general teologia Bisericii de Răsărit.<sup>37</sup>

Dificultatea eclesiologică pe care o presupune autocefalia, mai puțin ca principiu (originat de regulă în canonul 34 zis apostolic și, ca termen, intrat în uz odată cu Balsamon, la începutul secolului XII) și mai curând ca mod de aplicare, cu precădere în modernitate<sup>38</sup>, se vede printre altele în reluarea insistentă a temei în cadrul consultărilor inter-ortodoxe, în obstacolele la tot pasul întâmpinate înainte de luarea unor hotărâri normative și apoi în aplicarea doar foarte înceată, ezitantă a deciziilor. Punct fix pe agenda viitorului Mare și Sfânt Sinod al Ortodoxiei, cel aflat în pregătire de aproape jumătate de secol, autocefalia, altminteri decât chestiunea calendarului sau a zilelor de post, nu poate aștepta însă până la momentul neprecizat din viitor. Neclarificarea elementelor ei constitutive produce efecte, așa cum am văzut, înainte de toate în diaspora, dar și în acele țări unde căderea comunismului a readus la lumină cu brutalitate conflicte canonice înghețate, precum în Ucraina sau Moldova, Estonia sau Macedonia. Este motivul pentru care deciziei sinodale i-au precedat documente pregătitoare cu caracter declarat obligatoriu. Prima încercare de a lămuri limitele și rigorile procesului de autocefalizare este reflectată în textul final al consultării panortodoxe din Rhodos, în 1961, aceeași care marchează în fapt debutul drumului preconiliar. Între timp, au avut loc mai multe consultări pe temă. Dificultatea majoră în toate aceste dezbateri interne o constituie tocmai transferul către noile Biserici Ortodoxe autocefale a prerogativei misionare pe care, printr-o exegeză particulară a canonului 28 Calcedon, Patriarhia Ecumenică de la Constantinopol consideră că îi aparține în întregime. Or, noile arhiepiscopii sau patriarhii autocefale insistă pe „dreptul” lor de gestiune pastorală a comunităților etnice extrateritoriale, ignorând la rândul lor cu bună știință că diaspora nu este un exemplu de misiune propriu-zisă, precum în Africa subsahariană, Japonia sau Alaska, ci de simplă lărgire geografică prin migrația, din rațiuni diverse, a unor grupuri care țin prin originea lor de o anumită țară, limbă și confesiune, dar care sunt nu mai puțin pe cale să

<sup>37</sup> Vezi aici studiile de referință (pentru bibliografia de limbă română) ale lui LIVIU STAN, “Autonomia și autocefalia în Biserica Ortodoxă”, *Mitropolia Olteniei* XII, 5-6 (1961), pp. 278-316. IDEM, “Despre autonomia bisericească”, *Studii Teologice* X, 5-6 (1958), pp. 376-393. IDEM, “Despre autocefalie”, *Ortodoxia* VIII, 3 (1956), pp. 369-396. Vezi mai departe articolul lui KARL CHRISTIAN FELMY, “Autokephalie”, în GERHARD MÜLLER ET AL. (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, de Gruyter, Berlin/ New York, 1980, Band 5, pp. 1-4. Cea mai recentă sinteză a problematicii autocefaliei, cu bibliografia actualizată în consecință, vezi la RICHARD POTZ, EVA SYNEK (unter Mitarbeit von SPYROS TROIANOS), *Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung* (= Kirche und Recht 25), Plöchl, Freistadt, 2007, pp. 294-300.

<sup>38</sup> Mutațiile eclesiologice în modernitate ale Ortodoxiei sunt analizate, de pildă, la GRIGORIOS D. PAPHOMAS, “In the Age of the Post-Ecclesiality. The Emergence of Post-Ecclesiological Modernity”, *INTER* II, 1-2 (2008), pp. 40-54.

se integreze în mediul de viață ales. Consultările inter-ortodoxe s-au dovedit până acum deosebit de dificile, miza fiind, cât mai simplu formulat, armonizarea bazelor eclesilogice ale Ortodoxiei, aparent imuabile, cu mutațiile istorice de ieri, de azi și mai ales de mâine.<sup>39</sup>

Pentru a da un singur exemplu de astfel de mutație istorică recentă, încă în derulare, să vedem care este poziția ortodoxă în Uniunea Europeană. Or, aici se observă foarte clar diviziunea pe criterii etnice și judecarea problemelor Ortodoxiei de către cei care exercită puterea bisericească după criterii eminentemente politice. În timp ce catolicii, cum era și de așteptat, au prin Comisia Conferințelor Episcopale din UE (abrevierea uzuală, după numele în latină: COMECE<sup>40</sup>) un instrument de acțiune și un organism de observație și analiză, iar protestanții, divizați în tot felul de familii eclesiale, au totuși o voce comună prin Comunitatea Bisericilor Protestante din Europa (abrevierea uzuală, după numele în engleză: CPCE<sup>41</sup>), ortodocșii își consumă resursele prin stabilirea unor reprezentanțe naționale la Bruxelles, dintre acestea doar a Rusiei fiind luată (din rațiuni politice, iar nu teologice) cu adevărat în serios de către eurobirocrăție. Chiar dacă Bisericile Ortodoxe locale fac parte, alături de protestanți și de alte denominațiuni cu identitate eclesilogică discutabilă, din Conferința Bisericilor Europene (abrevierea uzuală, după numele în engleză și germană: CEC sau KEK<sup>42</sup>), vocea lor nu este auzită. Abia acum încep discuțiile care ar putea duce la instituționalizarea aceluia recent înființat Comitet al Reprezentanților Bisericilor Ortodoxe pe lângă Instituțiile Europene (abrevierea uzuală, după numele în franceză: CROCEU), pentru moment încă insuficient articulat din punctul de vedere al mecanismelor de consultare, al manierei de comunicare și mai ales al caracterului ce adevărat reprezentativ, riscul dublului limbaj, la nivel local și la nivel european, fiind mai mult decât real.<sup>43</sup> Altfel spus, după ce a compromis unitatea mărturiei ortodoxe în diaspora, proasta aplicare a principiului autocefaliei ar trebui să evite același lucru măcar în raport cu diriguitorii lumești ai Europei. Lipsa încă a unității canonice ar putea fi parțial compensată printr-un efort de a realiza și menține cel puțin unitatea etică, adică minima coerență a mesajului pe care Ortodoxia se mândrește că ar avea să îl adreseze omului european de azi în căutare de reper.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Despre etapele preconciliare vezi JENSEN, *Op. cit.* Mai vezi și DAMASKINOS PAPANDEOU, „Zur Vorbereitung des Panorthodoxen Konzils”, în WILHELM NYSSSEN, HANS-JOACHIM SCHULZ, PAUL WIERTZ (Hg.), *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Band III, Patmos, Düsseldorf, 1997, pp. 261-286. Procesul de articulare a consensului panortodox depinde nu doar de temele teologice propriu-zise, ci într-o foarte mare măsură de așa-numiții factori non-teologici, de la „chimia” interpersonală a liderilor la momentul politic al fiecărei Ortodoxii locale în parte. Vezi în acest sens un comentariu scris la un deceniu de la începerea pregătirilor preconciliare. Multe dintre observațiile de acum aproape patruzeci de ani sunt, simptomatice, încă valabile. FRIEDRICH-WILHELM FERNAU, „L’Église orientale et son prochain concile. Problèmes constitutionnels de l’Orthodoxie contemporaine”, *Politique étrangère* 37, 1 (1972), pp. 79-100.

<sup>40</sup> Vezi pagina oficială de internet, <http://www.comece.org>, accesată la 3 mai 2010.

<sup>41</sup> Vezi pagina oficială de internet, <http://www.leuenberg.net>, accesată la 3 mai 2010.

<sup>42</sup> Vezi pagina oficială de internet, <http://www.cec-kek.org>, accesată la 3 mai 2010.

<sup>43</sup> Despre prima întâlnire, din 17 martie 2010, a CROCEU (Le comité des représentants des Églises orthodoxes auprès de l’Union européenne), vezi comunicatul de presă în franceză la adresa <http://www.orthodoxie.com/2010/03/une-r%C3%A9union-du-comit%C3%A9-des-repr%C3%A9sentants-des-eglises-orthodoxes-aupr%C3%A8s-de-lunion-europ%C3%A9enne.html>, sau în engleză la adresa Reprezentanței Bisericii Greciei la UE, <http://www.regue.org>, ambele accesate la 3 mai 2010.

<sup>44</sup> „Contribuția Ortodoxiei la vindecarea crizei spirituale a Europei” este un loc comun intens vehiculat la noi înainte și după 1 ianuarie 2007, data aderării României la UE. Vezi o analiză a acestui *topos*, alături de altele, în teza IULIANEI CONOVICI, *Ortodoxia în România postcomunistă. Reconstrucția unei identități publice* (= Theologia Socialis 8), vol. I-II, Eikon, Cluj-Napoca, 2009.

### În loc de concluzii: Un caz eclesiologic recent

Pentru a întregi imaginea de ansamblu asupra implicațiilor autocefaliei moderne în viața Ortodoxiei mondiale, să ne oprim în loc de concluzii la un caz recent de eclesiologie aplicată. Este vorba despre publicarea, la 11 februarie 2010, de către Sinodul de la București a unui „Apel la unitate și demnitate românească”.<sup>45</sup> Textul este pus de la bun început sub semnul celor 125 de ani de autocefalie pe care Biserica Ortodoxă din România îi marchează:

La începutul anului 2010, proclamat de Sfântul Sinod ca Anul omagial al Crezului Ortodox și al Autocefaliei românești în Patriarhia Română, în contextul aniversării a 125 de ani de când Biserica Ortodoxă Română a devenit autocefală și a 85 de ani de la ridicarea la rangul de Patriarhie, ierarhii Sfântului Sinod adresează un **Apel de suflet către toți clericii și mireni ortodocși români din afara granițelor țării**, aflați - fără binecuvântare - în alte Biserici Ortodoxe surori sau în structuri bisericești necanonice, de a reveni în comuniune directă cu Biserica Mamă, adică în jurisdicția canonică a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. [Toate sublinierile sunt ale textului în original.]

Ceea ce surprinde este maniera de abordare simplistă a complicatei chestiuni a diasporei și tonul agresiv, cei aflați “fără binecuvântare” în alte Biserici Ortodoxe, indiferent dacă acestea sunt Biserici surori sau au un statut canonic incert, fiind practic somați să intre în legalitate. Lipsa distincției între comunități canonice și altele necanonice este discutabilă, a fi de exemplu într-o Biserică schismatică, precum cea stilistă, reprezentând pentru Sinodul nostru același lucru cu frecventarea oricărei alte parohii ortodoxe neromânești, dar canonice. Se impunea mai multă precauție pastorală măcar și din rațiuni practice, nu peste tot unde trăiesc români ortodocși existând și o parohie a Bisericii-mamă de la București. Apoi, dacă ne gândim la rușii plecați după 1917 din Rusia bolșevică și organizați în exarhatul despre care am amintit mai sus, aflați în continuare sub omoforul Patriarhiei Ecumenice în ciuda invitațiilor insistente ale Moscovei la “unire”, a fi “fără binecuvântare” înseamnă în multe cazuri a fi fugit din propria patrie, înainte de 1989, “fără voie”. Altfel spus, autorii textului din februarie 2010 nu fac distincția elementară între exil și diaspora, adică nu țin cont de condițiile în care s-au format anumite parohii și aneantizează astfel lupta anticomunistă a generații întregi de dezrădăcinați. Ar fi fost de așteptat de la un document emis de Sinod, un organ eminent pastoral, nu doar administrativ-decizional, să se țină cont de complexitate biografică a destinelor românilor ajunși în lumea largă înainte și după 1989 (de pildă, după mineriada din iunie 1990). Apelul continuă prin precizarea temeiurilor care îndreptățesc chemarea Bisericii-mamă adresată celor “fără binecuvântare”:

Realizarea acestui deziderat reprezintă împlinirea prevederilor din **Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române**, care menționează faptul că *Biserica Ortodoxă Română este Biserica neamului românesc și îi cuprinde pe creștinii ortodocși din țară și pe creștinii ortodocși români din afara granițelor țării (art. 5), iar organizarea canonică și pastorală a credincioșilor ortodocși români din afara granițelor României se asigură de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române (art. 8)*. Acest principiu este în deplină concordanță cu hotărârea Conferinței Presinodale Panortodoxe de la Chambésy-Elveția (6-13 iunie 2009), care precizează că *fiecare Biserică autocefală are dreptul de a păstori propria sa diasporă*.

Prevederile statutare menționate exprimă datoria Bisericii Ortodoxe Române și se bazează pe **canonul 16 de la Sinodul I Ecumenic (325)**, care afirmă principiul că *nu este îngăduit unei eparhii să primească în jurisdicția sa clerici și credincioși ortodocși, fără binecuvântarea Bisericii (eparhiei) căreia aceștia aparțin*.

<sup>45</sup> Vezi textul pe pagina oficială a agenției de știri a Patriarhiei Române, Basilica, [http://www.basilica.ro/ro/stiri\\_din\\_tara/apel\\_la\\_unitate\\_si\\_demnitate\\_romaneasca.html](http://www.basilica.ro/ro/stiri_din_tara/apel_la_unitate_si_demnitate_romaneasca.html), accesată la 3 mai 2010.

Invocarea Statutului BOR, la rândul său un produs problematic din punct de vedere eclesologic și din perspectiva propriei tradiții locale (vezi doar evacuarea laicului din momentele decizionale importante), nu este convingătoare. A declara mai departe că prevederile statute sunt în concordanță cu hotărârea Conferinței Presinodale din iunie 2009 este dovada unei exegeze tendențioase atâta vreme cât nu se precizează că respectiva hotărâre are un caracter provizoriu, bazat pe aplicarea economiei sau a excepției de la regulă, ultimul cuvânt în materie urmând să fie spus doar de Marele și Sfântul Sinod. Exegeza deformată a temeiurilor continuă prin parafrazarea canonului 16 Niceea I. Canonul respectiv nu prevede însă nimic despre laici („credincioși ortodocși”), ci se referă exclusiv la clerici, inclusiv la cei de rang inferior.<sup>46</sup> Autorii documentului de la București comit un fals interpretativ imposibil de trecut cu vederea și nici scuzabil prin eventuala referință la *spiritul* canonului, adică la *câmpul semantic* mai larg al acestuia, la *analogiile* pe care le-am putea stabili. Motivul îl oferă canonul anterior celui în cauză, 15 Niceea I, care interzice explicit mutarea clericilor (episcop, preot și diacon) dintr-un oraș în altul, canonul 16 întărind cele deja afirmate. Or, dacă în interpretarea și aplicarea canonului 15 se aplică o exegeză îngăduitoare – mutarea dintr-un loc (eparhie sau parohie) în altul fiind deja regulă la noi și nu numai –, cum am putea accepta interpretarea canonului următor, direct legat de cel anterior, prin includerea abuzivă a unor prevederi inexistente? Cu alte cuvinte, care este măsura pe care Sinodul nostru o folosește în interpretarea canoanelor? Să fie aceeași măsură care a făcut posibilă introducerea pe furiș în noul Statut a privilegiilor patriarhale legate de înființarea de stavropighii? Sau măsura după care au fost „judecați” mitropolitul Nicolae și episcopul Sofronie? Sau, în fine, măsura care interzice fără nicio nuanță pastorală preoților divorțați, din alt motiv decât al lor personal, exercitarea lucrării parohiale? Legat concret de canonul 16 Niceea I astfel răstălmăcit, dacă într-adevăr clericii au nevoie de ceea ce se cheamă cartea canonică, simplii credincioși trebuie dotați cu carnet de membru, vizate eventual de către București? De unde vine acest duh birocratic, în total dispreț față de libertatea de conștiință a fiecăruia? Un răspuns parțial îl dă următorul paragraf:

În acest sens, amintim și faptul că procesul de revenire a clerului și credincioșilor ortodocși de diferite naționalități la Bisericele Mame (de exemplu în Patriarhia Rusă și în Patriarhia Sârbă) a început deja în urmă cu mai mult timp și a arătat că, prin *coresponsabilitate și solidaritate etnică ortodoxă*, se pot depăși dezbinări istorice conjuncturale, motivate în trecut pe criterii politice.

Dacă înțelegem bine, demersul Sinodului nostru este unul menit să pună ordine în diaspora românească după modelul rusc mai ales și al celui sârbesc. Cum am văzut în prima parte a acestui studiu, ceea ce face Patriarhia Rusă în diaspora nu este însă deloc pilduitor. Dimpotrivă. Ținând cont că aceeași strategie de impunere a autorității cu orice preț și cu oricare mijloace este aplicată de Moscova și în Basarabia sau țările baltice, mai putem susține cu seninătate că acesta este modelul nostru? Mai mult decât atât, dezbinările istorice petrecute din nefericire în secolul XX pe durata comunismului nu sunt motivate exclusiv politic, ca și

<sup>46</sup> Vezi textul în originalul grecesc în ediția critică a canoanelor, Dekrete der Ökumenischen Konzilien. Band 1. Konzilien des ersten Jahrtausends vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/70). Im Auftrag der Görres-Gesellschaft ins Deutsche übertragen und herausgegeben unter Mitarbeit von GABRIEL SUNNUS und JOHANNES UPHUS von JOSEF WOHLMUTH, Ferdinand Schöning, Paderborn etc, 1998, p. 13. Traducerea românească la IOAN N. FLOCA, Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii, f.e., f.l., 1992, pp. 58-59. Dintre comentariile moderne de autoritate, vezi de exemplu PETER L'HUILLIER, Dreptul bisericesc la sinoadele ecumenice I-IV, trad. A. Stan, Gnosis, București, 2000, pp. 124-126.

cum ruperea de Biserica-mamă ar fi fost capriciul unor români ortodocși superficiali, stăpâniți de patimi partinice, ci au avut o dimensiune morală și etică. Direct spus, infiltrarea de către Securitate a clerului din diaspora a fost una dintre motivațiile separării de Patriarhia de la București a multor parohii de tradiție sau apariția altora noi, alternative, plasate sub alte jurisdicții. Evident, în jurul acestor figuri clericale ale diasporei s-au ținut tot felul de narațiuni. Cert rămâne până astăzi cel puțin un lucru: Biserica noastră nu a făcut niciun gest de recuperare a încrederii umane și morale a fostului exil prin retragerea slujitorilor săi compromiși. Au fost doar cazuri izolate, în Australia sau Canada, dar și acelea rezolvate cumva la presiunea comunităților, iar nu din proprie inițiativă. Ei bine, în acest context, doar aparent uitat, apelul Patriarhiei nu are cum să fie recepționat cu bunăvoință de către cei care au conștiința creștină dar și istorică, dincolo de politică. Parcă propunându-și să nu lase niciun mijloc de a jigni pe cei din afară, documentul din februarie continuă și atinge apogeul retoric:

Acum, la 20 de ani de la căderea regimului comunist în Europa Răsăriteană, când România este membră a Uniunii Europene și a NATO și în condițiile în care Biserica Ortodoxă Română dezvoltă o activitate fără precedent în afara granițelor țării prin reorganizarea și înființarea de numeroase eparhii în întreaga lume, apreciem că **nu mai sunt motive întemeiate de a respinge chemarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române la unitate și comuniune ortodoxă românească.**

Suntem încredințați că această **atitudine de reînviere și reconciliere ortodoxă românească** va consolida și va intensifica lucrarea pastoral-misionară, social-filantropică și cultural-educatională a Bisericii Ortodoxe Române de pretutindeni, întărind în același timp **demnitatea ortodoxă românească**, prin eliberarea unora dintre românii ortodocși de complexul de a fi „*căutători de umbrele canonice*” la străini.

Regretăm că din motive multiple, unii dintre frații noștri ortodocși români s-au îndreptat spre alte jurisdicții ortodoxe, în timpul comunismului, însă ceea ce **a fost scuzaibil în trecut a devenit nejustificabil și chiar regretabil în prezent**, adică înstrăinarea românilor unii de alții, până la dezbinarea lor bisericească.

Să reformulăm pentru a vedea dacă am înțeles bine: faptul că România este membră UE și NATO ar trebui considerat suficient pentru a risipi orice rezervă de natură etică sau morală, eliberând pe acei sărmani români ortodocși suferind de complexe canonice, eventuala unire cu Patriarhia având de fapt caracterul unei terapii. În logica autorilor documentului, viața în exil a fost “scuzabilă”, dar acum este “nejustificabilă”, ba chiar “regretabilă”. Regretabilă nu poate fi decât această punere defectuoasă în pagină, într-un stil greu de imaginat pentru un text care se dorește atractiv. Minimalizând de la început și până la sfârșit suferințele celor plecați înainte de 1989 “fără binecuvântare”, mizând nemărturisit pe faptul că numărul acestora este oricum mult mai mic decât al românilor plecați după 1989 din rațiuni economice și cărora le datorează Patriarhia oportunitatea de a înființa de zor tot felul de eparhii extrateritoriale prin încălcarea normelor canonice, Apelul nu are cum să fie recepționat favorabil. Iar pentru ca demonstrația să fie completă, după ce au deformat canonul de referință, au citat incomplet o decizie panortodoxă provizorie, autorii textului dau lovitura de grație și transformă UE și NATO în criterii eclesiologice.

Aspectul eclesiologic fundamental pe care Apelul îl ocolește complet este cel referitor la dorința unor români, alături de alți ortodocși de proveniențe etnice diferite, de a se ajunge în diaspora la o coerență canonică de bază prin articularea unor Ortodoxii locale. Este, în fapt, sensul nealterat al citatei decizii din iunie 2009, de la Chambésy, hotărâre menită nu să etnicizeze și mai mult diaspora, ci să o ajute să se organizeze sub forma Conferințelor locale ale episcopilor ortodocși canonici, așa cum este deja cazul în SUA sau Franța. Că acesta este



adevăratul sens al hotărârii presinodale o dovedește transformarea, la 27 februarie 2010, a Comisiei Bisericilor Ortodoxe din Germania în Conferința Episcopilor Ortodocși din Germania. Diferența nu este doar la nivel de cuvinte.<sup>47</sup> Numele de Conferință are în vedere accentuarea colaborării și mai ales a interdependenței diferitelor jurisdicții etnice din același loc. Este și motivul pentru care s-a renunțat la “Biserici Ortodoxe” în favoarea “episcopilor ortodocși” dintr-o anumită țară, anomalia existenței mai multor Biserici canonice pe același teritoriu trebuind cumva corectată. Un pas similar de aplicare a hotărârii presinodale a fost făcut prin înființarea, la 4 martie 2010, a Conferinței Episcopilor Ortodocși din Elveția.<sup>48</sup> Date fiind aceste mutații eclesiologice și organizatorice la nivelul diasporei europene (și nu numai), Apelul din februarie 2010 al Patriarhiei Române este în mod inexplicabil împotriva curentului. Inoportunitatea lui mai vine și din numărul cu adevărat mic, în raport cu totalul românilor ortodocși din diaspora, al celor care, clerici sau credincioși laici, din motive variate, nu sunt în legătură directă cu Biserica-mamă și a căror “întoarcere” ar trebui pregătită pastoral, ținând cont de condițiile particulare, iar nu prin ucaz. Succesul pastoral de la Paris, prezentat mai sus, este cât se poate de sugestiv în acest sens.

Din rațiuni de spațiu, urmează să prezentăm reacțiile la Apelul din februarie într-un studiu viitor. La finalul acestei analize sumare, reținem în loc de concluzii generale faptul că principiul autocefaliei moderne, cel în numele căruia Bisericile Ortodoxe locale au tendința să se comporte precum statele suverane și să negocieze între ele după criteriile unei eclesiologii politice, are nevoie de o regândire din temelii prin armonizarea creativă a experienței Bisericii în primul mileniu cu evoluțiile ulterioare. În ceea ce ne privește pe noi, 125 de ani de autocefalie nu sunt în niciun caz motiv de mândrie agresivă și nici de autocelebrări indecente, mai ales că această cifră se raportează doar la Ortodoxia românească extracarpatică.<sup>49</sup> Așa cum se prezintă pentru moment situația, un veac și un sfert de autoderminare bisericească par să nu fi fost de ajuns pentru a căpăta maturitatea și responsabilitatea necesare mărturiei credibile a Bisericii lui Hristos din România în concertul Ortodoxiei mondiale. Cu voia lui Dumnezeu, peste alt secol și un sfert lucrurile vor sta poate mai bine. Or, aceasta depinde în mod decisiv de înțelegerea completă a sensului autonomiei și pe acela al autocefaliei, împreună cu efortul nu mai puțin anevoios de cultivare a unității canonice și etice.

<sup>47</sup> Sursa: <http://www.orthodoxie.com>, accesată la 3 mai 2010.

<sup>48</sup> Sursa: <http://www.dioceseorthodoxe.org/fr/nouvelles.php#100304>, accesată la 3 mai 2010.

<sup>49</sup> Vezi aici MIRCEA PĂCURARIU, *Istoria Bisericii românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș până în 1918*, f.ed., Cluj-Napoca, 1992. Mai vezi și IDEM, „Câteva considerații privind vechimea autocefaliei BOR”, în *Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române...*, pp. 139-155.

**SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR,  
CATEHEZA A DOUA CĂTRE CEI CE URMEAZĂ SĂ FIE ILUMINAȚI;  
ȘI DESPRE FEMEILE CARE-ȘI ÎMPODOBESC PĂRUL CU ÎMPLETITURĂ  
ȘI CU AUR<sup>1</sup>; ȘI DESPRE CEI CE S-AU FOLOSIT DE SEMNE, DE AMULETE  
SAU DESCÂNTECE, CARE TOATE SUNT STRĂINE CREȘTINISMULUI<sup>2</sup>**

**ADRIAN PODARU\***

**ABSTRACT.** *St. John Chrysostom: The Second Catechesis to Those about to Be Illuminated; and Concerning Women who Adorn Themselves with Plaiting of Hair, and Gold; and Concerning Those who Have Used Omens, Amulets and Incantations, all which are Foreign to Christianity.* As the title shows, this catechesis is an instruction to those who are about to be illuminated, that is, to those who will receive soon the Holy Baptism. St. John Chrysostom tries to make them aware of the importance of this Sacrament and of the way of life they should adopt after this great and unique moment. After becoming Christians, the present catechumens, whom St. John Chrysostom is now addressing to, must strive for the observance of the Christian Law, their single and unique purpose must be that of pleasing God, of conforming their will to the divine will. The Sacrament of the Holy Baptism is a “180° turning-point”, and this should be made visible through the entire new life of those baptized.

**Keywords:** *grace, spiritual gifts, spiritual wedding, virtues, spiritual immunity, the universal character of Christianity, renouncement of superstition.*

1. Mai întâi de toate, am venit să vă cer roadele celor spuse de curând dragostei voastre. Căci nu cuvântăm doar ca să ne ascultați, ci și ca să vă aduceți aminte de cele spuse și să ne dovedeți [aceasta] prin fapte: și mai degrabă nu nouă, ci lui Dumnezeu, Celui Care cunoaște tainele cugetului. De aceea se și numește cateheză<sup>3</sup>, pentru ca predica [noastră] să răsune în cugetele voastre, chiar și atunci când suntem absenți. Și să nu vă mirați dacă, doar zece zile trecând, am venit să cerem roadele semințelor [aruncate]; căci este cu puțință ca, doar într-o singură zi, să și arunci semințele, să și aduni recolta. Suntem chemați la luptă, întăriți fiind nu numai de puterea noastră, ci și de ajutorul de la Dumnezeu. Așadar, [toți] cei ce au primit cele spuse și le-au împlinit prin fapte, să tindă spre cele [ce le stau] înainte! Iar cei ce

---

<sup>1</sup> Litt. „care se împodobesc cu păr împletit și cu aur” Cf. 1 Tim. 2, 9: *Asemenea și femeile, în îmbrăcăminte cuviincioasă, făcându-și lor podoabă din sfială și din cuminenție, nu din păr împletit și din aur.*

<sup>2</sup> PG 49, 231-240. Socotită de Frans van de Paverd (*St. John Chrysostom, The Homilies on the Statues. An Introduction*, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, „Orientalia Christiana Analecta” 239, Roma, 1991) ca făcând parte din ciclul *Omiliilor la Statui*, adică acele omilii pe care Ioan le-a rostit după revolta locuitorilor Antiohiei, ca urmare a impunerii unei noi taxe de către administrația imperială, revoltă soldată cu dărâmarea statuiilor imperiale, dar încheiată cu *happy end* – de vreme ce împăratul Teodosie cel Mare a iertat cetatea, chiar înaintea sărbătorii Paștelui – această cateheză a fost rostită la 21 aprilie 387, în Antiohia. Paverd o socotește ca făcând parte din Omiliile la Statui pe baza dovezilor interne (vezi *infra* 4: „Când, spre exemplu, cei cărora li s-a părut de cuviință să-l insulte pe împărat...”).

\* *Asist. univ. drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Chuj-Napoca, apodaru2002@yahoo.com*

<sup>3</sup> *κατήχησις* care provine, prin derivație, de la verbul *κατηχέω*, și care înseamnă, literal, „a răsuna în urechi”.

n-au ajuns încă la această lucrare bună, să ajungă degrabă, pentru ca prin râvna ulterioară<sup>4</sup> să înlăture condamnarea din pricina trândăviei! Căci este cu puțință, da, este cu puțință ca și cel care a fost foarte leneș să recupereze tot timpul pierdut, dacă de acum înainte depune râvnă. De aceea [și] spune: *Dacă auziți astăzi glasul Său, nu vă învățoșați inimile voastre, ca în vremea răzvrătirii*<sup>5</sup>. Și spune aceasta îndemnând și sfătuind, ca nu cumva să deznădăjduim vreodată, ci, câtă vreme suntem aici, să avem bune nădejdi, să dobândim și cele [ce ne stau] înainte și să alergăm către răsplata chemării celei de sus a lui Dumnezeu.

Să facem, așadar, acest lucru, și să examinăm denumirile acestui mare dar. După cum măreția [acestei] demnități, atunci când nu este cunoscută, îi face mai trândavi pe cei cinstiți [cu ea], tot astfel, atunci când este conștientizată, îi face recunoscători și mai plini de râvnă. Și, de altfel, ar fi un lucru rușinos și de luat în răs ca cei ce se bucură de o atât de mare slavă și cinste de la Dumnezeu să nu știe nici măcar ce vor să însemne denumirile acesteia. Și de ce vorbesc despre acest dar? Dacă te gândești la numele comun al neamului nostru, vei lua cea mai mare învățătură și cel mai mare îndemn pentru virtute! Căci acest nume de „om”, noi îl definim nu așa cum [il] definesc] păgânii, ci cum ne-a poruncit Sfânta Scriptură. Este om nu doar cel ce are mâini și picioare de om, nici numai cel înzestrat cu rațiune, ci [mai ales] cel care practică fățiș<sup>6</sup> pietatea și virtutea. Ascultă, deci, ce zice despre Iov. Zicând că: *Era în ținutul Ausitis un om*<sup>7</sup>, nu-l descrie în aceiași termeni în care [o fac] păgânii, nici nu spune că avea două picioare și unghii late, ci adunând laolaltă caracteristicile pietății aceluia, a spus: *drept, adevărat, cinstitor de Dumnezeu, ținându-se departe de orice faptă rea*<sup>8</sup>, arătând că acest lucru înseamnă [să fii] om. La fel zice și altul: *Teme-te de Dumnezeu și păzește-I poruncile, căci aceasta este omul întreg*<sup>9</sup>.

Iar dacă numele de „om” ne aduce un îndemn atât de mare spre virtute, cu mult mai mult cel de „credincios”! Ești numit credincios din acest motiv, și că ai credință în Dumnezeu, și că ești încredințat de El cu dreptate, sfințenie, puritate sufletească, înfiere, Împărăția Cerurilor; pe acestea ți le-a încredințat și ți le-a înmănat. Tu, în schimb, I-ai încredințat și I-ai înmănat altele: milostenie, rugăciuni, cumpătate, și toată cealaltă virtute. Și de ce spun milostenie? Chiar dacă-I vei da un pahar [cu apă] rece, nici pe acesta nu-l vei pierde, ci-l va păstra cu mare grijă pentru acea zi, și ți-l va restitui cu multă prisosință. Lucrul de mirare acesta este, nu numai că le păzește pe cele încredințate, ci și că le sporește cu cele date înapoi. Și ți-a poruncit și ție să faci acest lucru după puterea ta, [cu cele] cu care ai fost încredințat, să sporești sfințenia pe care ai primit-o, să lucrezi mai strălucitoare dreptatea [primită] la baia [botezului] și să faci mai luminos darul<sup>10</sup> [pe care l-ai primit], după cum a făcut și Pavel, sporindu-le pe toate cele bune pe care le-a primit, prin ostenele, prin râvnă și prin strădanie.

Și caută la purtarea de grijă a lui Dumnezeu! Nici nu ți-a dat totul aici, dar nici nu te-a lipsit de tot, ci pe unele ți le-a dat, iar pe altele ți le-a promis. De ce nu ți-a dat totul aici? Pentru ca tu să-ți arăți credința față de El, încrezându-te, doar prin simpla Lui promisiune, în cele ce încă nu ți-au fost date. Și iarăși, de ce n-a amănat totul pentru acolo, ci ți-a dat și

<sup>4</sup> τῆ μετὰ ταῦτα προθυμία. Sunt posibile două traduceri: fie „prin râvna ulterioară”, fie „prin râvna pentru aceste [fapte bune]”. Am preferat prima traducere, pentru a păstra antiteza dintre râvna ulterioară și trândăvia anterioară.

<sup>5</sup> Evr. 3, 15.

<sup>6</sup> μετὰ παύρησις – „cu îndrăznire”, „fățiș”, „în mod public”, „pe față”.

<sup>7</sup> Iov 1, 1.

<sup>8</sup> Iov 1, 1.

<sup>9</sup> Ecl. 12, 13.

<sup>10</sup> Litt. „harisma”.

harul Duhului, și dreptatea, și sfințenia? Ca să-ți ușureze ostenele și să așeze o nădejde bună și în cele deja date, și în cele ce vor urma [să-ți fie date]. De aceea și urmează să fi numit nou-iluminat<sup>11</sup>, fiindcă lumina îți este pururi nouă, dacă vrei, și niciodată nu se stinge. Căci și dacă vrem, și dacă nu vrem, [lumina] aceasta [fizică] urmează nopții, însă întunericul nu cunoaște acel Soare<sup>12</sup>, căci *Lumina luminează în întuneric, și întunericul n-a cuprins-o*<sup>13</sup>. Lumea nu este atât de strălucitoare, când răsare soarele<sup>14</sup>, pe cât strălucește sufletul și devine mai luminos, când primește harul de la Duhul. Și învață mai cu exactitate firea [acestor] lucruri! Înstăpânindu-se noaptea și fiind întuneric, adeseori chiar de cineva a văzut o funie, a crezut că e un șarpe, sau apropiindu-se un prieten, a fugit [de el] ca de un dușman, sau percepând vreun zgomot, s-a înfricoșat foarte; dar dacă ar fi zi, nimic de felul acesta nu s-ar întâmpla, ci toate s-ar arăta așa cum sunt, lucru care se întâmplă și în cazul sufletului nostru. Atunci când vine harul și alungă întunericul [din] cugetul [nostru], percepem lucrurile așa cum sunt, și cele care mai înainte erau înfricoșătoare ajung vrednice de disprețul nostru. Nu ne mai temem de moarte, învățând cu precizie de la această sfântă mistagogie că moartea nu este moarte, ci somn și odihnă prielnică, și nici sărăcia [nu este sărăcie], nici boala [nu este boală], și nimic altceva din cele de felul acesta [nu sunt ceea ce par], știind că ne îndreptăm spre o viață mai bună, nepângărită și nestrăicătoasă, străină de orice astfel de anomalie.

2. Să nu mai tânjim<sup>15</sup>, așadar, după [cele] lumești, nici după mese copioase, nici după haine strălucitoare! Căci tu ai cel mai de seamă veșmânt, ai o masă duhovnicească, ai slava de sus, și Hristos îți este ție [de] toate, și masă, și veșmânt, și casă, și cap, și rădăcină. *Câți în Hristos ați fost botezați, în Hristos v-ați și îmbrăcat*<sup>16</sup>: iată cum [Hristos S]-a făcut ție veșmânt! Vrei să înveți cum ți S-a făcut și masă? *Cel ce Mă mănâncă, zice, precum Eu viez prin Tatăl, și acela va via prin Mine*<sup>17</sup>. Și că ți-a devenit și casă: *Cel ce mănâncă Trupul Meu rămâne întru Mine și Eu întru El*<sup>18</sup>; și că [îți este rădăcină], iarăși zice: *Eu sunt vița, voi, mlădițele*<sup>19</sup>; și că [ți s-a făcut] frate și prieten și mire: *Nu vă mai numesc pe voi slugi; căci voi sunteți prietenii Mei*<sup>20</sup>. Iar Pavel iarăși [zice]: *V-am logodit unui singur Bărbat, ca să vă înfățișez lui Hristos fecioară neprihănită*<sup>21</sup>; și iarăși: *Spre a fi El Întâi-născut între mulți frați*<sup>22</sup>. Nu devenim numai frații Lui, ci și pruncii Lui: *Iată, zice, eu și pruncii pe care Mi i-a dat Dumnezeu*<sup>23</sup>; și nu numai acest lucru, dar și membrele Lui și Trupul Lui. Și ca și cum cele spuse n-ar fi fost de ajuns pentru a arăta dragostea și bunăvoința pe care ni le-a arătat nouă, a adăugat un alt lucru mai mare decât acestea și mai aproape, numindu-Se pe Sine Capul nostru<sup>24</sup>.

<sup>11</sup> νεοφώτιστος, sinonim cu νεοβάπτιστος, dar cu accentul pus pe ideea de iluminare.

<sup>12</sup> ἐκέλευεν τὴν ἄκτινα: litt. „acea rază”. Avem de-a face cu o sinecdocă (figură de stil constând în înlocuirea generalului prin particular, aici întregul cu partea), dar în același timp și o metaforă, pentru că soarele de care este vorba este Hristos.

<sup>13</sup> In. 1, 5.

<sup>14</sup> Litt. „când răsare raza” - din nou sinecdocă; de data asta referința este la soarele fizic, la astrul cu acest nume.

<sup>15</sup> Litt. „să nu mai rămânem cu gura căscată”.

<sup>16</sup> Gal. 3, 27.

<sup>17</sup> In. 6, 57 (parafrază).

<sup>18</sup> In. 6, 56.

<sup>19</sup> In. 15, 5.

<sup>20</sup> In. 15, 15.

<sup>21</sup> 2 Cor. 11, 2.

<sup>22</sup> Rom. 8, 29.

<sup>23</sup> Is. 8, 18.

<sup>24</sup> Cf. Ef. 4, 15.

Cunoscându-le pe toate acestea, iubite, răsplătește-L pe binefăcătorul tău cu o viață exemplară<sup>25</sup>, și gândindu-te la măreția Jertfei, înfrumusețează-ți mădularele trupului! Ia seama la ce primești în mână<sup>26</sup> și niciodată să nu îngădui să lovească pe cineva, nici să nu rușinezi, prin păcatul lovirii, pe cea care a fost cinstită cu un dar atât de mare! Ia seama la ce primești în mână, și păstrează-o curată de lăcomie și de orice jefuire! Gândește-te nu numai [la faptul] că o primești în mână, ci și că o aduci în gură, [de aceea] păzește-ți limba curată de cuvinte rușinoase și jignitoare, de blasfemie, de sperjur și de toate celelalte de acest fel! Căci este un păcat de moarte ca cea care a slujit acestor taine înfricoșătoare, care a fost înroșită cu un astfel de sânge și a devenit o sabie de aur, să se dedea apoi vorbelor injurioase, insultelor și pâlăvrăgelilor. Rușinează-te de cinstea cu care te-a învrednicit Dumnezeu și nu te coborî la josnicia păcatului, ci, gândindu-te iarăși că inima primește acea taină înfricoșătoare cu mâna și cu limba, nu urzi niciodată vreun complot împotriva aproapelui tău, ci păstrează-ți cugetul curat de toată răutatea. Astfel vei putea să-ți păstrezi în siguranță și ochii, și auzul. Cum nu este absurd ca, după acel glas tainic adus din ceruri – vorbesc de glasul heruvimilor – să-ți pângărești auzul cu cântece desfrânate și cu melodii dezământate? Cum, oare, nu este [un lucru] vrednic de cea mai mare pedeapsă ca, cu aceiași ochi cu care privești tainele cele nespuse și înfricoșătoare, să privești [apoi] la desfrânate și să comiți adulter în inima [ta]<sup>27</sup>? Ești chemat la o căsătorie, iubite! Nu intra îmbrăcat în veșminte murdare, ci ia o haină potrivită nunții! Căci dacă, [atunci] când oamenii sunt chemați la nunți lumești, chiar de-ar fi mai săraci decât toți, [totuși] de multe ori au sau își cumpără un veșmânt nou, și așa se duc la întâlnirea cu cei care i-au invitat, tu, oare, fiind chemat la o nuntă duhovnicească și la o cină împăratească, nu te gândești ce fel de veșmânt ar fi potrivit să-ți cumperi? Ba, mai degrabă, nici nu e nevoie să-ți cumperi din piață, căci Cel ce te cheamă ți-l dă gratis, ca să nu poți invoca drept scuză sărăcia.

Ai grijă, așadar, de veșmântul pe care l-ai îmbrăcat! Dacă-l vei pierde, nu te vei mai putea folosi [de el], nici nu-ți vei mai putea cumpăra [altul], căci un astfel de veșmânt nu se vinde nicăieri. Ai auzit cum s-au tânguit cei care au fost inițiați mai demult și cum își loveau pieptul, conștiința împingându-i la aceasta? Caută, așadar, iubite, ca nu cumva să suferi și tu vreodată așa ceva! Și cum, oare, nu vei suferi, dacă nu te vei lepăda de obiceiul cel dăunător al celor răi? De aceea am și spus mai înainte și spun și acum și nu voi înceta să spun: dacă cineva nu și-a îndreptat metehnele și nu și-a procurat virtutea ușor [de dobândit], să nu se boteze! Căci baia [botezului] poate să spele păcatele de mai înainte, însă nu mică e teama și primejdia nu neînsemnată ca nu cumva să ne reîntorcem la acestea și, [astfel], medicamentul [mai degrabă] să ne vatăme! Cu cât mai mare este harul, cu atât mai multă este și pedeapsa pentru cei care mai păcătuiesc după Botez.

<sup>25</sup> ἀρίστη πολιτεία - „cu cea mai bună purtare”, „cu cel mai bun mod de viață”. Πολιτεία înseamnă, literal, „calitatea de a fi cetățean”. Raportat la creștinism, cuvântul desemnează modul de viață, comportamentul, felul de a trăi în conformitate cu legea divină.

<sup>26</sup> Referire la Sfânta Împărtașanie.

<sup>27</sup> Atacul se referă îndeosebi la cei care frecventează teatrul, acel loc în care „mustește” desfrânarea. Vezi, de exemplu, *Omilia a III-a la David și Saul*, PG 54, 695-708: „Acolo se aud cuvinte deșănțate, cântece nerușinate și voci foarte plăcute; acolo vezi ochi încondeiați, obraji sulemeniți, haine făcute cu multă migală, trupuri ademenitoare și alte multe farmece, toate făcute pentru înșelăciunea și momeala celor ce privesc și pentru trândăvia sufletească a spectatorilor. Mare este dezământul. Totul te invită la desfrâu: și locul, și mulțimea spectatorilor, și muzica; cântecele surlilor și flautelor și ale altor instrumente vrăjesc și moleșesc tăria sufletească, iar vicleniile desfrânatelor fac ușor de prins sufletele celor ce stau acolo”.

3. Așadar, pentru a nu ne reîntoarce la vărsătura de mai înainte, să ne disciplinăm chiar din acest moment! Iar despre faptul că mai întâi trebuie să ne căim<sup>28</sup> și să ne lepădăm de răutățile cele de mai înainte, și astfel să ne apropiem de harul [botezului], ascultă pe de o parte ce zice Ioan, pe de alta [ce zice] corifeul<sup>29</sup> Apostolilor celor care urmează să fie botezați. Căci cel dintâi zice: *Faceți roadă vrednică de pocăință și nu începeți să ziceți în sinea voastră: „Avem pe Avraam de tată”*<sup>30</sup>; iar cel de-al doilea le zice iarăși celor care-l întrebau: *Pocăiți-vă și fiecare dintre voi să se boteze în numele Domnului Iisus Hristos*<sup>31</sup>. Iar cel care se pocăiește nu se mai atinge de aceleași lucruri de care s-a pocăit; de aceea ni se și poruncește să zicem: „Mă lepăd de tine, Satana”, ca să nu ne mai întoarcem niciodată la el! După cum se întâmplă la pictori<sup>32</sup>, tot astfel să se întâmple și acum! Căci și aceia, așternându-și pânzele, trasând linii albe și schițând chipurile împărătești, înainte de a aplica adevăratele culori<sup>33</sup>, pe unele le șterg, pe altele le înlocuiesc, pe cele greșite le îndreaptă și celor rău așezate le schimbă locul după bunul plac<sup>34</sup>. Însă după ce aplică culoarea, nu mai stă în puterea lor să ștergă și să înlocuiască, fiindcă dăunează frumuseții chipului, iar lucrul acesta va deveni o vină. Chiar acest lucru să-l faci și tu! Socotește că sufletul este chipul tău! Înainte, așadar, ca adevărata culoare a Duhului să vină peste [tine], înlătură toate obiceiurile cele rele înrădăcinate în tine: fie să juri, fie să minți, fie să insulti, fie să vorbești murdar, fie să iei în derâdere, fie oricare altul din cele de felul acesta, pe care nu trebuie să le transformi în obicei. Descotorosește-te de obicei, ca nu cumva să te întorci iarăși la el după botez! Baia [botezului] înlătură păcatele, tu [însă] îndreaptă-ți obiceiul, pentru ca, odată aplicate culorile și chipul împărătesc strălucind, să nu mai ștergi [nimic] pe viitor, provocând astfel răni și cicatrice frumuseții celei date ție de la Dumnezeu.

Înăbușă-ți, așadar, mânia, stinge furia! Iar dacă cineva te nedreptățește sau te insultă, deplânge-! Nu te simți jignit, ci compătimește, nu te enerva, nici nu zice: „Am fost nedreptățit în suflet!”, căci nu există nimeni care să fie nedreptățit în suflet, dacă noi nu ne nedreptățim singuri<sup>35</sup>. Cum? Îți voi spune. Ți-a răpit cineva averea? Nu te-a nedreptățit în suflet, ci la bani! Dar dacă tu îi porți ranchiună<sup>36</sup>, te-ai nedreptățit singur în suflet! Căci banii care ți-au fost luați nu te-au vătămat cu nimic, ba chiar te-au ajutat, însă tu, neînălăturând mânia, vei da dincolo socoteală pentru această ținere de minte a răului. Te-a ocărât și te-a insultat cineva? Nu te-a nedreptățit cu nimic în suflet, nici măcar în trup! L-ai ocărât și tu înapoi și l-ai insultat? [Atunci] te-ai nedreptățit singur în suflet, iar pentru vorbele pe care le-ai spus, vei suporta dincolo judecată.

<sup>28</sup> *Litt.* „să ne schimbăm mintea”. Căința este o schimbare a minții: orientată odinioară spre rău, ea trebuie acum să se orienteze spre bine, să cugete doar cele bune.

<sup>29</sup> Adică Petru.

<sup>30</sup> Lc. 3, 8.

<sup>31</sup> Fp. 2, 38.

<sup>32</sup> ἐπὶ τῶν ζωγράφων – pare surprinzătoare comparația operată aici, de vreme ce pictorii nu erau admiși în rândul catehumenilor, decât dacă renunțau să mai picteze idoli. Totuși, cum se va vedea imediat în text, Ioan se referă la acei pictori care zugrăvesc chipurile împăraților, portretele imperiale.

<sup>33</sup> *Litt.* „adevărul culorilor”.

<sup>34</sup> μετ’ ἐξουσίας ἀπάσης – „cu toată puterea”, „în deplină putere”, având autoritate să facă astfel.

<sup>35</sup> Că adevăratul creștin nu poate să fie cu nimic vătămat de nimeni, ci doar el însuși poate să se vatăme pe sine într-un singur fel, și anume prin păcat, vezi omilia *Quod nemo laeditur nisi a se ipso* (PG 52, 459-480), special concentrată pe acest subiect.

<sup>36</sup> μνησικαχία – verbul înseamnă și „a-i purta pică/ ranchiună cuiva”, și „a ține minte rău”. Am folosit ambele sensuri în fraze succesive – în a doua frază apărând forma nominală – deși cele două sensuri nu par a fi sinonime totale („a purta pică cuiva” poate fi o consecință imediată, logică, deși nu necesară, a „ținerii de minte a răului”).

Vreau ca voi să știți [acest] lucru mai mult decât toate, [și anume] că nimeni nu poate să-l nedreptățească în suflet pe creștinul cu adevărat credincios, nici chiar diavolul însuși! Și nu numai acest lucru este de mirare, că Dumnezeu ne-a făcut de neînvins față de toate uneltirile [acestui], dar și că ne-a făcut apți pentru lucrarea virtuții, și nu există nici o piedică [pentru aceasta], atâta vreme cât vrem, chiar dacă suntem săraci, chiar dacă suntem neputincioși la trup, chiar dacă suntem în exil, chiar dacă [nu] suntem persoane importante, chiar dacă suntem sclavi. Căci nici sărăcia, nici boala, nici diformitatea trupului, nici sclavia, nici nimic altceva de felul acesta n-ar putea deveni vreodată piedică spre virtute. Și de ce spun sărac, sclav și anonim? Chiar dacă ești în închisoare, nici acest lucru nu-ți este piedică spre virtute! Cum? Îți voi spune.

Cineva dintre cei dinăuntru te-a întristat și te-a mâniat? Leapădă-ți mânia [îndreptată] împotriva lui! Oare pentru [a face] aceasta, îți sunt piedică lanțurile, sărăcia și lipsa de importanță? Și de ce spun piedică? În realitate, chiar te-au ajutat și au contribuit la stăvilirea mândriei! Vezi pe un altul că prosperă? Nu-l invidiază! Căci nici măcar aici sărăcia nu-i o piedică! Și iarăși, când trebuie să te rogi, fă acest lucru cu cuget treaz și veghetor, și nu va fi nici aici vreă piedică. Dă dovadă de blândețe, de toată îngăduința, de cumpătate, de decență! Căci acestea n-au nevoie de ajutoare din afară! Și lucrul cel mai important în privința virtuții este mai ales acesta, că nu are nevoie nici de bogăție, nici de putere, nici de slavă, nici de orice altceva de acest fel, ci doar de un suflet sfântit, și nu mai caută nimic mai mult. Privește că același lucru se întâmplă și cu harul: chiar dacă cineva este schilod, chiar dacă este lipsit de vedere, chiar dacă este mutilat la trup, chiar dacă a căzut în cea mai cumplită boală, harul nu este împiedicat să se coboare asupra nici unuia dintre aceștia, căci caută doar un suflet care să-l primească cu ardoare, iar pe toate celelalte din afară le nesocotește. În privința soldaților lumești, cei care urmează să-i recruteze pentru armată caută la mărimea trupului și la sănătatea cărnii: iar cel care urmează să slujească în armată nu trebuie să le aibă numai de acestea, ci și să fie liber. Dacă cineva este sclav, este respins. Însă Împăratul cerurilor nu caută nimic de felul acesta, ci primește și sclavi în armata sa, și pe cei ajunși la bătrânețe, și pe cei slăbiți la membre, și nu se rușinează. Ce-ar putea fi mai iubitor de oameni decât acest lucru? Ce-ar putea fi mai binevoitor? Căci Dumnezeu caută doar cele [ce] sunt în [puterea] noastră, pe când aceia cele [ce] nu sunt în [puterea] noastră. A fi sclav sau liber nu este al nostru; iarăși, a fi înalt sau scund nu [stă] în [puterea] noastră, a fi bătrân sau în puterea vârstei și celelalte de felul acesta. Însă a fi blând sau binevoitor și cele asemenea acestora, [toate țin] de voința noastră. Și Dumnezeu doar pe acestea le cere de la noi, peste care suntem stăpâni. Și pe bună dreptate! Căci ne cheamă pe noi la harul Său nu pentru o nevoie proprie, ci din pricina bunătații [Sale]; în schimb, împărații pentru slujirea lor proprie. Aceia îi târăsc [pe oameni] la un război pământesc, dar Acesta la o luptă spirituală.

Cineva ar putea vedea aceeași analogie nu numai în privința războaielor lumești, ci și în privința luptelor [atletice]: cei care urmează să fie aduși în acea arenă<sup>37</sup>, nu intră în lupte mai înainte ca vestitorul, luându-i, să-i ducă de jur împrejur sub privirile tuturor, strigând și spunând: „Îl acuză cineva pe acesta de ceva”? Deși acolo luptele nu sunt ale sufletului, ci ale trupurilor! De ce, așadar, pretinzi dovezi de noblețe? Însă aici nu este astfel, ci cu totul dimpotrivă! Luptele nu ne sunt în înțeleștarea brațelor, ci în filozofia sufletului și în virtutea cugetului! Judecătorul luptei face contrariul: luându-l [pe atlet], nu-l duce de jur împrejur, zicând: „Îl acuză cineva pe acesta de ceva”? Ci strigă: „Chiar dacă toți oamenii, chiar dacă demonii, ridicându-se împreună

<sup>37</sup> τὸ θέατρον – „teatru”, „spectacol”. În special, teatrul era destinat pentru reprezentare dramatică, pentru piesele de teatru. Aici, cu sensul larg de „loc pentru reprezentație publică”.

cu diavolul, l-ar acuza pe acesta de cele mai grozave și mai de nespus răutăți, totuși Eu nu-l alung, nici nu Mi-e scârbă de el, ci scăpându-l de acuzatori și eliberându-l de [toată] răutatea, astfel îl duc în lupte"! Și pe bună dreptate! Căci acolo judecătorul luptei nu-i ajută cu nimic pe cei care luptă pentru victorie, ci stă la mijloc; iar aici, judecătorul luptelor pentru pietate devine aliat și ajutător, însoțindu-se cu aceștia în lupta împotriva diavolului.

4. Și nu numai acest lucru este de mirare, că ne iartă nouă păcatele, ci și că nici nu le dezvăluie, nici nu le face vizibile și vădite, nici nu-i constrânge pe cei care vin în mijloc să-și declare greșelile, ci poruncește să se apere doar înaintea Lui, și Lui să I se mărturisească. Dacă vreunul dintre judecătorii lumești i-ar spune vreunui dintre tâlhari sau dintre profanatorii de morminte<sup>38</sup>, atunci când este arestat, să-și mărturisească fărădelegile, [că astfel] va fi achitat de pedeapsă, [aceia] va consimți cu mare entuziasm, nesocotind rușinea din dorința de a scăpa. Aici, însă, nu este nimic de felul acesta, ci [judecătorul] iartă păcatele, dar nu constrânge să le mărturisească celor [ce s-ar întâmpla] să fie de față, ci caută doar un singur lucru, ca cel ce se bucură de iertare să învețe mărimea darului. Cum, dar, nu este absurd dacă, în [cele] pe care El le face pentru noi, este de ajuns doar mărturisirea noastră, dar noi, în [cele] în care îi slujim Lui, pretindem [să-i avem] pe alții de martori, și facem un lucru în mod ostentativ? De aceea, minunându-ne de bunătatea Lui, să le arătăm [și noi] pe ale noastre și, înainte de toate, să punem frâu avântului limbii și să nu pâlăvrăgim mereu. Căci *din vorba multă nu vei scăpa de păcat*<sup>39</sup>. Așadar, dacă ai ceva folositor de spus, deschide-ți buzele! Dar dacă nu e nimic necesar, taci! Căci este mai bine! Ești meșteșugar? În timp ce șezi, cântă psalmi! Nu vrei să psalmodiezi cu gura? Fă acest lucru cu mintea! Un psalm e un mare tovarăș! Și, în acest caz, nu vei suferi nimic înfricoșător, ci vei putea să stai în atelierul [tău] ca într-o mănăstire. Căci [ceea ce] ne aduce nouă liniște nu este potrivirea locurilor, ci rigurozitatea moravurilor. Pavel, cel puțin, îndeletnicindu-se în atelier cu munca [lui], n-a suferit nici o vătămare în virtutea sa. Să nu-mi spui: „Cum voi putea să filozofez, de vreme ce sunt meșteșugar și [om] sărac”? Dimpotrivă, mai ales din această pricină vei putea să filozofezi! Sărăcia ne este mai potrivită pentru evlavie decât bogăția, [la fel], munca decât trândăvia. Ba chiar bogăția devine o piedică pentru cei ce nu sunt cu luare aminte! Când trebuie să lepezi mânia, să stingi invidia, să potolești furia, să te rogi, să dai dovadă de răbdare, de blândețe, de bunătate și de dragoste, cum ar putea săracia să-ți fie o piedică? Nu cei ce cheltuiesc bani pot să facă acest lucru, ci cei care dau dovadă de o voință bună. Milostenia mai ales este cea care are nevoie de bani<sup>40</sup>, însă și aceasta a strălucit mai puternic prin săracie: căci cea care a cheltuit cei doi oboli era mai săracă decât toți oamenii, și pe toți i-a întrecut<sup>41</sup>.

Așadar, să nu socotim că bogăția este ceva mareț, nici să nu considerăm că aurul este mai bun decât lutul. Valoarea materiei nu [vine] de la firea [ei], ci de la percepția noastră [despre ea]. Dacă cineva ar cerceta cu atenție, [ar vedea că] fierul este mai de trebuință decât

<sup>38</sup> Se pare că, pe vremea aceea, jefuirea mormintelor era o fărădelege des întâlnită, probabil datorată opulenței înmormântărilor. În *Omilia XI* la Romani, Sf. Ioan spune că profanarea mormintelor are ca și cauză iubirea de argint. Despre gravitatea acestei fărădelegi dă seama și legislația imperială, de exemplu legile privitoare la eliberarea celor din închisoare cu prilejul sărbătorii Paștelui: profanatorii de morminte nu erau eliberați (Vezi, de exemplu, legea cuprinsă în *Codex Theodosianus* 9.38.8, din 385, reluată, într-o formă asemănătoare, în anul 386).

<sup>39</sup> Prov. 10, 20.

<sup>40</sup> În sensul că, la o privire superficială, pentru a face milostenie este nevoie de bani [mulți], că, pentru a practica această virtute, trebuie să fii mai înstărit. Sf. Ioan distruge această falsă impresie. Bogăția se însoțește, de regulă, cu lăcomia și zgârcenia, iar săracia cu dărnicia.

<sup>41</sup> Cf. Lc. 21, 1-4.



aurul; căci aurul nu umple nici o trebuință pentru trai<sup>42</sup>, iar celălalt ne-a împlinit cea mai mare parte a nevoilor [noastre], slujind nenumăratelor meșteșuguri. Și de ce vorbesc de comparația dintre aur și fier? Pietrele obișnuite sunt mai de trebuință decât pietrele prețioase. De la acestea [din urmă] n-ar putea fi nimic folositor, câtă vreme de la acelea s-au ridicat case, ziduri și cetăți. Iar tu-mi arăți care ar putea fi câștigul de pe urma acestor mărgăritare, mai degrabă decât [să-mi arăți] ce fel de vătămare ar putea fi împiedicată? Ca tu să porți o singură mărgea, mii de săraci sunt gâtuși de foame. Ce cuvânt de apărare vei aduce? Ce cuvânt de iertare?

Vrei să-ți înfrumusezezi chipul? [Fă asta] nu cu mărgăritare, ci cu cumpătare și cu demnitate! Astfel, bărbatul [tău] va contempla o înfățișare mai fermecătoare. Acel fel de înfrumusețare obișnuiește să-l arunce în suspiciunea [provocată de] gelozie, în dușmănia, în vrajbe și-n lupte, căci nimic nu este mai neplăcut decât o înfățișare suspectă. Iar înfrumusețarea cu milostenie și cu cumpătare alungă toată bănuiala cea rea și-l va atrage pe tovarășul tău [de viață] mai puternic decât orice legătură. Nu atât firea frumuseții face ca o înfățișare să fie frumoasă, cât dispoziția celui care o privește. Și nimic nu obișnuiește să facă dispoziția [să fie] astfel, cum [obișnuiește] cumpătarea și demnitatea. Încât chiar dacă cineva va fi frumoasă, dar bărbatul [ei] se va purta nesuferit cu ea, aceasta îi va apărea lui mai de rușine decât toate [celelalte]. Iar dacă, [dimpotrivă], s-ar întâmpla ca cineva să nu fie frumoasă [la chip], dar bărbatul [ei] se va uita cu plăcere la ea, îi va apărea lui mai frumoasă decât toate. Judecățile se fac nu în funcție de firea celor privite, ci potrivit dispoziției celor care privesc.

Înfrumusețează-ți, așadar, înfățișarea cu cumpătare, cu demnitate, cu milostenie, cu iubire de oameni, cu dragoste, cu bunătațe față de bărbatul [tău], cu tandrețe, cu blândețe, cu îndelungă răbdare! Acestea sunt culorile virtuții! Prin acestea îți vei atrage iubiți nu oameni, ci îngeri, prin acestea Îl vei avea pe Dumnezeu Însuși lăudător. Iar când Dumnezeu te va gratula, ți-l va supune pe bărbatul [tău] în întregime. Căci dacă înțelepciunea unui bărbat îi luminează fața<sup>43</sup>, cu mult mai mult virtutea unei femei îi luminează înfățișarea. Și dacă socotești că acest lucru este o mare podoabă, spune-mi [atunci], care-ți va fi folosul acestor mărgăritare în acea zi [a judecății]? Și de ce este nevoie să vorbesc despre ziua aceea, când este cu puțință să le arătăm pe toate acestea chiar și de la cele prezente? Când, spre exemplu, cei cărora li s-a părut de cuviință să-l insulte pe împărat au fost târați la sala de judecată și se aflau în primejdie de moarte, atunci mamele și soțiile [lor], lepădându-și colierele, bijuteriile de aur, mărgăritarele, toată podoaba [lor] și hainele cele aurite, și luându-și un veșmânt simplu și sărăcăcios, presărându-se cu cenușă și tăvălindu-se pe jos înaintea ușilor sălii de judecată, astfel i-a convins pe judecători. Și dacă în privința tribunalelor de aici, bijuteriile, mărgăritarele și o haină sofisticată pot să devină o cursă și o trădare, iar bunătațe, blândețea, cenușa, lacrimile și veșmintele sărăcăcioase îl înduplecă pe judecător, cu cât mai mult se va întâmpla acest lucru la acea judecată nepărtinitoare și înfricoșătoare! Spune-mi, ce scuză vei putea invoca, ce cuvânt de apărare, când Stăpânul [Însuși] te acuză pentru aceste mărgăritare și-i aduce în mijloc pe săracii care au pierit de foame? De aceea și Pavel a spus: *nu cu împlēturi de păr sau cu aur sau cu mărgăritare sau cu veșmânt scump*<sup>44</sup>. Căci în acestea ar putea fi o cursă. Chiar dacă ne-am bucura de ele fără întrerupere, cu siguranță ne vom lepăda de ele în moarte. Însă de la virtute [avem] toată siguranța, și nu este nici o schimbare sau transformare, ci și aici ne face pe noi mai în siguranță, și ne însoțește și dincolo. Vrei să deții mărgăritare și să nu pierzi niciodată această bogăție? Înlăturând toată podoaba, depune-o în mâinile lui Hristos, prin mijlocirea săracilor! Acela îți va păzi toată bogăția [pană] când trupul îți va învia cu multă

<sup>42</sup> *Litt.* „nu introduce în viață nici o trebuință”.

<sup>43</sup> *Cf.* Ecl. 8, 1.

<sup>44</sup> 1 Tim. 2, 9.

strălucire. Atunci îți va da bogăție mai bună și podoabă mai mare, fiindcă cea de aici este fără valoare și demnă de luat în râs. Așadar, gândește-te cărora vrei să plăci și pentru cine porți această podoabă: [oare] pentru ca frânghierul și arămarul și negustorul<sup>45</sup>, văzându-te, să se mire? Dar nu te rușinezi și nu roșești să te arăți aceluia [astfel], și să faci toate [acestea] pentru cei pe care nu-i socotești vrednici [nici măcar] de salutul tău?

Oare cum [vei putea] lua în râs această cochetărie? Dacă îți vei aduce aminte de ceea ce spusă pe care o rostești când ești inițiat: „Mă lepăd de tine, Satana, și de alaiul tău, și de slujirea ta”. Căci nebunia privitoare la împodobirea cu mărgăritare este un fast satanic. Ai primit aur nu ca să-ți înfășori [cu el] trupul, ci ca să-i eliberezi și să-i hrănești pe cei săraci. Spune, așadar, încontinuu: „Mă lepăd de tine, Satana!” Nimic nu este mai sigur decât această rostire, dacă o vom dovedi prin fapte.

5. Socotesc potrivit ca și voi, cei ce urmează să fiți inițiați, s-o învățați: căci această rostire este un legământ față de Stăpânul [nostru]. După cum noi, atunci când cumpărăm sclavi, mai întâi îi întrebăm pe cei puși la vânzare dacă vor să ne slujească, tot astfel face și Hristos: de vreme ce urmează să te ia în slujire, mai întâi te întreabă dacă vrei să te lepezi de acel tiran crud și necruțător, și [abia apoi] primește legământ de la tine. Căci stăpânirea Lui nu este impusă cu sila. Și privește la iubirea de oameni a lui Dumnezeu! Noi îi întrebăm pe cei puși la vânzare înainte să plătim prețul, și când aflăm că vor [să ne slujească], [abia] atunci plătim prețul. Însă Hristos nu [face] astfel, ci [deja] a și plătit prețul pentru noi toți, [și anume] scumpul Său sânge. Căci zice [Apostolul]: *Cu preț ați fost cumpărați*<sup>46</sup>. Și cu toate acestea, nici așa nu-i constrânge pe cei care nu vor să-I slujească, ci, zice [El], dacă nu ai bunăvoință și nu dorești din proprie inițiativă și de bună voie să te înrolezi sub stăpânirea [mea], nu te constrâng, nici nu te silesc! [Iarăși], noi n-am fi ales [niciodată] să cumpărăm sclavi răi; iar dacă vreodată am face acest lucru, i-am cumpăra pe aceștia dintr-o alegere rea, și am plăti un preț corespunzător. Însă Hristos, cumpărând sclavi nesupuși și nelegiuți, a plătit prețul unui sclav de cea mai bună calitate, ba mai degrabă [un preț] cu mult mai mare, [și anume] atât de mare, că nici cuvântul [nu poate spune], nici mintea [nu-și poate] imagina mărimea acestuia. Căci ne-a cumpărat pe noi nu dând [în schimb] cerul, pământul sau marea, ci plătind [cu] ceva mai de cinste decât toate acestea, [și anume cu] propriul Său sânge. Și după toate acestea, nu cere în schimb [ca] noi [să fim] mărturisitorii [Lui], nici înrolarea [noastră], ci se mulțumește cu simpla rostire, doar să o spui din inimă: „Mă lepăd de tine, Satana, și de alaiul tău”! [Căci] aceasta cuprinde totul. Să spunem, așadar: „Mă lepăd de tine, Satana”, ca unii care dincolo, în acea zi, urmează să li se ceară înapoi această rostire, și să o păzim, ca atunci să restituim în siguranță acest depozit. Alai satanic sunt teatrele, hipodromurile și orice păcat, observarea zilelor, prevestirile și semnele rele. Și ce sunt [aceste] semne rele? întreabă [cineva]. Ieșind un oarecare din casa sa, adeseori a văzut un om cu un singur ochi sau șchiopătând, și a considerat [asta] un semn rău. Acest lucru este alai satanic! Căci nu întâlnirea cu un om face ca ziua să devină rea, ci faptul de a trăi în păcate. Așadar, când pleci de acasă, păzește-te de un singur lucru, ca păcatul să nu se întâlnească cu tine! Acesta este cel care ne trăneste la pământ, și fără [ajutorul] acestuia, diavolul nu va putea să ne vatăme. Ce spui? Vezi un om și-l socotești un semn rău, și nu vezi cursa diavolească, cum te învrăbește împotriva celui care nu te-a nedreptățit [cu nimic]? [Nu vezi] cum te face dușman al fratelui [tău], fără nici un pretext

<sup>45</sup> ὁ ἀγοράϊος poate să însemne și „mic negustor”, „prăvăliaș”, „tarabagiu”, dar și „persoană care își petrece toată ziua în piața publică”, de unde „vagabond”, „pierde-vară”. Folosit cu acest al doilea sens, ironia este și mai amară.

<sup>46</sup> 1 Cor. 7, 23.

întemeiat? Dumnezeu a poruncit să-i iubim și pe dușmani<sup>47</sup>, iar tu-i întorci spatele și celui care nu te-a nedreptățit cu nimic, neavând nimic să-i reproșezi, și nu te gândești cât e de absurd, cât de mare e rușinea, ba mai mult, cât de mare e primejdia? Să spun și altceva mai ridicol? Mi-e rușine și mă înroșesc [să fac asta], totuși pentru mântuirea voastră sunt constrâns să vorbesc. Dacă o fecioară îi iese în cale, zice [cineva], ziua va fi fără succes; dar dacă îi iese în cale o prostituată, [ziua va fi] favorabilă, eficientă și plină de mult câștig. V-ați rușinat, v-ați lovit peste frunte și v-ați uitat în pământ? Însă [ați făcut aceasta] nu pentru cuvintele spuse acum, ci pentru faptele săvârșite! Privește, cel puțin și aici cum diavolul a ascuns cursa, pentru ca noi să-i întoarcem spatele celei neprihănite, dar să o întâmpinăm cu bucurie și să o îndrăgim pe cea destrăbălată. Căci de vreme ce L-a auzit pe Hristos spunând că: *Cel care a privit la o femeie ca să o dorească a și săvârșit deja adulter cu ea*<sup>48</sup>, și i-a văzut pe mulți biruind destrăbălarea, voind ca pe altă cale să-i arunce pe aceștia din nou în păcat, prin această superstiție i-a convins să caute cu plăcere la femeile prostituate.

Și ce-ar putea spune cineva despre cei ce folosesc farmece și amulete, care își înfășoară capetele și picioarele cu monede de bronz [purtând chipul lui] Aexandru Macedon? Spune-mi, acestea sunt speranțele noastre? Ca după crucea și moartea Stăpânului [nostru] să ne punem speranțele mântuirii într-o imagine a unui împărat grec? Nu știi ce [lucruri] mari a înfăptuit crucea? A nimicit moartea, a șters păcatul, a făcut iadul inutil, a distrus puterea diavolului; [oare] nu este vrednică de crezare și pentru sănătatea trupului? A ridicat întreaga lume, iar tu nu-ți pui încrederea în ea? De ce [pedeapsă] vei fi, oare, vrednic? Spune-mi! Și te însoțești nu numai cu amulete, ci și cu farmece, aducând în casa ta bătrâne îmbătate de vin și pe jumătate nebune. [Oare] nu-ți este rușine, nici nu te înroșești ca, după o filozofie atât de mare, să te înfricoșezi de aceste [lucruri]? Dar există ceva mai grav decât [această] amăgire: când dăm aceste îndemnuri și-i îndepărtăm [de la acestea], [ei], crezând că se apără, spun că femeia care face farmecele este creștină și nu rostește nici un alt [cuvânt] decât numai numele lui Dumnezeu. Dar mai ales pentru aceea o urăsc și îi întorc spatele, pentru că s-a folosit de numele Domnului spre insultă, pentru că, spunând că este creștină, a arătat cele ale păgânilor. Chiar și demonii au rostit numele lui Dumnezeu, dar erau [totuși] demoni! Astfel i-au spus lui Hristos: *Te știm cine ești: Sfântul lui Dumnezeu*<sup>49</sup>, și totuși [Hristos] i-a muștrat și i-a alungat.

De aceea, vă îndemn să vă purificați de această amăgire și să vă folosiți de această spusă ca de un toiag! După cum nimeni dintre voi n-ar alege să coboare în piață fără sandale [în picioare] sau fără hainele [de pe el], tot astfel să nu intri niciodată în piață fără această spusă, ci ori de câte ori urmează să treci dincolo de pragul casei, mai întâi rostește aceste cuvinte: „Mă lepăd de tine, Satana, și de tot alaiul tău și de slujirea ta, și mă unesc cu Tine, Hristoase”! Și niciodată să nu ieși [din casă] fără această spusă! Ea îți va fi toiag [de sprijin], ea îți va fi armă, ea îți va fi turn de neînving. Și, odată cu această spusă, înseamnă-te și cu [semnul] crucii pe frunte, și astfel, nu numai vreun om care îți iese în cale, ci chiar diavolul însuși nu va putea să te vatăme cu ceva, văzându-te că te arăți pretutindeni [înarmat] cu aceste arme. Exersează-te încă de acum cu ele, pentru ca, atunci când primești pecetea [botezului], să fi un ostaș pregătit, și ridicând trofeul [crucei] împotriva diavolului, să primești cununa dreptății, pe care să dea Domnul ca noi toți să o dobândim, prin harul și prin iubirea de oameni ale Domnului nostru Iisus Hristos, cu Care Tatălui și Duhului Sfânt slavă în vecii vecilor. Amin!

<sup>47</sup> Cf. Mt. 5, 44.

<sup>48</sup> Mt. 5, 28.

<sup>49</sup> Mc. 1, 24.

## CHURCH - A DIVIN-HUMAN INSTITUTION

DACIAN BUT-CĂPUȘAN\*

**ABSTRACT.** *Church, Divin-Human Institution.* Church is Christ's extension in the social (Eph 1:23). The concept of Church is the most closely related to the saving work of the Incarnate Son of God, and the faith in the Church is nothing else than the corollary of the faith in Christ as true God and true man.

Even on earth the Church lives a life not earthly, human, but a divine and gracefully one, because it is the sacrament of God's Kingdom. Being not founded by human will, the Church has no human purpose. Its epiphany of divine will of salvation is not secondary to the plan of salvation, but is located directly in the Trinitarian plan of salvation.

The Church has a complex issue, even paradoxically, is both: divine and human, eternal and temporal, historical and overhistorical, seen and unseen, it is achieving historical way of Trinitarian life.

**Keywords:** *Church, divin-human, communion, organ of salvation, institutional, social-spiritual.*

Etymologically, the word church derives from the Latin *basilica*, which in turn comes from the Greek words βασιλική οἰκία = Emperor house. "We note that the Romanian people has kept this notion, while other nations have taken the Greek term ἐκκλησία."<sup>1</sup> a translation of the Hebrew "qahal", that makes sense of liturgical assembly and "involves a particular insistence on the organic unity of the chosen people which is understood almost as a sacred entity."<sup>2</sup> Such are: *église* (French), *Iglesia* (Spanish), *igreja* (Portuguese), *chiesa* (Italian).

In other European languages the term of the word origin is κυριακή οἰκία = house of God, resulting in: Church (English), Kirche (German), cerkev (Slovenian), църква (Bulgarian), Kirk (Danish), kirik (Estonian), kerk (Dutch), kyrka (Swedish), kirkko (Finnish).

The term has several meanings in the New Testament: Universal Church, local Church, assembly of Christians for worship, place of worship. At least three New Testament passages show close relationship between the Church in the sense of communion with God and faithful church place of worship: The Acts relate that Barnabas and Paul in Antioch, "for a whole year met with the people of the church and taught a large group" (Acts 11: 26) and St. Paul writes to

---

\* *Institutul de Studii Ecumenice și Inter-religioase, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, dbut\_capusan@yahoo.com*

<sup>1</sup> Pr. V. Timocanu – "Despre Biserică" in M. M. S., nr. 3-4 /1974, p. 229. The Greek term ἐκκλησία comes from the verb ἐκκλέω, which means to call. Secular meaning, at the ancient Greeks it is the assembly of citizens called by the voice of the announcer to decide in public matters." (Pr. Lect. Univ. Drd. Constantin I. Oancea – "Biserica și Împărăția lui Dumnezeu după Sfintele Evanghelii" în vol. *Teologie și istorie, Analele Universității Dunărea de Jos, fascicula I, Galați, 2000, p. 107*). In the Old Testament ἐκκλησία is usually used with the meaning of God's people, and in the New Testament occurs 114 times (3 times at Matthew, 23 Acts, 63 Paul's epistles, 1 James, 3 in III, 20 Revelation) used to describe the Church, with three exceptions. The Savior uses the term twice (Matthew 16:18, 18:17) during the two ecclesiological speeches.

<sup>2</sup> George Florovsky – *Les voies de la théologie russe*, Paris, 1991, p. 15.

the Corinthians: I have been told that there are opposing groups in your meetings in churches (I Corinthians 11:18) and “the woman should keep quiet in the churches” (I Corinthians 14:34). In the local for worship, the Christian community gather to renew their communion with God. Romans 16:5 is speaking about the church from Aquila and Priscilla’s home. Here are committed St. Eucharist, the eucharistica synaxis making these houses an ecclesial dimension. Those that participate in the eucharistical synaxis are the Church, Body of Christ.

These are reasons why most European languages use the word church for communion / institution and for the place of worship. An exception is Hungarian that for the first case uses *egyház* and second *templom*.

Church is only partly match the categories our epistemology, for its origin, being and purpose transcend them. In the New Testament we find not made any definition of the Church. There is no complete definition allowed by all, however we express a comprehensive formula: “Church is called the holy institution that is founded by the incarnate Word of God for salvation and sanctify people, and possess His divine power and authority, consisting of people who have the same faith is to share the same Holy Sacraments and are divided into people and clergy leadership, which derives its power by uninterrupted succession from the Apostles and through them from the Lord.”<sup>3</sup>

Church was founded not from a human idea, but it was born from the word and work of Jesus Christ (Matthew 16: 18). Church is Christ’s extension in the social (Ephesians 1:23) “Christ is in you” (Galathians 1:27). The concept of Church is the most closely related to the saving work of the Incarnate Son of God, and the faith in the Church is nothing else that the corollary of the faith in Christ as true God and true man.

Being in Christ is not an individual reality, that who believe in Christ are not isolated, but all together constitute a whole body of His ecclesial Body (Church). “All those who believe, receive the Word as fundamental Hypostasis by His Body extended in us. Through this is implanted in them, too the consecration and the beginning of the resurrection from the body of Christ, consecration and early resurrection which are developed through their collaboration with Christ”<sup>4</sup>.

Christ is the head of the Church, the Holy Spirit unites the world with Christ in the Church is the source of grace and holiness (manifestation of St. Sacraments toward creation). Christ works in the Church through the Holy Spirit. We are incorporated in Christ, we are transfigured by the likeness of Son, we become adopted sons of the Father, the life of Christ is produced in us, through the Holy Spirit, and the area of His work is the Church. “Church is the particular environment of uncreated energies, entering the world of Spirit... Through the Holy Spirit who remains in Christ, and therefore in the Church, the Lord continues to exercise power in the Church, not only by words but by direct deeds. He exercises His power and in particular by the Sacraments and religious services”.<sup>5</sup> Church is not a deposit or divisor of these energies, an institution which can control the Spirit.

Spirit is resting over the Son, and over all who are joining with Him by faith and constitute the Church, thus being in relationship with Father, therefore we share in the Church by grace, the ultimate source of existence, which is the Father. “The Church virtual

<sup>3</sup> Hristu Andrușos - *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, Editura și tiparul Tipografiei Arhiepiscopale, Sibiu, 1930, p. 281.

<sup>4</sup> Preot. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, volume II, second edition, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1997, p. 129.

<sup>5</sup> Idem – *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 129-130.

located in the body of Christ, being taken current by the irradiation of the Holy Spirit from His Body in the other human beings, which begins at Pentecost when the Holy Spirit descends from Apostles, making him the first member of the Church, the first believers in which extend the power of the spiritualized body of Christ”.<sup>6</sup> Holy Spirit is present in the Church, from Pentecost in a particular way of His presence and work throughout the creation. The Church is the Holy Spirit product and the Holy Spirit can not be present on the ground than in the Church. At Pentecost “Spirit descends in a community concerned with Christ”.<sup>7</sup>

It may be said that Church is Christianity itself, unadulterated. The origin of the Church must be sought in the ineffable depths of the Holy Trinity. The church is the work of the Father, the Son and the Holy Spirit. Tertulian says “where are the three, ie Father, Son and Holy Spirit, there is the Church, which is the body of the Three”<sup>8</sup>, and Origen says that “The church is full of Trinity”<sup>9</sup>. Pentecost put in direct contact church (the members) with the Trinity.

Church’s communion is a reflex of the communion and intra-Trinitarian love (John 17:21). Church aims to reach unity with the gracefully Trinity. It is not an substantial or hypostatical communion, but a spiritual, gracefully one.

Even on earth the Church lives a life no earthly, human, but a divine and gracefully one, because it is the sacrament of God's kingdom. “Not only the Lord, its Head is invisible, not only the grace that saves and sanctifies on it is invisible, but the union with God through faith is spiritual and unshown, too... The Church is both a retainer of divine and human, of the seen and the unseen element. But its seen and unseen element is closely linked like soul with body. In this respect its unseen side is nothing else that the indispensable manifestation of the unseen one. As the Word of God, Who made man, the two grain were united in a single person of God, all such in the Church, His saint and virgin bride, all believers are united with the Head and its unseen founder”.<sup>10</sup>

Church is theandric, has an objective, divine side, which does not depend on people, is above and on the other side has a subjective, human, depending us, is founded by Jesus Christ, but is made by consent and meeting people to believe and live in Christ. “Church is a divin-human organism, which can be described both as a historical community, seen in time and space, ie the Church on way, of those who are still in this time and as a eschatological unit, united with God in Christ for eternity, beyond time and space, ie the Church those who are with Christ”<sup>11</sup>. Theosis is possible because theandrice constitution of the Church. Church theandric environment that gives human life a deeply religious sense. Church is not merely a human organization, a community of human being related to propagate the faith, but koinonia - communion with the Holy Trinity, where we enter the Holy Spirit. “Orthodoxy sees the Church primarily as a sacramental community ... The Church is the place where the Christian life is born, it is feeding, they grow and reach the ultimate goal of participation in the divine nature”<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Pr. Dr. Gherghie Zamfir – “Relația Bisericii cu Duhul Sfânt” in M. O. nr. 1-2/2000, p. 70.

<sup>7</sup> Idem – “Relația dintre Hristos și Duhul Sfânt în Biserică” in M. O. nr. 1-2/1999, p. 78.

<sup>8</sup> Tertulian – *Despre Botez* 6 – *Ante – Nicene Fathers*, volume 3, Hendrickson Publishers Peabody, 1999, p. 672, Edited by Alexander Roberts & James Donaldson.

<sup>9</sup> Origen – *Asupra Psalmilor*, 23,1 in Jean Paul Migne – *Patrologiae. Cursus Completus*, Series graeca, Paris, 1847, (P.G.) XII, col. 1265.

<sup>10</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul – *Răspunsuri către Talasie*, întrebarea 22 Filocalia, volume 3, second edition, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 87, (trad. D. Stăniloae).

<sup>11</sup> Pr. Prof. Dr. Ion Bria - *Credința pe care o mărturisim*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1987, p. 121-122.

<sup>12</sup> Donald Fairbain – *Ortodoxia răsăriteană din perspectivă occidentală*, Ed. Multimedia, Arad, 2005, p. 69; 134 (trad. Sofia Gheorghe).

Being not founded by human will, the Church has no a human purpose. It is an epiphany of divine will of salvation is not secondary to the plan of salvation, but is located directly in the Trinitarian plan of salvation. “Church is not extrinsic work savior, is not just a mere fortuitous consequence therefore we can not juxtapose secrets salvation. It is its revelation, the necessary extension, the sacramental epiphany in history between two Parus”.<sup>13</sup>

We say that Church is salvation organ, but Church is not saving, no Church saves, but it can make in connection with Christ, only Savior it can lead to salvation. Nobody can have direct contact with Christ, the Head, outside the Church, which is Christ's Body. We can not share and merge with Christ living outside the ecclesial body (John 15:4-5).

Church is not just an association of believers, or an organization with hierarchical structure, the key element is the call of God followed by the meeting. Christianity, taking Him to the center on Jesus Christ, “is not a religious-moral concept on which they can be every man wishes as the Scripture and her personal interpretation, but is itself life, teachings and work of Jesus Christ, the Son of God incarnate, as it was understood, lived and believed fully in the Church from the beginning. Outside the Church any person lost, seeking like the Holy women “among the dead for one who is alive” (Luke 24:5)<sup>14</sup>

Authority that the Church has, is not other than Christ Himself shares (Ephesians 1:21-23). “The Church has the charisma of infallibility. Church as a whole, the whole is infallible, because it was endowed by its head Jesus Christ with this gift”.<sup>15</sup> It has a unique value and authority for salvation. “The church does not recognize over to any authority outside of its own, no court outside of faith.”<sup>16</sup> Power and authority of Christ, received from the Father, manifested in word and miracles (John 5:17; 19:21,26).

The Church has a complex issue, even paradoxically, is both: divine and human, eternal and temporal, historical and overhistoric, seen and unseen, it is achieving historical way of Trinitarian life. Throughout

Orthodox Theology, the unity of Church s nature, given in the Son is never separate from the diversity of people, given the Holy Spirit... Therefore in the Church we are not dealing with two independent realities: one invisible, another visible, but with two realities that are involved in one another, and together constituting and substantiating the catholic unity of Church... After the image of Trinity, above the nature, the Church remains the communion in its seen aspect and so in its unseen one”.<sup>17</sup>

Church is not an ideal size as the state of Plato, the *ἐκκλησία* biblical term itself give us not an abstract definition, but designate a historical reality. Church is not from the world (John 15:19), but it is not in isolation, the world is the manifestation term of divine power (John 17:18), and the Church is the sacramental environment of divine presence. “The Church is located ..... at a continuous movement of God and man, keeping a sensitive harmony between its ontological and existential structure”.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinsky – *Taina Bisericii*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 55 (trad. Vasile Manea).

<sup>14</sup> Pr. Prof. Univ.Dr. Ioan I. Ică – Chipul lui Iisus Hristos în Biserica Ortodoxă, romano-catolică și protestantă. Chipul viu al lui Iisus Hristos înviat și înălțat și legătura noastră cu El (Course notes for Master), Cluj-Napoca, 2001, p. 3.

<sup>15</sup> Pr. Conf. univ.dr. Ioan Tulcan – “*Infailibilitatea și autoritatea Bisericii*”, in the review *Teologia* (Arad) nr. 2/2000, p. 19.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>17</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu – *Ortodoxie și catolicism. Dialog și reconciliere*, Ed. România Creștină, București, 1999, p. 109 și 113.

<sup>18</sup> Prot. Dorel Pogan – *Biserica și mântuirea credincioșilor. Constituția teandrică a Bisericii*, Arad, 1998., p. 11.

Ecclesia is a theandric organism and its specificity, which differs from any human society is supernatural in it. The world is on the path of truth, through Church, receives a theonom sense. "Church is not just an institution but a way of existence, a manifestation of being. Mystery of the Church, even in its institutional dimension is deeply connected with human being, being of the world, the very being of God".<sup>19</sup>

Church is a synergy of divine and human, where human and earthly are a real symbol is of Divine and celestial. The maximize of human, with emphasis on the visibility of the Church and its temporal organization, is a mistake, and reducing the Church as its invisible aspect, the visible character being disband Is a mistake to conceive Church just as the Mystic Body only, as an invisible reality that formed in its present condition only uncorporeal ghosts, just living angelically life, only from divine live: such only a part of the Church lives in horizons beyond this world: the one on land no".<sup>20</sup>

The extension over centuries of the mysterious existence of the Savior is not possible without the Church as an institution, with hierarchical, synodal structure, articulated in the historical live, it is an institution that guides the principle: „pay the Emperor what belongs to the Emperor and pay God what belongs to God” (Matthew 22,21).

The man is a social being incline to form concrete, seen societies, having specific organization, leadership and laws. Church structures itself in human society where it lives, but not be confused with it. We are not dealing with a simple society. Christian teaching on redemption and consecration by grace, can not be find in any other society. Church not occured as a result of the needs of giving an organization to the religious life of the believers. It is for people, world and believers, but it has not its roots in the rules and powers of people, but has its origin in God, it is the result of Creator's initiative. "The Church is built by the historical work of divine oikonomia, but leads ultimately to a view of God as is the vision of God in the threefold eternal existence".<sup>21</sup>

The social, community Christ, Church is not a mere meeting of human individuals, but it possesses the plenitude of Divine energy. Its members fill these energies in the seen Church. "The church is an institution whose birth is overshadowed by the Holy Spirit just as the miraculous birth of the Son of God. The nativity of Church is an incarnation like the incarnation of the Son of God"<sup>22</sup>.

The hypostatical, iconic and kenotic presence of God in the world, this is the Church, "the only reality that remains in uninterrupted relationship with God"<sup>23</sup>.

The seen church is not simply anthropological institution, a relic of the past, a group of individuals, but an ever present reality. "In Orthodox conception *Ecclesia semper reformanda* referring to the human element of Church, not to the divine one and remains firmly in the truth of the Gospel of Christ and the apostolic tradition it will not be a new Church, but *ecclesia semper eadem*, because it is *ecclesia semper reformanda in eadem veritate seu in Christo*".<sup>24</sup>

Far from being overhistorical community, or only a relationship, the Church is a spiritual and social unit. Union with God, through faith, constitutes internal aspect and confession of

<sup>19</sup> Joannis Zizioulas – *Ființa eclesială*, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 7 (trad. Aurel Nae).

<sup>20</sup> Prof. N. Chițescu – "Autoritate ierarhică, autoritate duhovnicească" in M. M. S., nr. 3-4/1975, p. 275.

<sup>21</sup> Joannis Zizioulas – *op. cit.*, p.12.

<sup>22</sup> Pr. Prof. Petre Vintilescu – *Misterul liturgic*, București, 1929, p. 9.

<sup>23</sup> Emil Bartoș – *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, second edition, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2002, p. 355.

<sup>24</sup> Pr. Prof. Ioan I. Ică – "Martin Luther și Reforma Bisericii din perspectivă ortodoxă" in O., nr. 4/1983, p. 493.



faith, sharing with St. Sacraments and listening hierarchy, the external, seen one. Church is perceptible, sensible, but not all of the Church are subject to the senses, because life is divine and inexhaustible, *visibilis tota est, sed non in totum*, some can be seen only with eyes of faith. Church manifestation in time and space of Christianity is seen reality and object of faith, too, but nothing is unknown.

The institutional aspect of the Church is penetrated by the charismatic one. They are unseparated, but distinct, and the earthly and the celestial Church are held together by the Holy Spirit. The Church can not be reduced to shapes and seen aspects, because the Son of God through the incarnation “gave the earthly Church the image of heavenly one, that of the three divine Persons, the leading image and as a ideal model of its”<sup>25</sup>.

Church features listed in the niceeo-Constantinopolitan symbol of faith applies to the Church with two issues: seen and unseen. The Church is perfect, not perfectible and fulfills its mission since its establishment in seen manner. In Orthodox conception, “holiness is the premise of other features of Church. It indicates the particular nature of any form of human live. The Church is composed of saints, the meaning most generally: lived under grace”<sup>26</sup>.

The church is autonomous in relation to the State, is not a government institution, but the largest institution of civil society. “Church and civil society are not fundamental, radical two separate entities that work to the detriment of the other one, for having antagonistic purposes. Both structures operate with the person or individual, within a system of human relationships in certain geo-political conditions. It is true that the Church seeks, through its message, to prepare first the man to the Kingdom of God and then to the social scene, while the structures of civil society to define the nature of earthly purposes, especially on the types of organization human right as a social, political and economic, the human individual and the group of which party is possibly a voice as distinct. Christian, as member of the Church, is a member of society, too and its influences are felt on the spiritual live.”<sup>27</sup>

In the context of contemporary Europe, “Orthodox Church could make an important contribution to overcoming the concerns utilitarian of European integration, as is the reality not only in the living world, but in the ultimate reality of the new world in Christ. In this perspective Eastern Church believes that the man is not to secularize the world, that is to materialize the spirit and transform man prisoner in the material, but to transfigure the world in Christ, to spiritualize matter, during a spiritual route, which tends not to high the night of apocalyptic catastrophe, but to become a new heaven and new earth, as the Kingdom of God”<sup>28</sup>.

“After the teaching of Orthodox Church, the Union of European countries must not lead to a dissolution or annihilation of ethnic identities and their cultural specificity, but a unity in diversity of ethnic cultural values of each nation. The European Union must not turn into any federalize, centralizing power of monarchal sort... but in a conciliarity in a catholicity and communion of nations and peoples whose vital interests to converge towards materialization of the common, European good”<sup>29</sup>. As remarked a leading Orthodox theologian,

<sup>25</sup> Prot. Dr. Dorel Pogan – *op. cit.*, p. 34.

<sup>26</sup> Pr. Prof. Dr. Liviu Stan – “Probleme eclesiologice” in S. T., nr. 5-6/1954, p. 300.

<sup>27</sup> Ștefan Iloaie – *Responsabilitatea morală personală și comunitară. O perspectivă teologică*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 324-325.

<sup>28</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, Pr. Prof. dr. Ioan Ică – „Biserica Ortodoxă Română și integrarea europeană” in vol. *Biserica în misiune. Patriarhia Română la ceas aniversar*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2005, p. 765.

<sup>29</sup> Pr. Prof. Dr. Nicolae Dură – „Bisericile Europei și Uniunea Europeană. Ecumenism, reconciliere creștină și unitate europeană” in *vol. cit.*, p. 778.

“should be stressed that the Orthodox Church’s structure is approaching the sensitive structure of the European Community and North Atlantic structures by the synod or concilliare them, which puts emphasis on the identity of each nation, but the link between them communion”.<sup>30</sup> In the great missionary commandment from Matthew 28:19-20, on the one hand Savior focus on diversity and identity of nations, because it are realities created by God, with their specific gifts, but on the other hand in view and the link between them in the light of Trinitarian communion, in whose name is baptized man.”

We conclude with words of another Romanian dogmatist: “as long as our Orthodox Church will build, within the power of the Holy Spirit, descended above the Holy Apostles at Pentecost the new, theandric and bearer of spirit man, and through him, the interpersonal communion of the believers, united with Christ as Holy Trinity, European integration is not a threat, but an opportunity as the values of Orthodoxy to be scatter, like rays of the sun, to new horizons, both in the elderly Europe and beyond.”

---

<sup>30</sup> Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu – „*Biserica Ortodoxă Română și valorile euro-atlantice*” in *vol. cit.*, p. 830.



## INTERCORELAȚIA DINTRE SFÂNȚA SCRIPTURĂ ȘI SFÂNȚA LITURGHIE ÎN VIAȚA BISERICII ȘI A CREDINCIOȘILOR

NICOLAE RĂZVAN STAN\*

**ABSTRACT.** *The Relationship Between Holy Scripture and Holy Liturgy in the Life of the Church and its Believers.* Holy Scripture offers specific testimony regarding the presence and work of the Divine Logos in history and the possibility and responsibility of humanity to achieve deification. In Scripture, through the Lord Christ, rational truth is united and identified with personal Truth. In this sense, the words of Scripture, in addition to the presentation of past and future events, reveal Christ, renewing and animating believers in the life of the Church. Through the Divine Liturgy, the life of Christ emanating from Scripture becomes the Church's life, always alive and ever present for all who belong to Him, regardless of whichever time and place they live.

From the liturgical perspective, Scripture must be seen as the path that leads one to Christ, nourished along the way by the divine food and drink that gives them life and strengthens them in their search. The Divine Liturgy lives and breathes Scripture in the most sensitive and real manner possible; therefore, the content of Divine Liturgy, one can say, is presented as a sublime "patristic commentary of Scripture." The Divine Liturgy achieves a connection between the mystical "today" of Scripture and the meaningful dimension of the liturgical "today" in the deep reality of the eternal "today" of the Kingdom of Heaven, present here and now.

Among the Orthodox, Scripture not only prepares the faithful to participate in the Divine Liturgy, but the Liturgy but also spiritually empowers them to experience the wider depths of the Divine Word for greater personal discovery.

There exists a reciprocal relationship between Scripture and Liturgy that is not limited to the house of worship, but extends outward in the daily lives of believers. According to the Holy Fathers, Holy Scripture must never be absent from one's spiritual life. The honor and obedience manifested in its words are identified with obedience to God.

Scripture brings spiritual power and a true sense of actualized existence into the life of the Christian believer, compelling him or her to pray more fervently and personally involved in the Divine Liturgy, in private prayer, and other church offices.

**Keywords:** *Holy Scripture, Holy Liturgy, reading, confession, update, connection, communion, obedience*

### I. INTRODUCERE

Ca și cuvânt revelat al lui Dumnezeu, Sfânta Scriptură reprezintă mărturia concretă referitoare la prezența și lucrarea Logosului Divin în istorie și la posibilitatea și responsabilitatea umanității pentru realizarea îndumnezeirii. Toate cărțile Scripturii, prin acțiunea inspiratoare a Sfântului Duh și prin prezența duhovnicească a Logosului Divin în litera lor, sunt unite într-o singură Sfântă Scriptură prin care se dă mărturie despre faptele minunate ale lui Dumnezeu, iubirea și preocuparea Sa permanentă față de omenire. Dar, în același timp, vocea unică a Sfintei Scripturi dă mărturie și despre realitățile care stau în legătură cu omenirea. Astfel, ea

---

\* Asist. univ. drd, Facultatea de Teologie Ortodoxă Craiova, [nicolaerazvanstan@yahoo.com](mailto:nicolaerazvanstan@yahoo.com)

este cartea în care fiecare om descoperă răspunsurile fundamentale ale existenței proprii și a întregii creații. Sub acest aspect, Sfânta Scriptură poate fi considerată o mărturie vie a întregului destin uman în care istoria originii este împletită cu cea a mântuirii.<sup>1</sup>

Ca descoperire a adevărului despre Dumnezeu și om, Sfânta Scriptură are în centrul său pe Adevărul suprem Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul prin care revelația dumnezeiască atinge treapta supremă (Evr. 1, 1). În Sfânta Scriptură, prin Mântuitorul Hristos, adevărul rațional este unit și identificat cu Adevărul persoană. În acest sens, cuvintele Scripturii, pe lângă prezentarea evenimentelor trecute și viitoare, fac văzut pe Hristos care le animă și reactualizează în viața Bisericii. Prin Sfânta Liturghie, viața lui Hristos din Scriptură devine viața Bisericii, mereu vie și mereu actuală pentru toți cei care aderă la El, indiferent de timpul și spațiul în care trăiesc. Tocmai în acest context cuvintele Sf. Ap. Pavel: „Iisus Hristos, ieri și azi și în veci, este același” (Evr. 13, 8) își găsesc temeiul relatării lor.

Cu alte cuvinte, Hristos este Unul și Același atât în cuvântul Scripturii cât și în realitatea descrisă de Sfânta Liturghie, precum, de altfel, și în Sfintele Taine, ierurgii, rugăciuni etc.<sup>2</sup> Este Unul și Același, însă prin fiecare lucrare sfântă Hristos Își face simțită prezența, Își reactualizează opera și descoperă propria persoană într-un mod diferit. Hristos se manifestă față de credincioși într-un mod variat, printr-o multitudine de forme și realități, fiecare dintre acestea având rolul de a pregăti credinciosul pentru o formă superioară de primire a Sa, în capătul acestei înșiruii de întâlniri aflându-se auto-dăruirea personală și deplină a lui Hristos Cel euharistic.

Din păcate, însă, din motive diferite, nu toți credincioși urmăresc să realizeze și conștientizeze aceste întâlniri cu Hristos, rezumându-și atenția duhovnicească doar la primirea Euharistiei și la Tainele care conduc la aceasta. Astfel, a fost diminuată foarte mult valoarea mântuitoare a Sfintei Scripturi, viața duhovnicească nemaiapărând pentru mulți ca o călătorie cu Hristos de la Scriptură la Euharistie, asemenea lui Luca și Cleopa pe drumul spre Emaus (Lc. 24, 13-32). Aceasta a făcut ca Ortodoxia să fie percepută – în special de lumea occidentală – ca o Biserică redusă la ritual, în care elementul liturgic este accentuat în mod deosebit în defavoarea Sfintei Scripturi.<sup>3</sup>

Din această cauză, în cele ce urmează, prin analizarea relațiilor care există între Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie, vom încerca să descoperim importanța pe care o are Scriptura în viața Bisericii ca „sursă primară a adevărului și vieții veșnice”<sup>4</sup> și care trebuie să fie, în consecință, atitudinea fiecărui credincios față de Scriptură.

<sup>1</sup> GEORGE FLOROVSKY, *Biserica, Scriptura, Tradiția: Trupul viu al lui Hristos*, trad. Florin Caragiu și Gabriel Mândrilă, Ed. Platytera, București, 2005, pp. 19-22.

<sup>2</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 81; IDEM, *Modurile prezenței lui Hristos în cultul Bisericii*, în rev. „Mitropolia Banatului”, nr. 7-9/1982, p. 429.

<sup>3</sup> OLIVIER CLÉMENT, *Adevăr și libertate: Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, trad. Mihai Maci, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, pp. 66, 162; ION BRIA, *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, WCC Publications, Geneva, 1996, p. VII; IDEM, *Mărturia creștină în Biserica Ortodoxă: aspecte, posibilități și perspective actuale*, în rev. „Glasul Bisericii”, nr. 1-3/1982, p. 88.

<sup>4</sup> JOHN BRECK, *Puterea Cuvântului în Biserica Dreptmăritoare*, trad. Monica E. Hergehegiu, Ed. IBMBOR, București, 1999, p. 6.

## II. CARACTERUL HRISTOLOGIC AL SFINTEI SCRIPTURI MANIFESTAT DE BISERICĂ

Vorbind despre prezența și lucrarea Fiului lui Dumnezeu în omenire, Sf. Maxim Mărturisitorul spune că până la Întruparea propriu-zisă au avut loc o serie de alte întrupări ale Logosului în istorie. După Alain Riou, șirul acestor întrupări poate fi structurat în trei etape, și anume: întruparea Logosului Divin în rațiunea (logoi-i) creației; cea din rațiunea Sfintei Scripturi; și, întruparea în umanitate.<sup>5</sup> Această idee scoate în evidență acțiunea progresivă și graduală a Fiului<sup>6</sup> de apropiere față de propria Sa creație, dar și faptul că Sfânta Scriptură nu este un document oarecare care prezintă o simplă înșiruire de evenimente, ci reprezintă în chip real vocea și puterea dumnezeiască a Fiului prin care El se explică pe Sine umanității pentru a-i trasa drumul care duce la comuniunea cu Sine.<sup>7</sup>

Sub acest aspect, Sfânta Scriptură este alcătuită din cuvintele Cuvântului lui Dumnezeu, care, ca și Persoana ce le dă naștere, își păstrează caracterul neschimbabilității și actualității mereu înnoitoare: „Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece” (Mt. 24, 35; Mc. 13, 31; Lc. 21, 33); „Înainte de a trece cerul și pământul, o iotă sau o cirtă din Lege nu va trece, până ce se vor face toate” (Mt. 5, 18); „Dar mai lesne e să treacă cerul și pământul, decât să cadă din Lege un corn de literă” (Lc. 16, 17).

Spre deosebire de cuvintele omenești, care au rolul de a descrie o trăire sau o dorință interioară și care se desprind de subiect după ce sunt exprimate, cuvintele Sfintei Scripturi rămân nedespărțite de Cuvântul Divin, prin acestea El vorbind și descoperindu-Se în mod permanent.<sup>8</sup> Tocmai în acest sens Mântuitorul Hristos spune: „Cercetați Scripturile, că socotiți că în ele aveți viață veșnică. Și acelea sunt care mărturisesc despre Mine” (In. 5, 39). Iar pentru că Îl are pe Hristos prezent în cuvintele sale, Scriptura devine dătătoare de viață veșnică (In. 20, 31; F.A. 13, 48; I In. 5, 13).<sup>9</sup>

Însă cuvintele Scripturii nu posedă puterea mântuirii și a vieții prin ele însele, într-un mod autonom și despărțit de Persoana lui Hristos. Omul nu poate să se îndumnezeiască numai prin Scriptură, ci prin Hristos Cel care se descoperă prin aceasta. În acest sens, Sfânta Scriptură trebuie percepută ca mijlocul care ne trasează drumul ce duce la Hristos Cel personal și ca hrana și băutura dumnezeiască prin care credincioșii sunt întăriți în această căutare: „Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu” (Mt. 4, 4).

<sup>5</sup> ALAIN RIOU, *Le Monde et L'Église selon Maxime le Confesseur*, Éditions Beauchesne, Paris, 1973, pp. 62-63.

<sup>6</sup> LARS THUNBERG, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. Prof. Dr. Remus Rus, Ed. IBMBOR, București, 1999, p. 70.

<sup>7</sup> „Sfânta Scriptură e Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu care S-a tălmăcit pe Sine în cuvinte, în lucrarea Lui de apropiere de oameni pentru ridicarea lor la El, până la întruparea, învierea și înălțarea Lui ca om. El lucrează prin cuvintele acestea, prin care Se tălmăcește pe Sine, asupra noastră, pentru a ne conduce și pe noi la starea la care a ajuns El. Scriptura redă ceea ce continuă să facă Fiul lui Dumnezeu cu noi din această stare de Dumnezeu și om desăvârșit, deci Scriptura tălmăcește lucrarea prezentă a lui Hristos. Căci Hristos, rămânând mereu viu și Același, Se tălmăcește prin aceleași cuvinte, dar ca Cel ce vrea să ne facă și pe noi asemenea Lui” (DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ediția a doua, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 40).

<sup>8</sup> „Scriptura este una din formele prin care cuvintele lui Hristos se păstrează nu numai în cuvintele rostite odinioară de Hristos, ci și în cuvintele pe care El ni le adresează continuu” (DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 41).

<sup>9</sup> GEORGES KHODRE, „The Church in Movement”, în vol. *Orthodox Synthesis: The Unity of Theological Thought*, editor JOSEPH J. ALLEN, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1981, p. 20.

Tâlcuind textul de la In. 5, 39, Sf. Chiril al Alexandriei spune că aici Mântuitorul Hristos nu exprimă o poruncă sau un îndemn prin care oamenilor li se prezintă necesitatea cercetării Scripturii, ci, din contră, El constată preocuparea fariseilor pentru Scripturi și incriminează practica acestora de a considera că se pot mântui doar prin cele ce citesc: „Ce folos aveți că citiți dumnezeieștile Scripturi, voi, care cugetați că prin ele se face urcarea la viața veșnică, dacă le socotiți că mărturisesc despre Mine și că Mă numesc pe Mine viața veșnică, dar nu voiți să veniți la Mine, ca să aveți de fapt viață?”<sup>10</sup>

În aceste condiții, din punct de vedere ortodox, Scriptura depășește sfera documentului istoric sau pe cea a oracolului magic. Pentru a i se descoperi adevărata profunzime, ea nu trebuie să fie despărțită de viața Bisericii. „Noi trebuie să citim Cuvântul lui Dumnezeu cu credință și cu venerație, plini de duhul Bisericii” spune Părintele Serghei Bulgakov,<sup>11</sup> în sensul că numai prin Biserică Scriptura își primește actualitatea, în afara acesteia Scriptura devenind o colecție oarecare de cărți sau cel mult una din multele capodopere ale umanității.<sup>12</sup>

Scriptura este a Bisericii și de aceea nu trebuie să fie despărțită de viața eclezială. Dacă analizăm modul în care a fost scrisă Scriptura, observăm că ea a fost precedată de mărturia Bisericii, de Tradiția transmisă pe cale orală. Ca timp, Biserica ia ființă înaintea Scripturii. Biserica este cea care dă naștere Scripturii, păstrându-o ca pe mărturia vie a experienței sale dumnezeiești. Autorii inspirați, care au scris Evangheliile și celelalte cărți ale Noului Testament, sunt mădulare active ale Trupului Bisericii. Ei fac parte din Biserică și sunt pătrunși de Duhul sfințeniei. Cărțile sfinte nu vin din afara Bisericii, iar Biserica nu însușește ceva care nu este al ei, ci ea așează în scris ceea ce a primit de la Hristos. În acest sens, învățătura Bisericii Ortodoxe este că Scriptura este a Bisericii și nu poate fi izolată niciodată de aceasta. Scriptura trăiește în și prin Biserică, pentru a face cunoscută voința lui Dumnezeu în mijlocul poporului celui nou. Ruptă de comunitatea eclezială, Scriptura nu-și mai găsește scopul.<sup>13</sup>

Referitor la Vechiul Testament, acesta ia naștere în comunitatea poporului ales, cea care preînchipuia Biserica. Și la fel ca autorii Noului Testament, și cei ai Vechiului Testament au fost inspirați de Duhul Sfânt și luminați de Logosul Divin, Cel pe care ei L-au descris în cărțile sfinte. De aceea, Biserica nu-și împrăziă Vechiul Testament ca pe ceva care îi este străin, ci ca pe ceva care este al său în baza proprietății Capului – Hristos. În fapt, Hristos este Cel care dă Bisericii Sale bunul Vechiului Testament. El este Cel care tâlcuiește aceste cărți, arătând că ele dau mărturie despre Sine. Vechiul Testament își descoperă și autentifică mesajul numai în contextul realităților hristologice mărturisite și trăite de Biserică.<sup>14</sup>

Cu alte cuvinte, prin explicarea Vechiului Testament, Hristos Se tâlcuiește pe Sine, ca pe Cel care este prezent în litera acestor cărți: „Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre” (Lc. 4, 21). În acest sens, Sf. Ignatie Teoforul spune că profeții și prorocii

<sup>10</sup> SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, III, 2, în *Scieri*, partea a patra, PSB 41, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2000, p. 300.

<sup>11</sup> SERGHEI BULGAKOV, *Ortodoxia*, trad. Nicolae Grosu, Ed. Paideia, București, 1997, pp. 18-19.

<sup>12</sup> SERGHEI BULGAKOV, *Ortodoxia*, p. 20.

<sup>13</sup> THOMAS HOPKO, *All the fulness of God: essays on Orthodoxy, Ecumenism and Modern Society*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1982, pp. 49-50.

<sup>14</sup> SANDRA M. SCHNEIDERS, „Scripture and Spirituality”, in vol. *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, edited by BERNARD MCGINN, JOHN MEYENDORFF and JEAN LECLERCQ, SCM Press Ltd, London, 1989, p. 4.

Vechiului Testament sunt ucenicii Învățătorului Hristos,<sup>15</sup> iar în momentul în care ei au scris cărțile Vechiului Testament au fost uniți cu Logosul Divin care le-a transmis conținutul cuvântului dumnezeiesc.<sup>16</sup>

Ca punct central al revelației (In. 1, 45; 2, 22; 5, 39, 46; 12, 41; 20, 9), Mântuitorul Hristos adună în Sine atât cărțile Noului, cât și pe cele ale Vechiului Testament, pe toate prezentându-le ca pe una și aceeași Sfântă Scriptură.<sup>17</sup> Lucrând cu puterea lui Hristos, Biserica a mărturisit autenticitatea și inspirația cărților sfinte, și, dând garanție despre Adevărul-Hristos pe care ele îl descriu, a alcătuit canonul Scripturii. De aceea Scriptura poate să existe, să fie înțeleasă și aplicată (în deplinătatea conținutului său revelațional) numai prin Biserică.<sup>18</sup>

În Biserică Scriptura își descoperă adevărata valoare și semnificație. Ea este hrana Bisericii<sup>19</sup> care garantează păstrarea credinței adevărate.<sup>20</sup> Tocmai de aceea între Scriptură și Biserică există o legătură vie și indisolubilă prin care una conlucrează cu alta pentru a scoate în prim-plan pe Hristos Cel care este prezent și lucrează în ele. Prin această realitate teandrică, cuvintele Scripturii capătă o valoare permanentă și mereu actuală. Ele nu sunt doar cuvintele rostite de Hristos prin inspirație, ci și cuvintele pe care El le rostește sau le va rosti în Biserică Sa în mod continuu.<sup>21</sup> Prin Biserică, Scriptura se păstrează în mod permanent în formă vie, cuvintele sale devenind dătătoare de viață.<sup>22</sup>

Cuvintele Scripturii presupun și implică persoana lui Hristos,<sup>23</sup> care este prezentă în ele. Fiecare cuvânt din Scriptură este o amprentă dumnezeiască a Logosului Divin, care pe lângă sensul său istoric posedă și o semnificație profund hristologică.

Cunoscând aceste realități, Biserica Ortodoxă a rezervat Sfintei Scripturi locul principal în cultul și doctrina sa. Sub acest aspect, cultul ortodox apare ca o transpunere a Scripturii în cântec și rugăciune, iar doctrina ortodoxă ca o explicare și sistematizare a mesajului scripturistic. Tocmai de aceea pentru Ortodoxie nicio învățătură nu poate fi investită ca dogmă dacă nu-și găsește temeiul în Sfânta Scriptură sau în Tradiția apostolică,<sup>24</sup>

<sup>15</sup> SF. IGNATIE TEOFORUL, *Către Magnezieni*, IX, 3, în vol. „Scerile Părinților Apostoli”, trad. Pr. Dr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1995, p. 201.

<sup>16</sup> „Să iubim și pe profeți, că și ei au vestit Evanghelia, au nădăjduit în Iisus Hristos și L-au așteptat; și crezând în El s-au mântuit, fiind în unire cu Iisus Hristos, sfinți vrednici de dragoste și de admirație, mărturisitori de Iisus Hristos și împreună numărați în Evanghelia nădejdiei comune” (SF. IGNATIE TEOFORUL, *Către Filadelfieni*, V, 2, în vol. „Scerile Părinților Apostoli”, p. 215).

<sup>17</sup> THEODORE STYLIANOPOULOS, „The Gospel of Christ”, în vol. *Orthodox Theology and Diakonia: Trends and Prospects. Essays in Honor of His Eminence Archbishop Iakovos on the Occasion of His Seventieth Birthday*, edited by DEMETRIOS J. CONSTANTELOS, Hellenic College Press, Brookline, 1981, p. 60. „Hristos este Centrul istoric, scripturistic și spiritual al Bibliei” (THOMAS HOPKO, *All the fulness of God: essays on Orthodoxy, Ecumenism and Modern Society*, pp. 67, 81).

<sup>18</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, pp. 39-52; GEORGE FLOROVSKY, *Biserica, Scriptura, Tradiția: Trupul viu al lui Hristos*, pp. 17-37; MIRCEA BASARAB, *Autoritatea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 2/1980, pp. 233-239.

<sup>19</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 49.

<sup>20</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 42.

<sup>21</sup> DUMITRU POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 61.

<sup>22</sup> THOMAS HOPKO, *All the fulness of God: essays on Orthodoxy, Ecumenism and Modern Society*, p. 50.

<sup>23</sup> IOAN CARAZA, *Mărturisirea liturgică a credinței apostolice în teologia patristică*, Ed. Episcopiei Sloboziei și Călărașilor, Slobozia, 2006, p. 255.

<sup>24</sup> DUMITRU POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 68. Predica apostolică, descrisă de Sfânta Scriptură, reprezintă un eveniment mântuitor care asigură autenticitatea învățăturii Bisericii Ortodoxe (THEODORE STYLIANOPOULOS, „The Gospel of Christ”, p. 54).



Scriptura reprezentând pentru Biserică sursa primă și absolută a credinței,<sup>25</sup> baza întregii teologii și a vieții duhovnicești a Bisericii.<sup>26</sup>

Referindu-se la conținutul doctrinar al Simbolului de credință, Sf. Chiril al Ierusalimului spune că acesta prezintă în câteva fraze toată învățătura scripturistică, el este rezumatul și sinteza credinței întregii Sfinte Scripturi.<sup>27</sup> Cu alte cuvinte, așa cum remarcă Părintele Stăniloae, „Biserica a păstrat și explicat prin Tradiție numai ceea ce e în Scriptură”.<sup>28</sup> Tocmai de aceea, atunci când aveau loc sinoadele ecumenice Sfinții Părinți și ceilalți participanți se așezau în cerc, iar în centru era pusă Sfânta Scriptură împreună cu sfinte moaște și cu Sfânta Cruce.<sup>29</sup>

Această evlavie deosebită a Bisericii față de Sfânta Scriptură este dovedită și de faptul că pe fiecare sfântă masă a oricărui sfânt altar, deasupra sfântului antimis, se află așezată Sfânta Evanghelie. Prin aceasta se observă că Biserica nu percepe Sfânta Evanghelie ca pe o carte de care se poate face uz după bunul plac, ci, din contră, ea este icoana vie a identității dintre vocea lui Hristos și cea a Bisericii. Biserica păstrează Sfânta Scriptură în locul său cel mai de cinste, trăgându-și seva învățăturii și a cultului din conținutul său pentru a-și manifesta neîntrerupt fidelitatea față de învățătura Întemeietorului său Iisus Hristos.

### III. TRANSPUNEREA LUI HRISTOS DIN PLANUL VERBAL ÎN CEL EUHARISTIC PRIN SFÂNTA LITURGHIE

Ca extensie a Întrupării în umanitate, Biserica reactualizează vocea unică și inconfundabilă a lui Hristos din Sfânta Scriptură. Evenimentele biblice devin prin cultul Bisericii supratemporale. Ele nu sunt doar niște simple relatări istorice, ci se petrec real. Biserica nu doar readuce evenimentul respectiv în contextul actual, ci și transpune comunitatea credincioșilor în realitatea biblică. Puterea cea vie manifestată de Cuvântul lui Dumnezeu Cel întrupat face ca Biserica să re trăiască în mod mistic întreaga Sfântă Scriptură,<sup>30</sup> iar starea cea mai înaltă a acestei experiențe se concretizează prin Sfânta Liturghie: „E perfect clar că, liturgic, orice separare a Bibliei de sacrameinte este de negândit: Cuvântul se împlinește în Euharistie; el convoacă adunarea, îi vestește propria sa plenitudine și o oferă ca hrană”.<sup>31</sup>

<sup>25</sup> ION BRIA, *Scriptură și Tradiție: considerații generale*, în rev. „Studii Teologice”, nr. 5-6/1970, p. 395.

<sup>26</sup> THEODORE STYLIANOPOULOS, „The Gospel of Christ”, p. 56; THOMAS HOPKO, *All the fulness of God: essays on Orthodoxy, Ecumenism and Modern Society*, p. 50.

<sup>27</sup> „Învățăturile credinței n-au fost alcătuite așa cum li s-a părut oamenilor, ci cele mai importante au fost adunate din toată Scriptura și împlinesc o singură învățătură a credinței. Și, după cum sămânța de muștar dintr-un mic grăunte își întinde împrejur multe ramuri (Matei 13, 32), tot astfel și acest Simbol de credință, în puține cuvinte, a cuprins ca într-un sân toată cunoștința evlaviei din Vechiul și Noul Testament” (Sf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze către cei care au să se lumineze*, V, 12, în vol. „Cateheze”, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2003, pp. 78-79). Potrivit Sf. Chiril al Ierusalimului, Crezul rezumă Scriptura care cuprinde în sine întreaga învățătură de credință (EDWARD YARNOLD, S.J., *Cyril of Jerusalem*, Routledge, London and New York, 2000, p. 56).

<sup>28</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Sfânta Scriptură și Tradiția apostolică în mărturisirea Bisericii*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 2/1980, p. 208.

<sup>29</sup> VIOREL IONIȚĂ, *Raportul dintre Scriptură și Tradiție în hotărârile Sinoadelor Ecumenice*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 2/1980, p. 265.

<sup>30</sup> SERGHEI BULGAKOV, *Ortodoxia*, p. 30; THEODORE STYLIANOPOULOS, „The Gospel of Christ”, p. 57; JOHN MEYENDORFF, „The Liturgy: a lead to the mind of world wide Orthodoxy”, în vol. *Orthodox Theology and Diakonia: Trends and Prospects. Essays in Honor of His Eminence Archbishop Iakovos on the Occasion of His Seventieth Birthday*, 87.

<sup>31</sup> PAUL EVDOKIMOV, *Rugul aprins*, trad. Diac. Prof. Teodor V. Damșa, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1994, p. 62.

Sfânta Liturghie unește în aceeași unitate teandrică realitatea kerigmatică a Euharistiei cu taina mărturisită de Sfânta Scriptură. Prin această slujbă dumnezeiască se trece de la înțelegerea verbală a lui Hristos la perceperea Sa personală.<sup>32</sup> Mărturia scripturistică este transpusă în prezența euharistică, Jertfa cea nesângeroasă a lui Hristos din Sfânta Liturghie fiind cea care revarsă peste cuvintele Scripturii puterea sfințitoare. De aceea, în afara Sfintei Liturghii Sfânta Scriptură nu-și mai găsește sensul și, prin urmare, își desfigurează mesajul.<sup>33</sup>

În iconografia ortodoxă, mai precis în icoana Iisus Hristos Pantocrator, care este pictată pe cupola centrală a bisericii, ca de altfel și în icoana Mântuitorului Hristos de pe catapeteasmă, Sfânta Scriptură apare nedespărțită de Hristos. Locul ei este în dreptul inimii Sale, vrând să arate că ea nu poate exista fără Hristos. În acest sens, prin Jertfa euharistică Scriptura se arată ca „sfințire” și ca „adevăr” ale lui Hristos (In. 17, 17), ca acea carte deschisă (Apoc. 5, 9) care conduce Biserica de la adevărul Cuvântului la sfințirea euharistică.<sup>34</sup>

Sfânta Liturghie asumă și trăiește în modul cel mai sensibil și real cu putință Sfânta Scriptură, de aceea, analizând Sfânta Liturghie după conținut, se poate spune că aceasta se prezintă ca un sublim „comentariu patristic al Scripturii”.<sup>35</sup> Sub acest aspect, toți comentatorii au perceput Sfânta Liturghie ca reactualizarea nașterii, vieții, jertfei, învierii și înălțării la Cer a lui Hristos, potrivit celor mărturisite de întreaga Sfântă Scriptură.<sup>36</sup>

Sfânta Evanghelie, care se citește în cadrul Sfintei Liturghii, reprezintă pe Mântuitorul Hristos cel care vorbește pentru a pregăti comunitatea eclezială să realizeze unirea cu Sine prin Euharistie.<sup>37</sup> Momentul citirii Evangheliei nu se constituie ca o „pauză” sau ca o „paranteză” liturgică,<sup>38</sup> ci face parte din însăși structura Sfintei Liturghii, ca o cinstire a Cuvântului lui Dumnezeu prin repetarea continuă a cuvintelor Sale.

Din acest punct de vedere, doctrina ortodoxă vorbește atât despre o celebrare a Cuvântului, cât și despre o celebrare a Euharistiei care se realizează în Sfânta Liturghie. Celebrarea Cuvântului constituie de fapt împlinirea mesajului scripturistic prin Sfânta Liturghie, iar celebrarea euharistică înseamnă sfințirea darurilor și transformarea lor în însuși Trupul și Sângele Cuvântului lui Dumnezeu prin mijlocirea cuvintelor scripturistice sistematizate în rugăciunea epiclezei și cu puterea Duhului Sfânt. Liturgia Cuvântului pregătește drumul care duce la Liturgia Euharistică, împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos constituind pentru membrii Bisericii împlinirea Scripturii.

<sup>32</sup> JOHN BRECK, *Puterea Cuvântului în Biserica Dreptmăritoare*, pp. 9, 31; THEODORE STYLIANOPOULOS, „The Gospel of Christ”, p. 64.

<sup>33</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 46.

<sup>34</sup> IOAN CARAZA, *Mărturisirea liturgică a credinței apostolice în teologia patristică*, p. 275.

<sup>35</sup> OLIVIER CLEMENT, *Viața din inima morții*, trad. Claudiu Soare, Ed. Pandora, Târgoviște, 2001, p. 178.

<sup>36</sup> „Citirea cu voce tare a Sfințelilor și dumnezeieștilor Evanghelii înseamnă cuvintele, poruncile, legile înseși ale Domnului Hristos însuși, Dumnezeuul nostru, pe care le-a orânduit pentru noi, patimile, îngroparea, Învierea și Înălțarea Sa la ceruri” (TEODOR, EPISCOP DE ANDIDA, *Comentariu liturgic*, XVII, trad. Pr. Prof. Nic. Petrescu, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2006, p. 71). ALEXANDER SCHMEMANN, „Symbols and Symbolism in the Orthodox Liturgy”, in vol. *Orthodox Theology and Diakonia: Trends and Prospects. Essays in Honor of His Eminence Archbishop Iakovos on the Occasion of His Seventieth Birthday*, pp. 91-102.

<sup>37</sup> SF. GHERMAN I, ARHIEPISCOPUL CONSTANTINOPOLULUI, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, trad. Pr. Prof. Nic. Petrescu, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2005, pp. 74-75.

<sup>38</sup> BARTOLOMEU ANANIA, Arhiepiscopul Clujului, *Cartea deschisă a Împărăției. O însoțire liturgică pentru preoți și mireni*, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 117.

Rolul Scripturii este de a ne călăuzi spre unirea personală cu Hristos – Cuvântul lui Dumnezeu întrupat. Mesajul și vocea Cuvântului cheamă la comuniunea cu Sine care se realizează prin Euharistie. De aceea, ca realitate în care cuvântul Scripturii este unit cu Cel care-l găsește permanent – Hristos Domnul în Hrana cea nemuritoare (Euharistie) spre sfințirea integrală a celor ce se împărtășesc, Sfânta Liturghie se constituie ca un eveniment eshatologic<sup>39</sup> în care nu numai cele viitoare devin cunoscute, dar și cele trecute sunt reactualizate și înnoite în aceeași comuniune teandrică. „Cuvântul lui Dumnezeu nu vine pur și simplu din trecut ca dintr-o carte sau canon fixat, ci în principal ca o realitate eshatologică a Împărăției, de la tronul lui Dumnezeu”,<sup>40</sup> de aceea în Hristosul euharistic Biserica trăiește descoperirea tainei Împărăției Cerurilor. Iar această realitate, așa cum remarcă Sf. Maxim Mărturisitorul, este deschisă prin Liturghia Cuvântului, citirea Sfintei Evanghelii constituind momentul în care Hristos Își începe unirea progresivă cu adunarea eclezială, pentru ca prin Euharistie El să ajungă să se identifice cu aceasta: „Venind la ei din cer Cuvântul contemplației și al cunoștinței ca un Arhiereu, înlătură ca pe o lume sensibilă cugetul trupului, depărtează gândurile lor ce caută spre pământ și îi duce spre privirea celor spirituale... îi învață cele ascunse și tainice, sărutare între ei înșiși și la El adunându-i... punându-i între îngeri prin cântarea întreit sfântă și dăruindu-le aceeași știință a teologiei sfințitoare pe care o au și aceia, îi aduce lui Dumnezeu și Tatăl, înfiindu-i în Duhul prin rugăciunea prin care s-au învrednicit să-L numească pe Dumnezeu Tată. De aici iarăși, după ce au străbătut cu știință toate rațiunile din lucruri, îi duce în chip neînțeles spre monada necunoscută, prin cântarea ‘Unul Sfânt’... Închiderea ușilor sfintei biserici a lui Dumnezeu, care se face după sfințita citire a sfintei Evanghelii și după scoaterea catehumenilor, arată trecerea celor pământești și intrarea viitoare a celor vrednici în lumea inteligibilă sau la ospățul de nuntă al lui Hristos”.<sup>41</sup>

În Sfânta Liturghie se realizează legătura mistică dintre acel „astăzi” al Scripturii și dimensiunea plină de semnificații a lui „astăzi” liturgic în profunzimea realitate a constantului „astăzi” al Împărăției Cerurilor, care se face prezentă aici și acum. Dacă Vechiul Testament prefigurează Noul Testament, iar, la rândul său, Noul Testament trimite către Împărăția Cerurilor, prin Sfânta Liturghie aceste prefigurări și trimiteri sunt înlocuite de trăirea reală în dimensiunea eshatologică. Prin Sfânta Liturghie Biserica este plasată în prezența mistică și sacramentală a comuniunii cu Dumnezeu.<sup>42</sup>

Cu alte cuvinte, pogorârea Duhului Sfânt, care este relatată de Sfânta Scriptură (F.A. 2, 1-4), devine actuală prin invocarea epiclezei în planul euharistic pentru a face ca acest „astăzi” din Scriptură și din Liturghie să-și găsească încărcătura dumnezeiască în cuvintele rostite la Cina cea de Taină – „Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu... Beți dintru acesta toți, că acesta este Sângele Meu” (Mat. 26, 26-28; Mc. 14, 22, 24; Lc. 22, 19-20) – consemnate și păstrate de Sfânta Scriptură și reactualizate prin Sfânta Liturghie într-o realitate vie și mereu actuală.

<sup>39</sup> KARL CHRISTIAN FELMY, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, pp. 258-264.

<sup>40</sup> JOHN ZIZIOULAS, *Apostolic continuity and Orthodox Theology. Toward a synthesis of two perspectives*, St. Vladimir's Theological Quarterly, no 2/1975, p. 93.

<sup>41</sup> SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia: cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, XIII, XV, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2000, pp. 31-33. Vezi o analiză a explicării Sfintei Liturghii de către Sf. Maxim Mărturisitorul la: KARL CHRISTIAN FELMY, *De la Cina cea de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe: un comentariu istoric*, trad. Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2004, pp. 170-177.

<sup>42</sup> THOMAS HOPKO, *All the fullness of God: essays on Orthodoxy, Ecumenism and Modern Society*, p. 83.

#### IV. LEGĂTURA DINTRE SFÂNȚA SCRIPTURĂ ȘI SFÂNȚA LITURGHIE ÎN VIAȚA DUHOVNICEASCĂ A CREDINCIOȘILOR

Legătura dintre citirea și studierea Sfintei Scripturi și Euharistie este cel mai bine redată de episodul descris de Lc. 24, 13-32 cu privire la Luca și Cleopa în timp ce aceștia mergeau spre Emaus. Observăm de aici că tuturor nedumeririlor în materie de credință, pe care cei doi le aveau, li se aduce de către Mântuitorul Hristos o serie de răspunsuri din Sfânta Scriptură, iar numai după aceea li se dă Euharistia dumnezeiască. În acest sens se poate spune că Scriptura călăuzește spre Euharistie, iar Euharistia dă puterea înțelegerii cuvântului scripturistic, deoarece, după cum se poate observa din evenimentul descris mai sus, numai săvârșirea Euharistiei Îl descoperă pe Hristos.

Episcopul Vasile Coman, descriind parcursul realizat de cei doi ucenici – Luca și Cleopa – din momentul întâlnirii lui Hristos până la primirea Euharistiei, spune că ei au fost trecuți de către Hristos printr-o serie de etape duhovnicești pentru a înțelege adevărul despre Sine mărturisit de Scriptură. Astfel, dacă mai înainte erau *trști*, cu timpul au devenit *uimiți și preocupați* de cele ce Hristos le vorbea. Săvârșindu-se Euharistia, li se *deschid ochii* și primesc puterea să-L *recunoască* și să-L *cunoască* și mai mult pe Hristos, iar împărtășirea cu Hristos îi face *vestitori și mărturisitori* ai lui Hristos față de ceilalți Apostoli și ucenici și față de lumea întreagă.<sup>43</sup>

Cu alte cuvinte, potrivit episodului biblic, drumul de la Scriptură la Euharistie se realizează în felul următor: prin ajutorul nevăzut al lui Hristos cel personal ajungem să-L descoperim pe Hristos cel scripturistic, pentru ca în final, familiarizându-ne cu adevărul primit, să fim chemați să ne unim cu Hristosul euharistic.<sup>44</sup>

Există o unire progresivă cu Hristos dată de modurile diferite prin care El este prezent și lucrează în Sfânta Liturghie.<sup>45</sup> Ascultarea permanentă a cuvântului Scripturii, transpus în cântările și rugăciunile Liturghiei, reprezintă ascultarea de Hristos care ne dă prin Euharistie puterea să prelungim această ascultare și rugăciunea din Liturghie și în viața cotidiană. Părintele Stăniloae, referindu-se la cuvintele pe care diaconul le spune înainte de a citi Sfânta Evanghelie – „Fie mie după cuvântul tău...” –, spune că acestea se aseamănă ca formulare cu cele rostite de Fecioara Maria în momentul acceptării Întrupării Fiului și se referă la faptul că diaconul primește din partea preotului asigurarea că prin Evanghelia citită de către el Hristos se va naște spiritual în inimile credincioșilor prezenți, ajutându-i să crească în sfințenie.<sup>46</sup>

Scriptura naște dorința după Euharistie, iar Euharistia dă sens Scripturii, face ca toate cuvintele ei să fie dătătoare de viață. Există o întrepătrundere între Scriptură și Euharistie prin care credincioșii sunt întăriți din ce în ce mai mult în vederea percepției realităților dumnezeiești: „Prin ascultarea și împlinirea cuvântului lui Dumnezeu ne pregătim mereu pentru primirea Tainei și înțelegem tot mai bine conținutul ei ineputabil, iar prin

<sup>43</sup> VASILE, EPISCOPUL ORADIEI, *Însemnătatea Sfintei Liturghii în viața credincioșilor*, în rev. „Mitropolia Olteniei”, nr. 3-4/1976, pp. 175-176.

<sup>44</sup> BORIS BOBRINSKOY, *Taina Bisericii*, p. 46.

<sup>45</sup> IOAN ICĂ, *Modurile prezenței personale a lui Isus Hristos și a împărtășirii de El în Sfânta Liturghie și Spiritualitatea Ortodoxă*, în vol. „Persoană și Comuniune: prinos de cinstire Părintelui Profesor Academia Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani”, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, Sibiu, 1993, p. 343.

<sup>46</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 197.

Taina Euharistiei primim, în mod sacramental-tainic, însăși realitățile dumnezeiești, semnificate, anunțate și descoperite prin cuvântul lui Dumnezeu. În același timp, Cuvântul lui Dumnezeu către noi, ca chemare la comuniune, naște cuvântul nostru către El, rugăciunea de laudă, mulțumire și cerere, care ne unește duhovnicește și mintal cu Hristos și întreaga Sfântă Treime”.<sup>47</sup>

În rugăciunea dinaintea citirii Sfintei Evanghelii din cadrul Sfintei Liturghii se cere strălucirea luminii cunoștinței în inimile comunității, deschiderea ochilor gândului și obținerea atitudinii sănătoase față de poruncile dumnezeiești, în vederea realizării viețuirii duhovnicești. Toate aceste cerințe se pot, însă, împlini numai prin actul pentru care se face rugăciunea, în cazul de față citirea Sfintei Evanghelii. În acest sens, momentul acestei citiri reprezintă punctul cheie al rânduiei Sfintei Liturghii prin care Scriptura este transpusă de la nivelul scris la cel duhovnicesc.

La Sf. Ioan Gură de Aur se întâlnește ideea potrivit căreia la început Dumnezeu a grăit omenirii în mod direct, fără mijlocirea Scripturii. Scriptura a fost pusă în scris din pricina incompatibilității inimii păcătoase de a mai primi cuvintele dumnezeiești.<sup>48</sup> De aceea se observă că în Sfânta Liturghie se realizează această întoarcere la perceperea și experimentarea duhovnicească a Scripturii. Universul scripturistic trebuie interiorizat și trăit la modul personal ca un dialog și o relație permanentă a credinciosului cu Dumnezeu.

Din punct de vedere ortodox, nu numai Scriptura pregătește pe credincioși pentru participarea la Sfânta Liturghie, ci și Liturghia dăruiește acestora puterea harică spre o aprofundare mai amplă a cuvântului dumnezeiesc pentru descoperirea personală a Cuvântului lui Dumnezeu: „În Biserica primară, Evangheliile n-au putut constitui singura sursă de cunoaștere. Dar Biserica primară a lucrat și ea atunci potrivit cu spiritul Evangheliei, iar Evanghelia a venit la viață în Biserică, în Euharistie. În Hristosul Euharistiei, creștinii au învățat să cunoască pe Hristosul Evangheliilor”.<sup>49</sup>

Există o relaționare reciprocă între Scriptură și Liturghie, iar aceasta nu se izolează doar la aria locașului de cult, ci se prelungește în viața cotidiană a credincioșilor. Spre exemplu: Sf. Ioan Gură de Aur îndemna credincioșii să citească mai dinainte textul scripturistic ce urma să fie tâlcuit în cadrul Sfintei Liturghii,<sup>50</sup> iar după terminarea Sfintei Liturghii erau, de asemenea, sfătuiți să continue să cugete împreună cu ceilalți credincioși, în timp ce se reîntorc acasă, la învățăturile dumnezeiești.<sup>51</sup> Ajunși acasă, ei trebuiau să nu întrerupă legătura cu

<sup>47</sup> IOAN ICĂ, *Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos și a împărtășirii de El în Sfânta Liturghie și Spiritualitatea Ortodoxă*, pp. 352-353.

<sup>48</sup> SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, I, 1, în *Scrieri*, partea a treia, PSB 23, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1994, pp. 15-16.

<sup>49</sup> ION BRIA, „Tradiție” și „dezvoltare” în teologia ortodoxă, în rev. „Ortodoxia”, nr. 1/1973, pp. 25-26.

<sup>50</sup> „Dar pentru ca să înțelegeți mai ușor cuvintele mele, vă cer și mă rog – lucru pe care l-am făcut și la tâlcuirea celorlalte cărți ale Sfintei Scripturi – să citiți mai dinainte pericopa evanghelică pe care o tâlcuiesc, pentru ca citirea mai dinainte a pericopei să fie deschizătoare de drum cunoștinței, așa cum a făcut eunucul (Fapte 8, 26-39). Dacă veți face așa, îmi va fi și mie mai ușoară tâlcuirea. Că multe sunt locurile grele de înțeles... și se întâlnesc la tot pasul” (SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, I, 6, PSB 23, p. 23).

<sup>51</sup> „Vă rog, dar, ca fiecare din voi, după ieșirea de la biserică, să repetați cu semenii voștri cele auzite aici; fiecare să spună ce-a ținut minte și să primească de la celălalt ceea ce el a reținut. În acest chip să strângeți în mintea voastră tot ce ați auzit și așa să plecați acasă; și având vie în minte predica, să frământați în voi înșivă aceste dumnezeiești învățături” (SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, XIV, 5, în *Scrieri*, partea întâia, PSB 21, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 164).

Sfânta Scriptură, ci erau îndemnați ca împreună cu toți membrii familiei să se bucure de cuvântul dumnezeiesc.<sup>52</sup> Familia creștină este, după Sf. Ioan Gură de Aur, biserica de acasă în care trebuie să se citească în mod neîntrerupt cuvântul scripturistic: „Pe toate acestea ținându-le cu tărie, iubiiților, și, îndreptându-ne către casă, să punem două mese, pe cea cu pâine (την των σιτων – grâu) și pe aceea a celor ascultate (την της ακροασεως), și să spună dar bărbatul pe cele aducătoare de pace, femeia să capete înțelegere, dar și copiii să asculte, iar niciunul dintre cei ce locuiesc împreună să nu fie lipsit de ascultarea aceasta. Fă-ți casa ta Biserica!”<sup>53</sup>

Sfinții Părinți aveau obiceiul să citească continuu Sfânta Scriptură, așa cum de fapt făceau și primii creștini.<sup>54</sup> În cea mai mare parte, Sfinții Părinți au ajuns să învețe Scriptura pe de rost. Scriptura reprezenta pentru ei, în același timp, atât o regulă de viață – Sf. Vasile cel Mare spune că orice acțiune, gând sau cuvânt trebuie să fie verificate și garantate de Scriptură – cât și o hrană permanentă fără de care nu se putea concepe viața duhovnicească. În acest sens, Părinții pustiei repetau în orice moment textele biblice și meditau la mesajul acestora. Astfel, Sf. Serafim de Sarov ajunsese ca în fiecare săptămână să citească Noul Testament în întregime.<sup>55</sup>

Cert este, așa cum observă și Paul Evdokimov, că toți sfinții au perceput Scriptura ca nedespărțită de Hristos. Pentru ei cuvântul Scripturii este cuvântul lui Hristos, iar prin citirea și interiorizarea acestui cuvânt se ajunge la comuniunea spirituală cu Hristos – Cuvântul vieții prin excelență.<sup>56</sup> Tocmai de aceea, pentru Sfinții Părinți, rugăciunea era nedespărțită de citirea Scripturii, iar, la rândul ei, această citire era văzută ca o rugăciune. Pentru ei, citirea Scripturii este sinonimă cu reîntoarcerea permanentă la Hristos, pentru o aprofundare cât mai amplă a cuvintelor rostite de El.<sup>57</sup>

Vorbind despre necesitatea citirii Sfintei Scripturi de către toți membrii Bisericii, Sf. Ioan Gură de Aur atrage atenția celor care susțin că Scriptura trebuie să fie cunoscută doar de clerici și monahi de faptul că aceasta este hrana duhovnicească în afara căreia nu poate fi concepută viața creștină. Scriptura apare ca un leac duhovnicesc absolut necesar pentru orice credincios, indiferent dacă este preot, monah sau mirean.<sup>58</sup> Ea deșteaptă conștiința

<sup>52</sup> „N-ar trebui ca, după ce plecăm de la biserică, să ne ocupăm cu lucruri care n-au nicio legătură cu biserica, ci îndată ce ajungem acasă să luăm Biblia, să chemăm în jurul nostru soția și copiii și să le împărtășim și lor cele spuse la biserică și numai după aceea să ne apucăm de treabă” (SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omiliile la Matei*, V, 1, PSB 23, p. 66).

<sup>53</sup> SF. IOAN GURĂ DE AUR, *In Genesim*, Sermo VI, PG 54, 607.

<sup>54</sup> „Și aceștia erau mai buni la suflet decât cei din Tesalonic; ei au primit cuvântul cu toată osârdia, în toate zilele, cercetând Scripturile, dacă ele sunt așa” (F.A. 17, 11).

<sup>55</sup> P. TOMÁŠ ŠPIDLÍK S.J., *Spiritualitatea Răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, ediția a II-a, trad. Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, pp. 33-34.

<sup>56</sup> „Citind *Biblia*, Părinții citeau nu texte, ci pe Hristos cel viu și Hristos le vorbea; ei se hrăneau din cuvântul Scripturii așa cum se hrăneau cu pâinea și vinul euharistic și cuvântul ei se oferea cu adâncul lui Hristos” (PAUL EVDOKIMOV, *Femeia și mântuirea lumii*, trad. Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, București, 1995, p. 14); „S-ar putea spune că pentru Sfinții Părinți, *Biblia este Hristos*, fiindcă fiecare din cuvintele ei ne pune în prezența Sa” (IDEM, *Vârstele vieții spirituale*, trad. Pr. Prof. Ion Buga, Ed. Christiana, București, 1993, p. 192).

<sup>57</sup> M. J. LE GUILLOU, O.P., *The Spirit of Eastern Orthodoxy*, translated by Donald Attwater, Hawthorn Books, New York, 1965, pp. 24-25.

<sup>58</sup> „Scuza asta vă pierde, că socotiți că numai călugărilor li se cuvine să citească dumnezeieștile Scripturi, când de fapt voi aveți cu mult mai multă nevoie de ele decât călugării, pentru că voi trăiți în lume, voi vă răniți în fiecare zi; și de aceea voi aveți mai cu seamă nevoie de leacul Sfințelor Scripturi. Prin urmare a socoti de prisos citirea Sfințelor Scripturi este cu mult mai rău decât a nu le citi. Astfel de gânduri sunt gânduri drăcești” (SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omiliile la Matei*, II, 5, PSB 23, p. 35).

morală adormită și pregătește rațiunea pentru împlinirea și deprinderea virtuților,<sup>59</sup> și de aceea trebuie cinstită și folosită de către toți. În vederea realizării acestor deziderate, Sf. Ioan Gură de Aur îndeamnă pe toți credincioșii să aibă câte un exemplar al Sfintei Scripturi în casă de care să se folosească în fiecare zi:<sup>60</sup> „Vă îndemn să aveți cartea Sfintei Scripturi, de care vă vorbesc; înțelegeți pentru ce vă cer aceasta: pentru a vă hrăni sufletele voastre”.<sup>61</sup>

Dacă în perioada Sf. Ioan Gură de Aur, când textul Sfintei Scripturi era extrem de greu de procurat și gradul de analfabetism era mult mai ridicat, se poate vorbi de o citire a Scripturii de către toți membrii comunității ecleziale, cu atât mai mult trebuie dezvoltat astăzi contactul personal al credinciosului cu Scriptura, ținând cont de nenumăratele posibilități de acces la textul sfânt?

Potrivit Sfinților Părinți, Sfânta Scriptură nu trebuie neglijată niciun moment din viața duhovnicească, cinstea și ascultarea manifestată de cuvintele ei indentificându-se cu ascultarea față de Dumnezeu. În acest sens, Evagrie spune că începutul zilei trebuie să-l găsească pe fiecare credincios cu Scriptura în mână, iar Sinodul Trulan, prin canonul 9, exprimă obligația preoților de a-i povățui pe credincioși pe calea citirii Scripturii.<sup>62</sup>

Prin citirea Sfintei Scripturi fiecare credincios devine un teodidact. Având în vedere roadele duhovnicești care încununează citirea personală a Scripturii, Sfinții Părinți și teologii Bisericii îndeamnă ca aceasta să fie realizată chiar și în condițiile în care credinciosul nu ar înțelege ceea ce lecturează. Orice deschidere a Scripturii este văzută de Părinții Bisericii ca o lucrare duhovnicească prin care se caută cunoașterea și deprinderea mărturiilor dumnezeiești. Pătrunderea în cugetarea biblică reprezintă drumul făcut de credincios spre aflarea Cuvântului adevărului<sup>63</sup> și a voinței Sale, pentru a cunoaște ce trebuie îndeplinit în viață.<sup>64</sup> Neînțelegerea Scripturii este dată de starea păcătoasă în care fiecare se găsește,<sup>65</sup> dar pe măsură ce se realizează întoarcerea către Hristos și devine clară dorința de descoperire a mesajului dumnezeiesc, exprimată prin rugăciune și viață curată, se dobândește și înțelegerea duhovnicească.<sup>66</sup> Cuvântul Scripturii apare ca o sămânță care, pe măsură ce este cultivată și îngrijită, crește și aduce rodul cel mai de preț în sufletul credinciosului, pe Hristos.<sup>67</sup> De aceea, tot cuvântul Scripturii care se citește trebuie înscris în inimă și păstrat ca un odor prea scump.<sup>68</sup>

<sup>59</sup> SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia a LIII-a la Evanghelia după Ioan*, 3, PG 59, 296.

<sup>60</sup> VENIAMIN MICLE, *Citirea și interpretarea Sfintei Scripturi după omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur*, în rev. „Ortodoxia”, nr. 2/1980, pp. 281-282.

<sup>61</sup> SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia a LIV-a la Evanghelia după Ioan*, 3, PG 59, 302.

<sup>62</sup> PAUL EVDOKIMOV, *Vârstele vieții spirituale*, p. 189.

<sup>63</sup> ORIGEN, *Din Comentarul la Evanghelia după Ioan*, Cartea I, VIII, 46, în *Scrieri alese*, partea a doua, PSB 7, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 156.

<sup>64</sup> METROPOLITAN EMILIANOS TIMIADIS, *Towards Authentic Christian Spirituality: Orthodox Pastoral Reflections*, edited by MARKOS NICKOLAS, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 1998, p. 61.

<sup>65</sup> „Atâta vreme cât citim sfințele cărți fără să le înțelegem, câtă vreme ele ne sunt neînțelese și încuiate, noi nu suntem încă întorși cu fața spre Domnul, iar dacă nu ne întoarcem spre El, fără nicio îndoială că vâul nu ni se ridică” (ORIGEN, *Omilia la Cartea Ieșirii*, XII, 1, în *Scrieri alese*, partea întâia, PSB 6, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Ed. IBMBOR, București, 1981, p. 115).

<sup>66</sup> ORIGEN, *Filocalia*, XIII, 4, PSB 7, p. 356.

<sup>67</sup> ORIGEN, *Omilia la Cartea Ieșirii*, I, 1, PSB 6, p. 54.

<sup>68</sup> ORIGEN, *Omilia la Cartea Proorocului Ieremia*, IV, 6, PSB 6, p. 374.

Simțindu-le și trăindu-le ca pe înșeși cuvintele lui Dumnezeu, cuvintele Scripturii oferă certitudinea credinței și a vieții veșnice.<sup>69</sup> Ele înserează în credincios o putere duhovnicească și un sens mereu actual care îl fac să se roage cu mai multă ardoare și familiaritate atât în rugăciunile particulare, cât și în cadrul Sfintei Liturghii și celelalte slujbe bisericești.<sup>70</sup> Dialogul purtat de credincios cu Hristos prin intermediul Scripturii este prelungit și dezvoltat în Sfânta Liturghie, pentru ca prin pogorârea duhovnicească a lui Hristos credinciosul să primească o și mai mare putere de pătrundere a cuvântului Scripturii (II Cor. 3, 5-8) și o creștere a capacităților spirituale, prin care să perceapă prezența lui Hristos și să deprindă sensul celor spuse de El prin Scriptură.

În acest drum nesfârșit de la Scriptură la Liturghie și de la Liturghie la Scriptură, Scriptură ajunge să fie interiorizată de credincios, ea devine modul său de viață, iar faptele acestuia ajung să fie impregnate de cuvântul dumnezeiesc. În acest mod, fiecare membru al Bisericii se prezintă pe sine atât ca misionar, cât și ca martor al lui Hristos în această lume: misionar – întrucât mărturisește și vestește vestea cea bună a mântuirii; iar martor – deoarece dovedește că între Hristosul mărturisit de Scriptură și Cel pe care el Îl trăiește nu există vreo deosebire: „Cuvântul Scripturii are putere când e comunicat de un om credincios altuia, fie prin repetarea lui așa cum se găsește în Scriptură, fie explicat. Căci în credința dintre ei lucrează Duhul Sfânt. Credința, ca lucrare a Duhului, vine în cineva prin altul, dar numai când acel altul comunică cuvântul Scripturii însușit și mărturisit cu credință, sau cu sensibilitatea comuniunii în Duhul”.<sup>71</sup>

## V. CONCLUZII

În Sfânta Liturghie Hristos se face prezent în modul cel mai pregnant în comunitatea eclezială cu învățătura și cu roadele activității Sale mântuitoare.<sup>72</sup> Cuvântul Său cel dumnezeiesc mărturisit de Sfânta Scriptură este nedespărțit de Persoana și lucrarea Sa teandrică. Tocmai din acest punct de vedere Liturghia ortodoxă se prezintă ca unitatea organică dintre celebrarea Cuvântului și celebrarea Euharistiei.<sup>73</sup>

Ca și cuvânt al lui Hristos, cuvântul Sfintei Scripturi încorporează în sine puterea dumnezeiască a Persoanei Logosului Divin întrupat care lucrează permanent prin acestea pentru a ne conduce la comuniunea Sine. Sfânta Scriptură rămâne peste timp vocea unică a lui Hristos care se adresează fiecărei generații în parte pentru a o chema la viața cea întru

<sup>69</sup> „Acestea am scris vouă, care credeți în numele Fiului lui Dumnezeu, ca să știți că aveți viață veșnică” (I In. 5, 13); „Iar acestea s-au scris, ca să credeți că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, și, crezând, să aveți viață în numele Lui” (In. 20, 31); „Căci toate câte s-au scris mai înainte, s-au scris spre învățătura noastră, ca prin răbdarea și mângâierea, care vin din Scripturi, să avem nădejde” (Rom. 15, 4); „Și fiindcă de mic copil cunoști Sfintele Scripturi, care pot să te înțeleptească spre mântuire, prin credința cea întru Hristos Iisus” (II Tim. 3, 15).

<sup>70</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, ediția a II-a, trad. Maria-Cornelia Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 31.

<sup>71</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 41.

<sup>72</sup> IOAN ICA, *Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos și a împărtășirii de El în Sfânta Liturghie și Spiritualitatea Ortodoxă*, p. 337.

<sup>73</sup> „Dumnezeiasca Liturghie este o unitate alcătuită din cultul divin al Cuvântului (Liturghia catehumenilor) și celebrarea Euharistiei” (KARL CHRISTIAN FELMY, *De la Cina cea de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe: un comentariu istoric*, p. 9).



Sine.<sup>74</sup> Pentru Ortodoxie, Hristos este Stăpânul și Învățătorul care prin viața Bisericii și prin Sfânta Liturghie își reactualizează în mod permanent vocea din Sfânta Scriptură în comunitatea eclezială. Hristos este Cel care învață Biserica despre ceea ce Scriptura mărturisește despre Sine. Prin Duhul Sfânt, El deschide inima și luminează mintea credincioșilor pentru a-i întări în receptarea Scripturii.<sup>75</sup>

Dacă la început Apostolii au cunoscut mai întâi Persoana lui Hristos și apoi au aprofundat și interiorizat cuvintele Scripturii, după Înălțarea la Cer a lui Hristos creștinii și toți ceilalți oameni care vor să devină mădulare vii și active ale Bisericii trebuie să cunoască mai întâi cele ce Hristos spune despre Sine și voia Sa din Scriptură și numai după aceea pot să realizeze comuniunea personală cu El: „Cuvintele Scripturii sunt prilejul inevitabil pentru ca să intrăm în legătură cu Persoana autentică a lui Hristos deasupra lor, prin lucrarea Sfântului Duh, dar nu numai citite în forma lor scrisă, ci și prin cunoașterea lor în conținut”.<sup>76</sup>

În ceea ce privește relația dintre Scriptură și viața harică a Bisericii se poate observa din o serie de texte biblice că citirea individuală a Scripturii nu înlocuiește sau anulează harul Sfințelor Taine, ci conduce spre acesta. Spre exemplu: famenul etiopian care citea din prorocul Isaia nu este lăsat doar la litera Scripturii, ci este ajutat să ajungă la unirea personală cu Hristos prin Botez (F.A. 8, 27-38). Citirea Scripturii aduce roade numai dacă este încununată de comuniunea cu Hristos – Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, deoarece, așa cum subliniază Vladimir Soloviov, „datoria umanității nu e aceea de a contempla Divinitatea, ci de a se face pe sine însăși dumnezeiască”.<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> „Evangheliile rămân unicele scrieri valabile și impunătoare în toate timpurile, pentru că Persoana prezentată în ele este unică și netrecătoare în puterea ei de-a se impune oamenilor din toate timpurile, ca unica mântuitoare și dătătoare de sens întregii existențe. Ele nu sunt învinse de timp, pentru că Iisus Hristos nu e învins de timp, ci învinge toate timpurile prin ceea ce ne dă El, răspunzând trebuințelor din orice timp, dar și celor de nesatisfăcut în timp” (DUMITRU STĂNILOAE, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Ed. Centrului mitropolitan Sibiu, Sibiu, 1991, p. 284).

<sup>75</sup> THOMAS HOPKO, *All the fulness of God: essays on Orthodoxy, Ecumenism and Modern Society*, p. 68.

<sup>76</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 42.

<sup>77</sup> VLADIMIR SOLOVIOV, *Fundamentele spirituale ale vieții*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1994, p. 102.

## SIMON PÉCHI ȘI LITERATURA SABATARIANĂ SCRISĂ ÎN PROZĂ

IOAN-GHEORGHE ROTARU\*

**ABSTRACT.** *Simon Péchi and the Sabatarian Literature Written in Prose.* Sabatarian literature in prose, in what regards its volume and content, ranges as incomparably larger and more important than the one written in verse. Through the perspective of cultural history and in its scientific aspect, it is the most consistent part of the sabatarian literature and its calibre is of such size that we fail to find its match in the Hungarian literature of that time. As for the spirit and direction manifested by the sabatarian prose, it comes in harmony with the sabatarian poetry of that period, as both are translations or processed variants of Jewish literary works. Sabatarian poetry is concerned with Judaic Mass, whereas sabatarian prose reflects Biblical explanations, Judaic ethics and religious practice.

Each of these distinct works live up to the standards of Jewish requirements and grammar of that time. There are Jewish works in the old Judaic literature which have been translated or adapted only in Hungarian, and in no other language until today. And this entire literary legacy has not only remained unpublished, but also – it can be said – almost completely unknown. The literature in question belongs totally to Simon Pechi; thus, while making it familiar to the readers, we actually promote Pechi's literary work.

The current paper presents Simon Péchi's early works, as well as those having a different content, works which are explained in the chronological order of their issuing. This order is meaningful in what regards the gradual development undergone by the author's intellectual and spiritual life. His literary activity in prose sets out with Jewish-style religious hymns, it goes on with works taken from Judaic scientific or ethical themes and ends with works teaching Judaic religious practice. Simon Péchi's theological works that we know about, written in prose, are vast, unfolding over more than 5000 pages.

**Keywords:** *Sabatarian literature, sabatarian prose, sabatarian poetry, Judaic ethics.*

Literatura religioasă sabatariană scrisă în proză (1580-1621), în ceea ce privește extinderea și conținutul ei este incomparabil mai mare și mai importantă decât cea scrisă în versuri. Din prisma istoriei culturale și sub aspectul științific, este cea mai consistentă parte a literaturii sabatariene și este de un asemenea calibru, al cărui termen de comparație nu-l putem găsi în literatura maghiară din acea vreme. În ceea ce privește spiritul și direcția acesteia, proza sabatariană, se armonizează cu lucrările poetice sabatariene din această perioadă, în sensul că ambele sunt traduceri sau prelucrări ale creațiilor literare evreiești. Poezia sabatariană este preocupată cu liturghia iudaică, pe când proza sabatariană se preocupă cu explicația Bibliei, cu etica iudaică și cu practica religioasă.<sup>1</sup>

Fiecare dintre aceste lucrări diferite stau însă la înălțimea cerințelor exegetice și a gramaticii evreiești din aceea perioadă. Din literatura iudaică veche, au fost traduse sau prelucrate în limba maghiară, lucrări evreiești care până în zilele noastre nu sunt traduse în vreă altă limbă. Și această întreagă literatură, nu numai că nu este editată, ci se poate spune, că

---

\* Director Departamentul Relații Publice și Libertate Religioasă al Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea, Baia-Mare, [dr\\_ionicarotaru@yahoo.com](mailto:dr_ionicarotaru@yahoo.com)

<sup>1</sup> A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, London, 1927, vol. I., p. 148-153.

este aproape cu totul necunoscută. Literatura care se află în discuție este în totalitate opera lui Simon Péchi; iar în timp ce o facem cunoscut nu facem altceva decât să prezentăm activitatea literară a lui Péchi. Vom enumera lucrările lui Simon Péchi, care provin din perioada anterioară, dar și lucrările sale care au chiar un alt conținut, iar pe cât este posibil le vom examina în ordinea cronologică a aparițiilor acestora. Această ordine este plină de semnificație în ceea ce privește dezvoltarea treptată prin care a trecut viața intelectuală și spirituală a lui Simon Péchi. Această activitate în proză a lui Simon Péchi începe cu inmuri religioase, cu un caracter evreiesc, continuă cu lucrări, care sunt preluate din știința iudaică sau din etica iudaică și se termină cu lucrări care ne învață practica religioasă iudaică. Lucrările teologice a lui Simon Péchi, scrise în proză, despre care avem cunoștință sunt vaste, ele cuprinzând mai mult de 5 000 de pagini.<sup>2</sup> Aceste lucrări sunt următoarele:

**a. Utazási naplója (Jurnalul său de călătorie),** scris între anii 1580-1599, și care a fost „confiscat” de la baronul Orbán Elek. Acest jurnal s-a pierdut fără de urmă.

**b. Oratio, (Orațiuni multiple),** adică discursuri care după obiceiul de atunci le susținea în fruntea delegațiilor diplomatice. Despre două asemenea *orațiuni* avem cunoștință. Unul dintre discursuri a fost ținut în fața împăratului Poloniei și cu toate probabilitățile provine din anul 1602, din timpul în care Péchi împreună cu Sigismund Bathori a fost în Polonia<sup>3</sup>; iar cealaltă orațiune a fost *confirmarea păcii cu germanii*. Susținerea unor asemenea discursuri i s-a oferit de mai multe ori lui Péchi în timpul negocierilor de pace cu oficialii lui Ferdinand. Cel dintâi document, cuprinzând *Orațiunile*, a fost predat pe 17 septembrie 1700 de către Teleki Mihályne, împreună și cu alte documente lui Barcsai András, în favoarea Guberniului Transilvaniei. Ambele discursuri au fost compuse în limba latină.<sup>4</sup>

**c. Az szent Atyákból kisédegetett tanulságok, (Învățăături extrase din Sfinții Părinți).** Această lucrare a lui Péchi este amintită și de către unii scriitori mai vechi.<sup>5</sup> Titlul complet al lucrării este: *Învățăturile extrase din Sfinții Părinți, traduse în maghiară din evreiește împreună cu explicații de către Petsi Simon de dragul și spre zidirea fraților care iubesc legea lui Dumnezeu.*<sup>6</sup> Kriza János, face cunoscute mai multe frânturi din această lucrare, după copia făcută de către Bet János în anul 1629, scribul lui Péchi, dar nu observă faptul că aceasta este de fapt traducerea părții cu titlul *Pirke-abot* care este din Talmud și care conține subiecte morale. Conform manuscrisului această lucrare a lui Péchi a fost terminată în anul 5381, adică în anul 1620-1621.<sup>7</sup>

**d. A szoltárok fordítása és magyarázata, (Traducerea și explicarea Psalmilor).** Pentru Eössi și pentru Péchi deopotrivă, Vechiul Testament a însemnat firul roșu al voinței divine. În prima etapă a dezvoltării sale, Péchi a făcut diferență între legi date evreilor și neevreilor. Analiza filologică a textelor l-a condus la concluzia că popoarele lumii au primit

<sup>2</sup> Dán Róbert, *Péchi Simon letartóztatása 1621-ben*, Budapest, 1974, p. 66-70; Idem, *Péchi Simon világhképének elemei és forrásai*, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1973, p. 81-98; Idem, *Péchy Simon Psalteriumának variánsa*, Budapest, Országos Széchényi Könyvtár, 1972, p.287-292; Németh S. Katalin, *A Péchi disputa szövegeiről*, Szeged, JATE BTK, 1973, p. 75-81; Választi György, Dan Robert, Németh S. Katalin, *Péchi Disputa*, Budapest, Akadémia Kiadó, 1981, p. 792.

<sup>3</sup> Kohn Sámuel, *A szombatosok. Történetük, dogmatikájuk es irodalmuk*, Budapest, 1889, p.266.

<sup>4</sup> *Ibidem*; *Történelmi Tár*, 1881, p.145.

<sup>5</sup> Horányi, *Memoria Hungarorum*, III, p. 66-67; Sándor István, *Magyar kövessház*, p. 68; Bód Péter, *Magyar Athenás*, p. 223; cf. Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, p. 266.

<sup>6</sup> *Az szent Atyákból kisédegetett tanulságok, magyarra sidóból fordítottatott mind magyarázatjával egyetemben Pétsi Simontól az Isten törvénye szerető atyafiak kedviért és éppületekért.*

<sup>7</sup> *Keresztény Magvető*, X, 17, p. 45-49; *Péchi Simon Psalteriuma*. Közzéteszi, Szilády Áron, Budapest., 1913, p. 205.

pentru împlinire cele 7 legi date lui Noe și Decalogul. Evreii în schimb, toată legea. În spiritul acestei concepții s-a născut lucrarea sa de la Eliseni, *Psalterium*. Interpretarea Psalmilor era considerată de către Péchi ca fiind o primă datorie a oricărei religii creștine.<sup>8</sup>

Această lucrare vastă, realizată în perioada de înflorire a sabatarianismului a ajuns să circule în mai multe exemplare în mâinile poporului.<sup>9</sup> La noi însă a ajuns doar într-un singur exemplar, exemplar care a fost lucrat în casa și sub supravegherea lui Péchi și în parte este chiar scrisul lui Péchi.<sup>10</sup> Manuscrisul care este compus într-un mod științific a fost proprietatea gimnaziului unitarian din Székely Keresztur (Cristurul Secuiesc).<sup>11</sup> La ora actuală acest exemplar se găsește în Biblioteca Teleki din Târgu Mureș.<sup>12</sup>

Cu excepția părții a doua din psalmul 50 este un manuscris complet, în totalitate întreg, care se poate citi cu ușurință. Manuscrisul ne prezintă două feluri de scrieri diferite. Unul dintre acestea este însăși scrisul de mână al lui Péchi, iar celălalt este al unui alt copist, care la sfârșitul manuscrisului a notat: „S.P. (adică Simon Péchi) *Translator* „ și sub aceasta „*Finivit J.B.* „, adică *Joannes Bet (Bét János)*, cel cu care ne-am întâlnit în altă parte, ca fiind un alt copist sabatarian. Părțile scrise de către el au fost în mod atent corectate de către Simon Péchi. De asemenea mâna lui Bét János se poate recunoaște și pe pagina de titlu, pe care se pot citi următoarele: „*Psalterium cum explicationibus vocum non cujlibet obviarum, ex Hebraica veritate Hungarice translatum per Magnif. D. (= Dominum) Simonem Péchium. Initium describendi sumpsit cum Anni praesentis Millesimi vet. (= videlicet) sexcentesimo vigesimo noni secundum numerationem Christianorum Mensis Septembr. 23 die, sequenti sel. (=scilicet) die sol. Post jejuniam Godolia. Laus Deo semper et ubique. Et dicat ois (= omnis ) populus Amen.*”<sup>13</sup>

Manuscrisul conține pe lângă text și anumite explicații.<sup>14</sup> Textul este traducerea *Psalmilor*, scris cu litere foarte mari, iar notițele explicative apar sub forma unui scris mai mărunț și sunt atașate pe lângă text, sau sub text, sau dispuse sub forma unui pătrat în jurul textului înconjurând traducerea. Anumite semne, așezate vizibil semnalează acea parte a traducerii, sau acel cuvânt al traducerii la care fac referire respectivele explicații. Iar scrierea ebraică ce apare în notițele din jurul textului tradus, ca de exemplu în psalmii 119 și 145, care sunt scrisul lui Péchi, scot în evidență un scris frumos și ordonat. Conform celor scrise pe pagina de titlu, pagină pe care scribul s-a apucat să o scrie pe 23 septembrie 1629, lucrarea era terminată. Pe de altă parte în notițele de după versetul 31 din psalmul 107, Péchi dă slavă *Dumnezeului lui Iacov*, care, cu marea Sa grijă a făcut ca sufletul său, să se întoarcă cu recunoștință înaintea sfințeniei Sale „și din îndelungata rătăcire a mea m-a condus acasă, din prizonieratul meu din închisoare m-a eliberat pe mine, din robia mea de patru ani și jumătate”, etc. Din aceasta deducem că Péchi doar după ce a fost eliberat din închisoare, adică după noiembrie 1624 a scris această lucrare, care a luat astfel ființă între anii 1625-1629.<sup>15</sup>

<sup>8</sup> Dán Róbert, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1987, p. 205.

<sup>9</sup> Bottyán János, *A magyar biblia évszázadai*, Budapest, 1982, p.67-68; Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, p. 267.

<sup>10</sup> Dán Róbert, *Péchy Simon Psalteriumának variánsa*, Budapest, Országos Széchényi Könyvtár, 1972, p. 287-292.

<sup>11</sup> Idem, *Az Erdélyi Szombatosok és Péchi Simon...*, p.205-207.

<sup>12</sup> *Psalterium cum explicationibus vocum non cujlibet obviar, ex Hebraica veritate Hungarice translatum per. Magnif.D. Simonem Péchium.* – Biblioteca Teleki din Târgu Mureș - Cota. MS 0448.

<sup>13</sup> Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, p. 267, nota 1-4; Vezi copia manuscrisului în anexă.

<sup>14</sup> Textele lungi ale comentariilor, te pot face să crezi că ele au fost făcute după studierea de către Simon Péchi a unei uriașe biblioteci rabinice. Însă în realitate, Simon Péchi a selectat doar câteva titluri. Chiar el recunoaște că a făcut comentariile după învățătura lui David Kymhi. Cf. Szilády Áron, ed., *Péchi Simon Psalteriuma*, Budapest, 1913, p. 205.

<sup>15</sup> Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, din cap. *Péchi Simon s az e korbeli szombatos költészet*, p. 267-268; Dán Róbert, *Az Erdélyi Szombatosok és Péchi Simon...*, p. 207.

Traducerea de psalmi a lui Simon Péchi nu pune accentul pe frumusețea limbajului originalului sau pe ritmul melodic, ci accentul este pus pe redarea cât mai fidelă a textului ebraic. Péchi, dacă nu găsește corespondentul în limba maghiară a vreunui cuvânt, sau a vreunei zicale din limba ebraică, el descrie acel cuvânt în notițe, unde obișnuiește să facă referire și să ne atenționeze cu privire la aceasta. În traducerea *Psalmilor*, Péchi dă dovadă de o bună cunoaștere a limbii ebraice, dar și de un talent poetic deosebit, lucru ce se observă și din text și din notițele inserate. Experiența războaielor civile sau religioase și a timpului său plin de convulsii, datorită persecutării sabatarianismului și mai ales datorită prizonieratului său îndelung, dar și datorită altor necazuri, au făcut ca Simon Péchi să poată exprima cel mai bine în text, expresiile de victorie sau de răzbunare, izbucnirile de bucurie, binecuvântare și blestem.<sup>16</sup>

Mai interesant, chiar decât traducerea propriu-zisă a psalmilor, sunt acele notițe inserate în text. Acestea conțin nenumărate date și informații, de o mare valoare în ceea ce privește concepția, sau limba poporului de la începutul sec. al XVII-lea, mișcările religioase din acea perioadă, relațiile culturale și pe alocuri chiar unele amănunte din viața lui Péchi. Ne relatează, când, de către cine și cu ce ocazie au fost scriși unii psalmi, care este alcătuirea și scopul lor. Încearcă să deslușească formele gramaticale ale limbii ebraice; ne avertizează despre importanța unor anumite părți din psalmi, și face aluzie la dificultățile care se ridică în ele, pe care încearcă să le rezolve folosindu-se de autoritatea teologică respectivă din trecut. Notițele cuprind noțiuni de istorie, sau de geografie. Înafară de acestea notițele argumentează corectitudinea traducerii, fac polemică, cuprind anumite sfaturi bune, încurajează, mustră și atenționează. Aceste notițe relatează sursele pe care le-a folosit, pentru traducere, Simon Péchi. Astfel în ele se face referire la cărțile Vechiului și Noului Testament, la traduceri vechi chaldeiene (*targumim*) la Vulgata, la Josephus Flavius<sup>17</sup> și la Sebastian Münster<sup>18</sup>, al cărui comentariu al psalmilor îl folosește pe alocuri, iar cel mai des face referire la literatura iudaică post biblică.<sup>19</sup>

Simon Péchi citează foarte des din Talmud și adesea traduce din acesta părți mai mari, pe care conform obiceiului ebraic le prezintă în mod simplu ca fiind notele „înțelepților” sau „înțelepților evrei”, însă fără să amintească îndeaproape izvorul de unde s-a inspirat. În mod asemănător folosește învățăturile cele mai variate ale literaturii *midras*, mai ales *midrasul*, cu titlul *Sochar-tob*, scris pentru Psalmi, iar aproape pe fiecare pagină, în mai multe rânduri, face referire la vechii comentatori biblici evrei: Péchi face referire la Hai Gaon, rabbi Salamon ben-Jiczhak (Rasi),<sup>20</sup> la Ibn-Jachja iar cel mai des la „înțeleptul Kimchi” al cărui comentariu pentru Psalmi îl urmează în mod regulat, iar pe alocuri chiar extrage părți importante din

<sup>16</sup> E. Bischoff, *Die Kabbala*, Leipzig, 1923, p. 30-39; Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, nota 1 și 2 p. 268.

<sup>17</sup> Simon Péchi s-a folosit și de lucrările lui Josephus (Iosif) Flavius; *Antiquitates Judaeorum* și *De Bello Judaico*; János Thuróczy, *A magyarok krónikája*, Budapest, 1980, p. 56; Szilády Áron, ed., *Péchi Simon Psalteriuma...*, p. 85, 218, 269.

<sup>18</sup> O altă sursă a *Psalterium* lui Simon Péchi a fost și *Biblia Hebraica* de Sebastian Münster; P.Humbert, *Deux Bibles hébraïques de Sebastian Münster*, în „Schweizersches Gutenbergmuseum”, XI, (1925), p. 76-85; Joseph Prijs, *Die Baseler hebräischen Drucke*, Olten, Freiburg, 1964, p. 67-69, 111-112; Szilády Áron, ed., *Péchi Simon Psalteriuma...*, p. 8,87,163,244-245.300; Dán Róbert, *Az Erdélyi Szombatosok és Péchi Simon...*, p. 210.-211.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 269; Dán Róbert, *Péchi Simon Világképének elemei és forrásai*, în „Magyar Tudományos Akadémia” (MTA), 1973, nr. 22, p. 90; A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God...*, vol. I., p. 130-153.

<sup>20</sup> Despre acești învățați vezi în întregime și lucrările: Naftali Kraus, *Mózes öt könyve*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1995; Wellesz Gyula, *Rási élete és működése Izraeli Magyar Irodalmi Társulat*, Budapest, 1906; Bacher Vilmos, *Szentírás és zsidó tudomány*, Gyoma, Múlt és Jövő Kiadó, 1998; Naftali Kraus: *Az ősi forrás*, Budapest, Fórum Rt. Könyvkiadó, 1990; Jechiel Cvi Moskovits, *A Biblia hagyományos kommentárjai*, Budapest, Göncöl Kiadó, f.a; Naftali Kraus, *Zsidó morál és etika*, Budapest, Piremon Nyomda, 1998.

acesta. Pe lângă numele acestor autorități evreiești, conform obiceiului evreiesc, în repetate rânduri adaugă: „*Să se odihnească în pace!*”<sup>21</sup>

Rabinul evreu dr. Kohn Samuel, la finele sec. al XIX afirma faptul că: „*Péchi dă dovadă de o abilitate surprinzătoare și de om citit în literatura teologică evreiască care are o vechime de 1500 de ani, și cartea sa s-ar potrivi cu ușurință între lucrările rabinice de un înalt calibru din vremea sa și ar putea servi ca o lucrare de mare cinste.*”<sup>22</sup>

Pe de altă parte este de observat, că datorită faptului că Péchi se afla în totalitate sub influența literaturii evreiești, interpretează *Psalmi* cu prea puțină individualitate. În cadrul traducerii, în mod regulat el acceptă o interpretare evreiască mai veche. În alte locuri el alege din mai multe interpretări asemănătoare, pe una dintre ele, care este mai probabilă sau mai „dreaptă” (corectă).<sup>23</sup>

Foarte rar, însă Péchi riscă să prezinte o viziune independentă. În traducerile lui Péchi se observă poziția sa religioasă și dogmatică. De fiecare dată, unde are posibilitatea să o facă, Péchi accentuează concepția unitarienilor în privința unicității lui Dumnezeu, concepție care se armonizează, zicea el, cu concepția teologică a evreilor. În concepția lui Péchi, precum apare și în *Psalmi* traduce de Bogathi, Iisus Hristos este prezentat ca fiind „Unsul,” după traducerea literală a termenului ebraic *masiach*. *Mesia* și *Hristos*, sunt noțiuni identice în lucrarea lui Péchi, doar că pe David îl numește Hristosul Mesia, chiar așa precum este numit acel Mesia care va trebui să vină și împotriva căruia, conform tradiției iudaice, vor lupta Gog și Magog.<sup>24</sup>

Acei psalmi, pe care biserica de obicei îi atribuia ca fiind psalmii care se referă la Hristos, sau la poporul Israel, ori la împăratul David, Péchi îi explică, ca fiind vorba despre acel Mesia pe care îl așteaptă evreii; iar în acele locuri din psalmi, unde creștinismul demonstrează dumnezeirea lui Hristos, lasă afirmațiile nemodificate, fără să facă vreo polemică împotriva acestui lucru, totuși le interpretează în așa fel, încât concepția creștină să apară ca fiind una greșită. Un exemplu este psalmul 2, care vorbește despre atacul popoarelor împotriva Unsului lui Dumnezeu. Creștinismul aici sub termenul de Mesia (*masiach*) îl înțelege pe Hristos; Péchi cuprinzând explicațiile lui Kimhi<sup>25</sup> și ale lui Rasi, care se referă la acest pasaj, scrie următoarele, împotriva acestui psalm: „*Istoric și literal a fost spus acest psalm împotriva păgânilor filistenii, cei care în timpul domniei sale de două ori sau adunat împotriva lui David*”, lucru ce poate fi găsit în mod expres în 2 Samuel, cap.5. Și încă mai este o alegorie

<sup>21</sup> Dán Róbert, *Péchi Simon Világképeinek elemei és forrásai*, în „Magyar Tudományos Akadémia” (MTA), 1973, nr. 22, p. 81-95; Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, p. 269-270; Vezi și: W. Bacher, *Die Exegetische Terminologieder Jüdischen Traditionsliteratur*, vol. I, II, Leipzig, 1899, 1905; Sebastian Münster, *Praecepta Mosaica sexcenta atque tredecim cum succinta... Rabinorum espositione*, Basileae, 1533.

<sup>22</sup> Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, p. 291-292.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 270, vezi și nota 4.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 270.

<sup>25</sup> **David Kimhi (1160-1235)**, exeget și polemist evreu, a scris *Explicații la Psalmi*, din care Péchi a citat în multe locuri. Aceste texte ne ajută să identificăm ce fel de *Biblie* a folosit Péchi. *Comentariile* lui Kimhi, din cauza spiritului lor anticreștinesc au fost interzise o perioadă, ele fiind tipărite o singură dată până la 1629, în anul 1517 la Veneția; Cf. Dán Róbert, *Az Erdélyi Szombatosok és Péchi Simon...*, p. 208-210, Idem, *Humanizmus, reformáció, antitrinitarizmus és a héber nyelv Magyarországon*. Budapešť, Akadémiai Kiadó, 1973. p. 53-54, 75, 84-87; W.G.Braude, *Introduction the Midras on Psalms*, 1959, XXV, XXXII; Despre David Kimhi, vezi: Frank R. Talmage, *David Kimhi as Polemist*, în „Hebrew Union College Annual” (HUCA), XXXVIII, (1967), p.213-235; „Hebrew Union College Annual” (HUCA), XXXIX, (1968), p. 177-218.

pentru profeția care va trebui să vină despre atacul lui Gog și Magog împotriva lui Mesia. Ezechiel 38,39 și Zaharia 14.<sup>26</sup>

În cuvintele versetului 7 al acestui psalm „*Dumnezeu a spus despre Mine: Tu ești Fiul Meu! Astăzi Te-am născut,*”<sup>27</sup> Biserica creștină vede în această afirmație un argument al faptului că Iisus Hristos este „*Fiul lui Dumnezeu*”. Notițele lui Simon Péchi care aparțin acestui verset afirmă că „*nașterea lui Dumnezeu la o stare nouă și bună, este o ridicare în slăvi*” și se referă la faptul că versetul din Faptele Apostolilor 13:30 atribuie aceste cuvinte lui Hristos, însă numai într-o formă alegorică și că Iisus „*nu este Fiul lui Dumnezeu în mod adevărat,*”<sup>28</sup> iar tot la cuvintele de final al acestui psalm amintește: „*Ferice de toți cei care se încred în El*” și notează: „*Cei care îl cunosc ca Hristos și Mesia pe împăratul David...*” În această privință este mult mai edificator psalmul 22, în care chiar *Evangeliiile* văd împlinirea literală a profețiilor, în suferințele lui Hristos. Péchi introduce acest psalm cu următoarea notă: „*Despre robia îndelungată a lor a fost scrisă pentru evrei.*” Péchi spune că, în unele cuvinte și versete, evangheliștii fac referire la suferințele lui Hristos, nu în evreiește ci în limba caldeană. Din această cauză Péchi scrie ca „*să nu fie păcălit cititorul dacă nu ar găsi scris astfel în originalul ebraic, precum a fost extras din acest psalm la evangheliști.*”<sup>29</sup>

Péchi, însă în întreaga explicație a psalmului, se îngrijește cu o atenție sporită ca acele părți ale originalului, care conform evangheliilor „*fac referire la suferințele lui Hristos*”, să nu le prezinte în înțelesul evangheliștilor, ci să fie prezentate în înțelesul evreilor.<sup>30</sup> În explicația versetului 4 din psalmul 122 găsește ocazia potrivită pentru acea notă conform căreia, fiii lui Israel în Templul din Ierusalim „*nu se confesează nici la preot nici la om, ci doar la unicul Dumnezeu.*”<sup>31</sup>

În mod asemănător, la fel ca și evreii nu este de acord, cu rugăciunea făcută cu mâinile încrucișate, deoarece în scrierile sfinte, zice el, citim „*despre ridicarea și întinderea mâinilor, însă împreunarea acestora, precum se obișnuiește acum, ca cele două palme să fie împreunate, nu o găsim nicăieri în Scrierile sfinte și nu știu de unde au mai luat-o.*” În opoziție cu aceasta Péchi folosește fiecare ocazie, ca în legătură cu psalmii să evidentieze, să introducă, să învețe și să recomande practicile religioase iudaice. De exemplu după psalmul 29 notează: „*cei care spun psalmul din obicei în fiecare săptămână, în prima zi a săptămânii, duminica să spună până aici, precum se știe că acest lucru corespunde procedurii practicate la evrei.*”<sup>32</sup>

La începutul psalmului 81 notează, că este pentru ziua Anului nou: „*care este Tisri, adică cea care se obișnuia să fie ținută de evrei în luna octombrie, cea care este și sărbătoarea trâmbițelor și a aducerii aminte.*” În legătură cu aceasta el dezbate mai pe larg semnificația anului nou iudaic, iar în final afirmă și faptul că, „*anul nou conform naturii, schimbării stelelor și a planetelor, conform staționării lor începe atunci...*” Înainte de psalmul 102 scrie: „*Fiii lui Israel obișnuiau întotdeauna să spună acest psalm în zilele de post.*” La începutul psalmului 113 scrie: „*Următorii șase psalmi obișnuiau să fie spuși la fiecare sărbătoare de lună nouă,*

<sup>26</sup> Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, p. 271, vezi și nota 1.

<sup>27</sup> Psalmul 2, 7.

<sup>28</sup> Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, p.271, vezi și nota 2.

<sup>29</sup> *Ibidem*, vezi și nota 3.

<sup>30</sup> Dán Róbert, *Péchi Simon Világképének elemei és forrásai*, în „Magyar Tudományos Akadémia” (MTA), 1973, nr. 22, p. 81-89; Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, p.271, vezi și nota 4.

<sup>31</sup> A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, London, 1927, vol. I., p. 15-153; Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, p. 272., vezi și nota 2.

<sup>32</sup> Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, p. 271, vezi și nota 3.

la Pesah, Svuoth și la fiecare dintre cele trei sărbători principale.” Despre psalmul 121 spune următoarele: „Se recomandă acest psalm oamenilor care pornesc la drum sau sunt pe drum, ca atunci când pornesc din casă să îl citească de șapte ori, dar și atunci când pornesc înapoi, să îl citească tot de șapte ori, pentru ca să umble peste tot sub ocrotirea Dumnezeului creator.”<sup>33</sup>

În nota scrisă versetului 4 din psalmul 137, conform practicii iudaice, enumeră psalmii care, zice el „și astăzi sunt spuși la sfârșitul rugăciunilor, fiecare în ziua în care trebuie spus”, iar la versetul 10 din psalmul 145 notează următoarele: „au rânduit înțelepții: că orice noutate din cursul anului, orice fruct nou sau iarbă cu un miros plăcut, mâncare sau băutură, pe care o ia omul, este imediat dator să dea binecuvântare Creatorului pentru ele și este o încălcare de poruncă dacă neglijează acest lucru. Iar cel care în acest demers se comportă cu dragoste și cu grijă este considerat om sfânt și binecuvântat de către Dumnezeu. Binecuvântare al cărei formă scurtă este următoarea: Ești binecuvântat Tu Doamne Sfinte, împăratul al acestui pământ larg, care din pământ ai creat iarbă frumos mirositoare sau fructe din pomi ai creat...”, sau dacă vede vreo noutate în decursul anului, atunci trebuia să se spună așa: „Cel care ne-ai ținut cu viață și ne-ai călăuzit până la aceste vremuri.” Dar de fiecare dată amintește și timpul împărțitei. Aceste lucruri se găsesc cuprinse și în Cartea de rugăciuni sabatariene a lui Péchi. În final adăugăm un amănunt care se potrivește aici și anume nota care este scrisă la ultimul verset din psalmi: „deoarece este ultimul vers al Duhului Sfânt, au rânduit înțelepții, ca omul întotdeauna să îl dubleze și să îl spună de două ori.”<sup>34</sup>

#### e. Mille de-ábót (Cuvintele părinților)

Această lucrare este traducerea lucrării lui Chájún József cu titlul *Mille de-ábót* (Cuvintele părinților).<sup>35</sup> În biblioteca unitariană se păstrează un manuscris format din 500 de pagini, care nu are pagină de titlu. Pe prima pagină, este scris cu o altă mână mai târziu: „Scrierile lui Péchi Simon vide ad calcem.” Pe la sfârșitul ultimei pagini a manuscrisului care este foarte deteriorat se poate vedea în mod clar semnătura lui Simon Péchi, care ne este cunoscută nouă din mai multe scrisori de-ale sale. Ultimele cinci pagini sunt rupte și au lipsuri mari, fiind într-o mare măsură deteriorate, mai ales ultima filă care conține semnătura lui Péchi și pe care se mai văd doar câteva frânturi ale datării evreiești și datării creștine, însă exact cifrele anilor lipsesc.<sup>36</sup>

Datarea însă, precum titlul și cuprinsul lucrării îl aflăm din cuvântul de introducere care se află pe prima pagină, din care chiar dacă pe margini lipsește câte un cuvânt, totuși oferă o înțelegere destul de clară și sună în felul următor: „Cuvânt înainte. Cu câțiva ani mai înainte, inversând secțiunile...(cu explicațiile) împreună, am încercat să fu spre folosul multor elevi și frați. Dar în anul 5390 în care suntem adică în anul 1629-30 s-a găsit în Chuj un alt autor, doctor „Joseph Chaion”<sup>37</sup> a cărui explicații mi-au căzut în mână, explicații care mie îmi plac, mai mult decât cele ale înțelepților de mai înainte: Nu am rezistat...doar de dragul acelor frați, care învață să nu înnoiesc acele explicații, conform acestora mai noi, ci am adus anumite

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 272, vezi și notele 4 -5, p. 273, vezi și nota 1.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 273, vezi și notele 2-3.

<sup>35</sup> Péchi Simon, *Az Atyák mondásai: Pirqé ávot fordítása : (1620/21.)*, Budapest, Hungarica Judaica 2, 1999, p. 25-171; Dán Róbert, *Péchi Simon Világképének elemei és forrásai*, în „Magyar Tudományos Akadémia” (MTA), 1973, nr. 22, p. 95-97.

<sup>36</sup> Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, p.274.

<sup>37</sup> Dán Róbert, *Péchi Simon Világképének elemei és forrásai*, în „Magyar Tudományos Akadémia” (MTA), 1973, nr. 22, p. 81-89; Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, p.275.



înnoiri și în mod separat câte o nouă explicație. Nu am putut să nu o atașez după text, dându-i și o cotă aritmetică, pentru ca astfel ... să fie mai ușoară explicația de mai înainte, ca în locul acelei explicații mai vechi să fie citită această explicație mai nouă, fără însă nici un obstacol, care de fapt nu se vede în nimic împotriva față de prima explicație, numai că prezintă și explică într-un înțeles mult mai larg lucrurile.”<sup>38</sup>

Din această introducere putem deduce că Simon Péchi s-a apucat de lucrarea sa în jurul anului 1630, lucrare care nu este alta decât traducerea completă a lucrării *Mille de-abot*, scrisă de *Chajun Jozsef*. Această carte care a apărut pentru prima dată la Constantinopol în anul 1578<sup>39</sup> și conține o explicație vastă a părții *Talmudului*,<sup>40</sup> cu titlul *Pirke-abot* (capitolul părinților)<sup>41</sup>, la aceeași parte, pe care Simon Péchi în anul 1621, a mai tradus-o odată împreună cu o scurtă explicație cu titlul *Învățăturii extrase din sfinții părinți*. Péchi traduce textul *Talmudului* cuvânt cu cuvânt, iar comentariul lui Chajun îl traduce în mod fidel. Însă și comentariului lui Chajun, Péchi îi face adesea anumite adăugiri, mai mici sau mai mari, care pentru cititor reprezintă anumite note scurte, intercalate și explicative. Lucrarea pe urmă cuprinde părți vaste preluate din literatura care se potrivește acolo.<sup>42</sup>

Capitolele preluate din *Pirke-abot*,<sup>43</sup> Péchi le numește *secțiuni* sau *lecțiuni*, iar mai pe urmă, folosindu-se de numele lor evreiesc, le numește *perek*. Unele teze din *Talmud* sunt semnalate, ca fiind *Textus*, deasupra cărora, cu un scris mai mărunț, urmează explicația lui Chajun, care se potrivește acolo. Marea parte a codexului, ne prezintă scrisul de mână a lui Péchi, care prin

<sup>38</sup> Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, p.274; vezi și nota 2.

<sup>39</sup> Jozsef Chájun, *Mile d' Avot*, Konstantinápoly, 1578. O altă lucrare a apărut la Ferrara : Josef ben Chajim, *Perusch al eser sefirot, Auslegung zu den zehn Sefirot; über die kabbalistische Auffassung der Weltschöpfung*, Ferrara, 1556.

<sup>40</sup> Lazarus Goldschmidt, *Talmud Babli, Der Babylonische Talmud*, Berline, 1903, vol. VII, p. 1151

<sup>41</sup> Paul Fiebig, *Pirque 'aboth, Der Mischnahtaktat Spruche der Vater*, Tübingen, 1906, p. 42–43; Joshua ben Mordecai Falk ha–Kohen, *Abne Yehoshua al Pirke Abot*, New York, 1860; M. Rawicz, *Der Commentar der Maimonides zu den Spruchen der Vater, zum ersten Male ins Deutsch ubertragen*, Offenberg (Baden), 1910), unde capitolul 8 cuprinde comentariul lui Maimonide asupra lucrării *Pirke-abot*; David Hoffmann, *Masseket Abot*, în „Mischnaiot Seder Nesikin“, Berlin, 1899, p. 327–367; Hermann L. Strack, *Die Spruche der Vater*, Leipzig, 1901; Kaim Pollak, *Rabbi Nathans. System der Ethik un Moral*, Budapest, 1905; M. Lehmann, *Pirke Aboth, Spruche der Vater uberzetz und erklart*, Frankfurt a. M., 1909; Abraham Geiger, *Pirke Aboth*, în „Nachgelassene Schriften“, Berlin, 1877, vol. IV, p. 281–344; Solomon Schechter, *Abot de–Rabbi Natan*, Vienna, 1877; Joseph Jabetz, *Pirke Abot, with a commentary*, Warsaw, 1880; Charles Taylor, *Sayings of the Jewish Fathers, Comprising Pirque Aboth and Perek R. Meir in Hebrew and English, with Notes and Excurses*, Second edition, Cambridge, 1897; Charles Taylor, *An Appendix of the Sayings of the Jewish Fathers, Containing a Catalogue of Manuscripts and Notes on the Text of Aboth*, Cambridge, 1900; A. Berliner, *Commentar zu den Spruchen der Vater, aus Machzor Vitry, mit Beitragen*, Frankfurt a. M., 1897; Joshua ben Mordecai, *Falk ha–Kohen, Abne Yehoshua al Pirke Abot* (New York, 1860; Jehudah Leb Gordon, *Perki Abot*, în „Siddur Bet Yehudah“, New York, 5672, 1911–1912, p. 106–165; Simeon Singer, *Perke Abot, Ethics of the Fathers*, in “The Authorized Daily Prayer Book”, Eighth edition, London, 5668–1908, p. 184–209.

<sup>42</sup> Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, p. 275, vezi și notele 2-3; Simeon Singer, *Perke Abot, Ethics of the Fathers*, in „The Authorized Daily Prayer Book“..., p. 184–209; Magyar Tudományos Akadémia (MTA), Budapest, Microfilm 357/III; Dán Róbert, *Péchi Simon Világképeinek elemei és forrásai*, în „Magyar Tudományos Akadémia” (MTA), 1973, nr. 22, p. 95.

<sup>43</sup> Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, (MTAK), Budapest, Mf. 633/1.

trăsături iscusite și sigure ne prezintă cuvintele și propozițiile evreiești, care pe ici pe colo, sunt prezente în text. Câteva bucăți însă au fost copiate de vreun scrib al său, cu un scris ebraic mai stângaci, deasupra căruia mâna lui Péchi a intervenit de mai multe ori cu corecturi.<sup>44</sup>

**f. Cele 365 de porunci restrictive ale Legii preasfinte sau traducerea primei părți a Szemág –ului.** La începutul următorului manuscris, există o frântură de manuscris care este dotat cu o nouă numerotare de pagini și care se vede că a fost adăugat ulterior. Manuscrisul începe doar cu pagina 19 și se termină cu pagina 66. Din pagina de titlu într-un mod fericit ne-a rămas doar o bucată zdrențuită, care a fost găsită ascunsă între pagini. Din această parte se poate citi într-un mod ușor și sigur următoarele: „*cele (trei)suteșaiszeșicinci de por(unci) (rest)riptive ale legii (prea)sfinte.*” Sub acestea scrie: „*Izsak Tirna a spus: „Șasesuteșitreisprezece porunci are părintele Dumnezeuul tău, care în parte sunt admise și în parte sunt restrictive. Admise sunt cele care afirmă ce anume trebuie să înfăptuiești; iar restrictive sunt cele care interzic și sunt împotriva.*”<sup>45</sup> Urmează prezentarea *poruncilor restrictive*. Frântura de text, despre care discutăm mai-sus, enumeră poruncile *restrictive* ale celor cinci cărți ale lui Moise, al căror număr tradiția iudaică le așează ca fiind 365. În ceea ce privește ordinea lor cât și dezbaterea acestora, Péchi îl urmează în mod strâns pe *Mose ben-Jakob* din lucrarea acestuia, *Coucy-bol valo fejedelemnek Szefer miczvot gadol* (prescurtat *Szemag*), adică lucrarea cunoscută cu titlul *Marea carte a poruncilor*, carte a cărei primă parte ia în discuție poruncile restrictive. Cele 47 de foi rămase din manuscris conțin poruncile restrictive din *Szemag*, începând de la mijlocul celei de a 37 - a poruncă și până la sfârșitul celei de-a 124-a.<sup>46</sup>

Traducerea se referă, probabil doar numai la prima parte a *Szemagului*, deoarece numai la aceasta face aluzie pagina de titlu pe care am făcut-o cunoscută mai sus, pagină care amintește doar de cele 365 de legi restrictive. Este posibil ca întreaga lucrare să fi avut două părți, astfel că după terminarea acestei prime părți, ea să cuprindă și cea de-a doua parte a *Szemagului* și anume cele 248 de legi admise și că acestea în mod separat au avut o pagină de titlu, însă acest lucru nu-l știm sigur, fiind doar probabil. Simon Péchi însă, în lucrarea la care ne referim, caută ocazia ca pe lângă poruncile de interzicere (restrictive) să atașeze acea poruncă ce se leagă de ea și care este o poruncă de admitere și totodată practica obișnuită evreiască a acestei porunci, lucru pe care cu siguranță nu l-ar fi făcut dacă ar fi avut în intenție să traducă a doua parte a *Szemagului*, parte care le prezintă pe acestea într-un mod profund. Simon Péchi a învățat și s-a așteptat ca sabatarienii săi să se păzească de ceea ce religia iudaică interzicea, dar nu putea să aibă pretenția, deoarece datorită împrejurărilor, adepții săi nu puteau să înfăptuiască toate acele lucruri prescrise de religia iudaică. De aceea Péchi face mai degrabă cunoscută practica religiei iudaice într-o formă negativă, al cărei scop îl urmărește și-l recomandă și se mulțumește cu poruncile restrictive; iar dintre cele admise atașează între ele, doar atâtea câte crede el că pot fi transpuse în viața practică. Acestui scop îi corespunde conținutul și direcția lucrării. Péchi traduce lucrarea în mod fidel, dar cu trimitere specială către cititorii săi secui: Péchi traduce cartea cu titlul *Coucy-bol valo fejedelem*, adesea cu anumite explicații intercalate. În multe locuri el sare peste anumite lucruri, iar lucrurile de neînțeles pentru sabatarieni, care sunt luate din înțelepții care

<sup>44</sup> Lazarus Goldschmidt, *Talmud Babli, Der Babylonische Talmud...*, p. 1151; Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, p. 275, vezi și nota 4; Jehudah Leb Gordon, *Perki Abot*, în „Siddur Bet Yehudah“..., p. 107–164.

<sup>45</sup> Kohn Sámuel, *A zsidók története Magyarországon*, I, p. 345, 347.

<sup>46</sup> Idem, *A szombatosok...*, p.276; Dán Róbert, *Péchi Simon Világképének elemei és forrásai*, în „Magyar Tudományos Akadémia” (MTA), 1973, nr. 22, p. 82-97.

explică Talmudul, alături de anumite informații care se referă la acestea au fost eliminate. Pe de altă parte însă, Péchi adaugă textului tradus, anumite explicații, prin care explică îndrumările în ceea ce privește practica religioasă iudaică.<sup>47</sup>

În urma acestor eliminări și adăugiri, prezentarea unor anumite porunci, fără a prezenta însă textul din Sfânta Scriptură, în traducerea lui Péchi, sau mai corect spus în prelucrarea lui Péchi, sună într-u totul altă formă decât în *Szemag*. De exemplu porunca prohibitivă cu nr. 65 (Să nu înfăptuiți nici o muncă în zi de Sabat), a cărei dezbatere în *Szemag* se întinde la 23 de pagini, cu scris mărunț, în traducerea lui Péchi este doar pe o pagină (p. 36 a manuscrisului). Iar în opoziție cu aceasta în porunca interdictivă cu nr. 63 (Să nu vă radeți între ochi pentru morți), după forma prescurtată a traducerii explicației scurte din *Szemag*, în lucrarea lui Péchi se mai pot citi următoarele: „*Dar mi-a plăcut mie, ca să dau aici o relatare mai pe larg despre acele orânduiele pe care și azi copiii lui Israel obișnuiesc să le facă în jurul mortului lor.*” (p. 32 a manuscrisului). Iată câteva explicații adăugate<sup>48</sup>:

„*I. De prima dată, atunci când cineva dintre sabatarieni este pe punctul de a se despărți prin moarte de ceilalți, este îndemnat, ca el să rămână în mod desăvârșit în credința sa și toată încrederea să și-o pună în harul lui Dumnezeu și în mila sa.*”

„*II. După aceasta urmează să fie întrebat, dacă el crede în venirea lui Mesia. Deoarece aceasta este o ramură a acelor articole de credință a religiei adevărate, care sunt în număr de 13 și sunt numite: Cele 13 fundamentale, însă și pe aceste nu îmi este greu să le scriu aici.*”

Urmează apoi traducerea cuvânt cu cuvânt a celor 13 articole de credință ale lui Maimonide<sup>49</sup> iar după aceea scrie: „*III. În al treilea rând este muștrat și îndemnat omul muribund, ca să facă spovedanie, ori cu gura ori cu inima, spovedanie în care să spună următoarele: „Să fie moartea mea spre curățirea tuturor păcatelor mele”* Și astfel încă pe trei foi (până la pagina 36) continuă ritualurile de doliu evreiești precum enumerarea obiceiurilor religioase care sunt practicate „*în cele șapte zile de bocete*”<sup>50</sup>

Că această lucrare a curs din penița lui Péchi, în afară de felul de scriere al conținutului lucrării și în afară de tendința acestuia de a da explicații suplimentare, mai este demonstrată și de manuscrisul în care se află. După frântura traducerii din *Szemag*, urmează o foaie cu diferite însemnări care se referă la evenimente din perioada anilor 1748-1815, iar după

<sup>47</sup> Dán Róbert, *Péchi Simon Világképének elemei és forrásai*, în „Magyar Tudományos Akadémia” (MTA), 1973, nr. 22, p. 83-98; Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, p. 277.

<sup>48</sup> Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, p. 277-278.

<sup>49</sup> **Moses Maimonides**, (1135-1204) sau **Rabbi Moses ben Maimon** (ebraică: רבני משה בן מימון), **Rambam**, **Mūsā ibn Maymūn** (arabă: موميم بن ميسوم),. El s-a născut la Cordoba (Spania), în 1131 (an de la facerea lumii 4891, după alții 4895). A trăit o perioadă și în Egipt, unde a murit în 1204. Maimonide a fost rabin, medic și filosof, reprezentant de frunte al filosofiei iudaice medievale, și a încercat să armonizeze aristotelismul cu teologia și iudaismul, coordonând învățăturile iudaice, operă din care s-a dezvoltat *Talmudul*, *Mischne Thora* (comentariu Ia Mischna). Cât despre lucrarea sa *Călăuza șovăielnicilor*, care deține un rol important în cadrul filosofiei ebraice și arabe, aceasta a influențat scolastica târzie. A fost cel mai de seamă evreu al Evului Mediu; Vezi Ioan-Gheorghe Rotaru, *Istoria Filosofiei de la începuturi până la Renaștere*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005, p. 285-287; Will Durant, *Civilizații istorisite. Era credinței*, vol.II., p. 94-105; Dán Róbert, *Péchi Simon Világképének elemei és forrásai*, în „Magyar Tudományos Akadémia” MTA, 1973, nr. 22, p. 81-98.

<sup>50</sup> Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, p. 278.

aceasta începe cu o nouă numerotare de pagini un manuscris care este de un alt fel și care este compus din 304 file și la final mai este un manuscris cu lipsuri. Profesorul reformat *Koncz Jozsef*, din Târgu Mureș, cel care a descoperit codexul și l-a făcut cunoscut destul de detaliat, a considerat că este vorba despre lucrarea lui Péchi cu titlul „*Învățătură scoasă din sfinții părinți*”. Cu toate că, conținutul acestuia este cu totul altul. Manuscrisul care a fost pregătit în anul 1708 este colecția de lucrări mai mici sau mai mari ale lui Simon Péchi, despre care nu se poate ști dacă însuși Péchi le-a scris, sau le-a compus vreun alt scrib sabatarian zelos. Totul a fost scris în ebraică de către o singură mână, dar într-un mod neîndemânatic.<sup>51</sup>

**g. Traduceri din operele moral-religioase ale lui Israel ben – Jozsef Alnakva**

Simon Péchi spune în precuvântarea cărții că a tradus din lucrarea lui *Elijahu de Vidas*, neterminată atunci, pe care acesta, a terminat-o definitiv mai târziu doar în anul 1574. Părți din ea au fost publicate și înainte de terminarea ei.<sup>52</sup> Lucrarea purta titlul *Résith – Chochmá (Începutul înțelepciunii)* și era completată și cu cele patru prezentări moral-religioase ale lui *Israel ben-Jozsef*, care sunt luate din lucrarea: *Alnakva Menorat ha-maor (Candela luminii)*. Aceste prezentări (conferințe), Simon Péchi le-a tradus în aceeași ordine și formă în care le-a găsit în lucrarea lui *Elijahu de Vidas*<sup>53</sup> Și acestea sunt:

- **Calea vieții sfinte**, sau **Știința vieții cinstite**. La începutul capitolului scrie: „*Iată de aceea voină să intrăm în știința vieții cinstite și în cetatea acesteia, spre atingerea acestui lucru orânduim patru porți.*” La prima poartă stau înțelepții și cei care învață înțelepciunea, care se străduiesc să ne învețe pe noi. La cea de-a doua poartă stau cei bătrâni, care dau sfaturi de mântuire și bună rânduială. La cea de-a treia poartă stau oamenii obișnuiți din comună, care ne învață diverse lucruri bune și folositoare. Iar la cea de-a patra poartă ni se arată rostul vietăților și al înmulțirii acestora. Simon Péchi scrie mai departe, că: „*pe lângă regulile vieții cinstite, prezentate în aceste patru porți, mi-a plăcut să scriu despre starea faptelor noastre zilnice, despre starea curgerii vieții noastre și pe lângă toate acestea să scriu și să prezint anumite reguli folositoare, pentru fiecare situație, atât pentru oamenii de rând cât și pentru nobilime, ca să știe fiecare cum trebuie să se comporte într-un mod lăudabil.*” Simon Péchi traduce aceste reguli în ordine, numai că în fața unor teze luate fie din *Talmud-Midrás*, fie din literatura ebraică de mai târziu, el pune anumite semne.<sup>54</sup>

- **Chuppat - Elijahu (Cerul lui Ilie)**. Deoarece îi lipsește pagina de titlu, nu se poate ști ce titlu ungueresc i-a dat Simon Péchi acestei cărți.

- **Or-olam (Lumina acestei lumi)**. - **Or-gadol (Marea lumină)**. Pe ultima pagină a manuscrisului se pot citi următoarele: „*A. (=anno) Mensis Chesvan Die 4. Item: 1632. die 24 Octobris. Slavă veșnică Dumnezeului Creator. Az Ngoss. Péchi Simon l-a tradus din ebraică în maghiară. Pax aeterna requiescat super eum.*”<sup>55</sup>

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 278-279.

<sup>52</sup> Elijahu ben Moses de Vidas, *Reschit chokhma ha-gazer...* / hg. v. Jakob ben Mordechai Pogetto, *Kompendium des Werkes 'Anfang der Weisheit'; kabbalistisch-ethisches Werk nach der Lehre Moses Cordoveros*, Frankfurt a. M. 1702; Elijahu ben Moses de Vidas, *Reschit chokhma, Anfang der Weisheit; ethisch-kabbalistisches Werk nach der Lehre Moses Cordoveros, verschiedene Beidrücke*, Istanbul, 1736.

<sup>53</sup> Dán Róbert, *Péchi Simon Világképeinek elemei és forrásai*, în „Magyar Tudományos Akadémia” (MTA), 1973, nr. 22, p. 95-96; Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, p. 279.

<sup>54</sup> Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, p. 280.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 280-281.

#### ***h. Despre examinarea hărniciei acestei lumi***

Unii spun că această carte tradusă de Simon Péchi, a fost scrisă de Rabbi Simon, cel care a trăit în perioada celui de-al doilea templu. Însă aceasta ne pune într-o anumită dilemă, deoarece nu se cunoaște vreo lucrare rămasă până astăzi din perioada celui de-al doilea templu. Nu se știe precis cine este autorul cărții. Péchi scrie despre Bedarsi, dar este posibil și faptul că numele de Bedarsi să-l fi considerat ca fiind un pseudonim și în acest fel Péchi, să fi concluzionat într-un mod greșit că acea carte pe care o traduce este opera lui Bechinat-olam și mai ales a lui rabbi *Simeon ben – Jochai*.<sup>56</sup>

Péchi însă nu o traduce în întregime, ci alege doar *Perlele prețioase*. Perlele prezentate și ele sunt scurte învățături morale, diverse reguli de viață sau proverbe și toate acestea la un loc formează conținutul cărții. Simon Péchi le leagă între ele, într-un mod ingenios, fără însă să numească capitolele, sau precum spune originalul, *porțile*, din care a tradus. Iată un pasaj din această carte de înțelepciune: „*Împărații puternici din această lume, în mod special se agită și se ceartă privind hărnicia acestei lumi și anume din trei motive (și nu din mai multe): pentru bogăție, pentru liniște și pentru cinste.*”<sup>57</sup>

#### ***i. Extrase scurte din diferite cărți evreiești***

Aceste extrase,<sup>58</sup> de dimensiuni mai mari sau mai mici, sunt următoarele:

- ***Traducerea lui Jalkut-Simeoni*** asupra versetului din 2 Cronici 36:16, care conține o dezbatere scurtă pe baza Talmudului despre pedepsirea acelor care se leapădă (dezie) de înțelepți.

- ***Traducerea lui Jalkut-Simeoni*** asupra versetului din 2 Cronici 9:1-9, care pe baza vechilor legende, scrie despre vizita împărătesei din Saba la împăratul Solomon, și relatează ghicitorile și întrebările subtile, prin intermediul cărora împărăteasa i-a pus la încercare înțelepciunea lui Solomon.<sup>59</sup>

- ***Despre vietatea care a mâncat o otravă mortală. Sulchan-aruch, Jore-dea (Hilchot terefot).***

- ***Tur, Chosen-mispat***, care cuprinde 7 capitole (*Hilchot-dajonim*) și care este o alegere a diverselor legi care se referă la *judecători*.

- ***Teze și relatări din mai multe tipuri de cărți haggada***. Acestea se referă la iertarea păcatelor, la caracterul interzis al prezicerilor, precum și la faptul că Dumnezeu măsoară pedeapsa în mod proporțional cu păcatul făptuit.

- ***Despre cele 13 reguli și modalități ale Sfintei Scripturi și ale sfintei legi***. Aceasta este denumirea obișnuită a acelor 13 reguli, pe care rabbi *Jismael* le-a alcătuit în folosul explicării Sfintei Scripturi. Péchi traduce în întregime aceste reguli, așa precum stau ele la începutul lui *Szifra*. Manuscrisul poartă pe ultima pagină inscripția „*Finis imponitur 8. Junii A. 1705.*” Asta înseamnă că el nu cuprinde scrisul lui Péchi, ci este doar copia unui copist de mai târziu.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> *Ibidem*, p 282, vezi și nota 2.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Vezi: A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God...*, vol. I., p. 4-153.

<sup>59</sup> Kohn Sámuel, *A szombatosok...*, p.283.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 283, vezi și nota 2.

**j. „Cărarea vieții”**

Această lucrare nu este altceva decât traducerea acelei cărți mici a lui *Aser ben Jehiel* care conține teze moral-religioase, cu numele *Hanhaga* sau altfel *Orchot-chajim*. Manuscrisul care la mijlocul unei propoziții din pagina 304 se întrerupe, conține doar prima parte a traducerii; iar cea de-a doua parte, *Cărării vieții*, împreună cu scrisorile lipsă ale manuscrisului s-a pierdut. Împreună cu acestea s-a pierdut și pagina finală, care trebuia să aibă notat numele traducătorului. Se consideră însă că, după felul traducerii și explicațiile inserate, că aceasta este opera lui Simon Péchi.<sup>61</sup>

**k. Traducerea și explicarea celor cinci cărți ale lui Moise**

Originalul acestuia a fost descoperit tot de mâna profesorului *Koncz Jozsef*, în arhiva familială de scrisori a grofului Teleki. Manuscrisul, care este incomplet; începe cu Geneza 5,14 și se termină cu Exodul cap.12. La sfârșitul primei cărți stă scris: „*prin ajutorul veșnicului și statornicului Dumnezeu, am ajuns la sfârșitul traducerii și explicării cărții Geneza. Die 28.Sept 1634 Samelysan.*” Traducerea, precum era și obiceiul ebraic, împarte textul pe *parase* sau precum spune Péchi, le împarte pe *lecțiuni pentru Sabat* și pe care se străduiește să le redea cuvânt cu cuvânt. Acolo unde, înțelesul sau specificul limbii maghiare, necesita un termen specific pentru care în original nu se întâlnește, Péchi spune că este cel care a adăugat cuvântul respectiv în paranteză. Notițele de la sfârșitul capitolelor sunt mai mari chiar decât textul propriu-zis. Péchi, în textul cărții, citează și se folosește de traduceri chaldeene, literatura *midras*, iar dintre comentarii biblici evrei, cel mai adesea citează din comentariul lui *Chizkija ben-Manoach*.<sup>62</sup>

**l. Scrisori personale și politice**

Péchi mai ales în perioada activității sale politice a purtat o corespondență intensă cu principele Transilvaniei, cu nobilii și cu ambasadorii Transilvaniei, precum și cu anumiți oameni de stat sau de știință din alte țări. Din aceste scrisori reies anumite fapte istorice, care pot conduce la clarificarea unor evenimente istorice importante. Majoritatea acestor scrisori stau încă nepublicate. O parte din ele se găsesc în arhivele din Transilvania, Viena, München, Drezda, Berlin, și Paris.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 284.

<sup>62</sup> *Ibidem*, notele 2-3.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 285, vezi și nota 2.



#### IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

### **DIE MUTTER DES HERRN IM KULTUS DER ORTHODOXEN KIRCHE UND IN DER ORTHODOXEN IKONOGRAPHIE**

**MIRCEA OROS\***

**ABSTRACT.** *The Mother of God in the Worship of the Orthodox Church and in the Orthodox Iconography.* According to the teachings of the Orthodox faith, of all the saints the highest honor is offered to the Blessed Virgin Mary, Mother of God. The Church calls her the "Empress" and "Madam" and confesses into its prayers that she is "more honorable than the Cherubim and the Seraphim". The worship that the Church gives to the Virgin is called hyper-veneration, unlike that given to the saints, which is called simply worship. It goes without saying that the Blessed Virgin Mary is given such an honor, because she was able to be chosen by God to be the Mother of His Son, who took human body from her for our salvation. Therefore she occupies a privileged place in the salvation of humankind, being elected give birth to the Savior of the world.

**Keywords:** *Mother of God, Orthodox Church, Worship, Orthodox Iconography.*

Die Orthodoxe Kirche ist in herausragender Weise **eine betende Kirche**. Durch ihren öffentlichen Kultus aktualisiert die Kirche für jede Generation und für jeden einzelnen Gläubigen die Erlösung der Welt, **die vom Erlöser Jesus Christus vollbracht wurde**. Als eine mystische, sakramentale, Wirklichkeit ist die Kirche »*der Leib des Herrn*« (Eph. 1, 23), den wir im Geheimnis der Eucharistie empfangen und dadurch an der Liebes-Kommunion der Hl. Trinität, die auf die Menschheit ausgeweitet ist, teil nehmen, und wodurch wir eins werden mit Christus und untereinander (1. Kor. 10, 17 und Röm. 12, 5).

Der öffentliche Kultus der Orthodoxen Kirche ist sehr reichhaltig<sup>1</sup>. Er besteht zu aller erst aus den Gottesdiensten der sieben Mysterien (Sakramenten): der Eucharistie, der Taufe, der Myronsalbung (Firmung), dem Priestertum, der Beichte, der Krönung (Ehe) und der Ölung, danach aus den Segnungen (Sakramentalien): dem Begräbnis, der Mönchstonsur, der Wasserweihe, der Haussegnung, der Flursegnung und so weiter, wie auch der sieben täglichen Lobgebete: der Vesper, der Komplet, der Matutin und der mit ihr verbundenen I. Stunde und den Stunden III, VI und IX.

Der orthodoxe Kultus hat eine tiefgehende mystische und symbolische Dimension<sup>2</sup>. Er entspricht dabei **den spirituellen Bedürfnissen des Menschen**, wodurch er ihn zu einer mystischen Erfahrung einlädt, an welcher **nicht nur die Vernunft, sondern im Besonderen**

---

\* *Asist. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, [mircea\\_oros67@yahoo.com](mailto:mircea_oros67@yahoo.com)*

<sup>1</sup> Joseph A. Jungmann, *Le sens et les problèmes du culte*, Louvain, 1960, S. 823-839; Pr. Prof Dr. Ene Braniște, *Liturgica generală*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, S. 42-50.

<sup>2</sup> A. Kirchgässner, *Die mächtigen Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes*, Freiburg, 1959, S. 211-247.



**auch das Herz teil nimmt. Oder anders gesagt, jedes Gebet muss die Vereinigung der Vernunft mit dem Herzen zum Ziele haben, weil die Vernunft nichts anderes ist als eine Energie des Herzens.**

Ich stellte bereits fest, dass die Kirche die »Gemeinschaft der Heiligen« ist. Das bedeutet, dass am Gebet der Kirche nicht nur die in der Kirche anwesenden Gläubigen, sondern auch die Heiligen mit der Mutter des Herrn als Anführerin, teilnehmen<sup>3</sup>. Die ganze Gemeinschaft der Gläubigen betet und lobt zusammen mit den Heiligen Gott in der Heiligen Trinität<sup>4</sup>. Zusätzlich zu dem Lob-Gebet, dem Dank-Gebet und den Bitten, die an Gott gerichtet sind, Gebeten, die den Kern und den Sinn des orthodoxen Kultus darstellen, verfügt die Kirche über eine Vielzahl von Gebeten und Hymnen, die sich an die Mutter des Herrn und an die Heiligen wenden, die wir zu unserer Hilfe anrufen. Besonders viele Gebete und Hymnen, die an die Mutter des Herrn gerichtet sind, fehlen in fast keinem der kirchlichen Gottesdienste.

In fast allen Gottesdiensten begegnen wir den sogenannten Ektenien, die, bevor diese mit dem doxologischen Schluss an die Hl. Trinität gesprochen werden, die Mutter des Herrn und alle Heiligen commemorieren: *»Unserer all-heiligen, all-reinen, über alles gesegneten und ruhmreichen Herrin, der Gottesgebälerin und steten Jungfrau Maria mit allen Heiligen eingedenk, lasset uns selbst und einander unser ganzes Leben (durch) Christus Gott befehlen.«* Solche Anspornungen bezwecken die Stärkung der Gemeinschaft unter den Gläubigen, an welcher die Mutter des Herrn und alle Heiligen teil nehmen.

Die persönliche Aneignung der Erlösung kann nur in der Gemeinschaft der Kirche mit Hilfe der Mutter des Herrn, der Heiligen und unseresgleichen geschehen. **Keiner erlöst sich selbst, sondern nur in Gemeinschaft mit den Anderen.** Die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander, mit Gott, mit der Mutter des Herrn, mit den Engeln und allen Heiligen stellt das Wesen der Kirche dar. Diese verwirklicht sich in der Eucharistie, dem Mittelpunkt des öffentlichen orthodoxen Kultus und in den anderen Gottesdiensten der Kirche, die alle in Beziehung zur Eucharistie stehen.

In der Heiligen und Göttlichen Liturgie, die durch ihr Ritual, welches aus Symbolen, Gesten, Gebeten und Gesängen besteht, die das Leben des Erlösers Jesus Christus von der Geburt bis zu Seiner Himmelfahrt aktualisieren, wird der Mutter des Herrn bereits von der Vorbereitung der Gaben von Brot und Wein (Proskomodie) an gedacht. Auf dem Hl. Diskus (der Patene) nimmt der Priester neben dem Brotstück (dem Lamm), welches den Erlöser Jesus Christus darstellt, ein Teilchen aus einem Opferbrot (der Prospora), indem er sagt: *»Zu Ehren und zum Gedächtnis unserer über alles gesegneten und ruhmreichen Gebieterin, der Gottesgebälerin und steten Jungfrau Maria. Auf ihre Fürbitten, Herr, nimm dieses Opfer auf Deinen überhimmlischen Altar«,* und indem er dieses auf den Hl. Diskus (die Patene) legt, sagt er: *»Die Königin steht zu Deiner Rechten in goldenem Gewand, herrlich geschmückt.«* (Sepmaginta, Psalm 44, 11).

Neben den Ektenien (Fürbitten) zu Beginn der Liturgie wird der Mutter des Herrn ebenfalls innerhalb der eucharistischen Anaphora gedacht, und zwar sofort nach der Segnung der Gaben von Wein und Brot. Nach der Aufforderung des Priesters singen die Gläubigen den sehr bekannten Hymnus an die Mutter des Herrn: *»Wahrlich, würdig ist es, Dich selig zu preisen, die Gottesgebälerin, die allzeit hochselige und ganz unbefleckte Mutter unseres Gottes, die Du ehrwürdiger bist als die Cherubim und unvergleichlich herrlicher als die Seraphim, die Du unversehrt Gott, das Wort, geboren hast, wahrhafte Gottesgebälerin, Dich erheben wir.«*

<sup>3</sup> G. Anrich, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen, 1965, S. 177-233.

<sup>4</sup> P. Dörfler, *Die Anfänge der Heiligenwehderung*, München, 1955, S. 73-101.

Der Mutter des Herrn wird ebenfalls außergewöhnlich gedacht und sie wird in den sieben Gebetszeiten gelobt, die das tägliche Gebet der Kirche bilden. Insbesondere: die Vesper und die Matutin überfließen in Gebeten und Gesängen an die Mutter des Herrn, und zwar alle in einer bemerkenswerten dogmatischen Tiefe<sup>5</sup>. Erlauben Sie, dass ich Ihnen zwei Beispiele anführe:

*»Die du die Verherrlichung der ganzen Welt, die aus dem Menschengeschlecht Erblühte bist und den Gebieter geboren hast, du himmlische Tür, du Lob der Körperlosen und Zierde der Gläubigen, dich, jungfräuliche Maria, preisen wir. Denn diese hat den Himmel und die Kirche als Vergöttlichung geöffnet; diese hat den Frieden gebracht und das Königreich geöffnet, dadurch zerstörend die Innenmauer der Zwietracht. Und somit diese als Stärkung des Glaubens gewinnend, besitzen wir den Herrn, der aus ihr geboren wurde, als Beschützer. Wage dich, wage dich du Volk Gottes, denn Dieser überwindet den Gegner als Allmächtiger.«*

Und: *»Wie können wir uns nicht wundern über die göttlich-menschliche Geburt, die du über alles geehrt bist? Die du die Versuchung durch einen Mann nicht gespürt hast, die du ganz ohne Makel bist und ohne Vater (Mann) den Sohn im Fleisch geboren hast, der aus dem Vater ohne Mutter (Frau) vor aller Zeit geboren wurde; der in keiner Weise eine Änderung, Vermischung oder Trennung erlitten hat, sondern, der unberührt den Unterschied beider Naturen bewahrte, bitte daher Gebieterin, Mutter und Jungfrau Diesen, dass ER erretten möge die Seelen, die mit rechtem Glauben dich, Gottesgebärerin, bekennen.«<sup>6</sup>*

Unter den bekanntesten Hymnen an die Mutter des Herrn finden sich der Akathistos-Hymnos und der Bittgottesdienst (Päraklisis) an die Gottesgebärerin, welche die Gläubigen bei ihren häuslichen Gebeten sprechen.

Gleicherweise ist der Hymnus: *»Freue dich, gnadenerfüllte Maria, der Herr ist mit dir, du bist ebenedeit unter den Frauen und gesegnet ist die Frucht deines Leibes, denn du hast geboren den Erlöser unserer Seelen«*, so wie in der Katholischen Kirche, auch in der Frömmigkeit der Orthodoxen Kirche verankert.

Hier müssen wir auch an die große Zahl der Feste erinnern, die der Mutter des Herrn gewidmet sind und an das Eigen-Fasten zum Entschlafen der Gottesmutter vom 1.-15. August. Obwohl die orthodoxe Überlieferung die Aufnahme des Leibes der Mutter des Herrn in den Himmel bekennt, hat doch die Kirche aus dieser Überlieferung keine Glaubens-Wahrheit beschlossen.

Sehr viele Kirchen, darunter besonders orthodoxe Klöster, haben Gottesmutter-Feste als Patrozinium, und besonders dabei Maria Entschlafen, wobei eine große Pilgerschar zu den entsprechenden Orten aufbricht<sup>7</sup>.

Im Unterschied zum Westen, in welchem die Ikonen-Verehrung, die durch das 7. Ökumenische Konzil von Nicäa (787) wiederhergestellt wurde, nur teilweise akzeptiert wurde, hat der orthodoxe Osten der Ikone eine wichtige Rolle sowohl auf theologischer, wie auch auf liturgischer, Ebene (Kult) zugeteilt.

Das theologische Fundament der Ikonen-Lehre ist die Fleischwerdung: **Gott kann dargestellt werden, weil ER in Jesus Christus menschliche Gestalt angenommen hat.** Das hat dann zur Folge, dass die Ikone Christi wie die Schrift ein Zeugnis Seiner Menschwerdung ist.

<sup>5</sup> Delius Walter, *Die Mutter Gottes in der Liturgie der Ostkirche der ersten Jahrhunderte*, Berlin, 1973, S. 44-79.

<sup>6</sup> Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Viața Maicii Domnului*, Editura Deisis, Sibiu, 1998, S. 44-98.

<sup>7</sup> A. Schultz, *Der liturgische Grad des Festes der Empfängnis Mariens im byzantinischen Ritus von 8 bis zum 13 Jahrhundert*, München, 1961, S. 230-279.

Wer die Ikonen ablehnt, lehnt oder verkürzt die Fleischwerdung ab. Gemäß der Lehre des orthodoxen Glaubens gehört die Verehrung gegenüber der Ikone der Person, die diese abbildet: Jesus Christus und der Mutter des Herrn, den Engeln oder den Heiligen<sup>8</sup>. In der Ikone verehren wir also nicht die Materie, sondern denjenigen, den sie repräsentiert. Darüber hinaus ist die Ikone kein einfaches Bild, sondern eine gnadenhafte Gegenwart, durch welche wir in realer Weise in Kommunion mit Christus oder dem abgebildeten Heiligen treten<sup>9</sup>.

In der Ikonographie jeder orthodoxen Kirche nimmt die Mutter des Herrn, genau so wie in ihrem Kultus, einen sehr wichtigen Platz ein<sup>10</sup>. An der Ikonostase - einer zentralen Stelle, die den Altarraum vom Schiff der Kirche trennt - befindet sich die Ikone der Mutter des Herrn zusammen mit dem Sohne Jesus (auf ihrem Arm) in der ersten Reihe der Ikonen, zur Rechten der Ikone Christi<sup>11</sup>. Diese beiden Ikonen tragen den Namen »königliche Ikonen«.

In der zweiten Reihe befinden sich die Ikonen der »königlichen Feste«, unter welchen sich auch die Ikonen der Hochfeste zu Ehren der Mutter des Herrn befinden: der Geburt der Mutter des Herrn (am 8. September), Maria Darstellung im Tempel - Maria Lichtmess - (2. Februar), Maria Verkündigung (25. März) und Maria Entschlafen (15. August). Über der Ikonostase thront das Kreuz Christi, unter welchem zur Rechten die Mutter des Herrn und zur Linken der Hl. Evangelist Johannes stehen.

Weil die Mutter des Herrn »Himmel und Kirche der Vergöttlichung« ist, also ein Symbol der Kirche, wird ihr Bildnis mit ausgebreiteten Armen und mit Jesus Christus in einem Medallion auf ihrer Brust in der Zentral-Apsis des Altarraumes gemalt, damit die Gläubigen, wenn sie die Kirche betreten und dieses Fresko erblicken, das Gefühl haben sollen, von der Mutter des Herrn empfangen und zu Christus hingeführt zu werden.

Gleicherweise werden die gesamte Westwand der Kirche und der Freiraum über der Chor-Empore der orthodoxen Hermeneutik über Szenen des Lebens der Mutter des Herrn gewidmet, auf welcher das Mittelbild Maria Entschlafen und deren leiblicher Aufnahme in den Himmel beinhaltet. Ein anderes Fresko, oder eine Ikone, das oder die in keiner orthodoxen Kirche fehlt, ist die Ikone der sogenannten »Deisis«, die Christus auf dem Richterstuhl darstellt, zur Rechten die Mutter des Herrn, jedoch zur Linken den Hl. Johannes den Täufer, in Oranten- (Gebets) Haltung<sup>12</sup>.

In den lokalen orthodoxen Kirchen werden ebenso eine große Anzahl Ikonen der Mutter des Herrn, der Spenderin von Wundern, verehrt. Die im Osten am meisten bekannten Ikonen der Mutter des Herrn sind die russischen Ikonen von Vladimir und die von Kazan. Szenen aus dem Akathistos-Hymnos (gedichtet vom Patriarchen Serge von Konstantinopel im 7. Jahrhundert) erscheinen häufig auf den Außenwänden von Kirchen, wie zum Beispiel auf denen der berühmten Klöster in der Bukowina in Rumänien.

Beachtenswert ist die Tatsache, dass es sehr wenige Ikonen der Mutter des Herrn **ohne das Jesus-Kind gibt**. Dieses ist ein Beweis dafür, dass **Maria nicht von Christus getrennt werden darf. Ihr Kult fuhr uns immer zu Christus**, der sie durch Seine »göttlich-menschliche« Geburt verherrlichte, so, wie die Kirche dies besingt.

<sup>8</sup> Paul Evdokimov, *Arta icoanei – o teologie a frumuseții*, Editura Meridiane, 1992, S. 177-189.

<sup>9</sup> *Ebd.*, S. 113-126.

<sup>10</sup> W. Gerhard, *Welt der Ikonen*, Recklinghausen, 1967, S. 48-52.

<sup>11</sup> Pavel Florenski, *Iconostasul*, Editura Anastasia, 1994, S. 133-241.

<sup>12</sup> L. Küppers, *Göttliche Ikonen*, Düsseldorf, 1959, S. 141-156.

## CATEDRALA PATRIARHALĂ, ISTORIE, ARHITECTURĂ, ARTĂ

MARCEL GH. MUNTEAN\*

**ABSTRACT.** *The Patriarchal Cathedral, its History, Architecture and Art.* The Patriarchal Cathedral is one of the most important monuments that speak out loud about the past centuries of the Romanian people. Everything began in the second half of the XVII-th century when on the Romanian Countries throne came the Ruler Constantin Șerban Basarab, the son of the Ruler Radu Șerban (1602 - 1611).

The edifice has greater dimensions than the one in Arges, the church being dedicated to saints Constantinos and Hellen, choice that can be explained by the name of the Country's Ruler and the founding father of the monastery.

The Orthodox Cathedral in Bucharest is divided between Altar and Nartex, both of them, pieces of a trinitary composition, prolonged by a characteristic Exonartex. From an architectural point of view, the plan is inspired by the one of the Lords' Church.

Once transformed into a Mitropoly, the Constantin Serban Ruler's foundation passed through special building works. The first one is the transformation of the abation into a monastery palace. At the same time, with the contribution of the Ruler Gheorghe Duca (1673-1678), the construction work at the chapel continued. Because of the Ruler's contribution, Saint George was chosen as a patron.

**Keywords:** *icon, Patriarchal Cathedral, Dimitrie Belizarie, Architecture, Byzantine Style.*

Catedrala Patriarhală se înscrie în rândul celor mai de seamă monumente viu grăitoare asupra trecutelor veacuri ale istoriei poporului român. Acest important așezământ, și-a aflat începutul în jumătatea secolului al XVII-lea, când pe tronul Țării Românești domnea Constantin Șerban Basarab Voievod, fiul lui Radu Vodă Șerban (1602-1611).

Datorită documentelor care nu conțin informații exhaustive nu se cunosc mai multe detalii privitoare la meșterii care au înălțat-o, fiind cunoscuți doar cei doi ispravnici însărcinați cu supravegherea lucrărilor începute în anul 1656<sup>1</sup> și anume: Radu Logofăt Dudescu și Gheroghe Sufariul din Târgoviște.

Constantin Vodă a ales ca model pentru lăcașul chinoviei ctitorită de el însuși, renumita biserică a Mănăstirii Argeș<sup>2</sup>, înălțată de domnitorul Neagoe Basarab, cu aproximativ un secol și jumătate înainte.

Ctitoriei bucureștene i s-au imprimat proporții mult mai ample decât celei de la Argeș, hramul fiind închinat Sfinților Constantin și Elena, alegere care se explică prin numele purtat de domnul țării și de ctitorul mănăstirii.

Aspectul inițial al incintei mitropolitane era acela al unei curți duble cu clădiri și ziduri înalte, prevăzute cu contraforturi, dând ansamblului un aspect de cetate, în care se intra, la început, numai dinspre vest, trecându-se pe sub două turnuri clopotniță succesive. De jur împrejurul bisericii celei mari din curtea principală se înșiruiau următoarele construcții: pe latura de vest – stăreția, așezată pe o largă pivniță, păstrată ca atare până în vremea noastră, paraclisul și o poartă cu clopotniță deasupra; pe celelalte trei laturi de nord, de est și parțial pe cea de sud, se aflau corpuri și alte încăperi trebuitoare unui asemenea așezământ.

---

\* Lect. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, [muntean\\_marcel@yahoo.com](mailto:muntean_marcel@yahoo.com)

<sup>1</sup> Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica generală. Noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, p. 61.

<sup>2</sup> Cristian Moisescu, *Arhitectura românească veche*, Ed. Meridiane, București, 2001, p 112.

Stilistic, ea se încadrează ca o creație de frunte a perioadei de legătură dintre vremurile de deosebită înflorire a artei românești corespunzând domniilor lui Matei Basarab (1632-1654) și Constantin Brâncoveanu (1688-1714).

Proporțiile, echilibrul și armonia deosebită a formelor sale, constituie rapeluri de substanță la unele dintre calitățile cele mai de seamă ale ctitoriei lui Neagoe Basarab, de la Curtea de Argeș, al cărei plan, întru câțva mărit, ctitoria lui Constantin Șerban îl reproduce aproape fidel.

Catedrala Patriarhală din București este împărțită în altar și naos, compunând împreună, în plan, o formă treflată urmată de un foarte caracteristic pronaos prelungit. Utilitatea acestei supralărgiri s-a vădit cu timpul, din perspectiva numeroaselor pietre funerare ce s-au așezat aici.

Monumentul prezintă patru turlle prismatice, pe socluri cu plan pătrat, dispuse astfel: una pe naos, înălțată pe pandantivi și trei așezate în triunghi, pe pronaos. Se impune a fi subliniată eleganța lor deosebită, în special pentru armătura concentrică a firidelor retrase succesiv, până la fanta îngustă și zveltă, în trafor a ferestrelor, ca și prin streșina de plumb a cupolelor ce se mulează în forma restituită de restaurarea din anii 1960-1962, după arcurile ușoare ale cornișelor dințate de zidărie.

Prin excelență caracteristic, ca la Curtea de Argeș, pronaosul bisericii lui Constantin Vodă Șerban a fost prevăzut, de la început cu douăsprezece coloane de piatră, ce trebuiau să reprezinte pe cei doisprezece Apostoli. Întrucât, probabil la restaurarea din anii 1834-1839, din necesitatea lărgirii spațiului interior, cele două coloane ce delimitau naosul de pronaos au fost înlăturate, pierzându-li-se urma; astăzi nu se mai pot vedea la locurile lor decât celelalte zece. Aceste coloane verticale, semicirculare sunt prevăzute la partea superioară cu remarcabile capiteluri sculptate în maniera compozită și poleite<sup>3</sup>.

Spre vest, Catedrala Patriarhală se întregește printr-un amplu pridvor deschis, cu cornișa mai coborâtă decât a pronaosului învecinat, boltit prin trei calote semisferice și prevăzut, pe cele trei laturi deschise, cu arcade semicirculare pe stâlpi puternici de zidărie, de secțiune circulară.

La exterior, fațadele Catedralei Patriarhale sunt delimitate de jur împrejur în două registre printr-un brâu de piatră dispus cvasimedian. Acesta este compus dintr-un fascicol de trei ciubece răsucite din distanță în distanță, ca o frânghie împletită în trei. Brâul este mărginit prin două rânduri de zimți de cărămidă, generând pe fațade, deasupra și dedesubtul sau câmpuri aproape egale, divizate în panouri dreptunghiulare, mărginite pe ciubece rotunjite. Panourile de jos au latura superioară compusă din câte două arcuri semicirculare mai mici, cu aceleași margini superioare arcuite și punctate, la rândul-le, cu același fel de butoni ceramici smălțuiți monocrom, pe care îi întâlnim și pe restul fațadelor monumentali, ca și pe bazele turlor.

Calităților arhitecturale de înaltă valoare li se adaugă acelea proprii altor elemente ce concură la crearea unei atmosfere interioare specifice caldului și contemplativului spirit de reculegere, de sorginte neo-bizantină. Dintre toate, impune, cu pregnanță, prin armonia blândă a cromaticii și hieratismului desenului, pictura lui Dimitrie Belizarie<sup>4</sup>. Pe fondul acesteia și alături de ale sale poleiri se detașează alte lucruri de prețiozitate, precum cele ale tâmplii, ale vechiului și somptuosului policandru de argint din centrul naosului sa ale nișelor simetrice din pronaos, frumos încadrate sculptural, rezervate, una la nord, cuviincioasei păstrări a moaștelor Sfântului Cuvios Dimitrie cel Nou, iar cealaltă, la sud, înfățișării impresionantului pomelnic al tuturor mitropoliților Ungrovlahiei, ca o adevărată strajă însoțitoare a celor trei morminte patriarhale.

<sup>3</sup> *Colina Bucuriei, Catedrala Patriarhală*, vol. I, Ed. Cuvântul Vieții Mitropolia Munteniei și Dobrogei, București 2008, p. 110.

<sup>4</sup> Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica generală. Noțiuni de artă bisericească...*, p. 241

Odată ajunsă Mitropolie, ctitoria lui Constantin Șerban Voievod va fi trecut prin anumite lucrări speciale de amenajare, dintre care pe primul plan se află transformarea stăreției în palat arhieresc. În același timp, poate și cu contribuția domnitorului Gheorghe Duca (1673-1678), se vor fi continuat acum și unele lucrări la paraclis, căruia probabil, datorită aportului domnesc, i se va fi ales hramul Sfântul și Marele Mucenic Gheorghe. Spre a-i spori și mai mult însemnătatea, în anul 1678, mitropolitul Varlaam (1672-1679) s-a îngrijit a-i adăuga și rosturile unui centru cultural. În acest sens, el a așezat, inițial în câteva încăperi din cea de-a doua curte a Mitropoliei, aflată spre Drumul Filaretului, o tipografie, care începând chiar din acel an și până în vremurile noastre s-a numit „Tipografia Cărților Religioase” iar după anul 1948 „Tipografia Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă”, care și-a desfășurat neîntrerupt activitatea, dând la lumină cărți de seamă ale teologiei și culturii românești, printre care și monumentală Biblie, pentru prima oară apărută integral în limba română, în anul 1688. Aici au mai văzut lumina tiparului și alte numeroase lucrări destinate întregii creștinătăți orientale, căreia i s-a dat mai mult în dar și care au adus înalte aprecieri de laudă și de mulțumire pentru Mitropolia Ungrovlahiei și pentru poporul român, în general, din partea ortodocșilor din Iveria, Siria, Țara Sfântă, Athos.

În anul 1698, pentru a facilita accesul mai direct dinspre centrul orașului și Curtea Domnească înspre Mitropolie, domnitorul Constantin Brâncoveanu (1688-1714) a purces la zidirea, pe latura de răsărit a unui monumental turn de poarta cu clopotniță, care dăinuie până azi.

În anul 1723 s-au efectuat ample lucrări de înfrumusețare a paraclisului, care se înscrie în tradiția picturii brâncovenești<sup>5</sup> la inițiativa domnului Nicolae Mavrocordat (1719-1730)<sup>6</sup> și a mitropolitului Daniil (1719-1730). Paraclisul a fost zugrăvit, în același stil, de asemenea a fost decorată frumoasa tâmplă din lemn sculptat și ușa în două canate fixată în ramă de piatră și tot acum i s-a mai adăugat și noul hram: Sfântul Prooroc Daniil. După ce în anul 1880, în vremea mitropolitului primat Calinic Miclescu (1875-1886), pictorul G. I. Pompilian i-a spălat și completat zugrăveala<sup>7</sup>, în anul 1961, în vremea și prin purtarea de grijă a patriarhului Justinian Marina (1948-1977), paraclisul și-a recăpătat aspectul exterior de la început, prin înălțarea turlei căzute în a doua jumătate a veacului trecut.

Văzând biserica învechită, mitropolitul Grigorie Dascălul (1823-1834) a început lucrările de înnoire, care au impus monumentului o serie de importante transformări, cât și a picturii murale, refăcută acum de un cunoscut zugrav al vremii, Nicolae Polcovnicul, care pictat mai multe biserici din jurul Bucureștiului „în maniera sa de a îmbina tradiția cu inovațiile de natură occidentală.”<sup>8</sup> Din pictura veche a lui Nicolae Polcovnicul s-au păstrat doar cele 7 sinoade ecumenice de pe bolta din pridvor.<sup>9</sup>

Un alt aspect de seamă în viața Mitropoliei din București l-a constituit aducerea moaștelor Sfântului Cuvios Dimitrie cel Nou de către mitropolitul Grigorie al II-lea (1760-1787), la data de 13 iulie 1774. Moaștele Sfântului Dimitrie au fost primite de la un bun creștin, Hagi Dimitrie, care la rândul său le-a primit de la un general rus, Petru Saltikov. Ziua de prăznuire a Sfântului a fost statornicită la 27 octombrie, dată care de atunci a devenit prilejul anual al procesiunii religioase de pe Dealul Patriarhiei.

<sup>5</sup> Idem., p. 240.

<sup>6</sup> *Biserici și Mănăstiri Ortodoxe din România – Orthodox Churches and Monasteries*, Ed. București, 1998, p.19.

<sup>7</sup> Florin Bengcean, *Portrete de ierarhi filantropi ai Bisericii Ortodoxe Române în secolul al XX-lea*, Ed. Mentor, Târgu Mureș, 2009, p. 152.

<sup>8</sup> Vasile Drăguț, Vasile Florea, Dan Grigorescu, Marin Mihalche, *Pictura românească în imagini*, Ed. Meridiane, București, 1976, p. 128.

<sup>9</sup> *Domnitorii și Ierarhii Țării Românești. Ctitoriile și monumentele lor*, Ed. Cuvântul Vieții a Mitropolia Munteniei și Dobrogei, București 2009, p. 492.

Ridicarea la rangul de Patriarhie a Bisericii Ortodoxe Române, în anul 1925, a impus celui dintâi patriarh – Miron Cristea (1925-1939) luarea unor ample măsuri pentru restaurarea Catedralei.<sup>10</sup> În aceeași perioadă au debutat lucrările în vederea extinderii Palatului Patriarhal la actualele sale dimensiuni, pe baza planurilor întocmite de arhitectul Gheorghe Simota. Dintre intervențiile pe care le-a înregistrat Catedrala în această perioadă a anilor 1932-1935 este de reținut, în special, noua pictură executată de Dimitrie Belizarie, cea care dăinuiește și în prezent pe pereții bisericii, amintit într-un paragraf anterior.

Întrucât lucrările din anii 1932-1935 nu au izbutit să redea pe deplin Catedralei Patriarhale aspectul său arhitectonic inițial, în vremea Patriarhului Justinian Marina (1948-1977) s-a convenit, în acord cu Direcția Monumentelor Istorice, la alcătuirea unei noi și aprofundate documentări de restaurare, întocmită de un colectiv condus de arhitectul Paul E. Miclescu. Lucrările anilor 1960-1962 i-au redat catedralei chipul său arhitectural din veacul al XVII-lea.

În timpul păstoririi celui de-al treilea patriarh se pot evidenția următoarele: amenajarea, încă din anul 1952, a actualului cafas pentru cor, fixarea a patru icoane împărătești în email, cu extrem rafinament, în 1961-1964, la Atelierele Institutului Biblic al Patriarhiei Române, de către Otilia Oteteleşanu și spălarea picturii murale a lui Dimitrie Belizarie<sup>11</sup>. În preajma sfântului lăcaș, în anii 1956-1958, s-a restaurat clopotnița brâncovenească iar în anul 1959 s-au așezat la nord de biserică cele trei cruci monumentale de piatră, frumos ornamentate, compunând un ansamblu denumit „troiță”. Patriarhul Justinian s-a îngrijit și de înfrumusețarea reședinței patriarhale, care a fost împodobită cu o serie de bogate lambriuri, precum și cu picturi murale, reprezentând episoade biblice, cât și momente înălțătoare și bogate în semnificații din istoria Bisericii și a poporului român.

Atât catedrala, cât și reședința patriarhală au constituit o preocupare permanentă și a patriarhului Justinian Moisescu (1977-1986). Acesta s-a îngrijit de restaurarea picturii murale și a tâmplei bisericii, de înlocuirea pardoselii sale de marmură, etc.

În același spirit al tradiției, patriarhul Teoctist a manifestat o deosebită purtare de grijă și bună chivernisire a acestei inestimabile zestre a trecutului nostru bisericesc, rânduind, între altele, fixarea în Catedrală a pietrei tombale a Patriarhului Justin, conservarea și restaurarea tâmplei Paraclisului și a catedralei, precum și consolidarea, refacerea exterioarelor și completarea cu noi încăperi a Reședinței Patriarhale.

Tot în timpul lucrărilor din anul 2008 s-au montat, în registrul de sus al pridvorului, 26 de icoane în mozaic.<sup>12</sup> Aceste reprezentări iconografice cuprindeau pe fațadă un Deisis înconjurat de cei 12 Apostoli iar pe fețele laterale erau redați sfinți din Muntenia și Dobrogea. A fost restaurată pictura, catapeteasma și mobilierul ornamental. Candelarele, candelaburul mare de argint și vitraliile au fost recondiționate, iar instalațiile au fost înlocuite complet, fiind refăcute și echipamentele audio-video de transmisie pentru Radio Trinitas și Trinitas TV. De asemenea, clopotnița a primit 4 clopote noi, turnate la fabrica Grassmayr din Austria, fiind montat și un sistem de acționare electromecanic controlat prin computer. La terminarea acestor lucrări, în data de 26 octombrie 2008, la sărbătoarea Sfântului Mucenic Dimitrie, Izvorătorul de Mir, s-a săvârșit slujba de resfințire a Catedralei patriarhale din București, la 350 de ani de la ctitorirea acestui sfânt locaș. Slujba a fost săvârșită de Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, înconjurat de un sobor din care au făcut parte: 34 de ierarhi membri ai Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Preasfințitul Epifanie Gattas Hazim, Episcop-vicar patriarhal, delegatul Patriarhului Ignatie al IV-lea al Antiohiei, preoți și diaconi. Demn de reținut este și prezența din pronaos a

<sup>10</sup> Idem, p. 492.

<sup>11</sup> Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 241.

<sup>12</sup> *Domnitorii și Ierarhii Țării Românești*, p. 494.

raclei de argint și aur cu părțile din Sfinții Constantin și Elena, primite în dar de către patriarhul Teoctist în anul 2002, din partea Preacuviosului Nichiforos, starețul mănăstirii Kykkos din Cipru.<sup>13</sup>

Îndeplinind cu vrednicie înaltele rosturi cărora le-a fost hărăzită, ctitoria lui Constantin Șerban Voievod a văzut slujind la altarul său, alese fețe bisericești, în frunte cu o suită de patriarhi, mitropoliți și episcopi, stând mărturie numeroaselor și înălțătoarelor solemnități de ungere a domnilor Țării Românești. Multe evenimente cruciale din istoria neamului nostru, s-au succedat în acest locaș de cult, precum: consfințirea la 24 ianuarie 1859 a Unirii Principatelor prin alegerea lui Alexandru Ioan Cuza, ca domn al Țării Românești și mai târziu, proclamarea la 9 mai 1877 a Independenței de stat a României.<sup>14</sup>

La finalul studiului propus vom stărui asupra picturii interioare executate de către pictorul Catedralei, amintit în decursul lucrării.

Dimitrie Belzarie a mai pictat și alte lăcașuri de cult printre care amintim: bisericile Cărămidari și Sfânta Vineri din capitală, biserica Mitropoliei din Târgoviște, biserica Mănăstirii Căldărușani, biserica din Costești-Argeș, biserica din Gura Ocniței-Dâmbovița, biserica din Mediaș, Orăștie, Turda, Miercurea-Ciuc, paraclisul schitului din Toplița etc.<sup>15</sup> Artistul a apelat la o împărțire a scenelor din cele trei spații sacre ale edificiului sacru, apelând la tradiția iconografică bizantină.

Noutatea o reprezintă eclectismul la care el recurge și la realismul evident aplicat figurilor și mai cu seamă portretelor din ansamblul lucrării. Spațiul destinat decorării din interiorul pridvorului<sup>16</sup> este și el compartimentat cu scene printre care cea mai amplă redare este cea a Judecății de Apoi; compoziție ce conferă un mesaj eshatologic pe care biserica îl conferă lumii din afară ca o ultimă stare de transfigurare dincolo de istorie.<sup>17</sup> În pronaos sunt pictate temele închinare Marii: Bunavestire, Intrarea în Biserică, Adormirea; urmând ca în naos să ni se înfățișeze scene din viața Mântuitorului despărțite de medalioane de sfinți iar în partea de jos de siluetele sfinților mucenici ai bisericii: Dimitrie, Gheorghe, Teodor, etc. Altarul<sup>18</sup> are pe boltă imaginea Fecioarei cu Pruncul Orantă, fiind înconjurată de secvențe vertero testamentare. Dintre compoziții amintim cele două sărbători creștine respectiv Paștile și Crăciunul cu temele: Învierea și Nașterea, în care pictorul pare că s-a inspirat din pictura occidentală redând pe Iisus triumfător în momentul ieșirii din mormânt ori pe Maica Domnului alături de Dreptul Iosif îngenunchiați simetric în fața pruncului Iisus.

Iconostasul de proporții bine echilibrate este de lemn aurit având în alcătuirea sa doar trei registre, lipsind cel al profeților. Icoanele împărătești realizate în tehnica emailului de pictorița Oteteleșteanu, care a accentuat contrastul cromatic și puritatea culorilor, îi reprezintă pe: Maica Domnului cu Pruncul, Iisus Pantocrator, Sfântul Ioan Botezătorul, Sfinții Împărați Constantin și Elena. Tot ea a realizat și alte icoane asemănătoare în aceeași tehnică, adăpostite la Palatul Patriarhal.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Idem, p. 496.

<sup>14</sup> Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2007, p. 405-434; Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, prof. Ecaterina Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezana, Caransebeș, 2001, p. 357.

<sup>15</sup> Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură*, vol III, tom I, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2006, p. 475.

<sup>16</sup> Vasile Drăguț, *Dicționar enciclopedic de artă medievală românească*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 46.

<sup>17</sup> Anca Vasailiu, *Estetica transparenței-note despre arhitectura bisericii românești*, în rev. Arta, nr 11, București, 1989, p. 5.

<sup>18</sup> Vasile Drăguț, *op. cit.* p. 15.

<sup>19</sup> *România pământ al icoanei*, Ed. Royal Company, București, 2003, p. 132, 133, 134, 135.



Paleta coloristică variată se compune din neutrale, alb-negru dar și din culorile calde și reci, dominând întreg ansamblul: verdele smarald în contrast cu roșul, secondate fiind de griurile rafinate în raport cu luminile pe care artistul le așează în aur și argint. Delimitările sigure ale liniilor de contur descriu și construiesc în același timp personajele, arhitecturile ori elementele decorative, Dimitrie Belizarie, dând o deosebită importanță grafismului- specific picturii cretane. Caracteristic artei pictoricești a lui Belizarie rămâne eclecticismul cu accentele de realism, având în vedere faptul că ne aflăm în fața unui monument tributar manierei neobizantine.



**Catedrala Patriarhală – exterior**



**Registrul dublu de piatră dispus cvasimedian, cu încadrament de fereastră**



Cupola din pridvor, în centru Iisus Hristos Emanuel



Pridvor, Judecata de Apoi, aparținând pictorului Dimitrie Belizarie iar în absidă Sfinții Împărați Constantin și Elena, datând din anul 1665



**Catedrala Patriarhală – iconostasul**



**Cupola naosului, cu reprezentarea Maicii Domnului Orantă**



**Pronaos, coloane cu capitel compozit și cafas**



**Cupolă din pronaos, Dumnezeu Tatăl, cu simbolurile celor patru evangheliști**



**Pronaos, nișă cu pomelnicul mitropoliților**



**Otilia Oteteleşeanu - Sfântul Ioan Botezătorul, email, 1961-1964**



Otilia Oteteleşanu - Sfinții Împărați Constantin și Elena, email, 1961-1964



Otilia Oteteleşanu - Maica Domnului cu Pruncul, email, 1961-1964,  
Palatul Patriarhal

MARCEL GH. MUNTEAN



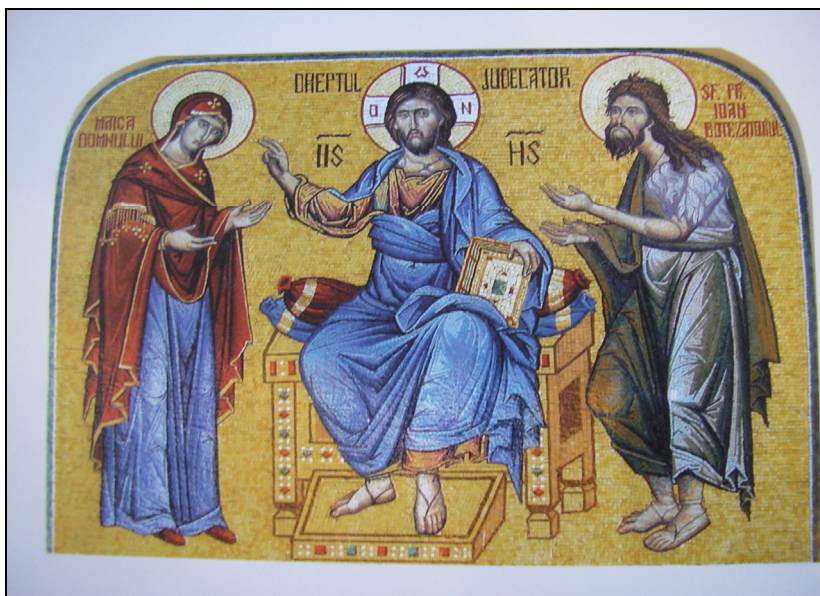
Otilia Oteteleşanu - Hristos Pantocrator, email, 1961-1964, Palatul Patriarhal



Otilia Oteteleşanu - Icoanele împărătești



Racla cu moaștele Sfântului Dimitrie Basarabov, aduse în 13 iulie 1774



Deisis, mozaic, fațada Catedralei, 2008





## ÎNVĂȚĂTURĂ DESPRE „PRAXIS” ÎN GNOSEOLOGIA VASILIANĂ

GHEORGHE ISTODOR\*

**ABSTRACT.** *The Teaching about „Praxis” in St. Basil’s Gnoseology.* Teachings on “praxis” are highly important within the teachings of knowing God of Saint Basil the Great. The various means of knowing the Lord are a proof of the strong connection there is between this life, considered a gift from God, and eternal life in communion with God, as a result of our efforts and of the godly promise and help. The criteria of learning to know God show gnoseology as an everlasting spiritual uprise, starting with the rational understanding of knowing God. Then, continuing with the spiritual effort of purifying oneself as a premises of getting closer to God, then by means of “theoria”, meaning the contemplation of the uncreated things of the Lord which gives a new dimension of knowing the Creator and, finally, of attaining divinity – a way of eternal intercommunity with God, a condition that allows any redeemed man a full knowledge of the Lord.

**Keywords:** *teaching, praxis, knowledge, mind, St. Basil, gnoseology.*

### I. Introducere

Cunoașterea lui Dumnezeu este o mișcare nesfârșită a spiritului. Nu se poate despărți mintea de conceptele sale, ci mereu le compară cu întunericul prealuminos al lui Dumnezeu. Operația aceasta, deși e mentală, nu e numai rațională, ci angrenează și celelalte facultăți ale sufletului omenesc.

Sufletul este într-o continuă „epectază” (*epectasis*)<sup>1</sup>. Dumnezeu nu încetează să fie întuneric, dar cu cât pătrunde mai adânc, sufletul e mai luminat și mai transparent. Dumnezeu este întuneric, dar nu încetează să exercite atracție asupra sufletului. Însă experiența aduce o stare de uimire și uluire sufletului și atunci își dă seama că, de fapt întunericul este un soare prea luminos care împărtășește lumina cunoștinței.

### II. Felurile cunoașterii lui Dumnezeu în gândirea Sfântului Vasile cel Mare

Cel mai important text cu privire la felurile cunoașterii îl găsim în Epistola a VIII-a a Sfântului Vasile:

*„Căci se spune: «Nici îngerii nu știu», adică nici contemplarea care este în ei, nici temeiurile slujirii lor nu sunt ultimul bine ce s-ar putea dori. Într-adevăr, cunoașterea acestor lucruri este grosolană în comparație cu cea față către față. «Singur Tatăl știe», ni se spune, pentru că El e sfârșitul și extrema dorință, când nu mai cunoaștem pe Dumnezeu ca prin oglindă, ori prin ghicitură, ci când ne vom împărtăși din El direct și fără intermediari,*

---

\* Pr. prof. univ. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Constanța, [pr\\_george\\_istodor@yahoo.com](mailto:pr_george_istodor@yahoo.com)

<sup>1</sup> Jean Daniélou, *Mistique de la ténèbre chez Gregoire de Nysse*, în „Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire”, fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, Editura Baumgarther, Paris, 1973, t. II, IV, V, 2, 2, col. 1882-1885; Placide Deseille, *Epectase*, în „Dictionnaire...”, 4, 1, col. 785-788.

*atunci și noi vom ajunge la ultima țintă. Dar Domnul nostru este și El sfârșitul și extrema fericire potrivit conceptului despre Cuvânt. Căci ce zice Evanghelia? «Și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi». El numește Înviere trecerea de la cunoașterea materială, la cea nematerială, iar ziua cea de apoi, cunoașterea după care nu mai este alta. Atunci cugetul nostru este îmboldit și ridicat la o înălțime fericită, când contemplează singura și unica fericire a Cuvântului. Însă, întrucât cugetarea noastră, care se îngroșase prin lipirea ei de pământ, care-i amestecată cu noroi și neputincioasă de a se stabili pe o cunoaștere directă, din această pricină, fiind dusă parcă de mână de frumusețile înrudite ale trupului său, se orientează după lucrările Creatorului și de acum învață să sesizeze cauzele după efecte, pentru ca, fiind de acum crescut puțin câte puțin – să aibă cândva puterea de a se apropia direct chiar de îndumnezeire”<sup>2</sup>.*

Există o cunoaștere în viața aceasta, o cunoaștere grosolană și există și o cunoaștere din viața de apoi, care va fi față către față. În această viață am căpătat o cunoaștere îngroșată, greoaie, prin lipirea de pământ, de cele materiale, însă avem șansa, conduși de frumusețile trupului și ale naturii, să sesizăm pe Creator prin rațiunile din creație. Pe lângă aceasta vedem că și îngerii au o contemplare proprie lor.

Cunoașterea actuală e numită grosolană, materială, îngroșată, lipită de pământ, referindu-se prin aceasta la sufletele lipite de materie. Însă putem înainta în cunoașterea lui Dumnezeu printr-o recunoaștere a Lui prin creație, prin logოსul din fiecare făptură, sesizând cauzele. Însă adevărata cunoaștere va avea loc după moarte prin înviere, care este sensul eshatologic al mântuirii noastre. Atunci cunoașterea va fi nematerială și duhovnicească. Atunci vom sesiza pe Dumnezeu direct, față către față.

Cunoașterea este împărtășire din viața divină. Treimea Se va împărtăși și ne va primi în cerul ei iubitor și de iubire dăruitor. Dar pătrunderea în această împărtășire nu se face decât prin înviere, adică transfigurarea noastră începută încă de pe pământ. Această transformare a ființei noastre interioare are ca premisă fundamentală Învierea lui Hristos. Tatăl L-a înviat pe Hristos și Hristos ne-a dăruit nouă învierea în mod obiectiv. De aceea atât Tatăl, cât și Fiul sunt scopul sau sfârșitul și extrema fericire. Fiul ne dă din ce are de la Tatăl, iar noi primim astfel totul de la Tatăl, iar îndreptându-ne către Dumnezeu nu putem ajunge la Tatăl decât prin Fiul. Prin aceasta dobândim și noi relația filială prin harul Duhului care și susține această relație.

Urcușul se face treptat: din cauză în cauză, din contemplare în contemplare, sesizând mereu „petrecerea lui tainică”<sup>3</sup>. Înaintând vom cunoaște pe Dumnezeu ca Proniator, Creator și Desăvârșitor al creației. Creația este o icoană a creatorului, iar omul este agentul activ, icoana cea mai fidelă a Lui. Omul este rațional și surprinde rațiunile Creatorului în cosmos. Mai mult, văzând propria rațiune, intuiește pe Cel Nevăzut. Sensurile înalte și bogate și sensul suprem, omul le află în legătura sa cu realitatea mai presus de lume „cu ajutorul exemplelor scoase din trupuri, el ne duce de mână și la cunoașterea lucrurilor nevăzute”<sup>4</sup>. Toate au fost create pe măsura rațiunii omului încât omul să le intuiască și să se înalțe pe sine prin ele și cu ele la Dumnezeu.

### III. Praxis sau criteriile cunoașterii lui Dumnezeu din perspectivă vasiliană

Platon considera că *nous*-ul singur poate ajunge la unirea cu divinitatea. Dualismul său se răsfrângea asupra gnoseologiei. Restul trupul, materia, era întinăciune de care omul trebuia să se debaraseze și să se purifice progresiv<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Sfântul Vasile cel Mare, „*Epistole*”(EP) în *Scrieri* t. III, Introducere, traducere, note și indici Preot Prof. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1988, 234, 2-3; 235, 3, p. 137.

<sup>3</sup> EP. 8, 4, p. 135.

<sup>4</sup> EP. 38, 7, p. 184.

<sup>5</sup> Platon, *Republica*, 7, 532c în *Opere*, V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1968, p. 53

Această viziune a necesitat efortul îndelungat al părinților de a o corecta, a o înțelege și a o reprezenta într-un mod creștin. *Nous*-ul contemplativ este intuitiv. Purificarea lui era deja cunoscută de marii filosofi însă noutatea creștină vine să schimbe valorile. Trupul nu mai este rău în sine, ci el este transfigurat odată cu trupul. De aceea curățirea nu mai înseamnă eliberare de trup, ci transformarea lui. Mai mult, transformarea cuprinde întreaga viață umană, întreaga persoană, întreaga creație.

Această purificare morală are ca obiect păcatul, toată rădăcina lui, și orice consecință a lui. Această activitate, lucrare de curățire a fost numită în sens pozitiv *făptuire-praxis* și curățire-*catarsis* în sens negativ. Starea creată prin făptuire și curățire tinde să coincidă nu cu viața originară<sup>6</sup>, ci cu viața transfigurată prin Înviere:

„El numește Înviere trecerea de la cunoașterea materială la cea nematerială”<sup>7</sup>.

În primul rând praxisul urmărește eliberarea de partea pătimasă pentru că „nu celor ce s-au legat de trup și de sânge le este dată cunoașterea”<sup>8</sup>. Acest demers curățitor se erijează pe două coordonate: îndepărtarea de rău și desprinderea de realitățile trupesti și întoarcerea spre realitățile duhovnicești prin slujirea lui Dumnezeu. Prima operație care trebuie efectuată este dezgustul față de patimi, de păcate și de cauzele acestora. Virtuțile nu pot răsări cât timp în suflet locul lor este ocupat de patimi. Ceea ce este rău este străin, de aceea reîntoarcerea sau recăpătarea stării naturale se face prin lepădare de ceea ce este contrar. Acestea ne ispitesc creându-ne o imagine falsă despre ele. Materia nu este rea în sine, dar întrebuițarea ei greșită ne duce la pieire. Cunoscând bunătățile lumii, dar disprețuindu-le pentru că există realități mult mai subtile și mult mai elevate la care trebuie să râvnim, ne îndreptăm către Dumnezeu<sup>9</sup>.

Utilizarea lor greșită, înțelegerea lor în afara Logosului ne conduce la o cugetare nedemnă și senzuală. De asemenea nu poți asemăna lucruri veșnice cu cele stricacioase și pieritoare, pentru că la Dumnezeu există o altă realitate supra existențială. Calea analogică etalată de catolici este în acest sens nefolositoare. De aceea mintea noastră să nu fie împiedicată și întinată cu conținuturi materiale<sup>10</sup>. Având cugetul îndreptat către Dumnezeu, „pășind pe urmele Domnului”, vom răzbi orice fel de încercare: pierderi, boli, greutăți ale vieții, „furtuna care se ridică de pe pământ”<sup>11</sup>.

Primul pas este despărțirea totală de grijile lumești. Această despărțire nu înseamnă pur și simplu plecarea trupestă din mijlocul ei, ci ruperea sufletească de poftele trupesti în așa măsură încât să nu mai simți dorul de a trăi în lume, de a avea casă, avere, prieteni, proprietate personală, mijloace proprii de trai, poftă de a face afaceri, de a apărea la întruniri publice, de a nu dori învățături lumești și în schimb să fi gata să primești în inimă îndrumări izvorâte din învățătura dumnezeiască. Această pregătire a inimii înseamnă tocmai dezvățul de obișnuințele rele care puseseră stăpânire pe ea.

„Nici pe tăblița de ceară nu poți scrie dacă n-ai șters de pe ea ceea ce a fost scris acolo înainte, dar nici în suflet nu se pot întipări învățăturile dumnezeiești, dacă nu s-au scos mai întâi prejudecățile obișnuinței”<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Așa cum afirmă Tomas Spidlik în *Spiritualitatea Răsăritului Creștin, Rugăciunea*, vol. II, Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 178.

<sup>7</sup> EP. 8, 7, p. 137.

<sup>8</sup> EP. 8, 7, p. 138.

<sup>9</sup> EP. 42, 5, p. 195.

<sup>10</sup> EP. 52, 3, p. 218.

<sup>11</sup> EP. 293, p. 578.

<sup>12</sup> EP. 2, 2, p. 118.

Lepădarea de grijile lumii și de obișnuințele create de ea nu se dezrădăcinează decât prin retragerea în singurătate în mănăstire. Doar isihia aduce pacea și potolirea patimilor. Cugetul e ca un ochi. După cum ochiul care se rotește încontinuu, când într-o parte, când într-alta, nu poate să afle limpede ceea ce se află în fața lui, ci trebuie să-și fixeze privirea spre obiectul pe care vrea să-l cerceteze, tot așa nici mintea omului nu e în stare să vadă limpede adevărul, atunci când este asaltată de nesfârșite griji lumești. Lumea furnizează minții împrăștierea, pentru că ea se adresează în special simțurilor, atrăgând în afară minte. În pustie monahul poate să se întoarcă spre sine însuși și să poarte lupta duhovnicească fără grija părții exterioare, însă această luptă este mult mai grea ca cea din lume. (*quis sine vicit, bis vicit*).

*„De aceea, în vederea acestui scop, retragerea noastră aici, în singurătate, ne este de cel mai mare folos pentru că potolește patimile, dând prilej minții să le stârpească cu totul din suflet. Căci, după cum fiarele îmblânzite sunt ușor de stăpânit dacă le arătăm iubire, tot așa și dorințele puternice, cum sunt poftele, mâniile, temerile și mahnirile, aceste rele care înveninează sufletul, pot fi potolite prin viață trăită în liniște. În loc să le ațâțăm și să le aprindem și mai tare prin tulburare neîncetată, și astfel să le biruim mai ușor prin puterea minții”<sup>13</sup>.*

Mintea, eliberându-se de cele lumești, poate să se concentreze într-o meditație întoarsă spre ea însăși. Scopul acestei întoarceri este pentru a-și observa gândurile încât să le poată alunga pe cele pe cele rele, iar pe cele bune să le asocieze îndată ce apar cu gândul la Dumnezeu. Aceste gânduri rele au două surse: stările și aplecările sau pornirile omului și lucrarea diavolilor<sup>14</sup>. Stările omului sunt date de patimi care se manifestă în primul rând în gânduri. Gândurile și imaginile pătimase sunt furnizate de memorie și imaginație. Memoria furnizează fondul imaginației care reproduce diferite reprezentări. Deși acum refuzăm anumite gânduri pătimase, totuși ele ne vin fiindcă în trecut le-am primit și au fost acceptate. Diavolii luptă împotriva noastră, fie prin trup, dar și cu ajutorul memoriei și imaginației. Dar gândurile iscate de diavol sunt pe temeiul predispozițiilor sau a dispozițiilor.

Psihologia de astăzi consideră că toate ne vin dintr-o singură inimă, atât cele bune, cât și cele rele. Însă Părinții consideră că există o inimă bună, locul sălășluirii lui Hristos, și o inimă rea, din care ies gândurile rele.

Strategia duhovnicească este formată din două elemente: veghea (*roloi*) și luarea aminte (*prosohi*).

Sfântul Vasile subliniază în mod deosebit atenția cu privire la gândurile interioare. Ceea ce strică pacea inimii este stresul și lipsa concentrării care izvorăsc din lume. De aceea, el îndeamnă:

*„Nu dori după locuri cu multă lume, nici nu îndrăgi satele sau orașele, ci iubește singurătatea, rămâi de-a pururi în tine însuși, nu lăsa mintea să se împrăștie, rugăciunea și cântarea să-ți fie preocupare neîncetată”<sup>15</sup>.*

Mintea care nu se împrăștie și nu se pierde prin simțuri spre lucruri omenești se întoarce acasă și se ridică prin puterile sale ca să cugete la cele dumnezeiești. Și cu cât este mai pătrunsă și mai luminată de frumusețe, cu atât își uită parcă și de cele trecătoare și nu mai dă prea mult pe hrană, nici nu se îngrijorează de îmbrăcăminte, ci liberă de griji pământești, își îndreaptă întreaga râvnă spre dobândirea bunătăților celor veșnice, nevoindu-se

<sup>13</sup> EP. 2, 2, p. 118.

<sup>14</sup> Jean Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*, Editura Sophia, București, 2001, p. 423.

<sup>15</sup> EP. 42, 3, p. 193.

numai după înțelepciune și bărbăție, după dreptate și cumpătate, precum și după celelalte virtuți care izvorăsc din acestea și care dau posibilitatea creștinului de a-și împlini toate datoriile vieții<sup>16</sup>. Exercițiul virtuții este aspectul pozitiv al făptuirii – praxis<sup>17</sup>. Răsăritenii insistă asupra importanței virtuților în cunoașterea lui Dumnezeu. Fiindcă numai asemănătorul cunoaște pe asemănător, trebuie să ne gătim casa sufletului înainte de a aprinde în ea lumina cunoașterii tainelor dumnezeiești.

*„Când, dar, mintea rămâne acasă la ea, atunci e în stare să sesizeze până și lucrurile cele mai mici însușindu-și-le; în schimb dacă se dă pe mâna seducătorilor, atunci își pierde puterea de judecată și se îndeletnicește cu închipuiri nebunești. În astfel de situație ea poate crede că lemnul nu-i lemn, ci e Dumnezeu, după cum poate spune că aurul nu-i ban, ci putere divină. Dacă, însă, rațiunea se îndreaptă spre lucruri dumnezeiești și primește în sine darurile Duhului, atunci ajunge să înțeleagă adevărurile dumnezeiești pe măsura în care îi îngăduie acest lucru puterile firii”<sup>18</sup>.*

Mintea trebuie, pentru a se curăți, să se adune în ea și să fie atentă la toate mișcărilor sale. Pe de altă parte gândurile bune trebuie asociate cu pomenirea lui Hristos sau cu rugăciunea, care este dialogul și gândirea la Dumnezeu.

*„Cel ce vrea să se apropie de Dumnezeu trebuie să îmbrățișeze sărăcia sub toate aspectele ei și să aibă gândul ațintit spre frica de Dumnezeu”<sup>19</sup>*

Sărăcia este sărăcia gândurilor pătimate și adunarea în sine, bogăția înseamnă risipirea minții, iar gândul ațintit e perceperea tensionată a prezenței tainei lui Dumnezeu.

Rugăciunea este respirația naturii noastre. Este însoțirea și unirea omului cu Dumnezeu. rugăciunea este convorbirea minții cu Dumnezeu. Însă în rugăciune nu ne spunem doar nevoile (aceasta este rugăciunea începătorilor), ci rugăciunea adevărată este sălășluire și revelare. Ea duce situarea continuă a Persoanei divine în gând. Aceasta este rugăciunea curată care părăsește toate grijile și patimile și nu mai folosește cuvinte, ci Dumnezeu devine concept, adică cunoaștere prin experiență, înțeleasă și privește mintea dintr-o vecinătate invizibilă.

Există două etape până la rugăciunea desăvârșită. Mintea neîntreruptă de patimi, de griji trecătoare, își formează o concepție clară despre Dumnezeu. Nemaifiind atrasă de exterior, mintea concentrată în sine poate vedea pe Dumnezeu clar, fără alte obstacole, într-un proces continuu de dezvoltare. Adâncindu-se în sine, dă înăuntru de Iisus sălășluit în noi la Botez prin Duhul Sfânt.

Statornicindu-se în Dumnezeu, nu se mai desparte de el și se deschide iubirii. Această rugăciune este simțire directă a lui Hristos în atmosfera Împărăției Cerurilor. Prezența Lui covârșește toată experiența, dar ceea ce o menține este Duhul Sfânt. Acum putem vorbi de rugăciunea neîncetată și de revărsarea darurilor nu numai asupra sufletului, ci și a trupului.

*„Căci rugăciunea cu adevărat bună este cea care face să se înfiripeze în suflet o concepție clară despre Dumnezeu, iar sălășluirea lui Dumnezeu în noi constă tocmai în a avea pe Dumnezeu teinic în gând. Numai atunci devenim temple ale Duhului, când gândirea statornicită la El nu se mai lasă întreruptă de grijile pământești și când cugetul nu se lasă tulburat de patimi trecătoare. Cel ce iubește pe Dumnezeu lasă totul deoparte și se retrage în el, alungând orice patimă care-l ațâță spre necumpătate și, săvârșind fapte care duc la virtute”<sup>20</sup>.*

<sup>16</sup> EP. 2, 2, p. 119.

<sup>17</sup> Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin, Manual sistematic, vol. I, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 315.*

<sup>18</sup> EP. 233, 1, p. 480

<sup>19</sup> EP. 22, 3, p. 158.

<sup>20</sup> EP. 2, 4, p. 120

Deschiderea prin curățire și rugăciune pe toți oamenii. Acum se înțelege rațiunea existenței lor în comunitatea Bisericii: formarea trupului eclezial. Dar nu ne putem înălța la Dumnezeu dacă nu îi iubim pe ceilalți și nu putem intra în comuniune cu Dumnezeu dacă nu avem comuniune cu ceilalți. Fiecare este mădular al trupului Bisericii, angajat în demersul soteriologic<sup>21</sup>.

Doar în Biserică îl găsim pe Hristos și doar aici îl putem cunoaște. Euharistia este „petrecerea lui tainică prin care ni se descoperă învățătura alcătuită din cunoștințe practice, firești și teologice, care hrănește în același timp sufletul pregătindu-l încă de acum la contemplarea realității”<sup>22</sup>. Euharistia revelează o cunoaștere completă, adresându-se întregii persoane umane, trupului, sufletului și minții. Aceasta este doar arvuna cunoașterii viitoare<sup>23</sup>.

Curățirea necesită și cunoașterea rațională cu privire la Dumnezeu. nu poți să te rogi unui Dumnezeu despre care nu ai nici o concepție. Sfântul Vasile, deși era mare mistic, a dezvoltat o teologie nuanțată și a cunoscut filosofia vremii sale<sup>24</sup>:

*„Căci nu stă în puterea rațiunii să aducă adorația cuvenită Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, dacă ea nu contemplă fără să le confunde însușirile fiecăreia dintre persoane”<sup>25</sup>.*

De aceea cugetarea noastră trebuie să de bazeze pe temeuri precise, operând cu trăsături clare pentru a ajunge la cunoașterea dorită.

Primul pas în viața duhovnicească este credința; de aceea este numită adeseori începutul virtuților. Cunoașterea lui Dumnezeu are nevoie ca de altfel și curățirea de un pilon gnoseologic. Păcatul intervine alterând conștiința și cunoașterea în primul rând. De aceea trebuie întărită rațiunea ca să reziste ispitelor. Credința statornicește rațiunea într-o atitudine intelectuală. Ea nu este o atitudine, o evidență intelectuală care convinge rațiunea printr-o necesitate gnoseologică, ci ea se însușește prin voință din Revelație. Ea are un dublu caracter: intelectual și volițional. Credința naște conceptul care aduce închinarea:

*„Când vorbim însă de credința în Dumnezeu, ceea ce premerge întâi este ideea despre existența lui Dumnezeu”<sup>26</sup>.*

Acest act voluntar reprezintă fermitatea intelectuală, dar el nu va înălța spre Dumnezeu dacă nu este experiat.

*„Cum mă voi mântui atunci? Prim credință, căci credința e suficientă pentru a ne convinge că există Dumnezeu, dar nu ce este Dumnezeu în sinea Lui, iar El va răsplăti după cuviință celor ce-L caută”<sup>27</sup>.*

Deci credința nu este o cunoaștere propriu-zisă, ci este temelia ei, certitudinea ei. Credința se primește de către rațiune, dar nu este un act rațional, ci este o acceptare a unei afirmații despre Dumnezeu. Cunoașterea apofatică depășește nivelul credinței.

<sup>21</sup> EP. 97, p. 275.

<sup>22</sup> EP. 8, 4, p. 135.

<sup>23</sup> C. Yannaras, *Libertatea moralei*, Editura Anastasia, București, 2002, p. 110.

<sup>24</sup> EP. 38, 4, p. 180-181. Această epistolă este atribuită de unii cercetători Sfântului Grigorie de Nyssa.

<sup>25</sup> EP. 210, 4, p. 432.

<sup>26</sup> EP. 235, 1, p. 484.

<sup>27</sup> EP. 234, 2, p. 403.

#### IV. Concluzii

Învățătura despre cunoașterea lui Dumnezeu, expusă admirabil de Sfântului Vasile cel Mare, are o importanță deosebită mai ales în contextul secular de astăzi. Odată cu declararea „morții lui Dumnezeu” ca o sentință absurdă și radicală de către Nietzsche, procesul secularizării a început să cuprindă totodată omul și societatea modernă și post-modernă. Acest fapt a avut consecințe și în plan epistemologic și gnoseologic. Astfel, nu s-a mai vorbit despre cunoașterea lui Dumnezeu din perspectiva teologiei ortodoxe, ci locul discursului gnoseologic creștin a fost luat de cel filosofic sau științific. Biserica și teologia sa au fost excluse brutal din spațiul public, fiind subapreciată și considerându-se că are competențe efective doar în spațiul privat, al subiectivității umane, a interpretărilor și superstițiilor de tot felul. În acest context, aportul Sfântului Vasile cel Mare la înțelegerea învățaturii despre cunoașterea lui Dumnezeu este extrem de benefic. Prin intermediul Sfântului Vasile, ne întoarcem la cugetarea profund duhovnicească despre Dumnezeu, caracteristică părinților Bisericii și înțelegem necesitatea înțelegerii și propovăduirii ei în vremurile noastre. Întreaga explicație a cunoașterii lui Dumnezeu, fundamentată în primul rând scripturistic, ne arată complexa învățătură gnoseologică a Bisericii Ortodoxe, dar și profunzimea și competența marelui părinte capadocian. Înțelegerea teologică a felurilor cunoașteri ale lui Dumnezeu, precum și a criteriilor acestei cunoașteri, ne ajută să înțelegem și cu ajutorul puterilor raționale ale sufletului raporturile ce trebuie să existe între noi și Dumnezeu, pe de o parte, pe de alta între noi și creația Sa. Astfel, înțelegem continuitatea la nivel gnoseologic între această viață și împărăția lui Dumnezeu, împlinirea spre desăvârșire de către revelația creștină a concepțiilor filosofice păgâne pre-creștine, și nu în ultimul rând rolul „praxis-ului” creștin în dobândirea mântuirii. Așadar, observăm un întreg urcuș duhovnicesc, de la înțelegere rațională la purificare neconținută de patimile ce ne despart de Dumnezeu, la contemplarea lucrărilor lui Dumnezeu și în sfârșit la o împreună-viețuire cu Dumnezeu, începând din această viață pentru veșnicie.





## ACTIVITATEA ECUMENICĂ A COMUNITĂȚII MONAHALE DIN BOSE

IOAN CRUCIANU\*

**ABSTRACT.** *The Ecumenical Activity of Monachal Community from Bose.* The work of The Ecumenical Activity of Monachal Community from Bose is the result of research study on the ecumenical activities on the mentioned community, and the religious life of abbot Enzo Bianchi, its founder.

The ecumenical activity of community consists above in the organization of over twenty International Ecumenical Congress of Byzantine Orthodox Spirituality; the establishment in Switzerland of "The Ecumenical Brotherhood from Bose", and three ecumenical monasteries, one in Jerusalem, and two in Italy; the translation and writing of many articles and books which make to be know the Orthodox Spirituality in all the Western World.

The achievements of Enzo Bianchi in his ecumenical plan are: foundation "The Brotherhood Ecumenical Piave's Street" – Turin, formation "The Brotherhood Ecumenical from Bose", making it by the time in "Bose Ecumenical Community" and then transformed it into "Ecumenical Monachal Community from Bose" – Bose Monastery.

Enzo Bianchi managed to set up in Bose an ecumenical monachal community which to be put into service of Christian Unity.

**Keywords:** *monachism; ecumenism, mission; Byzantine Spirituality, Monachal Community of Bose, Enzo Bianchi.*

### Preliminarii

Lucrarea **Activitatea ecumenică a comunității monahale din Bose** este rezultatul studiului de cercetare asupra activității ecumenice a comunității amintite, cât și asupra vieții religioase a starețului Enzo Bianchi fondatorul acesteia.

În prima parte a lucrării, aria de cercetare vizează viața religioasă și activitatea ecumenică a starețului Enzo Bianchi, care în linii generale constă în înființarea „Frăției ecumenice din strada Piave” – Torino, înființarea „Frăției ecumenice din Bose”, transformând-o cu timpul în „Comunitatea ecumenică din Bose”, apoi în „Comunitatea monahală ecumenică din Bose” - Mănăstirea Bose.

Partea a doua tratează despre activitatea ecumenică a comunității de mai sus, care se concretizează în organizarea a peste douăzeci de congrese ecumenice internaționale de spiritualitate ortodoxă bizantină, înființarea în Elveția a „Frăției ecumenice din Bose” și a trei mănăstiri ecumenice, una la Ierusalim și două în Italia; traducerea și scrierea a numeroase articole și cărți care fac cunoscut lumii occidentale atât spiritualitatea ortodoxă, cât și în posibilitatea pe care o acordă monahilor și laicilor din diferite confesiuni, prin organizarea de conferințe, unde ei se întâlnesc, discută, își împărtășesc reciproc bogățiile spirituale proprii și în cadrul cărora alcătuiesc pentru viitor programe ecumenice în comun.

---

\* *Ieromonah duhovnic al Mănăstirii „Mihai-Vodă” de la Turda (Cluj), absolvent al studiilor universitare la Facultatea de Teologie „Dimitru Stăniloae” din cadrul Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași și al studiilor de Master din cadrul Facultății de Psihologie a aceleiași Universități; în prezent doctorand al Facultății de Teologie din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, [serafim\\_crucianu@yahoo.com](mailto:serafim_crucianu@yahoo.com)*

Ultima parte a lucrării descrie succint cum Enzo Bianchi a reușit să formeze la Bose o comunitate monahală ecumenică care să fie pusă în slujba unității creștine.

### 1. Enzo Bianchi, fondatorul Comunității monahale din Bose

Enzo Bianchi, superiorul Comunității monahale din Bose s-a născut în data de 3 martie 1943, în satul Castel Boglione, din regiunea Monferrato<sup>1</sup> - Italia.

La vârsta de opt ani rămâne orfan de mamă<sup>2</sup>, dar în schimb se bucură de o aleasă educație culturală și religioasă din partea a două distinse doamne, Elvira Ameglio și Norma Anselmo.<sup>3</sup>

Acest tânăr a fost marcat de două aspecte foarte importante din viața sa: Cel dintâi era „credința mamei, care dorea să aibă un copil crezând mai mult în ajutorul lui Dumnezeu decât în propriile forțe”<sup>4</sup>, iar cel de-al doilea, „mărturia vieții umane și creștinești, împreună cu ajutorul spiritual și material primit de la Elvira și Norma”<sup>5</sup>.

În mintea și în inima tânărului Enzo, jubilau continuu cele două aspecte amintite mai sus cât și dorința arzătoare de „a deveni sfânt”<sup>6</sup>.

Absolvind clasele primare, se înscrie și promovează examenul de admitere de la Seminarul diocesei din Aquì Terme – Alessandria, pe care îl frecventează doar 10 zile<sup>7</sup>.

Continuă studiile gimnaziale și liceale în localitatea Nizza Monferrato, apoi Facultatea de Economie și Comerț a Universității din Torino<sup>8</sup>.

În perioada anilor de studii, Bianchi, la început, se implică în „Acțiunea Catolică”<sup>9</sup>, organizație ecleziastică pentru laici care se ocupa cu catehizarea copiilor și a tinerilor, iar mai târziu, se „implică politic în mișcarea pentru tineret a Democrației Creștine”<sup>10</sup>.

Îl găsim pe Bianchi ca prieten și discipol al marilor personalități politice din Italia, cum ar fi: Giovanni Boano și Giovanni Gorla; „convins că Domnul l-a chemat să fie om politic, sau chiar mai mult, un economist creștin”<sup>11</sup>.

Timpul în care a avut loc la Roma Conciliul Vatican II (11 octombrie 1962 - 8 decembrie 1965) a coincis exact cu perioada studiilor universitare ale lui Enzo<sup>12</sup>. Acest conciliu a produs un adevărat curent de trezire în rândul tinerilor creștini, care la început au format grupuri spontane, iar mai târziu s-au constituit în comunități de bază, implicându-se în diverse activități de misiune a Bisericii.

O asemenea grupare ia ființă în anul 1963, fiind formată din bărbați și femei care aparțineau mai multor confesiuni: catolică, valdeză, baptistă și ortodoxă, primind numele de „Fraternitatea ecumenică din strada Piave”<sup>13,14</sup>.

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>3</sup> Elvira Ameglio era învățătoare, iar Norma Anselmo poștașă. Aceste două doamne necăsătorite locuiau împreună într-o casă din satul Castel Boglione. Veniturile pe care le câștigau le foloseau în comun, păstrând pentru ele doar strictul necesar pentru o viață decentă. Cealaltă parte o dădeau persoanelor nevoiașе din sat. Stilul lor de viață era unul ascetic și erau un model pentru toți cei care le cunoșteau.

<sup>4</sup> Mario Torcivia, *op. cit.*, p. 20.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 21-22.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Piave fiind numele străzii pe care se afla casa închiriată de Bianchi și unde acesta locuia. Tot acolo se afla și sediul grupării ecumenice și unde aceștia se adunau.

<sup>14</sup> Mario Torcivia, *op. cit.*, p. 23.

În anul 1965 Bianchi avea vârsta de 22 ani și credea că are „ideile clare asupra propriului viitor”, dorind să se căsătorească și să se implice mai mult în viața politică<sup>15</sup>.

### 1.1. O nouă alegere vocațională

În anul 1965 Bianchi trăiește o perioadă de răscruce în care va face o nouă alegere vocațională.

Experiența pe care o trăiește în comunitatea din Rouen Grand-Quevilly a Abatelui Pierre, printre legionari, bețivi și deținuți, „descoperirea figurii și spiritualității lui Charles de Foucauld”, cuvintele de duh pe care le are cu Abatele Pierre „un adevărat om carismatic”, cât și dezamăgirea provocată de unele evenimente politice petrecute pe scena politică în acel an în Italia, îl conduc la o schimbare de idei, alegând viața monahală<sup>16</sup>.

Tinerii Fraternității ecumenice din strada Piave își exprimă dorința de a avea un loc, în afara orașului, unde să se poată întâlni și după terminarea studiilor, pentru meditație și rugăciune. Bianchi alege satul Bose<sup>17</sup>, ce aparține orașului Magnano din provincia Biella.<sup>18</sup>

Începând cu 8 decembrie 1965<sup>19</sup>, Bianchi locuiește într-o casă închiriată la Bose, unde vor avea loc întâlnirile grupului ecumenic. În cadrul acestor întâlniri pentru meditație și rugăciune, „doi bărbați și două femei ale Fraternității simțiră deja dorința de a duce o viață monahală împreună cu Bianchi”<sup>20</sup>.

Începutul părea promițător, însă tinerii care își exprimaseră dorința pentru o viață monahală, au făcut alegeri vocaționale diferite. În iunie 1967 grupul din strada Piave se destramă, însă Bianchi reușește să dea naștere unei alte comunități, numită „Fraternitatea ecumenică din Bose”<sup>21</sup>.

### 1.2. Perioada singurătății la Bose

Timp de aproape doi ani, Enzo locuiește de unul singur la Bose. Tot în această perioadă călătorește în afara Italiei, locuind în diferite mănăstiri catolice și ortodoxe, unde cunoaște mulți părinți duhovnicești care „îl încurajează în ideea creării unei comunități monahale care să se pună în serviciul unității creștinilor”<sup>22</sup>.

La începutul anului 1967, Enzo cunoaște viața monahală din Muntele Athos și se întâlnește la Istanbul cu Athenagoras I, Patriarhul Ecumenic al Constantinopolului, care-i „întărește dorința ecumenică prezentă în sufletul lui Bianchi”<sup>23</sup>.

De asemenea, deosebit de fructuoase s-au dovedit a fi discuțiile referitoare la vocația monahală a tânărului Bianchi, cât și a înclinațiilor sale ecumenice cu persoane ca Maurice Viillan<sup>24</sup>, Francois-de-Salle<sup>25</sup>, care-l „încurajează pe Bianchi să întreprindă drumul

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>17</sup> Bose era un mic sat format din câteva case, aproape pustiu, datorită locuitorilor care emigraseră către centrele industriale italiene, elvețiene și franceze.

<sup>18</sup> Mario Torcivia, *op. cit.*, p. 25.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>20</sup> *Ibidem*,

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>23</sup> Mario Torcivia, *op. cit.*, p. 29.

<sup>24</sup> Părintele Villan era secretarul părintelui Paul Couturier, promotorul ecumenismului spiritual și fondatorul Grupului din Dombes.

<sup>25</sup> Părintele Francois-de-Salle era abatele mănăstirii Tamie.

clasic, dar să înceapă o experiență monahală nouă<sup>26</sup>, și Roger Schutz<sup>27</sup>.

Experiența de până acum câștigată de Bianchi cu prilejul întâlnirilor ecumenice și a relațiilor ecleziastice, l-au ajutat foarte mult la fondarea și buna îndrumare a actualei Comunități monahale la Bose.

Fondatorul Comunității monastice din Bose, fratele Enzo Bianchi, reprezintă una dintre figurile ecleziastice italiene de cea mai mare importanță, a cărui notorietate depășește hotarele naționale.

Scriitor a numeroase articole pentru revistele italiene și străine și autor a mai multor cărți traduse inclusiv în mai multe limbi, superiorul comunității din Bose, este colaboratorul cotidianelor „La Stampa” și „Avvenire”, directorul revistei biblice „Parola spiritul e Vita”, membru al redacției revistei internaționale de teologie „Concilium”, președinte al Asociației pentru Științele Religioase din Bologna și al SIDIC (Service Internațional de documentation judéo-chrétienne), corespondent pentru Italia al Asociației Internaționale Saint Silouane l’Athonite, membru al Academiei Internaționale de Științe Religioase din Bruxelles și al Consiliului Internațional al Creștinilor și al Evreilor.

În data de 18 octombrie 2000 Facultatea de Științe Politice a Universității din Torino, i-a acordat titlul de honoris causa în Istoria Bisericii.<sup>28</sup>

## 2. Comunitatea din Bose

Noaptea din 5 spre 6 august 1968, primii membri ai comunității au petrecut-o în rugăciune, pentru sărbătoarea Schimbării la Față a Domnului, având loc deschiderea oficială a Comunității din Bose<sup>29</sup>. Timp de 25 de ani, între 1968-1993, această grupare ecumenică s-a numit Comunitatea din Bose.

Pentru Comunitatea din Bose, primii 10 ani au fost cei mai dificili, deoarece, monseniorul Carol Rossi<sup>30</sup>, episcopul de Biella nu dorea să aibă în cadrul arhidiecezei sale o comunitate monahală ecumenică și mixtă, interzicând orice fel de oficiere liturgică publică. Pentru următorii 10 ani, această comunitate a fost luată în garanția arhiepiscopului Pellegrino al orașului Torino.

Începând cu 1 iunie 1988, Massimo Giustetti<sup>31</sup> comunică faptul că frații și surorile de la Bose fac parte pe deplin din biserica din Biella, iar din 1993 această comunitate se numește și monahală, tocmai pentru a fi percepută imediat calitatea ecleziastică a comunității<sup>32</sup>.

### 2.1. Activitatea ecumenică. Începuturile activității ecumenice la Bose

Comunitatea monahală ecumenică de la Bose, formată din bărbați și femei, își mențin sediul din strada Piave, din orașul Torino, organizând săptămânal întâlniri biblice și liturgice pentru toate confesiunile care sunt dispuse să participe la rugăciune și studiul Sfintei Scripturi.

Acest început de activitate ecumenică a fost susținut din plin de numărul mare de articole și cărți publicate de membrii comunității, prin co-redactarea cu părintele David M. Turoldo a revistei biblico-spirituale „Servitium” și prin ținerea unor cursuri în unele parohii protestante, evanghelice și catolice<sup>33</sup>.

<sup>26</sup> Mario Torcivia, *op. cit.*, p. 29.

<sup>27</sup> Fratele Roger Schutz fiind fondatorul comunității și mișcării ecumenice de la Taize.

<sup>28</sup> Mario Torcivia, *op. cit.*, p. 18.

<sup>29</sup> Mario Torcivia, *op. cit.*, p. 34.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>31</sup> Massimo Giustetti era monsenior de Biella, arhidieceză unde se afla situată această comunitate.

<sup>32</sup> Mario Torcivia, *op. cit.*, p. 10.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 13.

Implicarea lor în această muncă ecumenică a creat o mare rezonanță noii comunități monahale, mai mult decât pe plan local, care a dat posibilitatea unor tineri, de confesiuni diferite, să viețuiască la Bose.

Un lucru foarte important care trebuie menționat este implicarea lor liturgică în crearea unor rugăciuni ecumenice, care a culminat cu publicarea în 1971 a Rugăciunii zilnice, rugăciune ecumenică ce se folosește pentru toți membrii diferitelor confesiuni ce viețuiesc în această comunitate.

O altă intensă activitate ecumenică este desfășurată de către membrii Comunității monahale din Bose, în orașul San Suplice din Elveția, înființând în anul 1972 o grupare ecumenică, cu numele „Fraternitatea Ecumenică din Bose”<sup>34</sup>.

Pentru ca activitatea lor ecumenică să fie cunoscută cât mai mult și pentru a atrage mai ușor și alte confesiuni, spre finalul anului 1972, se publică primul număr „Qiqajon din Bose”, pagină de știri care prezintă activitatea interconfesională a acestei comunități<sup>35</sup>.

În anul 1974, starețul acestei comunități, fratele Enzo Bianchi, publică o carte „despre un mod antic și neobișnuit de a citi Scriptura”, care se numește *Pregare la Parola (A Ruga Cuvântul)*, carte ce a fost publicată în peste douăzeci de ediții și tradusă în douăsprezece limbi<sup>36</sup>.

## 2.2. Înființarea de comunități monahale ecumenice

În 17 ianuarie 1981, Comunitatea din Bose înființează la Ierusalim o Fraternitate monahală ecumenică, purtând numele Sfântului Antonie cel Mare „părintele tuturor călugărilor”, pusă în slujba unității bisericilor creștine<sup>37</sup>.

O altă comunitate monahală ecumenică este înființată la 9 mai 1994, în vechea abație a Sfântului Benedict, pe muntele Subasio, în memoria Sfântului Pahomie cel Mare<sup>38</sup>.

O a treia comunitate monahală ecumenică a fost înființată tot în același an, în 5 octombrie, la Ostuni (BR), Italia, fiind inaugurată oficial la 10 octombrie 1998<sup>39</sup>.

## 2.3. Organizarea de congrese ecumenice

Începând cu anul 1993 și până în prezent, au fost organizate la Bose o serie de congrese ecumenice internaționale de spiritualitate ortodoxă, având secțiuni diferite, rusă și bizantină:

- între 15-18 septembrie 1993, are loc primul Congres, secțiunea rusă, cu tema „San Sergio e il suo Tempo”<sup>40</sup>, care a adus în discuție subiecte ca: Sfântul Sergiu și spiritualitatea rusă, Sfântul Sergiu de Radonez - un sfânt și epoca sa, Monahismul și puterea politică de la Sfântul Sergiu de Radonez la Pietru cel Mare, Iconografia la Sfântul Sergiu, Sfântul Sergiu ca imagine a vieții monahale, Testamentul spiritual al Sfântului Sergiu – o viață rusă de sfințenie, Sfântul Sergiu și Rusia din perspectiva lui Vasilij O. Ključevskij, Sfântul Sergiu și formația interioară la Pavel A. Florenskij, Sfântul Sergiu – Rusia și Europa în reflecția lui Giorgio la Pira, Viața sfântului monah Sergiu.<sup>41</sup>

<sup>34</sup> Mario Torcivia, *op. cit.*, p. 16.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> G.M. Prochorov. T. Spidlik, N. Kauchtschischwile, *San Sergio e il suo tempo*, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, Torino 1996, p. 3.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 315-316.

- al doilea congres, secțiunea rusă, în perioada 21-24 septembrie 1994, cu tema „Nil Sorskij e l'esicasmu”<sup>42</sup>, iar dintre subiectele abordate în cadrul congresului au fost : Spiritualitatea și cultura, Spiritualitatea și frumusețea. – Dialog la distanță cu cultura rusă, Nil Sorskij, istoria și spiritualitatea rusă, Nil Sorskij și al său „Schit”, Nil Sorskij în pământul ucraineano-bielorus, Isihasmul și viața spirituală, vechea spiritualitate monahală rusă din secolele (XI-XV), Cuvântul și liniștea în isihasmul rusesc, Curentul spiritual a lui Nil Sorskij din perspectiva istorico-geografică a lui Georgij P. Fedotov, Nil Sorskij și biserica rusă astăzi, Rolul lui Nil Sorskij pentru monahismul din secolul XXI, Nil Sorskij în tradiția bisericii;<sup>43</sup>

- al treilea Congres ecumenic, secțiunea rusă, 20-23 septembrie 1995, a avut ca temă generală „Paisij, lo starec”<sup>44</sup>. S-au pus în discuție aspecte din viața și activitatea duhovnicească a marelui stareț, cum ar fi: Studiul și traducerea Sfântului Paisie Velicicovschi din scrierile patristice, Doctrina spirituală a starețului Paisie. – Radiografia unei comunități, Rădăcinile familiare ale lui Paisie Velicicovski, Manuscrisele starețului Paisie din biblioteca Mănăstirea Neamțu, Opera isihastă a starețului Paisie, Isihasmul și gândirea contemporană, Două epoci, două „Filocalie” Paisie Velicovski și Teofane il Recluso, Posteritatea română a starețului Paisie;<sup>45</sup>

- al patrulea Congres ecumenic, secțiunea rusă, s-a desfășurat între 18-21 septembrie 1966, având tema „San Serafim: Da Sarov a Diveevo”<sup>46</sup>. Subiecte abordate: Lumina spirituală în tradiția religioasă rusă, Sfântul Serafim și Comunitatea din Diveevo, Sarov și monahismul feminin în Urali, în secolele XVIII și XIX, Convorbirea cu Motovilov, Posesor al Spiritului, Iconografia la Sfântul Serafim, Imnul acatist în Rusia, Figura Sfântului Serafim în opera lui Nicolaj Leskov;<sup>47</sup>

- al cincilea Congres ecumenic, secțiunea rusă, a fost organizat între 17-20 septembrie 1997, având ca temă „La grande Vigilia”;<sup>48</sup>

- al șaselea Congres ecumenic, secțiunea rusă, s-a desfășurat în zilele de 16-19 septembrie 1998, tema fiind „L'autunno della Santa Russia”;<sup>49</sup>

- tot în anul 1998, s-a organizat un alt congres internațional, susținut în zilele de 3-4 octombrie, cu titlul „Silvano dell'Athos”;<sup>50</sup>

- al șaptelea Congres ecumenic, secțiunea rusă, a fost organizat între 15-18 septembrie 1999, cu tema „La notte della Chiesa Russa”;<sup>51</sup>

<sup>42</sup> N. Kautchtschischwili, G.M. Prochorov, F. Von Lilienfeld, *Nil Sorskij e l'esicasmu*, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, Torino 1995, p. 3.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 343-345.

<sup>44</sup> N. Kautchtschischwili, A.-AI. N. Tachios, V. Pelin, *Paisij, lo starec*, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, Torino 1997, p. 3.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 323-324.

<sup>46</sup> V. Kotel'nikov, S. Senyk, N. Kautchtschischwili, *Sant Serafim da Sarov a Diveevo*, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, Torino 1998, p. 3.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 357-358.

<sup>48</sup> E. Behr-Sigel, G. Zjablicev, N. Kautchtschischwili, *La grande vigilia*, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, Torino 1998, p. 3.

<sup>49</sup> G.L. Freeze, D.V. Pospelovskij, N. Kautchtschischwili, N. Lossky, *L'autunno della Santa Russia*, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, Torino 1999, p. 3.

<sup>50</sup> E. Bianchi, O. Clément, I. Zizioulas, *Silvano dell'Athos*, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, Torino 1999, p. 3.

<sup>51</sup> Kiril di Smolensk, S.S. Avernicev, B. Bobrinskoy, *L'notte della Chiesa Russa*, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, Torino 2000, p. 3.

- al optulea Congres ecumenic, secțiunea bizantină, s-a desfășurat între 16-19 septembrie 2000, cu tema „Nicodemo L’aghiorita e la Filocalia”;<sup>52</sup>
- cu câteva zile mai târziu, în intervalul 21-23 sptembrie 2000, s-a organizat un alt Congres ecumenic internațional de spiritualitate ortodoxă, secțiunea rusă, având ca temă „Forme della Sanità Russa”;<sup>53</sup>
- al nouălea Congres ecumenic, secțiunea bizantină, s-a desfășurat între 16-18 septembrie 2001, având ca temă „Giovanni Climaco e il Monte Sinai”;<sup>54</sup> secțiunea rusă a acestuia s-a desfășurat între 20 și 22 septembrie același an 2001, cu tema „Vie del Monachesimo Russo”;<sup>55</sup>
- al zecelea Congres ecumenic, secțiunea bizantină, s-a desfășurat între 15-17 septembrie 2002, cu tema „Simeone il nuovo teologo”;<sup>56</sup> iar secțiunea rusă a avut loc între 19-21 septembrie 2002, cu tema „Optina pustyn’ e la paternità spirituale”;<sup>57</sup>
- al unsprezecelea Congres ecumenic, secțiunea bizantină, desfășurat în perioada 14-16 septembrie 2003, a pus în discuție tema „Il deserto din Gaza”;<sup>58</sup> a doua secțiune a acestui congres, secțiunea rusă, s-a desfășurat în intervalul 18-20 septembrie 2003, cu tema” Il concilio di Mosca”;<sup>59</sup>
- al doisprezecelea Congres ecumenic, secțiunea bizantină, s-a desfășurat între 12–14 septembrie, cu tema „Atanasio e il monachesimo al Monte Athos”;<sup>60</sup> a doua parte a celui de-al doisprezecelea Congres ecumenic, secțiunea rusă, a avut loc între 16-18 septembrie 2004, cu tema „La preghiera di Gesù”;<sup>61</sup>
- al treisprezecelea Congres ecumenic, secțiunea bizantină, desfășurat în perioada 11-13 septembrie 2005, a avut ca temă „Giovanni di Damasco un padre al sorgente dell’islam”;<sup>62</sup> secțiunea rusă a acestui congres s-a desfășurat între 15-17 septembrie 2005, la Bose, cu tema „Andrej Rublev e l’icona rusă”;<sup>63</sup>
- al cinsprezecelea Conveniu ecumenic s-a desfășura anul acesta între 16-19 septembrie 2007, cu tema „Il Cristo Transfigurato nella tradițiune spirituale ortodossa”;<sup>64</sup>

<sup>52</sup> O. Clément, K. Karaisaridis, A. Gigo, A.-E. N. Tachiaos, *Nicodemo L’aghiorita e la “Filocalia”*, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, Torino 2001, p. 3.

<sup>53</sup> S. Averincev, A. Poppe, V. Vodoff, *Forme della Sanità Russa*, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, Torino 2002, p. 3.

<sup>54</sup> Damianos del Sinai, B. Flusin, J. Chrzssavghis, A. Rigo, *“Giovani Climaco e il Sinai”*, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, Torino 2002, p. 3.

<sup>55</sup> A. Louf, G. M. Prochorov, N. Kautchtschischwili, *Vie del monachesimo russo*, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, Torino 2002, p. 3.

<sup>56</sup> K. Woare, M.-H. Congourdeau, I. Alfeev, G. Martzelos, *“Simeone nuovo teologo”*, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, Torino 2003, p. 3.

<sup>57</sup> Evlogij di Vladimir, S. L. Firsov, S. S. Choružij, *Optina pustyn’ e la paternità spirituale*, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, Torino 2003, p. 3.

<sup>58</sup> K. Ware, A. Louf, A.-E. Tachios, L. Di Segni, D. Hombergen, *Il deserto di Gaza*, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, Torino 2004, p. 3.

<sup>59</sup> D. V. Pospelovskij, G. Schulz, V. Cypin, H. Legrand, *Il concilio di Mosca*, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, Torino 2004, p. 3.

<sup>60</sup> K. Chryssochoidus, A. Louf, Makarios di Simonopetras, J. Noret, *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos*, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, Torino 2005, p. 3.

<sup>61</sup> I. Aljeev, A. Kotel’nikov, A. Louth, M. van Parys, *La preghiera di Gesù*, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, Torino 2005, p. 3.

<sup>62</sup> B. Flusin, S. H. Griffith, G. Khodr, D. J. Sahas, J.-M. Spiser, *Giovanni di Damasco un padre al sorgente dell’islam*, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, Torino 2006, p. 3.

<sup>63</sup> I. Alfeev, P. Gonneanu, E. S. Smirnova, O. S. Popova, N. Ozoline, *Andrej Rublev e l’icona russa*, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, Torino 2006, p. 3.

<sup>64</sup> Extras din invitația de participare, Il Priore Fr. Enzo Bianchi, Monastero di Bose – Segretaria Conveni, I-13887 Magnano (BI), 7 iulie, Bose, 2007.



### Concluzii generale

Împreună cu această comunitate, Enzo își propune și reușește să realizeze o serie de activități ecumenice care fac ca această mănăstire să fie unică în felul ei:

- trăirea în unitate perfectă a tuturor monahilor și monahiilor din Bose care provin din confesiuni creștine diferite;
- organizarea a peste douăzeci de congrese ecumenice internaționale de spiritualitate ortodoxă, rusă și bizantină;
- înființarea în Elveția a “Frăției ecumenice din Bose” și a trei mănăstiri ecumenice, una la Ierusalim și două în Italia;
- aportul foarte important pe care îl aduce ecumenismului prin traducerea și scrierea multor articole și cărți care fac cunoscut lumii occidentale spiritualitatea ortodoxă;
- posibilitatea pe care o acordă monahilor și laicilor din diferite confesiuni, prin organizarea de conferințe unde ei se întâlnesc, discută și își împărtășesc reciproc bogățiile spirituale proprii și în cadrul cărora alcătuiesc pentru viitor programe ecumenice în comun.

Un element care exprimă foarte clar succesul ecumenic în această mănăstire este regula după care se ghidează. Această regulă este o sinteză ce rezultă din Regula Sfântului Vasile cel Mare, a Sfântului Benedict de Nirssia și a Sfintei Chiara.

Elementul ecumenic și social ce caracterizează această regulă a mănăstirii Bose, începe cu mulți ani în urmă, atunci când Bianchi primește în dar, la vârsta de 15 ani<sup>65</sup>, o carte cu Regula Sfântului Vasile cel Mare, pe care citind-o, reține tocmai aceste două aspecte.

“Exigența ecumenică de aici este extrem de vie”<sup>66</sup>, aceasta fiind rezultatul unei îndelungi expierențe ecumenice ce caracterizează pe fiecare viețuitor al comunității.

Ecumenismul la Bose se caracterizează prin viața în comun, iar viața în comun este în primul rând “iubire fraternă”.

Referitor la viața în comun a monahilor și a monahiilor proveniți din confesiuni creștine diferite, sora Monique Simon, viețuitoare a mănăstirii din Bose afirmă: “Fără comuniune nu există Biserică”<sup>67</sup>. Această exigență la Bose devine radicală și este reală. Tot despre viața în comun a acestei comunități, sora Monique mai adaugă: “...trăim sub semnul iubirii fraternelor. Și în acest fel, anunțăm și clădim împărăția în care uniunea în Cristos devine completă și definitivă, deoarece de aici înainte vom fi încercați de aceleași sentimente pe care le-a trăit Iisus Cristos”<sup>68</sup>.

În ciuda diverselor confesiuni din care provin viețuitorii și viețuitoarele acestei comunități, viața de comuniune din această mănăstire, dă posibilitatea acestora să clădească împreună unitatea creștină și să fie toți “un singur suflet” (FA 4, 32), asemenea creștinilor din perioada primară a creștinismului și să se hrănească dintr-un singur izvor, iubirea lui Dumnezeu.

Comuniunea ecumenică din această mănăstire este posibilă pentru că toți viețuitorii ei sunt înarmați cu multă răbdare, renunțarea la punctele de vedere proprii, egalitate, discernământ și dorință de sacrificiu pentru Hristos și semenii, pentru că, spune sora Monique “Dumnezeu ni i-a dat ca tovarăși de drum în Împărăția Sa”<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> Enzo Bianchi, *Op. cit.*, p. 24.

<sup>66</sup> Monique Simon, *La vie monastique, lieu œcuménique au cœur de l'Église-Communio*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1997, p. 207.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 208.

În numele comunității din care face parte, sora Monique Simon afirmă următoarele despre ecumenismul practicat la Bose:

Ecumenismul devine astfel țelul nostru de zi cu zi, înfăptuit în comunitate, pe calea unității bisericilor. Ne vom dedica astfel existența înfăptuirii unității bisericilor, ne vom ruga pentru ea. Vom căuta astfel să reformăm fără să divizăm, să reconciliem reformând. Să ne punem umil în slujba bisericii, să ajutăm bisericile care au nevoie de ajutor, militând pentru pace în conflictele și facțiunile din sânul confesiunilor creștine<sup>70</sup>.

Pentru a înțelege cât mai bine modul în care are loc la Bose comuniunea ecumenică, cred că este bine să cităm pe sora Monique Simon, care arată cum trebuie abordată o asemenea problemă:

Caută să vezi, mai degrabă, ceea ce este bun și sfânt în fiecare confesiune creștină și nu te ridică împotriva altor confesiuni.

Comunitatea nu este confesională; ea este alcătuită din membrii care aparțin diverselor confesiuni creștine. Fiecare membru trebuie să găsească în comunitate libertatea de expresie a confesiunii de credință și reflectarea propriei spiritualități [...].

Fereștete să critici într-o manieră meschină, cu amărăciune sau fără iubire, bisericile. Ve fi adesea tentat să faci acest lucru. Însă ai răbdare să înțelegi / privește mai întâi viața comunității: nu descoperi tot atâtea deficiențe ca în cazul Bisericii? În sânul Bisericii nu ești chemat să iubești noțiuni abstracte sau viziuni foarte personale, ci comunitatea vie unde Dumnezeu te așteaptă / are nevoie de angajamentul și de dăruirea ta. Dacă trebuie să critici, fă-o, însă fă-o fără a răni oamenii, fă-o cu îndrăzneala evanghelică, cu forța Cuvântului lui Dumnezeu și cu umilința celui care critică cu scopul de a îndeplini un serviciu de purificare în locul mamei sale. Dacă nu, ai face mai bine să taci. Critica ta, contestația trebuie să existe, însă sub formă de relații cotidiene care resping prin ele însele tot ce există anti-evanghelic atât în biserici, cât și în sânul creștinătății.<sup>71</sup>

## BIBLIOGRAFIE

Biblia sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001;

## DICȚIONARE

1. Edizione italiana a cura di Tuttilo Goffi e Achille Palazzini, Dicționar teologico della vita consacrata, Editrice Ancora Milano, 1994; Titolo originale: Diccionario Teologicode la vida consagrada, Madrid, 1992;
2. Potin, Jacques; Zuber, Valentine; Costa, Jose; Azmoudeh, Khashazar, Dizionario dei monoteismi, Edizione Dehonianr Bologna, 2005;

## CĂRȚI

1. Torcivia, Mario, Il segno di Bose, Edizioni Piemme, Torino, 2003;
2. Simon, Monique, La vie monastique, lieu œcuménique au cœur de l'Église-Communion, Les Éditions du Cerf, Paris, 1997;

<sup>70</sup> *Ibidem*, pp. 208-209.

<sup>71</sup> *Ibidem*, pp. 209-210.

3. Miquel, Pierre, *La voie Monastique*, Abbaye de Bellefontaine, 2000;
4. Giordano, Donato, *Il ruolo del monachesimo nei' ecumenismo*, Abazia Monte Oliveto (Siena), 2002;
5. Torcivia, Mario, *La Comunita Monastica di Bose*, Guida alle nuove comunita monastiche italiene, Edizione Miemme, Totino, 2001;
6. Van, Parys, Michel, *Incontrare il fratello*, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 2002;
7. Alexiev, Serafim; Jazadliev, Serghie, *Ortodoxia și ecumenismo*, Mănăstirea Slătioara, 1997;
8. David, I.P., „Ecumenismul , factor de stabilitate în lumea de astăzi”, Editura Gnosis, București, 1998;
9. Plămădeală, A., „Monahism și ecumenism”, Edtura Reântregirea Alba-Iulia, Sibiu, 2004;
10. Theodoropulos, Epifanie, „Cele două extreme ale ecumenismului și stilismului”, Editura Evangelismos, București, 2006;
11. Moldoveanu, V., Zisis, T., Artemie, R. P., „Ecumenismul, Geneză–Așteptări–Dezmintiri”, Facultatea de Teologie Ortodoxă Universitatea „Aristotel” din Tesalonic, Societatea de Studii Ortodoxe „Spoudon”, Tesalonic, 2004;

#### **CONGRESE ECUMENICE INTERNAȚIONALE DE SPIRITUALITATE ORTODOXĂ**

1. Prochorov, G.M., Špidlík, T., Kauchtschischwili, N., „San Sergio e il suo tempo”, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 1994;
2. Kauchtschischwili, N., Prochorov, G.M., „Nil Sorschij e l'esicasmu” , Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 1995;
3. Kauchtschischwili, N., Pelin, V. Tachiaos, A.-E. N., „Paisil, lo starec”, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 1996;
4. Kotel'nikov, V., Senyk, N., Kauchtschischwili, N., „Sant Serafim: da Sarov a Diveevo”, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 1997;
5. Sigel-Behr, E., Zjablicev, Kauchtschischwili, N., „La grande vigilia”, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 1998;
6. Freeze, L. G., Pospelovskij, D.V., Kauchtschischwili, N., Lossky, N., „L'autunno della santa Russi”, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 1999;
7. Bianchi, Enzo; Clement, O.; Zizioulas, I., „Silvano dell'Athos”, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 1999;
8. Smolensk, Kiril; Averincev, S.S., Bobrinskoy, B., „La Notte della Chiesa Russa”, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 1999;
9. Clemente. O., Karaisaridis, K., Gigo, A., Tachiaos, A.-E.N., „Nicodemo L'Aghiorita e la Filocallia”, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 2001;
10. Avericev, S., Poppe, A., Vodoff, .. „Forme della Santita Russa”, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 2001;
11. Siaj del, Damianos; Chryssavgis, J., Flusin, B., Rigo, A., „ Giovanni, Climaco e il Monte Sinai”, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 2002;
12. Louf, A., Proshorov, M.G., Kauchtschischwili, N., „Vie del moinachesimo russo”, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 2002;
13. Ware, K., Congourdeau, M.-H., Alfeev, I., Martzelos, G., „Simeone il nuovo teologo”, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 2003;
14. Vladimir, E., Firsov, I.s., Senyk, S., „Optina pustyn' e la paternita spirituale”, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 2003;
15. Ware, K., Louf, A., Tachiaos, A.-E., „Il deserto di Gaza”, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 2003;

## ACTIVITATEA ECUMENICĂ A COMUNITĂȚII MONAHALE DIN BOSE

16. Pospelovkij, G., Schultz, G., „Cipyn, V., Legrand, H., „Il concilio di Mosca”, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 2004;
17. Chryssochidis, K., Louf, A., Noret, J., „Atanasio e il monachesimo al Monte Athos”, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 2005;
18. Alfeev, I., Kotel'nikon, A., Louht, A., Parys, M., „La preghiera di Gesu”, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 2005;
19. Flusin, B., Griffith, S. H., Khord, G., Sahas, D.J., „Giovanni di Damasco un padre al sorgente dell'islam”, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 2006;
20. Alfeev, I., Gonmeanu, P., Smirnova, E.S., Popova, O.S., Ozoline, N., „Andrej Rublev r'icona russa”, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 2006;

### REVISTE

1. Allchin, A M., La vie monastique et l'unité dans le Christ, Revue de spiritualité monastique, Collectanea Cisterciensia, Tome 40, 1978, 3;
2. Merton, Tomas, Le souci oecuménique chez Thomas Merton, Revue de spiritualité monastique, Collectanea Cisterciensia, Tome 40, 1978, 4;
3. Louf, André, Moines et oecuménisme, Revue de spiritualité monastique, Collectanea Cisterciensia, Tome 44, 1982, 3;
4. Sagheddu, Maria-Gabriella, Donner sa vie pour l'unité des Chrétins, Revue de spiritualité monastique, Collectanea Cisterciensia, Tome 45, 1983, 3;
5. Bucur, Ieromima, Contribuțiile vieții monahale la înnoirea Europei, Rev. Teologie și Viață, MITROPOLIA Moldovei și Bucovinei, Anul VI(LXXII), Nr. 7-12, iulie-decembrie, Iași, 1996;

### ARTICOLE

1. Bianchi, Enzo, Una nuova comunita a Bose: ecumenica e mista, Ricominciare – nell'anima, nella Chiesa nel mondo, Casa editrice Mariritti, Torino, 1991;
2. Bianchi, Enzo, Monachesimo ed ecumenismo, Non siamo Migliori, Edizioni Qiqajon, Comunita di Bose, 2002;
3. Bianchi, Enzo, La testimonianza della tradizione spirituală ortodossa all'occidentale cristiano. I convegni internazionali di bosc (1993-2006);
4. Fonesca, Casimo-Damiano, Il monachesimo orientale nella visione del mondo latino, Atti del Simposio Ecumenico Internazionale, Edizione Abazia Monte Oliveto Maggiore (Siena), 2002;
5. Vatopedinos Nilo, Il monachesimo occidentale visto dagli Ortodossi, Atti del Simposio Ecumenico Internazionale, Edizione Abazia Monte Oliveto Maggiore (Siena), 2002;
6. Schmit, Albert Il monachesimo della Chiesa infivisa, Edizione Abazia Monte Oliveto Maggiore (Siena), 2002;
7. Louf, Andre, Influssi orientali nella Regola di S. Benedeto, Edizione Abazia Monte Oliveto Maggiore (Siena), 2002;
8. Manna, Salvatore, Raporti tra monachesimo latino e monachesimo orientale, Edizione Abazia Monte Oliveto Maggiore (Siena), 2002;
9. Pasini, Giorgio, La nascita del monachesimo nella Rus' di Kiev e i suoi raporti col monachesimo bizantino, Edizione Abazia Monte Oliveto Maggiore (Siena), 2002;
10. Teodor, Pompiliu, Il monachesimo nella Chiesa Rumena unita, Edizione Abazia Monte Oliveto Maggiore (Siena), 2002;

11. Paolo, Rica, Il monachesimo nel e la Riforma, Edizione Abazia Monte Oliveto Maggiore (Siena), 2002;
12. Bianchi, Enzo, Il monachesimo il movimentuo ecumenico: aspetti positivi e negativi, Edizione Abazia Monte Oliveto Maggiore (Siena), 2002;
13. Alchin, Donald, Il monachesimo nella Communion anglicana, Edizione Abazia Monte Oliveto Maggiore (Siena), 2002;
14. Vos, Lambert, L'attivit  ecumenica di Chevetogne, Edizione Abazia Monte Oliveto Maggiore (Siena), 2002;
15. Picasso, Giorgio, L'abate olivetano Emanuel Andre e le Ciese d'Oriente, Edizione Abazia Monte Oliveto Maggiore (Siena), 2002;
16. Mainardi, Adalberto, L'impegno attuale del monachesimo nel movimento ecumenico, Edizione Abazia Monte Oliveto Maggiore (Siena), 2002;
17. Stravrou, Michel, Lettura ortodossa dell'Oriente Lumen, Edizione Abazia Monte Oliveto Maggiore (Siena), 2002;
18. Louf, Andr , Vita monastica ed ecumenismo, in Cantate la vita, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 2002;
19. Van, Parys, Michel, L'incontro del fratello, dimensione ultima del progetto ecumenico, in Incontrare il fratello, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 2002;
20. Van, Parys, Michel, La teologia patristica nel futuro dell'ecumenismo, in Incontrare il fratello, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 2002;
21. Van, Parys, Michel, Ecumenismo e vita religiosa, in Incontrare il fratello, Edizione Qiqajon, Comunita di Bose, 2002;
22. Louf, Andr , Monaci ed ecumenismo, in La vita spirituale, Qiqajon, Comunita di Bose, 2001;

**V. THEOLOGIA EUROPAEA**

**AN INVESTIGATION OF THE USE OF THE METAPHOR  
OF DEIFICATION IN THE ANGLICAN TRADITION**

**PAUL M. COLLINS\***

**ABSTRACT.** *An investigation of the use of the metaphor of deification in the Anglican Tradition.* While in the East the doctrine of *theōsis* was given official status in the fourteenth century, there is no parallel in the West. It is not so much that deification as a metaphor and concept has been deliberately rejected, for many theologians it seems that it was simply not ‘recognisable’, it was not a possibility because of the ways in which the divine and the human, the created and uncreated, sin and grace were construed. Yet within western traditions there are constant traces of the metaphor of deification, both within the mainstream as well as in what are perceived to be the peripheral traditions. The work of the Anglican divines through the centuries provides a rich theological resource for the reception of the metaphor of deification in the present day.

**Keywords:** *metaphor, deification, Anglican Tradition, Oxford Movement.*

On the whole the metaphor of deification has been absent from mainstream theological discourse in the West. This rather bald statement is true of both the Roman Catholic and Protestant traditions of western Christianity. While in the East the doctrine of *theōsis* was given official status in the fourteenth century, there is no parallel in the West. The renewal in Orthodox self-understanding during the twentieth century placed the metaphor of deification at the heart of the theological enterprise, which means that deification is not simply a metaphor for salvation but is a core feature of the doctrines of God, creation, theological anthropology, sanctification, the sacraments and eschatology. By comparison there is no equivalent in the West. The doctrines of grace or of justification by faith have been employed in the West in ways which have an effect on the construal of an overall theological pattern or system, but in ‘modern’ theology it has been epistemological concerns which have exercised a controlling effect more than the doctrines of grace or justification. Within what has been understood as mainstream western theological discourse from the early Middle Ages until the present time, the metaphor of deification has largely been ‘off the radar’. It is not so much that deification as a metaphor and concept has been deliberately rejected, for many theologians it seems that it was simply not ‘recognisable’, it was not a possibility because of the ways in which the divine and the human, the created and uncreated, sin and grace were construed. Yet within western traditions there are constant

---

\* *University of Chichester, UK, [p.collins@chi.ac.uk](mailto:p.collins@chi.ac.uk)*

traces of the metaphor of deification, both within the mainstream as well as in what are perceived to be the peripheral traditions. Yet while for some the concept of deification was unrecognisable for others it was a means of expressing an understanding of salvation and / or sanctification. For those who did and do use the metaphor it is often expressed in forms that make it seem to be something other than deification. Perhaps this was a deliberate ploy on occasion to avoid the censure of the mainstream traditions, or of ecclesiastical authorities.

The unrecognisability of the metaphor of deification is rooted in the combined effect of a number of different imperatives. One of these imperatives relates to the construal of the human condition following the Fall, which in classic western tradition is formed around the understanding of Original Sin. This places the human person at a considerable 'distance' from the divine, and in a situation of 'helplessness' which in terms of salvation means that only the divine initiative is able to rescue fallen human beings. In this schema it is understood that Original Sin requires the restoration of 'Original Righteousness' and this is achieved only through unmerited and divinely given grace and the gift of the Spirit which are predicated on the death and resurrection of Christ. These beliefs led to the construction of the doctrine of Justification by Faith in its various forms, which is premised on certain understandings of divine and human nature, of the relationship between these, and of the doctrines of grace and the Holy Spirit. A major strand of critique of these formulations has focused on the potential to reduce salvation to a forensic transaction, construed around sometimes dubious metaphysical concepts. For instance, God the Father is sometimes seen as exacting punishment for human sins on his own innocent Son, which has been interpreted as a form of 'child abuse'. One of the main issues emerging from this construal of salvation and grace, in relation to the doctrine of theōsis is whether the effect of God's grace is natural or supernatural, created or uncreated. In terms of the outcome of salvation, there arises a question regarding the final state of the saved believer; that is to say what intimacy is there with God? In western discourse in the Middle Ages the final state of the believer was often understood in terms of the metaphor of the 'beatific vision'. Does this mean that the human person 'knows' God as God really is? Or does God remain in some sense 'unknowable'? It is in respect of these questions that the eastern distinction between the divine essence and energies becomes the focus of what has come to be understood as a 'dividing' issue between Orthodoxy and other Christian traditions.

The reception of the metaphor of deification within the Reformation traditions of the West may be traced in two trajectories from the sixteenth century through the eighteenth and nineteenth century revival movements to the present day. These twin trajectories were reinforced through the writing of Adolf von Harnack and Albrecht Ritschl in the nineteenth century. Both theologians were Liberal Protestants, influenced by the agenda of the Enlightenment. But each construed the effect of the Enlightenment upon theology in a different way, and this becomes particularly evident in their modelling of the reception of the metaphor of deification.

Adolf von Harnack (1851-1930) was a church historian and theologian, and his work is seen as a classic exposition of Liberal Protestantism. He and Ritschl were exponents of what was called *Kulturprotestantismus* [Culture-Protestantism], which sought to express Christianity within the modes of thought of contemporary culture. The presuppositions of Harnack's theology correspond with the Enlightenment agenda of questioning historic authorities and of focusing on the 'subject', which produced a quest for the original or authentic 'Gospel'. In terms of the metaphor of deification, Harnack identifies this development as evidence that the Greek fathers had subverted the 'true Gospel' by their appeal to pagan

and Hellenistic sources, (*History Dogma* III, 121-304).<sup>1</sup> He laments the transformation of the 'living faith' of 'the glowing hope of the Kingdom of Heaven into a doctrine of immortality and deification' (*History Dogma* I, 45). In his refutation of the doctrine of theōsis Harnack is rejecting any acceptance of the mind-set of the context in which a theologian might live and work, in order to pursue the apologetic and missionary task. Yet he himself was making precisely such an appeal within his own context. Harnack attacked the expression of deification in the 'exchange formula' as something derived from mystery cults. He states that 'when the Christian religion was represented as the belief in the incarnation of God and as the sure hope of the deification of man, a speculation that had originally never got beyond the fringe of religious knowledge was made the central point of the system and the simple content of the Gospel was obscured' (*History Dogma* II, 318). He sees the construal of salvation in terms of deification as the 'the abrogation [*Aufhebung*] of the natural state by a miraculous transformation of our nature', which excluded any understanding of the atonement and which was based on Christological formulas, rather than the Jesus of the Gospels (*History Dogma* III, 164-6). Harnack interpreted the patristic appeal to the divine image and likeness as 'soteriological naturalism', by which he understood that physical contact with the incarnate Logos, would mechanically deify human nature.

On the whole current theological discourse is no longer premised on the kind of presuppositions to be found in Harnack's work. The notion of the simplicity of the Gospels is no longer current, but the influence of Harnack's view of deification may still be found in those who portray deification as unbiblical or irrational.<sup>2</sup> Those scholars who have studied the patristic texts closely disagree with what it is seen as Harnack's simplistic understanding of the method and self-awareness of the fathers.

Far from being under the influence of Hellenic superstitions, the Greek fathers, as Gross depicts them, were deliberate and studied in their advancing of the doctrine, giving to it a viability in Christian thought that has long outlived any theoretical pagan roots. Thus, while not denying a Hellenic precursor, Gross goes far to show that divinization in the thought and teaching of the Greek fathers is thoroughly Christian and highly defensible for Christian faith.<sup>3</sup>

The second trajectory is expressed by Albrecht Ritschl (1822-1889) who understood himself to be following and developing the theology of both Luther and Schleiermacher. Ritschl was influenced by Kant's negative criticism of the claims of 'Pure Reason', the understanding of the value of morally conditioned knowledge, and the concept of the kingdom of ends; and by

<sup>1</sup> Harnack, Adolf von. *History of Dogma*. Vol. 3. Translated by J. Millar. 7 vols. London: Williams & Norgate, 1896-99.

<sup>2</sup> See the following works from authors of a variety of traditions: Jean Rivière, *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, Paris, Lecoffre, 1905, pp. 146f.; *Le dogme de la rédemption. Étude théologique*, Paris, Lecoffre, 1914, 1931, pp. 86f.

Joseph Tixeront, *History of Dogmas*, Vols. I-III. St. Louis: Herder, 1914-1930, Vol. II, p. 147f. [French: Paris, Lecoffre Gabalda, 1905-1930]

Hastings Rashdall, *The Idea of Atonement in Christian Theology* (London: Macmillan, 1919)

Loisy, *Le Mystères Païens et le Mystère Chrétien* (Paris, 1930)

M. Werner, *The Formation of Christian Doctrine* (New York, 1957), pp. 168f.

Ben Drewery: *Deification*, in Brooks, P. (ed.), *Christian Spirituality*, London: SCM, 1975, pp. 35-62

John Lawson, *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*, (London: 1948, p. 154).

<sup>3</sup> Kerry S. Robichaux and Paul A. Onica, Introduction to the English edition, in Jules Gross, *The Divinization of the Christian According to the Greek Fathers*, (Anaheim, CA: A & C Press, 2002) p. IX.



Schleiermacher's historical treatment of Christianity, his appeal to the idea of religious fellowship, and his emphasis on the importance of religious feeling. In his approach to the metaphor of deification he provides something of a response to the question of how to speak in a secularised context. He agreed with Harnack that in Protestant tradition it is more usual to speak of salvation in moral terms rather than quasi-physical ones.<sup>4</sup> Ritschl was also utterly dismissive of 'mysticism'. He insisted that there was an absolute opposition between justification and mysticism, and argued that the 'subordination of public revelation to mystical experience is not acceptable'.<sup>5</sup> This rejection is based in the reality that there was and perhaps is no consensus regarding the meaning of 'mystical'.<sup>6</sup>

In seeking to understand Ritschl's take on the metaphor of deification, it is important to note that he is critical of a 'Churchly theology' in Lutheranism, which he suggests sees no connection between justification by faith and the functions of Christian perfection. He argues that this disjunction produced 'the decomposition of Evangelical Christianity' at the time of the Enlightenment, which Protestant theology in the nineteenth century had not been able to address. (*The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, p. 656-7) Ritschl was convinced that religious conceptions are 'social' that is to say they relate to the world 'on the part of God, and those who believe in Him'. (*Justification and Reconciliation*, p. 27) On this basis he constructs an argument that religion includes consciousness of a common salvation, which is understood to be a fellowship which is more than the similarity of all its members. Justification and Reconciliation need to be examined in relation to the individual and the community, which also means that religion is understood to be a striving after 'goods' a *summum bonum*. One expression of *summum bonum* is the *Kingdom of God* which is both an operation of God towards human persons and yet also a human common task to render obedience so that God's sovereignty is realised. Ritschl is indicating that there is something collaborative or reciprocal in the idea of the Kingdom, and he extends this idea to justification and faith. Justification is the product of divine operation (grace) in the human person, but it is no mere mechanical process, justification includes the response of faith, which is also part of divine operation. So he argues faith is part human and part divine, and 'the conceptions of the Kingdom of God and justification are homogeneous', both are expressions of divine grace and of personal independence. (*Justification and Reconciliation*, p. 33) Ritschl also construes an understanding of human vocation in relation to the Person of Christ, and argues that 'it is possible for us to enter into His relation to God and to the world', which means that 'the disciples of Jesus take the rank of sons of God (*Matthew* 17.26), and are received into the same relation to God in which Christ stands to the His Father (*John* 17.21-23).' (*Justification and Reconciliation*, p. 387) Ritschl goes on to recognise that the 'mutual relation between the *Godhead of Christ* and the raising of the members of his community to mastery over the world as their true destiny' relates to the Greek church's teaching: 'The communication of ἀφθαρσία through the teaching – otherwise the incarnation – of the Divine Word, is regularly described also as θεοποίησις.' In support of this understanding of 'being made god' Ritschl cites Aquinas and Luther's hymn: *Vom Himmel kam der Engel Schaar* – in which the exchange formula occurs: 'God became man that man might become God'. (*Justification and Reconciliation*, p. 389) In addition to this exposition of the doctrines of justification and reconciliation in terms of a reciprocity of wills, filiation and the exchange formula Ritschl also explores the notion of Christian Perfection. He appeals to the witness of the Augsburg Confession for an understanding

<sup>4</sup> See Ritschl, A., *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, (Edinburgh: T & T Clark, 1900), 1:8-21.

<sup>5</sup> Ritschl, A., *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, 3.113.

<sup>6</sup> Evelyn Underhill defends mystics against Ritschl's critique. Ref ?

of faith in God's fatherly providence, prayer, humility, moral activity, which he argues 'are the expression of our consciousness of reconciliation, and also of *Christian perfection...*' (*Augsburg Confession* xx.24) (*Justification and Reconciliation*, p. 647) Furthermore he argues that while Roman Catholicism understands perfection in terms of the monastic vocation, rather than in terms of living 'in the world', the Reformers understood the calling to Christian Perfection as the calling of all Christians (and not just the Religious).

In Ritschl's re-conceptualisation of the basic Christian doctrines of Christology and Justification in terms of 'value' it might be expected that a doctrine such as deification would be given short shrift. But instead Ritschl configures his understandings around some of the core elements of the architecture of the metaphor of deification. Not only does he do this, but in his appeal to a social and 'worldly' understanding of the Kingdom of God, he reiterates the Anabaptists' claim that filiation and perfection are for all people rather than just for some. The democratisation of these outcomes of salvation is clearly something which was of consequence not only in his day, but is of crucial importance today.

The mainstream rejection of deification in the West, expressed by Harnack, is challenged by the subtlety of Ritschl's construal of the nexus of issues which surround the metaphor of deification. In the discussion of the works of the Anglican divines which follows, it will be crucial to bear this in mind. The writings of Hooker and Andrewes perceive the complexity of the issues which surround the formulation of the doctrines of salvation and sanctification in ways in which many of their contemporaries failed to do.

### The English Reformation

The period after the Elizabethan Settlement (Act of Uniformity 1559) allowed for a period in which mature reflection on what the English Reformation meant. Richard Hooker (1554-1600) and Lancelot Andrewes (1555-1626) in different ways typify the development of an Anglican theological method and style in this period. This development was often crafted against the background of controversy with an element within the Church of England which sought further reform of the institution and its practice. These were the 'Puritans' who looked to the Calvinists in continental Europe for their theology. Hooker and Andrewes were widely read scholars who drew on a variety of traditions contemporary and historic. From these riches they construed a doctrine of salvation which included the metaphor of deification. The extent to which this element of their theology became influential may be seen in the works of the Cambridge Platonists and later still in the work of the Wesleys. But it would be mistaken to assume that the metaphor of deification became commonplace in theological discourse and preaching in the Church of England.

Hooker's most influential work was *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*,<sup>7</sup> which was published from 1593 in a total of eight volumes. The work is primarily focused on the institution of the Church, but also deals with issues of biblical interpretation, soteriology, ethics, and sanctification. Hooker is clear that theology is rooted in prayer and is concerned with traditional doctrines, but is aware that theology is also 'applied' to use an anachronism. Hooker understood that salvation is grounded in the person and the work of Christ, and although God takes the initiative in salvation, the believer needs also to display a rational faith. Hooker's notion of justification has been variously interpreted.<sup>8</sup> Gordon Rupp<sup>9</sup> argues that

<sup>7</sup> Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, in Works, ed. John Keble (1836) Vol. 1.

<sup>8</sup> See: Corneliu C. Simut, Pigeonholing Richard Hooker: A Selective Study of Relevant Secondary Sources, pp. 99 – 112, *Perichoresis*, 3.1 (2005).

<sup>9</sup> E. G. Rupp, *Studies in the Making of the English Protestant Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1949), 166-191.

Hooker's view of justification is forensic. But Lee Gibbs<sup>10</sup> argues that in Hooker's view sanctification is the source of justification, not vice versa. In the *Laws* he explores the metaphor of deification, writing that

No good is infinite, but only God; there he [is] our felicity and bliss. Moreover desire leadeth unto union with what it desireth. If then in him we are blessed, it is by force of participation and conjunction with him. ... Then are we happy ... when fully we enjoy God, even as an object wherein the powers of our soul are satisfied, even with everlasting delight; so that although we be men, yet being into God united we live as it were the life God. (*Laws of Ecclesiastical Polity*, I.11.2)

Hooker uses the language of participation and union to describe the outcome of salvation. He is clear that there is no blending of natures between human and divine and in this he is faithfully following in the tradition of the Greek fathers, whom he cites in the *Laws*.

Andrewes drew widely on patristic sources and presents an understanding of salvation which relies on forms of expression which are comparable with the Orthodox doctrine of theōsis. In this extract from a Christmas sermon preached at court in 1605 Andrewes is exploring the Incarnation as the model for salvation, drawing upon the dynamics of the exchange formula and making a strong claim for participation in the Eucharist as a means of deification.

Now "the bread which we break, is it not the partaking of the body, of the flesh, of Jesus Christ?" It is surely, and by it and by nothing more are we made partakers of this blessed union. ... we also ensuing His steps will participate with Him and with His flesh which He hath taken of us. It is most kindly to take part with Him in that which He took part in with us, and that, to no other end, but that He might make the receiving of it by us a means whereby He might "dwell in us, and we in Him". He taking our flesh, and we receiving His Spirit; by His flesh which He took of us receiving His Spirit which He imparteth to us; that, as He by ours became *consors humanae naturae*, so we by His might become *consortes Divinae naturae*, "partakers of the Divine nature." (Preached on Christmas Day, 1605)<sup>11</sup>

The theology of Lancelot Andrewes is 'at once practical and mystical, looking to the deification of man, [and] his participation in the divine nature'.<sup>12</sup> Andrewes does not craft a systematic exposition of the doctrine of deification, but he does appeal to core elements of the patristic exposition of the metaphor of deification.

In the mid seventeenth century a group known as the 'Cambridge Platonists' emerged, who were associated with the University of Cambridge.<sup>13</sup> They share an interest in and commitment to the philosophy of Plato and Plotinus but otherwise have varied concerns

---

<sup>10</sup> Lee Gibbs, "Richard Hooker's Via Media Doctrine of Justification", *Harvard Theological Review* 74/1 (1981), 212-213.

<sup>11</sup> Lancelot Andrewes Works, Sermons, Volume One, Sermons of the Nativity, Library of Anglo-Catholic Theology; Preached before King James, at Whitehall, on Tuesday, the Twenty-fifth of December, A.D. MDCV.

<sup>12</sup> Nicholas Lossky, Lancelot Andrewes the Preacher: The Origins of the Mystical Theology of the Church of England [Oxford: Oxford University Press, 1992], p. 355.

<sup>13</sup> See Patrides, C.A. (ed.), *The Cambridge Platonists*, London: Edward Arnold, 1969. The Cambridge Platonists included Henry More (1614-1687) and Ralph Cudworth (1617-1689), fellows of Christ's College, Cambridge. Also included were Benjamin Whichcote (1609-1683), Peter Sterry (1613-1672), John Smith (1618-1652), Nathaniel Culverwell (1619-1651), John Worthington (1618-1671), all at some time fellows of Emmanuel College, Cambridge. Later followers included George Rust (d. 1670), Anne Conway (1630-1679) and John Norris (1657-1711).

some of which related to contemporary philosophers such as Descartes and others to patristic sources. They also shared a common interest in theological issues, which makes them of interest in this context. As Platonists they sought to defend the rationality of religious faith against the anti-intellectuals among the Puritan movements and yet also to defend the existence of God and the immortality of the soul against the attacks of rationalists. The *via media* between these two extremes which the Cambridge Platonists walked meant that they continued to hold a place for ‘mystery’ within the Christian faith. That mystery centred on the connection which they perceived between ‘the mundane and the celestial, the visible and the transcendental, Nature and Grace. The “mystery” is not denied; it is in fact accentuated. It is accentuated because the candle of the Lord was said to enable man to attain an almost mystical awareness of God at the point where the rational and the spiritual merge.’<sup>14</sup> As well as a Platonist understanding of the immortality of the soul the works of the members of the group construe an understanding of human deformity in terms of the metaphor of the ‘seed’. They appeal to the expression ‘the seed of woman’ (*Genesis* 3.15) understood as a prophecy of Christ, and to the notion that the ‘seed’ is the Word of God implanted in the human soul. This deformity of human nature is the basis for understanding the Incarnation, through which the ‘God-man’ deifies human nature, and overcomes the seed of the evil one.<sup>15</sup> I will focus on the exposition of deification in the sermons of two of the members of the group Benjamin Whichcote (1609-1683) and Ralph Cudworth (1617-1689).

In his sermon, *The Manifestation of Christ and the Deification of Man*,<sup>16</sup> Whichcote takes as his text, *Acts* 13.24 ‘Of this man’s seed hath God, according to his promise, raised unto Israel a Saviour Jesus’, which refers to the metaphor of the ‘seed’ mentioned above. He explores what benefits arise from the Incarnation of the Word, and argues that by indwelling human nature, the Word has worked righteousness to overcome sin. Then he explores how these benefits are appropriated by the believer.

Now, let us look for the Explication of this, *in our selves*; in our *Nativity from above*; in *Mental Transformation*, and DEIFICATION. Do not stumble at the use of *the Word*. For, we have Authority for the sue of it, in Scripture, *2 Pet.* 1.4 *Being made Partakers of the Divine Nature*; which is in effect our *Deification*.<sup>17</sup>

This exposition of the metaphor of deification draws directly on the text of *2 Peter*, and is related to an understanding of the effects of the Incarnation in terms of the exchange formula. It speaks of deification as being born from above, and in terms of transformation, which are understood to be the outcome of being delivered from sin and sanctified. This is a very explicit and classic understanding of deification.

*A Sermon Preached before the House of Commons, March 31, 1647*,<sup>18</sup> was preached by Ralph Cudworth, and is said to be ‘the only exposition of Cambridge Platonism ever addressed to such an influential body. The sermon was published on the express ‘desire’ of Parliament.’<sup>19</sup> Cudworth explores how God is truly to be known, and argues that,

<sup>14</sup> Patrides, *The Cambridge Platonists*, p. 17.

<sup>15</sup> Patrides, *The Cambridge Platonists*, p. 20.

<sup>16</sup> Benjamin Whichcote, *Select Sermons*, (ed.) Anthony, Third Earl of Shaftesbury (1698), Part II, Sermon III, pp. 331-60.

<sup>17</sup> Cited by Patrides, *The Cambridge Platonists*, p. 70.

<sup>18</sup> Ralph Cudworth, *A Sermon Preached before the House of Commons, March 31, 1647*, (Cambridge, 1648).

<sup>19</sup> Patrides, *The Cambridge Platonists*, p. XXV.

The Gospel is nothing else, but God descending into the World in *Our Form*, and conversing with us in our likeness; that he might allure, and draw us up to God, and make us partakers of his *Divine Form*. Θεὸς γέγονεν ἄνθρωπος (as *Athanasius* speaks) ἵνα ἡμᾶς ἐν ἑαυτῷ θεοποιήσῃ, *God was therefore incarnated and made man, that he might Deifie us*, that is, (as *S. Peter* expresseth it) make us *partakers of the Divine nature*.<sup>20</sup>

Here again there is direct reference to *2 Peter*, and to the classic exposition of the exchange formula by *Athanasius*. This is a remarkable expression of the metaphor of deification, all the more so because of the context in which it was delivered. In these texts the classic conceptuality of deification is brought to the audience of the English Reformation in explicit forms of expression. These understandings of salvation and sanctification did not become widely accepted in theological discourse or preaching, but they bear witness to an ongoing reception of deification within the context of the English Reformation, which would feed into the revival movements of the eighteenth and nineteenth centuries.

### **The Eighteenth Century Revivals and ‘Christian Perfection’**

From the late seventeenth century a movement developed firstly within Lutheranism, and later within other Protestant traditions including the Anabaptists, which is known as ‘Pietism’. This movement influenced and inspired the Wesleys, leading to the formation of Methodism and also Alexander Mack leading to the Brethren movement. Pietism had a particular emphasis on individual piety, and a vigorous Christian life, which was manifest in an appeal to ‘perfection’.

The Scottish theologian and minister Henry Scougal (1650-1678) produced a number of works while professor of divinity at King’s College in the University of Aberdeen. His work, *The Life Of God in the Soul Of Man* (1677),<sup>21</sup> was written originally to provide spiritual counsel for a friend. This became a seminal text of ‘the Great Awakening’. George Whitefield, is credited with saying that he never really understood what true religion was until he had read Scougal’s work. *The Life of God in the Soul of Man* may be understood as a text which presents the architecture of the metaphor of deification before a Protestant and Evangelical audience. In the introductory passages of his book, Scougal writes ‘I know not how the nature of religion can be more fully expressed, than by calling it a *divine life*.’ (*The Life of God in the Soul of Man*, p.7) He continues that this life is

wrought in the souls of men by the power of the Holy Spirit; but also in regard of its nature, religion being a resemblance of the divine perfections, the image of the Almighty shining in the soul of man: it is a beam of the eternal light, a real participation of his nature, it is a beam of the eternal light, a drop of that infinite ocean of goodness; and they who are endued with it, may be said to have *God dwelling in their souls, and Christ formed within them*. (*The Life of God in the Soul of Man*, p. 13)

Such understandings of partaking in the divine life, which in the view of some commentators is parallel with the construal of deification developed in Methodism and in other branches of Pietism where there was renewed interest in the asceticism of the early church, and some of the mystical traditions of the West. Wesleyan traditions in particular developed an understanding akin to deification which taught a doctrine of entire sanctification

---

<sup>20</sup> Patrides, *The Cambridge Platonists*, p. 101.

<sup>21</sup> Henry Scougal, *The Life Of God In The Soul Of Man* (1677), reprinted Cambridge: John Wilson and Son, 1868.

which implies that the Christian's goal, is to live without any sin. This is the Wesleyan doctrine of Christian perfection, which was sharply criticized by commentators in the Church of England during John Wesley's life time (1703-1791) and continues to be a matter of controversy to this day. Wesley's understanding is more nuanced than the phrase 'Christian Perfection' might suggest. Perfection is understood in terms of the process of sanctification and is a work of grace. It is 'purity of intention, dedicating all the life to God' and having 'the mind which was in Christ, enabling us to walk as Christ walked.' It is, 'loving God with all our heart, and our neighbour as ourselves' (*A Plain Account of Christian Perfection*, 109). Furthermore it is 'a restoration not only to the favour, but likewise to the image of God,' our 'being filled with the fullness of God'. (*The End of Christ's Coming*, 482) However for Wesley perfection is not sinless-ness nor a state of being unable to sin, but rather a state of choosing not to sin.<sup>22</sup> Wesley's understanding of perfection means a change of life, and freedom from wilful rebellion against God. It was a state which was not necessarily permanent. Perfection in Wesley's understanding is also closely allied with holiness.

In his exploration of the union of the believer with God, Wesley expresses many of the features of the architecture of the metaphor of deification in his sermons. In the following text he explores the outcome of the Incarnation in terms of immortality and union.

What is the very root of this religion? It is Immanuel, God with us! God in man! Heaven connected with earth! The unspeakable union of mortal with immortal. For "truly our fellowship" (may all Christians say) "is with the Father and with his Son, Jesus Christ. God hath given unto us eternal life; and this life is in his Son." What follows? "He that hath the Son hath life: And he that hath not the Son of God hath not life." (*Human Life a Dream*, *Sermon 121*, August 1789)

For Wesley this union of divine and human, mortal and immortal in which believers share as a consequence of the Incarnation, produces an outcome which reverses and goes beyond the destiny of Adam, and produces a cosmic communion with the Trinity. (*The New Creation*, *Sermon 64*) In this final extract Wesley appeals to the text of 2 Peter 1.4, and draws out the soteriological implications of participating in the divine. He goes on to speak of a conformity, if not a synergy of the divine and human wills premised on the work of the Holy Spirit, who enables the believer to live according to the virtues.

First, we are sealed by the Holy Spirit of God, by our receiving his real stamp upon our souls; being made the partakers of the divine nature, and "meet for the inheritance of the saints in light." This is, indeed, the design of his dwelling in us, to heal our disordered souls, and to restore that image of his upon our nature, which is so defaced by our original and actual corruptions. And until our spirits are, in some measure, thus renewed, we can have no communion with him. ...

This likeness to God, this conformity of our will and affections to his will, is, properly speaking, holiness; and to produce this in us, is the proper end and design of all the influences of the Holy Spirit. By means of his presence with us, we receive from him a great fulness of holy virtues; ... (*On grieving the Holy Spirit*, *Sermon 138*, written 1733)

From these texts it can be seen that John Wesley was familiar with the key components of the doctrine of deification. He uses these to express his understanding of the divine purposes in creating and redeeming the cosmos, and the outcome of grace and sanctification in a

---

<sup>22</sup> See Wesley's sermons On Christian Perfection (40) and On Perfection (76) in John Wesley Sermons (text from the 1872 edition - Thomas Jackson, editor).

believer's present as well as future life. The use of the metaphor can also be seen in Charles Wesley's (1707-1788) hymns. Charles draws upon classic elements of the metaphor of deification such as the exchange formula to construe the Incarnation of God in Christ as the means not only of human justification and salvation but also of deification and perfection.

A number of scholars have found evidence of Orthodox themes within Wesleyan theology,<sup>23</sup> including Albert Outler, who claims that Wesley's reading of Greek patristic texts influenced Methodist theology,<sup>24</sup> but such interpretations of Wesley are not uncontested. Bundy<sup>25</sup> argues that a particular 'strand of Eastern Christianity can be traced from Clement of Alexandria to Origen to Pseudo-Macarius to Wesley to Madame Guyon and from both of them to the Holiness theologian Thomas Cogswell Upham, Phoebe Palmer, and from them to formative theologians of Pentecostalism including William Seymour, Minnie Abraham and Thomas Ball Barrett.'<sup>26</sup> In his sermons John Wesley spoke of the goal of the Christian life in terms of 'Christian perfection', which he understood as a movement toward final unity with God. In common with Orthodox spiritual writers, Wesley emphasized prayer as a means for achieving contemplation of God and the ascetic life as a means of struggling for victory over the ungodly influences in life.

### The Oxford Movement and after

In the period following the Evangelical Revival the Church of England faced various challenges to its status as the Church of English nation and in response to this another theological movement developed, known as the Oxford Movement. Through the study of patristic texts and the works of the Anglican Divines of the seventeenth century the leaders of the Oxford Movement re-discovered and re-received the metaphor of deification, in their polemic against the 'apostasy' of the Church of England in the early nineteenth century. In his *Lectures on Justification*<sup>27</sup> Newman explored salvation in terms of being filled with the divine life and partaking in the divine nature.<sup>28</sup> While Keble expounded the metaphor in terms not only of deification being the outcome of salvation, but in terms of the process of being saved, referring to 'a deifying discipline' [*deifica disciplina*].<sup>29</sup> Deification is also a strong element in the works of Edward Bouverie Pusey (1800-1882). An outcome of Pusey's research and theological reflection may be seen in the sermon which he preached before the University of Oxford in May 1843, *The Holy Eucharist, a Comfort to the Penitent*. The re-presentation of doctrine in this sermon led to Pusey being suspended from preaching

<sup>23</sup> E.g. Randy Maddox, "John Wesley and Eastern Orthodoxy: Influences, Convergences and Divergences," *Asbury Theological Journal* 45:2 (1990): 29-53, and Ted A. Campbell, *John Wesley and Christian Antiquity: Religious Vision and Cultural Change* (Nashville: Kingswood Books, 1991).

<sup>24</sup> A. Outler, *John Wesley* (Oxford: Oxford University Press, 1964).

<sup>25</sup> David Bundy, "Vision of Sanctification: Themes of Orthodoxy in the Methodist, Holiness and Pentecostal Traditions", Unpublished manuscript, 1997, p.2 cited in Veli-Matti Kärkkäinen, *The Ecumenical Potential of the Eastern Doctrine of Theosis: Emerging convergences in Lutheran and Free Church Soteriologies in Toward Healing Our Divisions. Reflecting on Pentecostal Diversity and Common Witness*. The 28th Annual Meeting of the Society for Pentecostal Studies, Springfield, MO, March 11-13, 1999, vol. I, 27.

<sup>26</sup> Kärkkäinen, *The Ecumenical Potential of the Eastern Doctrine of Theosis*.

<sup>27</sup> Newman, J.H., *Lectures on Justification*, Oxford: John Henry Parker; London: J.G.F. and J. Rivington, 1838.

<sup>28</sup> Newman, *Lectures on Justification*, p. 197 (reference to 2 Peter 1.4).

<sup>29</sup> See: A. M. Allchin, *Participation in God: A Forgotten Strand in Anglican Tradition* (London: Darton, Longman and Todd, 1988), p. 53.

for two years. An immediate consequence of his suspension was the sale of 18,000 copies of the condemned sermon. The sermon and its consequences would make Pusey one of the most influential people in the Church of England for the next quarter of a century.

In *The Holy Eucharist, a Comfort to the Penitent*, Pusey produces a catena of patristic quotations, taken from Cyril of Jerusalem, Chrysostom, Augustine, and Ephrem the Syrian, in order to make it clear that his understanding of the Eucharist is entirely patristic in its contours and that this is the understanding which is the inheritance of the Church of England. He also refers to earlier Anglican Divines such as such Lancelot Andrewes, who had similarly construed the heritage of the *Ecclesia Anglicana*. The outcome of this Eucharistic doctrine is a construction of the metaphor of deification in a sacramental and ecclesial context, which draws on an understanding of the Incarnation in terms of the exchange formula. This is extended into sacramental theology so that the sacraments become the locus of deification, construed as participation in the divine nature.

‘We are,’ adds Saint Cyril, ‘perfected into unity with God the Father, through Christ the Mediator. For having received into ourselves, bodily and spiritually, Him Who is by Nature and truly the Son, Who hath an essential Oneness with Him, we, becoming partakers of the Nature which is above all, are glorified.’ ‘We,’ says another, ‘come to bear Christ in us, His Body and Blood being diffused through our members; when, saith Saint Peter, we become “partakers of the Divine Nature.”’ (*The Holy Eucharist, a Comfort to the Penitent*)<sup>30</sup>

Pusey was primarily concerned to convince the Church of England that its heritage is the common patristic corpus. It is on this basis that he defends and promotes a doctrine of deification. In his polemic against what he sees as a reductionist Protestant understanding of the Church of England’s theological heritage Pusey has re-received the understandings not only of the ancient fathers but also of the earlier Anglican Divines. On this basis the Oxford Movement all too easily seems focused on the past. But Pusey’s construal of the doctrine of the sacraments and of deification was directed to contemporary understanding and practice, which is why it provoked such a furore.

The publication of *Lux Mundi* in 1889 demonstrates how the legacy of the Oxford Movement continued to influence theological reflection in England. The purpose of the authors was primarily apologetic, seeking ‘to put the Catholic faith into its right relation to modern intellectual and moral problems.’<sup>31</sup> Both John Richardson Illingworth (1848-1915) and the lead editor Charles Gore would develop understandings of deification in the light of this goal. The *Lux Mundi* group stands in the tradition of Oxford Movement, but seeks to explore the Tradition in the light of the contemporary world. In his later work *Personality, Human and Divine* (1894)<sup>32</sup> Illingworth developed a theological anthropology construed on a relational understanding of the triune Godhead.

And this new insight into the divine nature, threw a new light upon the destiny of man, as capable, through the Incarnation, of being made holy in the Beloved, and so raised . . . to be a partaker of the eternal love of God. Thus the actual Trinity of God explains the potential trinity of man; and our anthropomorphic language follows from our theomorphic mind. (*Personality, Human and Divine*, 101)

<sup>30</sup> Pusey, E.B., *A Sermon Preached Before the University in the Cathedral Church of Christ in Oxford on the Fourth Sunday after Easter*, (1843) Oxford : John Henry Parker; London: J.G.F. and J. Rivington, 1843

<sup>31</sup> Gore, C., (ed.), ‘Introduction’, in *Lux Mundi: A Series of Studies in the Religion of the Incarnation* (London: John Murray, 1889).

<sup>32</sup> Illingworth, J.R., *Personality, Human and Divine* Being the Bampton Lectures for the year 1894, London: Macmillan & Co (1903)



Illingworth does not construe an understanding of deification around the traditional elements of the metaphor, but opens another set of possibilities premised on a 'social' doctrine of the triune God. Russell argues that the outcome of Illingworth's exploration of the doctrine is that 'To become partakers of the divine nature is therefore to share fully in the relationship of love between the Father and the Son that was made accessible to us through the Incarnation. Only in this way do we realize the full potentiality of our personhood.'<sup>33</sup> Illingworth's work provides a core element in the endeavour to construct a collective and relational understanding of the metaphor of deification.

Through his editorship of *Lux Mundi* Charles Gore (1853-1932) developed new approaches to theological reflection. This included a kenotic understanding of Incarnation, which led him to consider the architecture of the metaphor of deification. In his work *The Body of Christ* (1901) he came to express a collective vision of deification focused on the corporate experience of the Eucharist, which was informed by Anglican Divines such as Hooker and Daniel Waterland (1683-1740). Gore writes that 'in the sacraments we are made and continued members of Christ's body, of His flesh and of His bone. Our union with the Deity rests entirely upon our mystical union with our Lord's humanity, which is personally united with His divine nature...'<sup>34</sup> He also expresses the view that the outcome of Holy Communion is 'the indwelling of Christ in the soul of the individual and in the living Church.'<sup>35</sup>

Such collective understandings of the metaphor of deification are reiterated in the work of Lionel Spencer Thornton (1884-1960). Thornton understood his work as seeking to address 'the problems which beset the Christian society in the modern world.'<sup>36</sup> Thornton draws upon the work of Irenaeus and Whitehead in order to interpret the Incarnation in relation to the divine purposes of creating and redeeming. He understands the person as a microcosm of the processes of creation and re-creation, in which humanity 'is taken up on to the level of deity.'<sup>37</sup> Thornton appeals to the work of Athanasius as well as Irenaeus as examples of the patristic understanding of deification expressed in the exchange formula.<sup>38</sup> In his later work, *Revelation and the Modern World* (1950) Thornton reproduces in great detail the entire architecture of the metaphor of deification, construed in particular on Irenaeus' understanding of the recapitulation of Adam's fate in Christ, in which he argues that 'Christ sanctified and deified all human nature.'<sup>39</sup> This forms the basis for a new kind of society in which the 'Body of Christ' will

be clothed with the extended image of deity in Christ [and] ... become an integral participator in that image as actualized in the redeemed society; and this in turn means to be taken into the response of 'the perfect man' to his Creator, the response of the incarnate Son rendered through the Spirit to the Father. So by his rebirth into Christ the redeemed man is renewed in that image of the Trinity according to which he was created. (*Revelation in the Modern World*, 187)

---

<sup>33</sup> Russell, *Deification*, p. 313.

<sup>34</sup> Gore, C., *The Body of Christ: An Enquiry into the Institution and Doctrine of Holy Communion*, London: John Murray, 1902 (2<sup>nd</sup> edition) p. 51.

<sup>35</sup> Gore, C., *The Body of Christ*, p. 141.

<sup>36</sup> Thornton, L.S., *Revelation and the Modern World*, Westminster: Dacre Press, 1950, p. X.

<sup>37</sup> Thornton, L.S., *The Incarnate Lord*, Longmans, Green and Co., 1928, p. 255.

<sup>38</sup> E.g. Thornton, L.S., *The Doctrine of the Atonement*, London: John Heritage: The Unicorn Press, 1937, p. 127.

<sup>39</sup> Thornton, *Revelation and the Modern World*, p. 129.

Thornton's collective understanding of the outcome of redemption construed in terms of the conceptuality of deification provides a vivid sense of the possibility of constructing a contemporary doctrine of deification which is ecclesial and sacramental and cosmic in its dimensions.

Interest in the metaphor of deification is also to be found in the work of Arthur Michael Ramsey (1904-1988) who had a particular regard for the Orthodox concept of 'glory', which is articulated in his work *The Glory of God and the Transfiguration* (1949). While Ramsey is cautious about the use of the term deification, he expounds a doctrine that 'salvation consists in an actual participation in the life of God wherein we become by grace what Christ is by nature.'<sup>40</sup> Ramsey prefers to employ biblical categories, and refers to terms such as 'Godlikeness' and 'Christlikeness'. These examples from the twentieth century demonstrate how the Oxford Movement and its legacy, provide a key witness to the reception and exploration of the metaphor of deification in Anglicanism, and offer key resources in the construction of the metaphor of deification as an ecclesial and collective doctrine.

The work of the Anglican divines through the centuries provides a rich theological resource for the reception of the metaphor of deification in the present day. Illingworth argued that deification could be premised on a 'social' doctrine of the triune God and that the content of deification was to be understood in terms of the realization of human personhood through partaking in the relationship of the persons of the Holy Trinity. This collective and relational construal of deification is premised on a sharing in the theological virtues of faith, hope and love, as an instantiation of the divine love. Thornton took this conceptuality a stage further, applying Christ's recapitulation of the consequences of the fall to all humankind, and to the formation of a 'new kind of redeemed society' in which the 'Body of Christ' is 'clothed with the extended image of deity in Christ'.<sup>41</sup> These understandings offer a possibility of constructing a contemporary doctrine of deification which is ecclesial and sacramental and cosmic in its dimensions not only for the Anglican tradition but for the whole of the Church catholic.

---

<sup>40</sup> E. C. Miller, Jr, *Toward a Fuller Vision: Orthodoxy and the Anglican Experience* [Wilton: Morehouse Barlow, 1984], p. 122.

<sup>41</sup> Thornton, L. S., *Revelation and the Modern World* (London: Dacre Press, 1950) pp. 129, 187.



## LA LUMIÈRE DANS LA BIBLE : THÉOLOGIE DU VITRAIL

YVES-MARIE BLANCHARD\*

**ABSTRACT.** *The Light in the Bible: Theology of Stained Glass.* From the beginning, the Bible knew how to collect a shimmering and vivid light: elusive as God himself, as the generous gift of life, clear as Wisdom and as straight as Justice! Image of God radiating tenderness over the world. Flame on the way for people learning to live, to love, simply to see the invisible visible, the spiritual in the carnal, like those heavy glass tiles, which, under the caress of light burst into song and become speech, with the lightness of a poem and the severity of a message from God! The Bible is itself a cathedral of light: it's no coincidence that the Christian faith has lined stone cathedrals of these large windows, light walls woven from biblical passages. The Bible is stained glass: it is designed to capture light and give him play forever, for the greater happiness and greater richness of its readers!

*Keywords:* light, Bible, transparency, view, stained glass.

« À ta lumière, nous voyons la lumière ». Le verset 10 du psaume 36 paraît en mesure de résumer la richesse de la notion de lumière tout au long de la Bible. En quelques mots se trouvent ici évoquées deux significations du mot « lumière » : d'une part, une signification symbolique, de portée théologique, désignant la lumière comme un don de Dieu, sinon une métaphore de l'être divin dans le rayonnement de sa splendeur ; d'autre part, une signification réaliste, évoquant le phénomène naturel de la lumière, omniprésente à l'univers et indispensable à la vie humaine sur terre. Entre ces deux lumières, celle de Dieu comme source et principe de toute vie, et la lumière naturelle accompagnant la vie terrestre, se trouve le verbe « nous voyons » ou « nous verrons » selon les traductions, fidèles en cela au temps hébreu dit de l'inaccompli, désignant aussi bien un processus historique en devenir que sa tension vers un accomplissement non encore atteint. L'humanité se trouve ainsi insérée entre une source lumineuse référée à Dieu en personne - « À ta lumière » - et la visée même de son existence, également en termes de lumière, qu'il s'agisse du sens faible de l'inaccompli (nous voyons) ou d'une valeur plus téléologique (nous verrons). L'originalité de la proposition tient au fait que la lumière divine est désignée comme la cause ou la condition de possibilité de l'expérience humaine consistant à « voir la lumière », avec toutes les harmoniques possibles de ce terme. On aurait pu aussi bien dire l'inverse, proposant à l'humanité de considérer la lumière terrestre comme le tremplin vers les valeurs proprement spirituelles associées à l'être même de Dieu. Prenons simplement l'exemple du vitrail. Convient-il de dire que la lumière naturelle, captée par le jeu des verres et des couleurs, ouvre les yeux et le cœur à la lumière divine, elle-même au-delà de toute réalité sensible ? Ou bien, à l'opposé, est-il possible de dire, dans un propos certes a priori religieux, que la lumière divine habitant le génie des créateurs aussi bien que le regard des contemplateurs donne à l'art du vitrail d'être en lui-même une épiphanie de lumière, certes terrestre mais tellement pure et inspirée qu'elle est aussi du même coup présence et révélation divine ?

Revenons donc à l'affirmation du psalmiste : « À ta lumière, nous voyons / verrons la lumière », et laissons-nous guider pour une traversée de la Bible, qui sera certes partielle et partielle mais tentera d'être claire, sinon lumineuse, comme le sujet serait en droit de

---

\* Institut Catholique de Paris, [yvesmarieblanc@aol.com](mailto:yvesmarieblanc@aol.com)

l'imposer. Rappelons-nous d'abord le premier récit de la création, au chapitre premier de la Genèse. La première parole divine, dès le verset 3, appelle à l'existence la lumière, ainsi conçue comme la réalité primordiale et préalable à tout le processus de création. De fait, la parole « Que la lumière soit ! » est immédiatement suivie d'effet - « Et la lumière fut » et aussitôt assortie d'un jugement de valeur : « Dieu vit que la lumière était bonne ». Aussitôt créée, la lumière constitue le premier principe de différenciation posé sur l'univers : du fait de son existence, la lumière se trouve distinguée de son contraire, la ténèbre. Dieu est présenté comme l'agent de cette séparation, que lui-même consacre par l'énonciation des deux premiers noms prononcés sur le monde : jour et nuit. Si donc aux yeux de la Bible l'univers est né ou plutôt naît chaque jour du dessein bienveillant de Dieu – nous retrouvons la valeur aspectuelle plus que temporelle de ce que nous appelons les temps de la conjugaison hébraïque ; cette fois il s'agit de l'accompli –, c'est bien à travers le phénomène de la lumière que se donne à reconnaître la trace, pour ainsi dire, la signature de l'artisan divin. De même, la recréation opérée après le grand désastre du déluge (Genèse, chapitres 6 à 9) – interprétée comme le fruit d'un engagement indéfectible de Dieu, préluant à la notion théologique d'Alliance – ne recevra d'autre signe que cet arc de lumière jeté entre ciel et terre, tel un mémorial rappelant à Dieu l'intensité de sa promesse et invitant l'homme à ne jamais douter de la fidélité divine.

À l'autre extrémité de la Bible – je veux dire le prologue de l'évangile selon Jean – la célébration du Verbe de Dieu, créateur et sauveur, engagé dans l'histoire au point d'être identifié avec Jésus, Fils unique et Parole incarnée, résonne comme un écho du récit premier de la Genèse. De fait, la lumière est énoncée comme le premier élément venu à l'existence : dès lors, elle est purement et simplement identifiée avec la vie, sans rien perdre de sa fonction de différenciation, étant du même coup opposée à la ténèbre : « La vie était la lumière des hommes, et la lumière luit dans la ténèbre » (Jean 1,4-5). Toutefois – et là est l'apport majeur du prologue johannique – tant la vie que la lumière sont rapportées à l'être même du Verbe créateur au point de ne plus faire qu'un avec lui. Tour à tour, il nous est dit que « dans le Verbe [litt. : en lui] était la vie » (v. 4) et que « le Verbe était la lumière véritable qui éclaire tout homme venant dans le monde » (v. 9). De plus, c'est bien autour de cette identité spécifique – Il est lui la lumière en personne – que le Verbe de Dieu peut être distingué de prophètes aussi éclairants que Jean-Baptiste. L'évangile insiste pour que la distinction soit bien faite : Jean-Baptiste « vint pour témoigner, pour rendre témoignage à la lumière... mais il n'était pas la lumière, il avait à rendre témoignage à la lumière » (v. 7-8). Pareille réserve à l'égard de Jean-Baptiste sera rappelée un peu plus loin dans l'évangile : « Vous avez voulu – dira Jésus à ses interlocuteurs – vous réjouir une heure à sa lumière » (Jn 5,35). Autant dire que toute parole humaine, fût-ce celle d'un prophète comme Jean-Baptiste, est par définition partielle et passagère, tandis que seul le Verbe incarné, la Parole divine inscrite dans notre histoire, peut prétendre au statut de vérité absolue, l'autorisant du même coup à déclarer : « Je suis la lumière du monde » (Jn 8,12 et 9,5). Il est à remarquer que, s'accordant à lui-même la fonction de lumière du monde, c'est-à-dire lumière des hommes sans distinction d'origine, de culture, voire de religion, Jésus affirme sa propre identité divine. Telle est en effet la valeur du « Je suis », johannique, référence non dissimulée à l'énoncé du nom divin présenté à Moïse : « Je suis qui je suis », ou encore « Je suis celui qui est » (Exode 3,14). Ainsi le Christ Jésus est-il bien l'Envoyé de Dieu pour le salut des hommes, c'est-à-dire la Lumière divine diffusée et répandue au cœur du monde. Attribut ou qualité de Dieu lui-même, la Lumière atteint l'humanité par la médiation du Fils Unique, le Verbe incarné. Comme le Jésus du quatrième évangile se plaît à le souligner, « qui [le] suit ne marchera pas dans la ténèbre, mais aura la lumière de la vie » (8,12). Ou bien encore, le disciple qui s'attachera au Christ lumière et mettra sa foi en lui sera assuré de devenir lui-même « fils de la lumière », selon la promesse énoncée en 12,36, c'est-à-dire à la toute fin de la vie publique,

juste avant l'ouverture du grand récit menant à la Passion et Résurrection. Ainsi la lumière constitue-t-elle une métaphore privilégiée du salut, en tant que participation à l'être de Dieu, par la médiation du Christ et moyennant la foi.

À l'opposé de la lumière figure la ténèbre, et l'on pourrait être tenté d'interpréter l'évangile selon Jean à la façon d'un dualisme métaphysique, avant-coureur du manichéisme, considérant les deux polarités contradictoires, lumière et ténèbre, comme deux entités transcendantes, opposées dans un face à face incertain d'où dépendrait le devenir de l'univers. Or, si l'on regarde de près le texte grec du quatrième évangile, on constate qu'il n'en est rien. En effet, lorsqu'en 1,5 on lit que « la lumière brille dans la ténèbre » et que « la ténèbre ne l'a pas saisie » ou, selon certains traducteurs sans doute influencés par la version latine, « ne l'a pas comprise », il ne faut pas entendre ce verbe au sens favorable de « recevoir » ou « accueillir », ce qui reviendrait à dénoncer l'échec de la lumière, rejetée par son adversaire. Bien au contraire la présence du préverbe « kata » différencie ce verbe de la forme simple « recevoir » (v. 12) ou bien de la forme positive « accueillir » dotée du préfixe « para » (v. 11). Dans le cas du verset 5, il nous est bien dit que la ténèbre primordiale fut impuissante à arrêter, repousser, contenir la diffusion de la lumière. Certes, il demeure un résidu de ténèbre, telle la part de néant sans laquelle l'être lui-même serait sans doute impensable, mais la lumière a d'emblée atteint son extension maximale, au point de ne plus rien craindre de la ténèbre. Autrement dit, si Dieu est lumière, il est aussi le seul Dieu. Dès lors, le mal a beau conserver une grande capacité de nuisance, il ne saurait en aucun cas se situer sur le même plan que Dieu : « Dieu est lumière, en lui point de ténèbres » (1<sup>ère</sup> épître de Jean 1,5) ; ou bien, toujours selon la 1<sup>ère</sup> épître de Jean : « La ténèbre passe, et déjà brille la vraie lumière » (1 Jn 2,8). En revanche, lorsqu'il s'agit du cœur de l'homme et plus largement de l'histoire humaine, le conflit permanent de la lumière et de la ténèbre retrouve sa pleine pertinence : non seulement juifs et païens ont refusé d'accueillir la lumière (1,11-12) mais, comme Jésus le révèle à Nicodème, chaque homme est invité à faire en lui-même le choix de la lumière ou de la ténèbre. Dans ce dernier cas, s'il fuit la lumière de peur qu'elle ne révèle à ses propres yeux la perversité de ses œuvres, il ne fait que s'enfermer dans le cercle vicieux de la ténèbre. En revanche, s'il consent à s'exposer à sa lumière, celle-ci le tire vers en haut, telle une spirale ascendante et le mène à découvrir que ses propres œuvres trouvent leur accomplissement en Dieu lui-même. Ainsi l'homme est-il en quelque sorte son propre juge, selon qu'il s'expose à la lumière ou bien à rebours s'enferme dans la ténèbre. C'est bien ainsi que s'achève le discours à Nicodème (3,19-21) : « Le jugement – au sens de discernement (grec : *krisis*) – c'est que la lumière est venue dans le monde et que les hommes ont aimé la ténèbre plus que la lumière, car leurs œuvres étaient mauvaises. En effet, quiconque fait le mal déteste la lumière et ne vient pas à la lumière, de peur qu'elle ne démasque ses œuvres. Mais celui qui fait la vérité vient à la lumière de sorte qu'il soit manifeste que ses œuvres ont été accomplies en Dieu » (traduction littérale ; noter au passage que le terme opposé au mal n'est pas le bien, mais le vrai, d'où l'importance de la lumière, requise pour révéler la vérité).

Certes, ce point de vue, soutenu par le quatrième évangile, est loin de recouvrir l'ensemble de la Bible. Il n'en a pas moins à nos yeux le mérite d'éclairer le paradoxe que constituent, d'une part, la dramatique de l'existence humaine, toujours tiraillée entre lumière et ténèbre, d'autre part, la tranquille assurance de la foi, osant confesser la victoire de la lumière acquise sur toute forme de ténèbre. Le mystère pascal de Jésus Christ ne dit pas autre chose : Dieu, vainqueur de la mort et du mal, ouvre à l'humanité le chemin de lumière infinie ; au-delà des ténèbres du tombeau, pointe la lumière d'un jour nouveau ; tel le Pasteur de la parabole, le Ressuscité de Pâques conduit ses frères humains vers la source intarissable et la lumière sans déclin. On se prend à rêver des ultimes pages de l'Apocalypse,

qui sont aussi les toutes dernières de la Bible. Au-delà même de l'histoire, l'unité de Dieu et des hommes s'accomplit en un mystère d'alliance, symbolisé par la radieuse image des noces de l'Agneau épousant l'humanité sanctifiée, dépeinte sous la triple figure d'une femme (la fiancée parée de ses plus beaux atours), d'une ville (la Cité sainte, descendue du ciel, ceinte de murailles mais percée de larges portes ouvertes jour et nuit), d'une oasis (le jardin d'Eden, comblé des fruits luxuriants d'un éternel été). Or, le lien de toutes ces images n'est autre que la lumière divine, jetée à profusion sur ce monde nouveau, irradié de sainteté et baigné de présence, au-delà même de toute médiation religieuse, à l'instar du Temple devenu inutile (21,22). Désormais, Dieu sera tout à tous, et sa lumière répandue sur le monde aura raison de toute obscurité : « De malédiction il n'y en aura plus : le trône de Dieu et de l'agneau sera en elle [la ville] et les serviteurs [de Dieu] l'adoreront. Ils verront sa face, et son nom sera sur leurs fronts. De nuit, il n'y en aura plus ; ils n'auront besoin ni de la lumière d'une lampe ni de la lumière du soleil, car le Seigneur Dieu répandra sur eux sa lumière, et ils règneront pour les siècles des siècles » (Ap 22,3-5).

Or, projetant ainsi le lecteur au-delà de l'histoire, l'auteur de l'Apocalypse n'hésite pas à faire retour sur les Écritures d'hier, en l'occurrence les oracles prophétiques eux-mêmes rédigés au futur et appelant la venue de ces temps derniers où, tel un foyer incandescent, la lumière divine focalisera tous les chemins d'humanité : « Les nations marcheront à sa lumière (ici : la lumière de la Cité sainte) et les rois de la terre y porteront leur fortune (litt : leur gloire) » (Ap 21,24, en référence à Isaïe 60,3-5). Le moment est donc venu pour nous aussi de revenir aux livres de l'Ancien Testament. Il ne s'agira pas de commenter toutes les occurrences du mot lumière : ce serait non seulement fastidieux mais en outre parfaitement stérile. Nous nous attarderons seulement aux cinq livres qui concentrent le plus grand nombre des références à la lumière. Ce sont en nombre décroissant : Isaïe (déjà cité), Job, les Psaumes, la Sagesse et, dans une moindre mesure (mais le livre est court) Tobie. Observons donc les traits les plus significatifs dans ces cinq livres, et voyons dans quelle mesure ils anticipent la pleine révélation christologique que nous avons évoquée avec l'Évangile selon Jean et l'Apocalypse, sans exclure pour autant les autres textes du Nouveau Testament.

Voyons d'abord le livre d'Isaïe, composé comme l'on sait d'au moins trois parties rédigées à des époques différentes mais communément référées à la tradition issue du grand prophète vivant à Jérusalem au 8<sup>ème</sup> siècle av. JC. Dès le chapitre 2, la lumière est présentée comme l'attribut même de Dieu, susceptible d'éclairer la route du peuple choisi : « Maison de Jacob, allons, marchons à la lumière du Seigneur ! » (Is 2,5). Dès lors, les malheurs du temps sont interprétés comme autant d'effacements ou reculs de la lumière – ainsi en 5,30 : « la lumière est obscurcie par les nuages » - tandis que la promesse d'une restauration dans la paix et la prospérité s'accompagne inmanquablement d'une évocation de la lumière, tel l'oracle bien connu, proclamé dans la nuit de Noël : « Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu une grande lumière, sur les habitants du sombre pays, une lumière a resplendi » (Is 9,1). Dès lors, plus forte sera l'espérance, plus éclatantes seront les images empruntées à la lumière : la lune elle-même sera comme la lumière du soleil, et la lumière de ce dernier sera sept fois plus forte que de coutume, concentrant en un seul jour la lumière de sept journées réunies (Is 30,26). On voit l'audace de l'hyperbole, quand il s'agit de suggérer la plénitude de bonheur et de vie, disponible pour peu que le peuple saint accueille le don de Dieu et se donne les moyens vivre dans l'harmonie d'une Alliance pleinement consentie. Il est d'ailleurs remarquable que, dans ce contexte de pleine lumière, le peuple élu est à la fois comblé du don de Dieu et appelé à rayonner à son tour sur toute la face de la terre : « Je fais de toi la

lumière des nations » (Is 49,6) ou encore : « Je ferai de mon droit la lumière des peuples » (Is 51,4). On pense à la vision inaugurale à Patmos, au chapitre 1 de l'Apocalypse : le Christ ressuscité, lui-même revêtu de lumière, tient en main les sept étoiles, telles les figures célestes de sept Églises terrestres, représentées sous la forme de chandeliers, destinés à porter au cœur du monde la lumière divine émanant du Christ vainqueur (Ap 1,20). De même, conforté par l'ascension du roi Cyrus libérateur des Hébreux exilés à Babylone, le prophète des derniers chapitres du livre d'Isaïe peut donner libre cours à sa joie triomphante : « Debout ! Resplendis ! Car voici ta lumière... Les nations marcheront à ta lumière... Le Seigneur sera pour toi une lumière éternelle, et ton Dieu sera ta splendeur... » (Is 60,1.3.19). On le voit, la figure biblique de la lumière, même entraperçue au présent de l'histoire, est foncièrement tournée vers l'avenir : elle participe pleinement d'une théologie biblique qui, pour être profondément enracinée dans le présent, n'en est pas moins toujours en attente d'un Dieu qui vient en avant de l'histoire, à contrecourant des fondamentalismes conservateurs, inconsolables d'un passé a priori tenu pour meilleur que le présent. À l'inverse, les textes bibliques regardent vers l'avenir ; ils expriment une prodigieuse tension vers l'avènement d'un jour nouveau ; ils s'inscrivent dans une symbolique du temps résolument tournée vers l'aurore attendue et le plein soleil qui suivra !

Avec le livre de Job, les choses – on s'en doute – paraissent moins lumineuses. Ce ne sont à première vue que plaintes et cris d'un homme injustement frappé par le malheur et tenté de douter de tout, à commencer par la possibilité même de la lumière. Job ne dit-il pas, dès le début du livre : « Pourquoi donner à un malheureux la lumière, la vie à ceux qui ont l'amertume au cœur ? » (Job 3,20). Inconsolable et insensible aux discours lénifiants de ses prétendus amis, le misérable ose accuser Dieu, coupable selon lui de semer la ruine parmi les hommes, « dévoilant les profondeurs des ténèbres » et faisant errer l'esprit des chefs du peuple, réduits à « tâtonner dans les ténèbres, sans lumière, et à tituber comme sous l'ivresse » (Job 12,22. 24-25). Une chose est sûre : à ses yeux, la ténèbre symbolise le déchaînement des forces du mal et l'accumulation de tous les malheurs possibles (23,13-16), au point de conclure sur ce verdict sans appel : « Pour tous [les méchants], le matin devient l'ombre de mort, car ils éprouvent les terreurs de l'ombre de mort » (23,17). Quitte à protester une fois encore de sa bonne foi, mise à mal par les accusations simplistes de ses faux amis : « Qui me convaincra de mensonge et réduira mes paroles à néant ? » (24,25). Finalement, au terme de son chemin de croix, Job trouvera encore la force de crier sa soif de vie et de bonheur : « J'espérais le bonheur, et le malheur est venu ; j'attendais la lumière, voici l'obscurité » (30,26). Un tel sursaut de sincérité ne restera pas sans réponse : du sein de la tempête, Dieu finira pas répondre aux cris accusateurs de l'infortuné Job. Ce sera justement pour rappeler, entre autres mystères insondables à vue purement humaine, le miracle permanent de la lumière : « Sais-tu de quel côté habite la lumière, et la ténèbre, où donc réside-t-elle ? (...) Si tu le sais, c'est qu'alors tu étais né, et tu comptes des jours bien nombreux ». Dérisoire est le savoir de l'homme, à commencer par les raisonnements prétentieux des amis moralisateurs. Job est acculé au mystère... Or, qu'y a-t-il de plus mystérieux que la lumière ? Y a-t-il plus grand miracle que le chatoiment des couleurs au creuset du vitrail, lumière impalpable au regard mais aussi palpitante qu'une chair vive ? Mystère de la vie, éclatante et fragile, donnée en même temps que perdue, infiniment précieuse parce que si vulnérable ! « À ta lumière, nous voyons la lumière » : le chant du psalmiste s'inscrit en contrechant des sanglots de Job. Seule la lumière de Dieu peut encore libérer le flot de lumière qui palpite au-delà des ténèbres : telle est finalement la leçon de Job, révélé à lui-même et réconcilié avec Dieu, simplement pour être allé jusqu'au bout de son cri, assumant sa révolte et refusant les faux-semblants des discours politiciés.



Job nous aura donc conduits jusqu'au seuil du psautier. « Psaumes nuit et jour », comme l'écrivait l'inoubliable Paul Beauchamp, tant il est vrai que la symbolique contrastée opposant lumière et ténèbres suit pas à pas le chant du psalmiste, sans cesse tiraillé entre la plainte et l'allégresse. Dès le psaume 4, la prière du croyant ouvre un espace ruisselant de clarté : « Seigneur, fais lever sur nous la lumière de ta face ! » (Ps 4,7). Ce sera donc bien à la lumière de cette foi, dans la transparence d'une confiance plus forte que les épreuves, que le psalmiste osera célébrer son Dieu, s'exclamant tour à tour : « Le Seigneur est ma lumière et mon salut » (Ps 27,1) ; « Seigneur, envoie ta lumière et ta vérité : elles me guideront et me mèneront à ta montagne sainte » (Ps 43,3) ; « Seigneur, tu sauvas mon âme de la mort, pour que je marche à la face de Dieu, dans la lumière des vivants » (Ps 56,14) ; « La lumière se lève pour le juste, et la joie pour l'homme au cœur droit » (Ps 97,11) ; « Seigneur mon Dieu, tu es si grand, vêtu de faste et d'éclat, drapé de lumière comme d'un manteau » (Ps 104,2) ; « Ta parole est une lampe sur mes pas, une lumière sur ma route » (Ps 119,105) ; enfin, comme en point d'orgue, l'appel éclatant à la louange infinie : « Louez le Seigneur, soleil et lune ; louez-le, tous les astres de lumière ! » (Ps 148,3). Ainsi la lumière divine, non seulement enveloppe le croyant de sa chaude lumière, mais trace au cœur des tourments de l'histoire le fil d'or qui permet de garder le cap et de cultiver malgré tout les valeurs de justice et de droiture, chères à la pensée des sages de l'ancien Israël.

Nous voici donc arrivés aux écrits de Sagesse. La lumière y est célébrée comme la valeur suprême, le symbole même de la vie. Qu'on pense seulement aux chants de l'Ecclésiaste (livre de Qohélet) s'écriant avec regret : « Douce est la lumière ; il plaît aux yeux de voir le soleil », alors même qu'approchent à grands pas les jours de la vieillesse et « qu'en viennent à s'obscurcir le soleil et la lumière, la lune et les étoiles » (Qohélet 11,7 et 12,2). Il n'en est que plus saisissant d'entendre le roi sage Salomon affirmer qu'il préfère l'intelligence spirituelle, le discernement, bref la sagesse à toute autre valeur, y compris la lumière, pourtant équivalente de la vie même : « Plus que la santé et la beauté, je l'ai aimée [la sagesse], et j'ai préféré l'avoir plutôt que la lumière, car son éclat [il s'agit toujours de la sagesse] ne connaît point de repos » (Sg 7,10). De fait, poursuit Salomon, la Sagesse est « un reflet de la lumière éternelle » (7,26). Bien plus, « elle est plus belle que le soleil, elle surpasse toutes les constellations ; comparée à la lumière, c'est elle qui l'emporte » (Sg 7,29). Dès lors, il est possible de relire les événements de l'Exode (la sortie d'Égypte et la colonne de feu guidant les Hébreux dans la nuit) comme une manifestation de la lumière, à l'intention des justes et des saints du peuple de Dieu (18,1). Le peuple d'Israël n'avait-il pas en effet vocation de donner au monde « l'incorruptible lumière de la Loi » (18,4) ? Bref, qu'il s'agisse de Sagesse ou de Loi, la métaphore de la lumière exprime à la fois la source divine de ces valeurs et leur capacité d'éclairer et guider. Ou bien encore, de façon peut-être plus moralisante, le Siracide (ou Ecclésiastique) n'hésitera pas à déclarer que « les justes font briller leurs bonnes actions comme une lumière » (Si 32,16). En effet, quoi de plus normal, du moment que pour l'homme pieux « la lumière du Seigneur est son sentier » (Si 50,29) ? L'Évangile selon Jean ne dira pas autre chose, sinon que Jésus le Fils Unique est personnellement la Lumière, donc qu'il est du même coup « le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14,6).

Il nous reste à évoquer le livre de Tobie. Le récit de guérison d'un aveugle introduit nécessairement le thème de la lumière, expression même de la vie – le père n'appelle-t-il pas son fils « lumière de mes yeux » (Tobie 10,5 ; 11,14) ? – d'autant plus précieuse au regard qu'une épreuve de cécité temporaire avait pu en priver l'homme. On pense évidemment aux nombreuses guérisons d'aveugles, dans les évangiles de Matthieu, Marc et Luc, jusqu'à l'aveugle-né de Jean 9,

figure exemplaire d'un salut de Dieu proposé en pleine gratuité, indépendamment de toute considération de péché (revoir la conversation qui ouvre le chapitre : Jn 9,1-2) et sans autre arrière-pensée que d'introduire l'homme dans la plénitude de la vie divine : « Tant que je suis dans le monde, dit alors Jésus, je suis la lumière du monde » (Jn 9,5). C'est bien pourquoi le Fils Unique est « envoyé » (étymologie supposée du nom Siloé, désignant la piscine où l'aveugle-né trouve la vue, donc la vie : Jn 9,7), afin que « quiconque croit en lui ne périsse pas, mais possède la vie éternelle » (Jn 3,16). Désormais habités de la lumière et comme revêtus d'une clarté d'en haut, les disciples de Jésus n'auront d'autre mission que d'être eux-mêmes « fils de lumière » (Jn 12,36), en réponse à l'injonction du Christ : « Vous êtes la lumière du monde... Ainsi votre lumière doit-elle briller devant les hommes » (Mt 5,14-16). Ou bien encore avec saint Paul : « Revêtons les armes de lumière » (Rm 13,12) ; « À présent, vous êtes lumière dans le Seigneur ; conduisez-vous en enfants de lumière » (Eph 5,8) : « Dans un monde où vous brillez comme des foyers de lumière » (Ph 2,15) ; « Afin de partager le sort des saints dans la lumière » (Col 1,12) ; « Tous vous êtes des fils de la lumière, des fils du jour » (1 Th 5,5). Le dernier mot sera encore à Jean : « Si nous marchons dans la lumière comme Lui-même est dans la lumière, nous sommes en communion les uns avec les autres, et le sang de son Fils Jésus nous purifie de tout péché » (1 Jn 1,7) ; « Celui qui prétend être dans la lumière et déteste son frère, est jusqu'à présent dans la ténèbre. Celui qui aime son frère demeure dans la lumière, et en lui ne se trouve aucune occasion de chute (litt : aucun scandale) » (1 Jn 2,9-10).

Ainsi, née de la rencontre des pasteurs de l'ancien Israël, familiers des steppes écrasées de soleil, et des citadins de la Grèce éprise de lumière jusqu'à l'ivresse, la Bible a-t-elle su recueillir les mille reflets d'une vive et folle lumière : insaisissable comme Dieu lui-même, généreuse comme le don de la vie, transparente comme la Sagesse et aussi droite que la Justice ! Image même de Dieu rayonnant de tendresse sur le monde. Flamme incandescente sur la route des hommes apprenant à vivre, à aimer, tout simplement à voir dans le visible l'invisible, dans le charnel le spirituel, tels ces lourds carreaux de verre qui, sous la caresse de la lumière, se mettent à chanter et deviennent parole, avec la légèreté du poème et la gravité d'un message venu de Dieu ! Oui, la Bible est elle-même cathédrale de lumière : ce n'est pas hasard si la foi chrétienne a tapissé ses cathédrales de pierre de ces grandes verrières, murs de lumière tissés de pages bibliques. La Bible est vitrail : elle est faite pour capter la lumière et lui donner de jouer à l'infini, pour le plus grand bonheur et la plus grande richesse de ses lecteurs ! Comme disait le psalmiste : « À ta lumière, nous voyons / verrons la lumière ! ». De qui parlons-nous alors ? De la Bible ou du vitrail ? Ne serait-ce pas de Dieu lui-même ?



## VII. MISCELLANEA

### TRADIȚIA BISERICII SAU DESPRE HERMENEUTICĂ ȘI SFINȚENIE

NICOLAE TURCAN\*

**ABSTRACT.** *Church Tradition. Reflections on Hermeneutics and Holiness.* Studiul de față repune întrebările asupra tradiției pornind de la provocările hermeneuticii filosofice a lui Gadamer. Diferențiind între tradiționalism, tradițiile dialogului hermeneutic și Tradiția Bisericii, acest studiu oferă o analiză a acestora din perspectiva teologiei ortodoxe contemporane. Tradiția Bisericii se dezvăluie astfel ca Tradiție a Duhului Sfânt, pentru care discursul hermeneutic trimite în mod inevitabil către rugăciune și viață eclezială. Consecințele unei înțelegeri diminuează diferențele dintre cei ce păstrează Tradiția și cei care o creează, subliniind ideea că atât unii, cât și ceilalți sunt, la rândul lor, creați de Tradiție.

**Keywords:** *hermeneutics, tradition, Orthodox Church Tradition, reason, holiness.*

#### **Introducere: de la autonomia rațiunii la necesitatea Tradiției**

Renunțarea la argumentul autorității reprezintă un loc comun în orice teorie contemporană a argumentării. Poate mai insistent decât niciodată, recursul la nume importante pentru a sprijini o demonstrație altfel lipsită de argumente solide nu mai e privit defel cu ochi buni. Proiectul iluminist care cerea, odată cu Kant, ieșirea din minorat și recursul doar la rațiune, ca la singura autoritate, își păstrează puterea de seducție, chiar știrbită pe alocuri de ofensivele gândirii postmoderne. Din perspectiva acestui proiect, ceea ce o tradiție transmite nu mai poate avea valoare decât în măsura în care această valoare îi este acordată de către rațiune. „Nu tradiția, ci rațiunea este sursa ultimă a autorității”<sup>1</sup>, diagnostica Gadamer. În cele din urmă, conflictul dintre rațiune și tradiție s-a dovedit a fi fost un război al extremelor: cu cât rațiunea se emancipa, dobândindu-și autonomia, cu atât mai mult tradiția era nevoită să-și recunoască înfrângerea. Acest raport direct proporțional a cunoscut disoluția abia în momentul în care limitele rațiunii au devenit evidente și gândirea a fost obligată să-și recompună direcțiile. Nu înseamnă că tradiția și-a reluat locul pe care-l deținea înainte de ofensiva Iluminismului, ci doar că discursul asupra ei a redevenit filosofic posibil.

Oricum, recursul la rațiune a fost un câștig, dar și o pierdere. Câștigul e cunoscut și nu necesită niciun fel de prezentare. Dar de ce pierdere? Putem pune între paranteze, avantajele pe care rațiunea ni le oferă? Firește că nu. Dar când în cauză se află Tradiția Bisericii, *autonomia* rațiunii nu reprezintă cea mai bună cale de acces la înțelegerea ei. Cu toate că rațiunea are prin ea însăși capacitatea de a ajunge la adevăr, această capacitate nu se poate exercita în afara intuiției empirice (sau, în alt context de gândire, fenomenologice).

---

\* Dr. în filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, [nicolaeturcan@gmail.com](mailto:nicolaeturcan@gmail.com)

<sup>1</sup> HANS GEORG GADAMER, *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Cerceș et al., Teora, București, 2001, p. 209.

Iar aici apare problema: întrucât Dumnezeu este nonobiectivabil iar experiența Lui autentică o au cei puțini, sfinții, cum să fii sigur că această experiență este aceeași cu cea a înaintașilor, că Dumnezeul experiat este Dumnezeul cel adevărat și nu vreunul din multiplii idoli, fie ai gândirii, fie ai imaginației, fie ai dorinței? Pentru a nu omologa în grabă fiorurile văgi cu experiența autentică a Dumnezeirii, e nevoie de înțelegerea Tradiției și de acordul cu ea. În acest context, Tradiția funcționează ca o *a doua rațiune*, având însă aceleași prerogative critice, fără a avea, desigur, un același subiect transcendențial. Și, firește, reducția care trebuie realizată odată cu aducerea în prim-plan a Tradiției nu înseamnă renunțarea la rațiune, ci doar la totalitarismul acesteia.

În cele ce urmează vom încerca să răspundem din nou la câteva întrebări: Cum se prezintă Tradiția Bisericii<sup>2</sup> în raport cu ideea de tradiție prezentă în filosofia contemporană? Există o singură Tradiție, sau multiplul condițiilor istorice a marcat, inevitabil, înțelegerea, facilitând înțelesul plural sau, și mai mult, relativist? Este dialogul cu Tradiția un discurs pur cultural? Și, nu în ultimul rând, cum putem diferenția între cei ce păstrează Tradiția și cei creatori întru Tradiție, într-o epocă în care importanța auctorială e de neînălțurat?

### Momentele unei hermeneutici a tradiției

Hans-Georg Gadamer a arătat că renunțarea definitivă la tradiție este o utopie a rațiunii, de vreme ce războiul împotriva ei poartă cu sine, inevitabil, ceea ce încearcă să anihileze. Ne aflăm întotdeauna într-o tradiție, chiar atunci când recuzăm ideea de tradiție, iar această situație ne constituie fără ca, în mod necesar și în absența unei reflecții susținute, conștiința noastră să ia act de această constituire. Departe de a fi gândit drept ceva străin și reificator, mesajul tradiției „ne aparține deja întotdeauna, este exemplar și intimidant, o recunoaștere de sine”.<sup>3</sup> Este motivul pentru care raportul cu trecutul nu se împlinește într-o critică radicală, care să impună „distanțarea și libertatea față de ceea ce a fost moștenit”<sup>4</sup>, ci într-un dialog ce presupune accesul la texte și acordul cu ele, fiindcă doar în acest fel fenomenul înțelegerii este posibil.<sup>5</sup> Cum „esența tradiției este aceea de a exista în mediul limbii”<sup>6</sup>, înțelegerea nu poate surveni în afara dialogului cu textele pe care tradiția le transmite. Este important de remarcat că, pentru Gadamer, înțelegerea unui text al tradiției presupune deja interpretarea, fiindcă „înțelegerea este deja interpretare”.<sup>7</sup> Înțelegerea nu se lasă, așadar, indusă de interpretare, la fel cum un scop ar fi presupus de un mijloc oarecare, ci interpretarea dispare „în conținutul a ceea ce este înțeles”<sup>8</sup>, într-o experiență hermeneutică.

Raportul cu moștenirea tradiției, adică chiar cu ceea ce urmează să fie experimentat în experiența tradiției, se prezintă ca raport dialogal. Fiind înainte de toate limbaj, tradiția este un „tu” care ne interpelează și pe care-l putem auzi. Chiar dacă nu este un „tu” în înțelesul că în textele tradiției sunt întâlniți autorii lor, alteritatea tradiției se impune prin sensul pe care-l poartă cu sine, sens disponibil doar relațional și dialogic. De aceea, pentru Gadamer, „tradiția este și ea un partener de comunicare veritabil, împreună cu care formăm un tot asemenea celui alcătuit din «eu» și «tu»”.<sup>9</sup>

<sup>2</sup> Spre a o diferenția de celelalte tradiții, vom folosi în continuare majuscula pentru Tradiția Bisericii.

<sup>3</sup> GADAMER, *Adevăr și metodă*, p. 216.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Pe lângă acest sens al acordului cu textele, înțelegerea are la Gadamer și alte sensuri: epistemologic sau teoretic, atunci când se ajunge de la noninteligibilitate la inteligibilitate, sensul practic, întâlnit în cazul celor care practică anumite meserii, precum și sensul de punere în aplicare (vezi JEAN GRONDIN, „Gadamer's Basic Understanding of Understanding”, în ROBERT J. DOSTAL (ED.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 36-51).*

<sup>6</sup> GADAMER, *Adevăr și metodă*, p. 291.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 296.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 297.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 271.

Contextul teologic duce discuția la un alt nivel. Hermeneutica Tradiției, în măsura în care nu-și depășește purul moment hermeneutic, rămâne oarbă.<sup>10</sup> Dacă luăm exemplul Scripturii, observăm că întrucât textul nu coincide cu evenimentul pe care-l descrie și din care provine, nici nu permite accesul la acest eveniment, a cărui contemporaneitate rămâne insesizabilă.<sup>11</sup> Dialogul hermeneutic trebuie să depășească textul, teologul vizând referentul de dincolo de text, pe Dumnezeu cel viu, cu care trebuie să intre în dialog. În acest punct, dialogul hermeneutic se modifică, pentru că în locul aceluia „tu” al textelor, apare Tu-ul rugăciunii. Așa s-ar putea explica diferența dintre tradiții și Tradiție: în timp ce tradițiile reprezintă o alteritate de limbaj, care ne interpelează de fiecare dată din interiorul unui text de interpretat (aici s-ar situa, de pildă, chiar tradițiile dogmatice și liturgice), Tradiția este cea prin care interpelarea unui Tu devine reală, fiind reprezentată de Duhul lui Dumnezeu. Numai că acest „Tu” care se manifestă tot prin intermediul limbii tradițiilor are o cu totul altă manieră de a interpela, inefabilă. Exemplul cel mai elocvent este tot textul biblic; hermeneutica lui, atunci când nu este pur dialog cultural, întâlnește Tu-ul divin:

„Îndată ce se trece dincolo de litera Scripturii și de citirea ei fără înțelegerea duhovnicească, se dă nu numai de înțelesurile ei duhovnicești, ci și de lucrarea Duhului lui Hristos săvârșită prin aceste înțelesuri în cel ce citește, sau de Hristos însuși, Care-Și descoperă tot mai adânc bogăție spirituală a Lui.”<sup>12</sup>

Prin raportul pe care-l întreține cu limba, tradiția nu poate fi considerată doar un fel de urmă sau reziduu al trecutului; tradiția transmite prin intermediul limbii, într-un dialog continuu, răsunând vie în cuvintele citite, sau în monumentele orale, interpellând astfel interpretul.<sup>13</sup> Lucrul este cu atât mai important pentru Tradiția Bisericii: ceea ce se transmite, odată cu învățătura care parcurge veacurile nu este doar spiritul înaintașilor și învățăturile lor, ci Duhul Sfânt, în absența căruia tradiționalismul anchilozant ia locul Tradiției. „Tradiția este credința vie a celor morți; tradiționalismul este credința moartă a celor vii”<sup>14</sup>, spunea Jaroslav Pelikan.

Există, așadar, un punct intermediar între tradiționalism și Tradiție care nu știu să fi fost sesizat până acum în discursul despre Tradiția Bisericii: momentul hermeneutic. Participarea la dialogul viu cu tradiția transmisă de textele trecutului, pe care hermeneutica gadameriană o exprimă, poate submina pretențiile tradiționalismului care vrea să impună prezentului, cu violență nedisimulată, formele trecutului. Dialogul hermeneutic ce recunoaște caracterul actual al tradiției depășește tradiționalismul; cu toate acestea, el nu ajunge încă la Tradiția odată cu care se transmite Duhul Sfânt. Tradiționalism, hermeneutică vie, Tradiția Bisericii, așa se înfățișează momentele unei hermeneutici a tradiției. Distincția dintre ele va evita confuziile care îndeobște se fac, producând acuze nefondate. Exemplele abundă: se aruncă anateme de „tradiționalism”, de către cei ce se consideră moderniști, acolo unde ar trebui să

<sup>10</sup> Cf. JEAN-LUC MARION, *Dieu sans l'être*, Quadrige / Presse Universitaire de France, Paris, 1991, pp. 207-208. Momentul hermeneutic lipsit de asistența divină intervine, după Marion, în episodul călătoriei de la Emaus, când discipolii interpretează evenimentul pascal în sens revolut, fără să-i observe contemporaneitatea (Lc 24, 16). Abia în momentul în care „referentul se interpretează pe el însuși, nereferindu-se decât la el însuși” hermeneutica autentică devine posibilă.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>12</sup> DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, ediția a doua, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 42.

<sup>13</sup> GADAMER, *Adevăr și metodă*, p. 291.

<sup>14</sup> JAROSLAV PELIKAN, *Tradiția creștină: o istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. I: Nașterea tradiției universale (100-600), traducere de Silvia Palade, Polirom, Iași, 2004, p. 33.

vadă Tradiție, *ergo* originaritate a credinței, ori sunt înfierăți cu termenul de „ecumeniști” cei deschiși către un dialog prin care încearcă mărturisirea adevărului către cei din afara Bisericii celei „una, sfântă, sobornicească și apostolească”. Dacă *tradiționalismul*, paseist în mod excesiv și întors cu fața către trecut ca înspre o vârstă de aur, încearcă să impună prezentului forme revoluate ce nu țin decât de contextul istoric al credinței, iar nu de credința însăși, *hermeneutica* textelor – așa cum o propune Gadamer – aduce cu sine un dialog nu cu un trecut închis pentru totdeauna, ci care ne interpelează și ne locuiește, având adesea un statut transcendent, adică făcând posibilă gândirea și înțelesurile în care ne desfășurăm argumentația. În ciuda faptului că e un pas înainte față de tradiționalismul anchilozant, hermeneutica nu reușește să acceadă fără credință la ceea ce se află deodată în text, dincolo și dincoace de text, precum și în prezentul interpretului: Duhul lui Dumnezeu. Cel care este pretutindeni și care constituie adevăratul prezent al credinței, are nevoie de o explicare diferită față de aceste două momente, deși ar fi eronat să nu recunoaștem importanța atât a tradiționalismului, la rigoare chiar atunci când deține o funcție negativă, cât și a dialogului viu cu textele trecutului. În mod paradoxal, hermeneutica acestor texte ale Tradiției presupune Tradiția, cel puțin în măsura în care G. Florovsky are dreptate atunci când afirmă că în Biserica Primară ea reprezenta, mai întâi de toate, „un principiu și o metodă hermeneutică”.<sup>15</sup> Cu alte cuvinte, trebuie să fii întru Tradiție pentru a putea interpreta textele Tradiției.

### **Tradiția Bisericii: câteva trăsături**

Pentru a înțelege Tradiția Bisericii, vom trasa pentru început câteva dintre trăsăturile fără de care nu ar putea fi gândită: vechimea, consensul și verticalitatea. Intenția nu este aceea de a face o fenomenologie completă a acestor trăsături, ci doar de a le evidenția pe cele relevante în contextul studiului de față. *Vechimea* Tradiției confirmă faptul că adevărul provine direct de la Mântuitorul Hristos și de la Sf. Apostoli, Tradiția relevând, în acest punct, de originaritatea ei. Am putea spune că niciun fel de originalitate în Biserică nu este menită să intre în contradicție cu trecutul: *originalul respectă originalul*. Învățătura are o coerență, părțile ei luminându-se și susținându-se una pe alta, într-o interpretare care nu poate contrazice trecutul esențial. Prin urmare, chiar hermeneutica textelor sfinte trebuie să respecte mai întâi acest prim principiu, al acordului cu învățătura de până atunci, stabilită prin hotărârile sinoadelor ecumenice. „Scriptura era interpretată corect numai atunci când se considera că se face în acord cu tradiția”<sup>16</sup>, susține Pelikan, referindu-se la hermeneutica primelor veacuri creștine.

*Consensul* cu învățătura Bisericii universale reprezintă o altă trăsătură a Tradiției. Principiul consensului a fost formulat de către Vincentiu de Lerin, pentru care Tradiția este ceea ce s-a crezut întotdeauna, pretutindeni și de către toți (*Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus...*).<sup>17</sup> Oricât ar părea de atrăgător, prin eficacitatea și ușurința cu care ar putea defini Tradiția, acest principiu nu a fost acceptat decât într-o anumită măsură. După Vladimir Lossky, de exemplu, validitatea lui e redusă însă doar la primele două-trei secole, fiindcă se referă doar la tradițiile apostolice care au fost transmise oral. Iată argumentația:

<sup>15</sup> GEORGE FLOROVSKY, *Biserica, Scriptura, Tradiția: trupul viu al lui Hristos* (= Isihasm), traducere de Florin Caragiu și Gabriel Mândrilă, Platytera, București, 2005, p. 126.

<sup>16</sup> PELIKAN, *Tradiția creștină*, vol. I: Nașterea tradiției universale (100-600), p. 344.

<sup>17</sup> Vezi VLADIMIR LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Humanitas, București, 1998, pp. 152-153.

„Deja Scrierile din Noul Testament scapă acestei reguli, căci ele nu au fost nici «totdeauna», nici «pretutindeni», nici «primite de toți», înainte de stabilirea definitivă a Canonului scripturistic. Orice ar vrea să spună cei care uită semnificația primă a Tradiției, voind să-i substituie o «regulă de credință», formula sfântului Vincențiu este chiar mai puțin aplicabilă definițiilor dogmatice ale Bisericii. Este suficient să amintim că ὁμοούσιος nu era întru nimic mai puțin «tradițional»; dar cu câteva excepții, el nu a fost folosit niciodată, nicăieri și de nimeni, decât de gnosticii valentinieni și de ereticul Pavel din Samosata. Iar Biserica l-a transformat în «cuvânt curat, argint lămurit în foc, curățat de pământ, topit de șapte ori» în căușul Sfântului Duh și al conștiinței libere a celor care gândesc în Tradiție, fără să se lase seduși de vreo formă obișnuită, de vreo înclinație naturală a trupului și a sângelui care adesea ia chipul unei devoțiuni nemăsurate și obscure.»<sup>18</sup>

Critica lui Lossky nu este singulară: Paul Evdokimov refuză să asume existența unui „criteriu formal al tradiției”<sup>19</sup>, iar Părintele Florovsky leagă consensul de o hermeneutică a adevărului care, deși recunoaște că Tradiția este „coextensivă Scripturii”, refuză totuși s-o considere doar un izvor de credință complementar. Pentru Florovsky, Tradiția reprezintă mult mai mult: „Scriptura corect înțeleasă”<sup>20</sup>. Aceste nuanțe critice deplasează înțelesul consensului dinspre o formalizare facilă către o modalitate de înțelegere ce implică rugăciunea, căci „regula rugăciunii ar trebui să stabilească regula credinței”<sup>21</sup>. O atare perspectivă scoate consensul de sub acuza de pur formalism tradiționalist prin faptul că se referă în primul rând la realitatea liturgică, rugăciunile creștinilor în biserici fiind în acord cu tradiția apostolică. În același timp, axioma nu opune pe laicii care se roagă, teologilor de formație, ci readuce în prim-plan înțelesul originar al teologului, de om al rugăciunii, exprimat într-o apoftegmă a lui Evagrie Ponticul: „Dacă ești teolog (dacă te ocupi cu contemplare lui Dumnezeu), roagă-te cu adevărat; și dacă te rogi cu adevărat, ești teolog”<sup>22</sup>.

Cu aceste comentarii ajungem la *verticalitatea*<sup>23</sup> Tradiției, trăsătură ce angajează și mai mult înțelegerea duhovnicească: Tradiția este viața Duhului Sfânt în Biserică, recognoscibilă în Tăcerea care permează cuvintelor orale ori scrise păstrate ca adevăruri în Biserică.<sup>24</sup> Această „dimensiune tacită”<sup>25</sup> nu exclude, ci implică în mod necesar cuvintele Tradiției. Cum să accezi însă la cuvintele Cuvântului fără tăcerea plină de bucurie a Duhului Sfânt, cea în care inefabilul poate fi ascultat?

### Tradiția Duhului Sfânt

Ce este, așadar, Tradiția Bisericii? La această întrebare putem răspunde abrupt: Tradiția nu se identifică în niciun fel cu tradițiile locale, magice sau mitice, cu care au de-a face antropologia sau etnologia, deci ea nu este tradiționalism; Tradiția nu este tradiția

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> PAUL EVDOKIMOV, *Ortodoxia* (= Teologi ortodocși străini), traducere de Irineu Ioan Popa, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 213.

<sup>20</sup> FLOROVSKY, *Biserica, Scriptura, Tradiția*, pp. 120-121.

<sup>21</sup> PROSPER DIN AQUITANIA, *Declarația oficială a Scaunului apostolic cu privire la harul divin și liberul arbitru*, 8 (PL 51: 209), *apud* PELIKAN, *Tradiția creștină*, vol. I: Nașterea tradiției universale (100-600), p. 346.

<sup>22</sup> EVAGRIE PONTICUL, *Cuvânt despre rugăciune*, 60, în *Filocalia*, vol. 1, traducere de Dumitru Stăniloae, ediția a IV-a, Harisma, București, 1993, p. 112.

<sup>23</sup> Cf. LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 147.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 141-145.

<sup>25</sup> Pentru explicitarea acestei formule, vezi ANDREW LOUTH, *Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei* (= Dogmatica), traducere de Mihai Neamtu, prefață de diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 1999, pp. 129-159.



onto-teologică a gândirii occidentale, ea nu înseamnă transmiterea unei învățături omenești oarecare, după cum nu e reprezentată nici de ramificațiile unei asemenea învățături; Tradiție nu există acolo unde nu suflă Duhul Sfânt, pentru că Tradiția este tradiția Duhului Sfânt, ea nefiind posibilă în absența Lui. În limbaj filosofic, transcendentalul prin excelență este tocmai transcendentul: ceea ce face posibil ceva de ordinul Tradiției și experienței religioase este Duhul Sfânt. De aceea învățăturile Tradiției se transmit nu în calitate de simple învățături, ci doar în măsura în care ele sunt însoțite de credința că sunt asistate de prezența Duhului dumnezeiesc și conduc inevitabil la un mod de viață care mărturisește această prezență.

Să explicităm aceste afirmații care par, la prima vedere, excesive. Este îndeobște acceptabilă ca o definiție a Tradiției nu poate să nu cuprindă, în mod necesar, atât conținutul, cât și ideea de transmitere. Conceptualizate corect, cele două momente sunt indispensabile și legate unul de celălalt.

„Forma pe care a luat-o doctrina creștină, astfel definită, în istorie se numește tradiție. Asemenea termenului «doctrină», cuvântul «tradiție» se referă atât la procesul de comunicare, cât și la conținutul acesteia. Astfel, tradiția înseamnă transmiterea învățăturii creștine de-a lungul istoriei Bisericii, dar și ceea ce s-a transmis efectiv.”<sup>26</sup>

Această definiție a lui Jaroslav Pelikan are avantajul de a pune în valoare ceea ce orice gândire, chiar nereligioasă, poate accepta, datorită conceptualizării clare a ideii de tradiție. Nu cred că cineva, un ateu de pildă, ar putea aduce obiecții serioase. În pofida acordului rațional pe care-l poate realiza, definiția lui Pelikan are și un dezavantaj major: ea restricționează înțelegerea și pierde din vedere dimensiunea verticală sau tacită a Tradiției Bisericii.

În loc să se epuizeze doar într-un dialog cu textele trecutului, oricât de fructuos și de relevant din punct de vedere hermeneutic, Tradiția este mai întâi de toate un dialog vertical: „Tradiția e permanentizarea dialogului Bisericii cu Hristos”.<sup>27</sup> Această dimensiune păstrează, pe de o parte, neatins conceptele cu care operează Pelikan și, în plus, le îmbogățește semantic, după cum o arată o definiție a Părintelui Stăniloae:

„Tradiția are deci două sensuri: a) totalitatea modalităților de trecere a lui Hristos în viața umană sub forma Bisericii și a tuturor lucrărilor Lui de sfințire și propovăduire și b) transmiterea acestor modalități de la generație la generație.”<sup>28</sup>

Se poate observa cu ușurință cum *conținutul* Tradiției e definit aici prin apelul la un principiu extrem de important în spiritualitatea ortodoxă: coborârea Celui transcendent. Inaugurată prin Întruparea Cuvântului, această coborâre kenotică nu încetează niciodată, Biserica însăși fiind Tradiție, laolaltă cu toate lucrările Duhului Sfânt prezente în ea. Apelul hermeneutic doar la textele trecutului este aici depășit și îmbogățit prin lucrările sfințitoare, ceea ce face ca întregul conținut al Tradiției să dobândească un sens nou, ce cuprinde și dimensiunea mistagogică. Când Sf. Vasile împarte învățătura Bisericii în dogme și *kerygmata*, în învățături transmise prin scris și învățături transmise în conformitate cu tainele, el vizează sensul liturgic și mistagogic.<sup>29</sup> Tradiția Bisericii nu se epuizează în tradiția dogmatică sau

<sup>26</sup> PELIKAN, *Tradiția creștină*, vol. I: Nașterea tradiției universale (100-600), p. 30.

<sup>27</sup> STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 43.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>29</sup> Pasajul vorbește despre învățături „transmise tainic” (ἐν μυστηρίῳ) atunci când se referă la învățăturile nescrise (*Despre Duhul Sfânt*, 66). Departea de a fi vorba despre învățături ezoterice, expresia face referire la viața liturgică și la transmiterea învățăturii prin tainele Bisericii, după cum interpretează atât Părintele G. FLOROVSKY (*Biserica, Scriptura, Tradiția*, p. 135.), cât și A. LOUTH (*Deslușirea Tainei*, p. 145).

liturgică, fiindcă dimensiunea ei depășește simplul acces la textele păstrate în monumentele trecutului. Prin urmare, hermeneutica Tradiției e mai mult decât o hermeneutică: Cel care nu poate fi interpretat e rugat să vină pentru a Se interpreta El însuși, ceea ce revine la a recunoaște că inteligența hermeneutică trebuie dublată de sfințenie. Aceasta nu înseamnă că *Sfânta* Tradiție și învățăturile Bisericii trebuie separate sau înțelese una fără cealaltă, la fel cum nu trebuie nici reduse unele la altele. Asemenea abordări conduc în mod necesar la patologii care, indiferent cum sunt numite, au aceeași culpabilitate: pierderea comuniunii cu Duhul dumnezeiesc.<sup>30</sup> Nu importă dacă pierderea se întâmplă pentru că au fost contrazise dogmele, în virtutea unor dorințe de înnoire cu orice preț, cum se întâlnește în curentele postmoderne, sau dacă dogmele sunt conservate într-atât că niciun fel de noutate nu mai este posibilă, nici măcar aceea a Adevărului – după ideea avansată de formele excesive ale tradiționalismului. Nici modernitatea fără *modul* Duhului, nici tradiționalismul fără Tradiția Duhului, așa ar trebui întâmpinată ispita acestor patologii.

În ceea ce privește *transmiterea* Tradiției, aceasta pare, la prima vedere, a nu pune niciun fel de probleme: trecerea de la o generație la alta se realizează firesc, în măsura în care fidelitatea față de credința înaintașilor rămâne vie. Cu toate acestea, ceea ce se transmite este atât învățătura despre Dumnezeu, cât și harul Duhului Sfânt, prezent în viața Bisericii. Tradiția se dezvăluie atât ca „invocare a Duhului lui Hristos (epicleză în sens larg)”, cât și ca „primire a Duhului Sfânt”.<sup>31</sup> Dialogul devine rugăciune, iar răspunsul dumnezeiesc se articulează în cuvintele și faptele sfințeniei, adică în umblarea „după predania pe care ați primit-o de la noi” (2 Tes 3, 6), după cum cere Sf. Ap. Pavel. Prin împărtășirea focului Cincizecimii, care survine în Biserică fără oprire, cuvintele rostite întru Tradiție mărturisesc conștiința că Adevărul s-a revelat și că discernerea între adevărat și fals nu rămâne doar o poveste subiectivă.<sup>32</sup> Ceea ce face cu puțință apariția acestei capacități critice nu este nici vreo structură categorială a intelectului, ca la Kant, și nici condițiile istorice determinate, adică vreo tradiție locală, ci tocmai Cel ce porcede din Tatăl și este trimis în lume de Fiul, Duhul Adevărului. Transcendentalul și transcendentul se identifică pentru cel care înaintează pe „calea care duce la viață” (Mt 7, 14), de aceea afirmația lui Lossky că „Tradiția este spiritul critic al Bisericii”<sup>33</sup> trebuie înțeleasă și în calitate de răspuns la orice filosofie critică pentru care posibilitatea experienței cunoașterii fie rămâne oarbă în fața lucrurilor dumnezeiești, fie asumă că doar cele omenești (categoriile intelectului, contextele istorice) ne predetermină cunoașterea.

### Transcendentalul dobândit sau despre cunoașterea ca dar

Merită să stăruim asupra acestei idei „criticiste” care asumă în locul transcendentalului kantian Tradiția Bisericii. Se impune observația că această asumție nu implică o înțelegere a subiectivității în maniera lui Kant, Tradiția nefiind o determinație a subiectului generic. Raportul dintre gnoseologie și ontologie accentuează, în gândirea Părinților, faptul de a fi cu Dumnezeu, factorul ontologic. Abia credința care te face să fii poate aduce cunoașterea lui Dumnezeu – eliberată astfel de pericolul și ambițiile speculației pure.<sup>34</sup> În locul subiectului

<sup>30</sup> Vezi LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, pp. 159-160.

<sup>31</sup> STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 46.

<sup>32</sup> LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, pp. 147-148.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>34</sup> După unii comentatori contemporani această precedență ontologică face diferența între teologia ortodoxă neopatristică și teologia modernă, aceasta din urmă preferând, în virtutea raționalismului intrinsec, un raport invers, în care factorul ontologic e presupus de cel gnoseologic (cf. ARISTOTLE PAPANIKOLAOU, *Being With God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, University of Notre Dame Press, 2006, p. 6).

kantian trebuie gândită persoana care se află întotdeauna într-un raport interpersonal, în cazul de față în relație cu Dumnezeu cel viu. Prin acest raport, persoana umană se află *întru* Tradiție. Cred că în cazul de față prepoziția aceasta, fundamentală în filosofia lui Noica, dobândește o relevanță deosebită: a fi *întru* înseamnă deodată *a fi* și *a deveni*, a rămâne în, dar a și înainta către; a fi *întru* Tradiție înseamnă a rămâne în credința primită și a experimenta neîncetat noutatea prezenței harului dumnezeiesc. Nici măcar atunci când e gândită drept „condiție infailibilă a Bisericii”<sup>35</sup>, Tradiția nu acționează mecanic, nu anulează libertatea personală, capacitatea de judecată ori necesitatea deliberării. Deși condiție de posibilitate a cunoașterii lui Dumnezeu, deși putând anima mai mult de un singur subiect uman, Tradiția este, vorbind kantian, un „transcendental” dobândit cu greu, prin dreaptă credință și dreaptă viețuire, care poate fi pierdut:

„Or, dacă Tradiția este o facultate de judecare în Lumina Duhului Sfânt, ea obligă la eforturi permanente pe cei care vor să cunoască Adevărul din Tradiție: nu rămânem în Tradiție printr-o anume inerție istorică, păstrând ca pe o «tradiție primită de la părinți» tot ceea ce, prin forța obiceiului, mulțumește o oarecare sensibilitate pioasă. Dimpotrivă: prin substituirea acestui gen de «tradiții» Tradiției Duhului Sfânt care trăiește în Biserică, riscăm cel mai mult să ne găsim în cele din urmă în afara Trupului lui Hristos.”<sup>36</sup>

Duhul Sfânt, „care trăiește în Biserică”, este cel ce asigură raportul interpersonal și sfințitor cu libertatea omului, astfel că, a ieși din comuniunea cu El, implică a ieși din Tradiție. Fără ontologia sfințeniei și fără focul îndumnezeirii, cunoașterea lui Dumnezeu, chiar când apelează la textele Tradiției, nu e decât vorbă goală. Ea reduce raportul dintre persoana umană și Dumnezeu la un raport cu relevanță culturală. Oricâtă obiectivitate s-ar găsi aici, caracterul transcendent al Tradiției Duhului Sfânt se pierde, iar cunoașterea devine *doar* cunoaștere științifică.

Cu toată noblețea ei, *cunoașterea* științifică este insuficientă pentru *înțelegerea* adevărului *kerigmei* apostolice și, în ultimă instanță, a adevărului credinței. Este ca și cum ar lipsi condițiile de posibilitate pentru cunoașterea omului de știință, atunci când acesta se apleacă asupra credinței fără a avea el însuși credință. Dacă acceptăm că Tradiția nu este doar Adevărul, ci și „modul unic de a-l primi”<sup>37</sup>, cu alte cuvinte condiția de posibilitate pentru primirea lui, atunci e inevitabil că accesul la Adevărul credinței excede puterile rațiunii pure. În cuvintele lui Lossky:

„Am putea deci defini noțiunea pură a Tradiției spunând că este viața Duhului Sfânt în Biserică, comunicând fiecărui membru al Trupului lui Hristos puțința de a înțelege, de a primi, de a cunoaște Adevărul în Lumina care-i este proprie, și nu numai lumina naturală a rațiunii umane.”<sup>38</sup>

De bună seamă că o asemenea înțelegere a Tradiției este greu de asumat până la capăt într-un discurs strict raționalist. Tribunalul rațiunii nu are nimic de judecat aici pentru că nu poate vedea mai nimic: ceea ce i se oferă fie cade în insignifianță, fie rămâne în afara câmpului său de control. A vorbi despre Duhul lui Dumnezeu înseamnă a vorbi despre ceea ce nu poate fi cunoscut nici de toți, nici doar cu puterile rațiunii. În Cuvântarea de despărțire această cunoaștere a Duhului Sfânt este tranșată fără echivoc: „Și Eu voi ruga pe Tatăl și alt

<sup>35</sup> LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 149.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

Mângâietor vă va da vouă ca să fie cu voi în veac, Duhul Adevărului, pe Care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede, nici nu-L cunoaște; voi Îl cunoașteți, că rămâne la voi și în voi va fi!” (In 14, 16-17). Acest adevăr scoate cunoașterea Duhului din raza oricărei încercări exclusiv raționale, eliminând orice posibilitate de cunoaștere pur obiectivă. Ceea ce revine la a spune că fără experiențe a lui Dumnezeu, aroganța rațiunii lipsită de credință rămâne oarbă:

„...chiar celor ce cunosc această împărtășire de viața dumnezeiască le este greu să spună în mod obiectiv și clar ceva despre Duhul, fiindcă El nu este ceea ce noi percepem, ci acel lucrul în virtutea căruia putem percepe ceva. Am putea exprima acest lucru astfel: este greu să spunem ceva despre Duhul, fiindcă suntem în măsură să spunem ceva numai atunci când suntem în chiar locul în care este Duhul. Aici «Adevărul este Subiectivitate»”.<sup>39</sup>

Să însemne oare că Adevărul este subiectivism, adică pură aventură singulară care nu poate fi împărtășită celorlalți, sau că Adevărul ar putea fi, de exemplu, ceva de ordin poetic? Răspunsul la aceste întrebări este negativ, fiindcă experiența subiectivă a Adevărului este validată de Tradiția Bisericii. Abia acordul cu învățăturile transmise de-a lungul veacurilor poate conferi autenticitate unei experiențe altfel subiective. Altfel spus, conceptul obiectivității – care e întotdeauna consensual – nu e de găsit în absența comuniunii cu sfinții Bisericii, veritabili gânditori ai Tradiției. Doar prin încrederea în ei putem afla pe Dumnezeul cel adevărat:

„Devenim creștini devenind membri ai Bisericii, încrezându-ne în înaintașii noștri în credință. Dacă nu putem avea încredere în faptul că Biserica L-a înțeles pe Iisus, atunci L-am pierdut pe Iisus: iar resursele erudiției științifice moderne nu ne vor ajuta să-L găsim.”<sup>40</sup>

Adevărurile Tradiției „nu sunt adevăruri «obiective» care să poată fi apreciate și înțelese în afara Bisericii; mai degrabă ele fac parte din meditația Bisericii asupra misterului vieții ei cu Dumnezeu”.<sup>41</sup> Chiar dacă experiența lui Dumnezeu este personală, ea nu se va transforma niciodată într-o mistică subiectivistă, fiindcă între mistică și teologia dogmatică nu există prăpastie: dogmele provin din experiența Bisericii, o depozitează și în același timp mărturisesc despre Adevăr, făcându-l posibil. Orice experiență mistică aflată în contradicție cu învățătura Bisericii nu poate vorbi despre Dumnezeul adevărat.

De fapt nici nu poate fi vorba despre o experiență autentică a lui Dumnezeu, dacă aceasta nu este dar al Duhului Sfânt, „Cel ce a grăit prin prooroci”, Cel ce se află în Biserică până la sfârșitul veacurilor, Cel care porcede din Tatăl și îl face prezent pe Fiul, Cel ce pe toate le cercetează, „chiar și adâncurile lui Dumnezeu” (I Co 2, 10).

### **A păstra Tradiția, a fi creator într-o Tradiție**

Există de fiecare dată o distanță între cei ce se apleacă asupra scrierilor Părinților și autorii înșiși ai acestor scrieri. Uneori această distanță se măsoară cu instrumentele științei: cercetătorul sau teologul științific care analizează textele Sf. Tradiției recurge la instrumentele diverselor discipline, încercând să ajungă la un adevăr omologabil științific. Alteori e distanța existențială dintre sfințenia creatorilor și măsura insignifiantă a celor care le analizează urmele. Și într-un caz, și în celălalt caz pare că rezistă și legitimează câteva întrebări: Care este diferența între creatorii Tradiției și cei pe care am putea să-i numim păstrătorii ei? E suficient să

<sup>39</sup> LOUTH, *Deslușirea Tainei*, p. 148.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 146.

cunoști cuvintele Tradiției și să le păzești neștirbite pentru a rămâne corect situat, pentru a fi *orto-dox*? Ce implică, de fapt, fidelitatea față de Tradiție, păstrarea ei, și ce înseamnă a fi creator de Tradiție în Biserica lui Hristos?

Printre învățăturile pe care Tradiția le transmite se numără și *fidelitatea* față de ea însăși, necesitatea păstrării de-a lungul secolelor, de aceea putem vorbi cu legitimitate despre existența *celor ce păstrează* și transmit tradiția primită de la înaintași. La o primă și grăbită vedere aici și-ar afla rădăcinile tradiționalismul, aici și-ar găsi justificarea înghețarea și osificarea Tradiției, adică tocmai ceea ce se opune mai mult modernității și proiectului iluminist. „A păstra Tradiția” pare să însemne tocmai faptul antimodern al neieșirii din minorat, tocmai nefolosirea propriei rațiuni și a capacităților ei; reverența față de învățăturile primite de-a gata și uzul lor în cele mai diverse scopuri, inclusiv războinice, descalifică din capul locului o asemenea înțelegere, fapt ce a atras, de-a lungul timpului, critici dure la adresa Tradiției Bisericii. În această perspectivă, devine de la sine înțeles că tocmai ruperea cu o atare tradiție înseamnă libertate și umanitate.

„Tradiția sau identitatea cunoașterii lui Hristos stă în experiența continuă, aceeași și mereu nouă a iubirii Lui mai presus de cunoștință și de orice limită”<sup>42</sup>, scria Părintele Stăniloae. În măsura în care uită acest principiu, păstrătorii (și transmițătorii) Tradiției sunt cei a căror fidelitate este mai problematică, mai expusă devierilor. Tradiționalismul fără viață, paseismul de orice fel, anacronismul idolatru etc. sunt maladii care, întrucât apar tocmai sub numele de fidelitate față de Tradiție, îi fac pe cei ce le cad pradă să nu le recunoască în mod obiectiv. Convinși de adevărul primit de la înaintași, precum și de atașamentul lor față de acesta, ei îl folosesc ca pe o armă, rămânând prizonierii formelor Tradiției, dar ignorând cu ușurință fondul acesteia, care este Duhul Dumnezeului cel viu. Așa arată, heideggerian spus, modul inautentic al păstrării Tradiției. Paradoxul este că tocmai maladiile păstrătorilor Tradiției sunt cele care obligă nu la renunțarea la Tradiție – opțiune facilă și foarte prezentă în istorie –, ci la corecta fidelitate față de ea. Aceasta înseamnă că fidelitatea trebuie dublată de realismul propriei măsurii, de necesitatea recăderii în „minorat”: de data aceasta nu în minoratul nefolosirii propriei rațiuni, așa cum îl înțelegea Iluminismul, ci în minoratul conștiinței că nu noi suntem cei care apărăm Tradiția, ci Tradiția este cea care ne apără.

„A păstra «tradiția dogmatică» – scria Vladimir Lossky – nu înseamnă să te lipsești de formule doctrinale: a fi în Tradiție înseamnă să păstrezi Adevărul viu în Lumina Duhului Sfânt, sau, mai exact, înseamnă să fii păstrat în Adevăr prin puterea de-viață-făcătoare a Tradiției. Or, această putere păstrează reînnoind fără încetare, ca tot ceea ce vine de la Duhul.”<sup>43</sup>

Prin urmare, păstrătorii autentici ai Tradiției sunt la rândul lor creați de Tradiție.

Pe de altă parte, *creatorii* de Tradiție sunt manifestare a excepționalului, iar nu a excepției: excepțional, fiindcă relevă de prezența lui Dumnezeu, non-excepție, fiindcă păstrează coerența cu învățăturile înaintașilor, deși creația lor nu este lipsită de nouitate. Într-un anume fel, ceea ce oferă creatorii de Tradiție este ceea ce ei înșiși au primit. Ei sunt creatori numai în măsura în care au fost creați mai întâi de către Tradiție, fiindcă nicio comunicare a Adevărului nu se poate face decât în Duhul Adevărului, cel care sfințește. Prin urmare, nu e de mirare că textele sfinților mărturisesc mai degrabă lucrarea Duhului și ascultarea față de cuvintele Părinților, decât vreun orgoliu de creator. Într-un fel, Tradiția nu este creată, ci se creează, sfințindu-i pe oameni.

<sup>42</sup> STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 44.

<sup>43</sup> LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 153.

Fidelitatea sfinților față de Tradiție este deplină, deodată cu nouitatea pe care învățăturile lor o propun. E greu de înțeles, după modernitate, cum nouitatea poate să nu dețină o componentă sceptică sau una nihilistă. Suntem învățați că o nouate absolută înseamnă implicit și o critică radicală a înaintașilor. Or, în cazul creatorilor de Tradiție, nihilismul nu există, nici scepticismul, nouitatea având întotdeauna un caracter constructiv, nu distructiv, cu rolul de a-i înnoi pe cei ce cred. Scopul Tradiției Bisericii este sfințirea oamenilor și nouitatea ei nu poate fi gândită în afara acestei înnoiri ontologice.

Am văzut că Tradiția se poate referi atât la cuvintele scrise, cât și la ceea ce s-a transmis pe cale orală de-a lungul timpului și aceasta reprezintă o tradiție a cuvântului. Pe lângă aceasta, am semnalat mai sus și tradiția tăcerii, adică modul în care tradiția cuvântului poate fi înțeleasă, interpretată doar în prezența Duhului Sfânt. În acest punct, faptul că Tradiția are cu timpul și cu trecerea timpului o înrudire fundamentală devine secundar. Ceea ce se transmite de la o epocă la alta și de la o generație la alta, purtând numele de adevăr și având importanța ei tocmai pentru că păstrează, *în ciuda curgerii timpului*, acel ceva fără de care originarul nu ar mai fi cu puțință de sesizat dobândește acum o trăsătură nouă: atemporalitatea. Ceea ce face cu puțință ceva de ordinul tradiției, adică al transmiterii prin timp, nu este temporal, deși se temporalizează neîncetat.

Încheind, am putea spune că distincția dintre cei ce creează și cei ce păstrează Sf. Tradiție, își pierde importanța, la fel cum diferența între sfinți și cei ce se sfințesc, fiind pe cale, e doar una de grad, nu de natură.

### **În loc de concluzii: înțelegerea Tradiției**

Fie păstrată între copertile cărților, fie transmisă oral, fie în timp, fie depășind timpul, Tradiția nu poate fi înțeleasă, la rigoare, într-o manieră strict raționalistă. O înțelegere tradițională (iar nu tradiționalistă) a Tradiției, întemeiată pe credința în Dumnezeu care sfințește istoria, este probabil calea cea mai adecvată. Odată asumată, ea va conduce la o experiență a Tradiției ca Sfântă Tradiție, însoțită de discursul ce se deschide către rugăciune. Inevitabil, o asemenea asumare depășește multiplicitatea complexă a tradițiilor și indică, inevitabil, către Tradiția Duhului Sfânt care locuiește în Biserică.

Dialogul cu Tradiția nu e nici mut, ca în tradiționalismul osificat, nici mulțumit cu vitalitatea unui dialog pur „literar” care să facă neîncetat apel la textele trecutului, ca în filosofia hermeneutică, ci devine viață eclezială, stând sub semnul credinței și având consecințe etice dintre cele mai importante. Tradiționalismul, tradițiile deschise de/către dialogul hermeneutic și Tradiția Bisericii constituie cele trei momente importante ale ideii de tradiție. Chiar dacă aceste momente nu se individualizează istoric într-o manieră întotdeauna lipsită de echivoc, ele rămân ca repere importante ale unei structuri ascendente de înțelegere.

Dacă Tradiția este vie, pentru că Dumnezeu este viu, înțelegerea ei schimbă discursul rațional într-unul al rugăciunii și pe măsură ce înaintează, cel care înțelege este schimbat la rândul lui, prin harul Duhului lui Dumnezeu. În consecință, diferențele dintre păstrătorii și creatorii Tradiției se estompează: autenticii păstrători ai Tradiției rămân în lucrarea sfințitoare a Duhului, și chiar dacă nu ipostaziază noi texte sau idei, îmbogățind astfel patrimoniul credinței, ei sunt creați de dragostea lui Dumnezeu. A crea și a păstra înseamnă în mod corect a fi întru Tradiție, iar nu în afara ei, și acesta este, în fond, singurul lucru care contează pentru cel ce crede.



## TRADUCEREA SFINTEI SCRIPTURI ÎN NEOGREACĂ DIN SEC. AL XIX-LEA LA CEREREA ȘI SUB INFLUENȚA MISIUNILOR NEOPROTESTANTE; VERSIUNEA LUI NEOFIT VAMVAS

ANTON SAVELOVICI\*

**ABSTRACT.** *The Translation of the Holy Scriptures into Modern Greek of the 19<sup>th</sup> c. at the Request and Under the Influence of Protestant Missionaries; Neophyte Vamvas' Version.* At the beginning of the 19<sup>th</sup> c., protestant missionaries, taking advantage of the instable period that followed the emancipation from Ottoman occupation, began organized and virulent proselytism operations in Greece.

In order for the protestant missions to be successful, they required the text of the Holy Scriptures be printed in the vernacular (Modern Greek) and to be tendentious – favorable to the doctrines they professed.

After 11 years of delay, the British and Foreign Bible Society renounced using Archimandrite Ilarion's version of the bible, which translated the Old Testament from the Septuagint, and imposed the protestant biblical version known as Archimandrite Neophyte Vamvas' translation that used the Masoretic text for the Old Testament.

The first integral text of the Holy Scriptures in Modern Greek, which did not obtain the Church's endorsement, was printed at the Oxford University Press in 1850, and was re-edited many times.

The Greek Church did not take severe disciplinary measures against Neophyte Vamvas due to his reputation as the *people's professor*.

**Keywords:** *Translation, Holy Scriptures, Modern Greek, 19<sup>th</sup> century, protestant missionaries, Neophyte Vamvas' version.*

Acțiunea neoprotestantă de „evangelizare”, de convertire la „adevăratul creștinism”, la care au fost supuse, în decursul timpului, neamurile creștin-ortodoxe s-a manifestat asemănător. Mijloacele prozelitiste prin care au acționat diverse „Societăți misionare” în diferite locuri și perioade de timp au fost asemănătoare. Cauza acestui fapt probabil că nu trebuie neapărat căutată într-o programare sincronizată a activității tuturor „Societăților misionare”, cât mai ales în duhul dezintegrator, străin Bisericii, care le-a călăuzit și continuă să le călăuzească până la sfârșitul veacurilor.

Referitor la felul cum s-a încercat promovarea neoprotestantismului<sup>1</sup>, în Grecia, se pot constata multe asemănări la români, în sec. al XX-lea, și la greci, în sec. al XIX-lea<sup>2</sup>.

---

\* *Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, [asavelovici@hotmail.com](mailto:asavelovici@hotmail.com)*

<sup>1</sup> Pentru Biserică acțiunea neoprotestantă are caracter dizolvant. Din punctul de vedere al neoprotestanților tentativa acestora este una pozitivă, edificatoare, căci își propune un scop nobil, acela de „a reforma Biserica” (despre tentativa pozitivă de „a reforma Biserica” a se vedea: Iosif Țon, *Credința adevărată*, Societatea Misionară Română, 1991, cap. Încercări de reformă în Biserica Ortodoxă română, pp. 100-168, sau la π. Γεωργίου Δημ. Μεταλληνού, *Τὸ ζήτημα τῆς μεταφράσεως τῆς ἀγίας γραφῆς εἰς τὴν νεοελληνικὴν*, Ἐκδόσεις Ἄρμός, Ἀθῆναι, 2004, pp. 71-119).

<sup>2</sup> Se poate realiza un studiu comparativ amplu despre acțiunea de neoprotestantizare exercitată asupra neamurilor creștin-ortodoxe.



Întâlnirea dintre membrii Bisericii Greciei, laici și slujitori, și diferiți misionari neoprotestanți a avut două etape. Prima etapă, când se poate vorbi de multă amabilitate între cele două părți, începe de la apariția misionarilor până la anul 1834. „Întâlnirea inițială între Ortodoxie și Protestantism semnala la început evoluții pozitive. Conform celor spuse de prof. I. Karmiris „iubitorii de educație i-au primit cu bunăvoință și cu plăcere pe apostolii bisericii [protestante] și cărțile acestora, le-au cerut colaborarea în întocmirea manualelor didactice pentru primele școli și facultăți grecești din timpul lui Kapodistrias”<sup>3</sup>. A doua etapă începe din anul 1834 când relația între cele două părți se schimbă dramatic. Se declanșează public lupta împotriva misionarilor.<sup>4</sup>

Referitor la motivația și modul de abordare al celeilalte părți, ortodoxe sau neoprotestante, se pot face câteva precizări. Misionarii sosiți în Grecia după revoluția greacă au indus impresia că doreau să contribuie la ridicarea nivelului cultural și spiritual al poporului, de aceea s-au bucurat de o mare deschidere din partea întregii societăți elene, de la oamenii simpli până la profesori renumiți în epocă și chiar înalți ierarhi ai Bisericii. Mai multe cauze au contribuit la efemerul succes inițial al misionarilor, dintre care enumerăm:

- „nesiguranța privind scopurile misionarilor
- dispoziția de sinceră colaborare din partea ortodocșilor
- spiritul prost înțeles de politețe și ospitalitate care a făcut să se treacă cu vederea bănuiala asupra misionarilor
- indiferența unor episcopi în fața riscului de prozelitism, datorită slabelor lor convingeri dogmatice
- crearea la nivel politic a sentimentului de recunoștință și de obligație din partea celor care primeau sprijin material și economic de la misionari”<sup>5</sup>.

Neoprotestanții au demarat un plan de operațiuni prozelitiste la o comunitate, Biserica greacă, care tocmai se eliberase de sub tutela apăsătoare a unei puteri seculare, cea otomană. Pentru Biserica greacă lupta cu puterile nevăzute ale întunericului duhovnicesc s-a transferat de la o forță de ocupație, care a dat Bisericii mulți mucenici, la un asalt pur spiritual deosebit de virulent.

Misionarii sosiți pe pământ grecesc erau bine dotați cu un întreg arsenal logistic. Prin instituția Școlilor catehetice și de duminică (Sunday Schools) se practica un fel de cateheză care trecea sub tăcere credința și experiența Bisericii și evidenția credința ca o cerință morală cu manifestări „practice” de evlavie în comportament (tip de credință cultivat mai târziu de organizațiile religioase extrabisericești). Prin școlile catehetice, prin instituții de învățământ, prin „prelegeri biblice”, prin asociații filantropice, misionarii au răspândit cu prisosință material prozelitist. Tipografiile din Syros și Smirna au editat cărți pentru copii, pentru tineri și mai ales pentru profesori cu conținut moralizator dar și manuale clasice de cateheze protestante. Astfel, în 1836 circulau în Grecia 45000 de traduceri protestante<sup>6</sup>.

Misionarii erau bine informați despre importanța Bisericii în conștiința grecilor, de aceea au acționat calculat căutând să obțină cel puțin girul dacă nu și o aparentă conlucrare cu Biserica. Astfel, pentru conștiința Bisericii, s-a ajuns la o situație contradictorie: membrii ai Bisericii, în special slujitori, au fost folosiți în mod inconștient pentru tentativa de surpare a

<sup>3</sup> π. Γεωργίου Δημ. Μεταλληνού, *op. cit.*, p. 292.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 292.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 299.

<sup>6</sup> Idem, *Παράδοση και Άλλοτρίωση*, Έκδόσεις Δόμος, Αθηναι, 1998, pp. 274-318.

Bisericii (aparitia episcopilor la diferite manifestări constituiau de bună seamă sprijin moral și un mod de promovare a acțiunilor misionarilor; colaborarea unor clerici cu misionarii în activitatea de modelare a poporului; solicitarea și obținerea unor scrisori de recomandare de la Patriarh pentru misionarii care își desfășurau activitatea în Grecia)<sup>7</sup>.

Între diferitele frății misionare care activau pe teritoriul Greciei existau divergențe în ceea ce privește mijloacele și metodele de lucru pentru reformarea Bisericii, pe care o considerau aproape de „pieire”. Misionarii considerau premergătoare pentru protestantizarea Bisericii, schimbarea completă a structurii Bisericii, adică dezbrăcarea Bisericii de acele elemente care asigură diferențierea ei față de creștinismul vestic<sup>8</sup>.

Unul dintre mijloacele foarte bine folosite și intens promovate de neoprotestanți, pentru a-și atinge scopul lor misionar declarat<sup>9</sup>, a fost acela al răspândirii cât mai multor exemplare din Sfânta Scriptură, ca urmare a unei nevoi de „Cuvântul lui Dumnezeu” pe care ei ar fi sesizat-o la ortodoși.

La începutul sec. al XIX-lea, arhimandritul Ilarion<sup>10</sup>, fost arhiepiscop de Târnovo, pregătise o traducere integrală a Sfintei Scripturi într-o limbă „greacă modernă”<sup>11</sup>, diferită

<sup>7</sup> Idem, *Τὸ ζήτημα...*, pp. 293-296. Se poate remarca ușor o mare asemănare a situației prin care a trecut Biserica Greciei în secolul trecut cu ceea ce s-a întâmplat la noi din 1948 până astăzi. Prin prigoană religioasă, comunismul și puterea otomană, în mod involuntar, au dat Bisericii mucenici. Eliberarea României din robia comunistă coincide cu un asalt fără precedent al misionarilor „creștini”, de absolut toate nuanțele, domici de „evangelizare”. S-a asociat bunul nume al Bisericii alături de diverse „misuni” care de fapt nu zideau Biserica, ci din contră. Se poate pune o întrebare retorică: dacă toți misionarii, indiferent cum s-ar numi ei, care azi au invadat România iar ieri Grecia, nu au avut intenții prozelitiste, de ce nu au oferit mijloacele de care dispuneau Bisericii iar ei să fi mers „să vestească cuvântul Domnului” la cei care nu au auzit niciodată de Hristos? Răspunsul îl știm toți: un duh specific acestor vremuri, vrăjmaș Bisericii, caută să ducă la pieire duhovnicească cât mai multe suflete. Biserica, în duhul lui Hristos, nu ripostează cu mijloacele folosite de către „misionari”, ci cu dragoste și cu prea multă toleranță le rabdă pe toate, căci și Dumnezeu procedează asemenea.

În actualul context internațional, în care se promovează nivelarea și relativizarea valorilor, astfel încât pentru a nu leza orgoliul nimănui, se afirmă că toată lumea are dreptate (sau cum spuneau unii în vechime: toate drumurile duc la Roma), că orice credință este bună pentru că toți credem în „același Dumnezeu” pe care îl numim în mod diferit, într-un sincretism religios antihristic pare destul de deplasat a susține că nu există mai multe adevăruri religioase mântuitoare, ci Unul este Adevărul numai așa cum L-a păstrat Hristos în Biserica Sa, cea Una, organizată într-un singur mod foarte concret disciplinar și doctrinar.

Membrii Bisericii nu au nici un merit că aparțin Acesteia. Singura datorie a creștinilor ortodoși este aceea de a înmulți cei 5 talanți pe care i-au primit în dar de la Dumnezeu, iar dacă este nevoie, chiar afirmarea cu multă dragoste până la mucenicie a adevărului de credință.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>9</sup> Discrepanța dintre scopul declarat și cel real, premeditat al neoprotestanților, acela de a introduce în Biserica Bibliei traduse confesional neoprotestant, a generat cum era și normal o reacție de respingere din partea Bisericii. Bibliile traduse tendențios au beneficiat întotdeauna de un susținut efort financiar din partea diferitelor „Societăți Misionare” pentru a putea fi oferite celor neavizați la un preț cât mai mic sau chiar gratuit. Motivația unei astfel de oferte nu a fost decât prozelitismul și în nici un caz dragostea de oameni și de propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu.

<sup>10</sup> Din scrisorile trimise și primite de Ilarion, se poate afirma că a fost îmbisericit la muntele Sinai dar că a stat ceva timp și la Constantinopol. (ex.: *Ἰλαρίων ἀρχιεπισκοπικὸς ὁ Σιναιτικὸς*), apud π. Γεωργίου Δημ. Μεταλληνού, *Τὸ ζήτημα...*, pp. 4\*-19.

<sup>11</sup> Inițiativa lui Ilarion, de a traduce textul Scripturii în limba greacă modernă, nu era inedită, deja avea un precedent. „Chiril al VI-lea a aprobat o asemenea traducere, iar Grigorie al V-lea a dus tratative cu Societatea Biblică din Londra... Apoi Maxim Callipolites, în anul 1638, monahul Serafim, în anul 1703...” (Hr. Andrușoș, *Simbolica*, trad. de Patriarhul Iustin, ed. a II-a, Episcopia Argeșului și Muscelului / Anastasia, București, 2003, p. 206).

de idiomul popular, arhaizantă și totuși inteligibilă<sup>12</sup>. Pentru cititori versiunea reprezenta un progres semnificativ. Patriarhia ecumenică era de acord cu inițiativa arhimandritului Ilarion<sup>13</sup>. Mai trebuia rezolvată problema acoperirii cheltuielilor necesare tipăririi noii traduceri. S-a apelat la ajutorul SBBS, care și-a arătat disponibilitatea pentru realizarea proiectului tipăririi noii traduceri. Se stabiliseră între patriarhie, Ilarion și SBBS detaliile organizatorice<sup>14</sup> privind tipărirea. Ilarion obținuse chiar sprijinul reprezentantului SBBS în Orient, William Jowett, pentru folosirea Septuagintei și nu a TM<sup>15</sup>. Înlocuirea lui William Jowett cu H.D. Leeves coincide cu impunerea TM ca text normativ pentru traducerea în „greaca modernă”<sup>16</sup>. Motivele pentru care SBBS a renunțat la LXX în favoarea TM nu ni se par plauzibile. H.D. Leeves, în două epistole adresate lui Ilarion<sup>17</sup>, expune argumentele pentru care SBBS dorește folosirea exclusivă a TM pentru Vechiul Testament, anume: 1) convertirea evreilor ar fi facilitată de folosirea TM; 2) deși asupra TM planează suspiciunea coruperii intenționate de către evrei, deși cele mai multe citate din Noul Testament sunt din LXX, totuși este preferabil TM în locul LXX în virtutea respectului superstițios manifestat și mărturisit de evrei pentru textele sacre<sup>18</sup>.

Tratativele au trenat mai mulți ani și s-au soldat cu un eșec<sup>19</sup>. După aproape 11 ani versiunea propusă de Ilarion pentru Vechiul Testament a fost abandonată.

În ședința subcomisiei privind problemele generale ale Frăției Biblice<sup>20</sup> din 20.03.1829, s-a hotărât strategia pentru elaborarea unei noi traduceri a Sfintei Scripturi. Decizia inițială a subcomisiei avea în vedere numai o nouă traducere a Vechiului Testament propusă de Ilarion, nu și a Noului Testament. S-a pus problema alegerii grupului de traducători, care ar fi trebuit să fie compus din laici. Pentru ca lucrarea să fie dusă la bun sfârșit s-a optat pentru insula Kérkyra<sup>21</sup>, care se afla sub stăpânire engleză („protectorat englez”). SBBS urma să supervizeze traducerea la Londra iar permisiunea de editare în Anglia. Colaborator și reprezentant al SBBS în Orient era H.D. Leeves, care se implicase în problema versiunii propuse de Ilarion, cunoștea psihologia grecilor, a clericilor. Leeves era persoana cea mai bine aleasă de SBBS astfel încât să se evite erorile din trecut, mai ales prima încercare de traducere<sup>22</sup>.

<sup>12</sup> π. Γεωργίου Δημ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ ζήτημα...*, p. 307.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. \*3-4\*.

<sup>14</sup> Am putea crede că se încheiase un acord final premergător tipăririi, deoarece erau prevăzute: numărul de exemplare din Noul Testament (= 5000 buc.), din toată Scriptura (= 3000 buc.), binecuvântarea patriarhului și a Sinodului, editorul, chestiuni de ordin pecuniar, ș.a.

<sup>15</sup> *Vezi* Εἰσήγησις William Jowett πρὸς τὴν Β.Ε. περὶ τῆς Μεταφράσεως τῆς Π. Δ., apud π. Γεωργίου Δημ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ ζήτημα...*, pp. \*9-11.

<sup>16</sup> *Vezi* Απόφασις Β.Φ.Β.Σ. περὶ τῆς Μεταφράσεως τῆς Π. Διαθήκης, apud *Ibidem*, pp. \*11-12\*.

<sup>17</sup> *Vezi* Γράμμα Η.Δ. Leeves πρὸς Ἰλαρίωνα Τορνόβου; Γράμμα Η.Δ. Leeves πρὸς Κωνστάντιον καὶ Ἰλαρίωνα, apud *Ibidem*, pp. \*15-22\*.

<sup>18</sup> Cele două argumente: convertirea evreilor și respectul acestora pentru textele sacre ni se par ușor de combătut. Istoria a dovedit cu prisosință că devin membrii ai Bisericii cei care caută sincer pe Dumnezeu. Al doilea argument nu rezistă în fața suspiciunii din partea creștină că s-a intervenit intenționat de către evrei asupra textului sacru.

<sup>19</sup> Corespondența din arhiva SBBS între arhim Ilarion și SBBS datează din perioada 5 sept. 1818- 24 aug. 1829, conf. π. Γεωργίου Δημ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ ζήτημα...*, pp. 4\*-\*19.

<sup>20</sup> Frăția Biblică era societatea prin care SBBS acționa în Grecia.

<sup>21</sup> Corfu este numele dat de italieni insulei grecești Kérkyra. Stăpânirea italiană în Kérkyra a lăsat influențe flagrant vizibile de la debarcarea pe insulă (ex.: grafia latină).

<sup>22</sup> π. Γεωργίου Δημ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ ζήτημα...*, pp. 183-184.

Când SBBS a decis realizarea unei noi traduceri biblice, Neofit Vamvas<sup>23</sup> (1770-1855) era profesor al Academiei Ioniou din Kérkyra. Fiind considerat „grec învățat”, Vamvas a fost socotit unul dintre primii membri ai subcomisiei Frăției Biblice. Contrar intenției inițiale de a avea numai traducători laici pentru noua versiune a Bibliei, Frăția Biblică la recomandarea din iulie 1828 a lui R.E. Lownes a optat pentru N. Vamvas, un ierodiacon ortodox<sup>24</sup>, ca fiind „singurul capabil să se ocupe de supervizarea manuscriselor lui Ilarion, aflate pe atunci în Kérkyra”. În alegerea lui Vamvas a contat mult și atașamentul lui față de Frăția Biblică și activitățile acesteia în Grecia și calitățile lui duhovnicești<sup>25</sup>. Vamvas s-a bucurat de recomandarea și sprijinul celui mai cunoscut grec din Apus la acea vreme, Adamantios Korais, reprezentantul de frunte al iluminismului occidental în Grecia, care ceruse în 1808 la Londra „să pregătească traducerea în limba neogreacă a Bibliei pentru a veni cât mai ușor în ajutorul operei de rededeptare a poporului grec, iar mai târziu, în 1828, numai Societatea Misionară de la Geneva anunța că trimite 10.000 de exemplare din Noul Testament lui Kapodistrias, capul noului stat elen, carte luată după textul traducerei britanice, la care londonezii au adăugat cuvintele: «cu aprobarea Bisericii Grecești»(sic)<sup>26</sup>. A. Korais la cunoscut bine la Paris pe N. Vamvas. Astfel se explică faptul că înțeleptul din Chios, Korais, recomandă Frăției Biblice pe Vamvas ca fiind apt să-și asume, datorită studiilor sale în Anglia, realizarea traducerii Sfintei Scripturi în conformitate cu proiectul Frăției Biblice<sup>27</sup>.

Coincidența de interese a fost cauza apropierii dintre unii greci și misionarii neoprotestanți. Faptul că poporul grec avea nevoie de ajutor pentru a se ridica din punct de vedere spiritual și material era cunoscut de către misionarii străini dar și de către „înțelepții greci”. Modul de rezolvare al problemei era conceput diferit. N. Vamvas a fost dintre cei care s-au alăturat necondiționat propagandei neoprotestante. Atitudinea filomisionară a grecilor de un crez cu Vamvas a fost contrabalansată de „partida conservatoare”. G. Iakovatos, care era în general împotriva elementului englez și împotriva misionarilor, l-a dezaprobat pe Vamvas pentru asocierea cu activitatea misionarilor, pentru că distribuia materiale didactice neoprotestante elevilor. Vamvas a intrat în conflict și cu unii dintre ierarhii vremii: mitropolitul Platon din Chios, patriarhul ecumenic Grigorie al VI-lea<sup>28</sup>. Pentru Vamvas misiunea neoprotestantă era soluția purificării credinței conaționaliilor lui de „tiparele moarte” și de „superstiții”. Misionarii vedeau în Vamvas pe „reformatorul bisericesc” al Eladei<sup>29</sup>. Vamvas crează bune impresii misionarilor datorită comuniunii strânse cu aceștia. Favorizarea și participarea activă la manifestările misionarilor, ba chiar simpatizarea cu preceptele religioase ale acestora i-au conferit lui Vamvas din partea neoprotestanților calificativul de „iluminat”. Vamvas s-a identificat cu activitatea

<sup>23</sup> A urmat școala primară din Chios, unde s-a și născut. Și-a continuat studiile în Siphnos și în Patmos. Din 1808 până în 1815 studiază la Paris sub îndrumarea personală a lui A. Korais, care l-a și sprijinit financiar. A predat la școlile din Chios, Cephalonas și Syros. A fost profesor de filosofie la Academia Ioniou din Kérkyra (Corfu). În cadrul Universității din Atena a fost succesiv profesor și decan al Școlii de Filosofie, iar ulterior rector al Universității. A scris: *Elemente de etică filosofică* (Veneția, 1818), *Elemente de filosofie* (Atena, 1838), *Manual de etică* (Atena, 1858), *Teologia naturală și etica creștină* (Alexandria, 1893).

<sup>24</sup> De semnalat și această asemănare cu ceea ce s-a întâmplat în România peste aproximativ un secol, când tot printr-un ierodiacon, D. Cornilescu, SBBS promovează o Biblie tradusă tendențios.

<sup>25</sup> π. Γεωργίου Δημ. Μεταλληνού, *Τὸ ζήτημα...*, p. 188.

<sup>26</sup> Pr. prof. T. Bodogae, *Peripețiile unei traduceri a Noului Testament. Considerații pe marginea centenarului lui Vuk Karagici (1787-1864)*, O, 1966, 2, p. 248.

<sup>27</sup> π. Γεωργίου Δημ. Μεταλληνού, *Τὸ ζήτημα...*, p. 190.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p.198.

<sup>29</sup> Într-un raport secret al unui misionar, Hartley, către CMS, din 20.09.1825., se poate constata amploarea deschiderii lui Vamvas față de misionari: „are percepții luminate în ceea ce privește religia” și „dacă și-ar definitiva studiile în Anglia ar deveni reformator în Grecia”, conf. *Ibidem*, p. 194.

misionarilor. Și-a dat acordul de a se tipări la tipografia Gimnaziului din Chios două broșuri protestante (Tracts). O a treia lucrare de acest gen a fost tradusă cu ajutorul lui Vamvas. Vamvas împreună cu „apostolii americani” distribuiau broșuri poporului din Chios<sup>30</sup>. Dintr-un manual neoprotestant pe care l-a tradus în 1834, *Acțiuni interne inspirate din Sfânta Scriptură, cea mai folositoare teorie pentru omul dintotdeauna*, Vamvas ținea cursuri la Gimnaziu în fiecare duminică în fața unui auditoriu format din laici, incluzând proprii elevi și clerici, dintre care nu lipsea arhiereul locului<sup>31</sup>.

Dezideratul major al misionarilor, acela de a avea o Biblie în limba poporului care să corespundă și doctrinar învățaturii propovăduite, s-a realizat în 21 de ani. Lucrarea de traducere a debutat în noiembrie 1829 și s-a definitivat în 1850. Sarcina traducerii primelor cărți ale Vechiului Testament s-a distribuit astfel: lui Vamvas Ieșirea, lui Typaldos Facerea, lui Ioannidis Numerele. Supervizarea lucrărilor era planificată la intervale regulate de reprezentanții Frației Biblice Leeves și Lowndes. La 01.04.1830 Vamvas, din motive de sănătate, se retrage temporar din colectivul de traducători. Revenirea lui Vamvas coincide cu plecarea lui Ioannidis, care deja tradusese Numerele, Deuteronomul și Iosua Navi, iar Typaldos Leviticul<sup>32</sup>. Vamvas și Typaldos au fost cei care au continuat traducerea Sfintei Scripturi. În 1831 apare, de sub tiparul editurii R. Watts din Anglia, prima carte a noii traduceri „din ebraică”, cartea Psalmilor, care se dorea a înlocui versiunea lui Ilarion considerată uzată moral din cauza vocabularului „barbar” folosit<sup>33</sup>. Sub îndrumarea și cu supervizarea lui Leeves, Vamvas a definitivat în martie 1838 textul Noului Testament în neogreacă. Datorită contestațiilor, versiunea biblică neotestamentară a lui Vamvas a fost revizuită. Revizuirea traducerii Vechiului Testament a fost amânată. Ca să obțină aprobarea Sfântului Sinod pentru noua versiune biblică, Leeves a folosit următoarea stratagemă: a solicitat supervizarea textului biblic lui Th. Farmakidis, secretarul Sfântului Sinod și lui Misail Apostolidis, profesor la Facultatea de Teologie. Nu a reușit. În 1844 Noul Testament apare editat la Tipografia Nikolaidis din Atena. După încă șase ani este tipărit și Vechiul Testament revizuit. Textul integral al Sfintei Scripturi în limba neogreacă este editat la Tipografia Universității din Oxford în 1850. Textul acestei versiuni biblice, reeditat de multe ori, din 1866 conținând referințe marginale, va fi cunoscut ca traducerea arhimandritului Neofit Vamvas<sup>34</sup>. Poziția adoptată față de versiunea lui Vamvas a fost variată. Misionarii au apreciat-o mult.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p.192.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p.337. Titlul lucrării tradus în limba greacă de Vamvas este: Ἐσωτερικαὶ ἐνάργεια τῆς ἐμπνεύσεως τῶν θείων Γραφῶν, θεωρία ὠφελιμοτάτη εἰς πάντα ἄνθρωπον.

<sup>32</sup> π Γεωργίου Δημ. Μεταλληνού *Τὸ ζήτημα...*, pp. 224-227. Noua traducere a Vechiului Testament s-a realizat ținând cont de TM și nu de LXX. Aceasta a reprezentat o noutate pentru grecii ortodocși.

<sup>33</sup> Ἡ ἐκδόσις τῆς Π. Διαθήκης «ἐκ τοῦ ἐβραϊκοῦ» εἰς τὴν νεοελληνικὴν ἤρχισε μετὰ τὸ βιβλίον τῶν Ψαλμῶν... Ὡς πρὸς τὴν γλωσσὴν θεωρεῖται τὴν κειμένην εἰς τὸ μέσον, μεταξὺ τῆς ἐλληνικῆς τοῦ Ἰλαρίωνος καὶ τῆς «βαρβάρου» τῆς πρώτης ἐκδόσεως (conf. *Ibidem*, pp. 242-243).

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp.238-258. Făcând o paralelă între N. Vamvas și D. Comilescu cât și între versiunile lor biblice putem remarca asemănări și deosebiri: 1) amândoi au început traducerea Sfintei Scripturi, ca ierodiaconi, dar au sfârșit lucrarea în chip diferit. Vamvas a trecut la cele veșnice ca arhimandrit, iar Comilescu a fost caterisit, a părăsit Biserica și a murit în afara ei; 2) Comilescu și-a asumat singur traducerea Scripturii iar Vamvas a avut asociat doi colaboratori; 3) prin Vamvas și Comilescu, slujitori ai Bisericii, neoprotestanții au dobândit suportul propagandistic necesar prozelitismului, o Scriptură tradusă tendențios; 4) versiunile biblice veterotestamentare ale celor doi au avut pretenția de a fi fost realizate conform cu TM. De fapt ele nu sunt decât niște traduceri adaptate la textul ebraic actual. N-au fost realizate nici măcar printr-o traducere intermediară. Nu se poate vorbi de un original anume; 5) din punctul de vedere al doctrinei neoprotestante, textele neotestamentare, în română și în neogreacă, sunt asemănătoare, sunt traduse tendențios. Au un profund caracter antibisericesc; 6) din punctul de vedere al vocabularului, cele două versiuni biblice erau accesibile cititorului obișnuit. La greci, până în prezent nu există un text al Sfintei Scripturi în neogreacă aprobat de Sfântul Sinod. La români, din 1914, înaintea versiunii lui Comilescu, era tipărită Sfânta Scriptură cu aprobarea Sfântului Sinod.

Istoricul Canton, membru al Frăției Biblice, evaluează traducerea la modul superlativ<sup>35</sup>. Colaboratorii englezi au semnalat punctele slabe și dezavantajele lucrării. Leeves spunea că este imperfectă. Lowndes afirma posibile îmbunătățiri și chiar recomanda corecturi înainte de punerea traducerii Noului Testament în circulație<sup>36</sup>. K. Oikonomos, susținător al LXX, a elaborat un studiu critic<sup>37</sup> amănunțit în care a combătut științific și punctual erorile de limbă și de interpretare ale noii versiuni biblice protestantizante a lui Vamvas. Pentru Oikonomos, Biserica avea nevoie de interpretarea cuvântului divin și nu de o „traducere în limbaj modern”, iar traducerea din ebraică este inacceptabilă, fiind străină tradiției ortodoxe. Vamvas susținea că Sfânta Scriptură trebuie tradusă în limba vorbită de popor. După Oikonomos traducerea este inutilă întrucât grecii vorbesc limba strămoșilor puțin diferită de cea „vorbită în timpul lui Ioan Gură de Aur sau de limba greacă vorbită și mai în vechime”. Pentru Vamvas limba contemporanilor săi era mult schimbată față de cea antică, motiv pentru care puțini oameni mai citesc Scriptura<sup>38</sup>.

Retragerea din colectivul de traducători mai întâi a lui Ioannidis și apoi a lui Typaldos cât și polemica privitoare la noua versiune biblică declanșată la apariția cărții lui Isaia I-au determinat pe Vamvas să-și apere singur traducerea.

Reprezentantul oficial al Frăției Biblice, Leeves, nu s-a implicat în disputa privind traducerea care circula sub numele lui Vamvas. S-a creat și s-a indus eronat impresia că Biserica Ortodoxă a Eladei ar avea o problemă internă referitoare la traducerea Sfintei Scripturi. Se poate spune că Vamvas a slujit foarte bine intereselor neoprotestante, cărora le-a rămas fidel până la sfârșit. Devotamentul sincer al lui Vamvas față de cauza misionarilor îl face pe Leeves să-l numească pe Vamvas „prietenul nostru”, „prieten de nezdrunțat al cauzei noastre”. Într-o scrisoare din 1851 Vamvas acceptă „expresia mulțumirii” din partea Frăției Biblice pentru colaborarea la realizarea traducerii, alături de un oarecare dar.

Vamvas a trăit într-o eroare duhovnicească gravă. Confundând lumina cu întunericul identifica Ortodoxia cu protestantismul; evita să folosească cuvântul ortodoxie, vorbind în general despre creștinism; considera activitatea misionarilor ca fiind autentic creștină<sup>39</sup>, cea

<sup>35</sup> „A noble monument of scholarship, industry, and evangelistic piety”, conf. William Canton, *A history of the British and Foreign Bible Society*, II, London, 1904, p. 272, apud π. Γεοργίου Δημ. Μεταλληνού, *Τὸ ζήτημα...*, p. 285.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 285.

<sup>37</sup> Κ. Οικονομου, *Ἐπίκρισις εἰς τὴν περὶ Νεοελληνικῆς Ἐκκλησίας Σύντομον Ἀπάντησιν τοῦ σοφολογιατοῦ διδασκάλου κυρίου Νεοφύτου Βάμβα*. Αθήνησιν 1839. În această lucrare, la pag. 71, autorul afirmă despre traducerea lui Vamvas că: „de la primul paragraf și până la ultimul constituie păcat” (Ὡστε ὅλη ἡ σεσολοικισμένη μετάφρασις ἀπὸ τοῦ πρώτου παραγράφου μέχρι τῆς τελευταίας κορωνίδος ἀποβαίνει ὅλη ἁμαρτία).

<sup>38</sup> π. Γεοργίου Δημ. Μεταλληνού, *Τὸ ζήτημα...*, pp. 282-306.

<sup>39</sup> Porunca Bisericii de a evita contactul prelung cu ereticii care nu au nici un interes pentru Adevăr, ci din contră caută să facă prozeliți, este viabilă veșnic chiar și pentru cei învățați, deoarece duhul ereziei este unul foarte puternic. Nu teama de a purta un dialog pertinent, nici timpul pierdut în controverse sterile, ci grija de a nu fi molipsit de ceva străin Adevărului a determinat Biserica la o atitudine tranșantă dintru început: „pe omul eretic, după întâia și a doua monstrare îndepărtează-l, știind că unul ca acesta s'a înstrăinat și răătăcește'n păcat, osândit de sine însuși” (Tit 3,10). La români, un caz contemporan de alunecare duhovnicească, datorită unei legături îndelungate cu ereticii neoprotestanți, este cel al lui Ioan Alexandru. Poet și profesor universitar, râvnitor pentru Biserică, cu un zel misionar deosebit, dintr-un prea plin al dragostei începuse să predice și pe la unele secte neoprotestante. Consecințele acestei prea mari apropieri de cei răătăciți de la Adevăr au fost vizibile în ultima parte a vieții, cu puțin timp înainte de a se îmbolnăvi, anume: 1) câteodată prefera să evite cuvântul creștin ortodox; 2) înțelegea Biserica ca fiind alcătuită din ortodocși și din membri ai celorlalte „biserici” neoprotestante; 3) nu mai tolera faptul că neoprotestanții sunteretici. Desigur că Ioan Alexandru a fost o personalitate complexă și este foarte bine că cel care judecă desăvârșit este Dumnezeu, dar cele trei remarci le considerăm totuși niște alunecări duhovnicești periculoase. Deoarece am participat la unele prelegeri, pe care le susținea săptămânal d-l Ioan Alexandru la sala Al. Odobescu din cadrul Facultății de Filologie a Universității București, pot afirma că am calitatea de martor ocular al celor expuse mai sus și, deci, informația este autentică.

mai filoumanistă exprimare a dragostei („φιλανθρωπότατον καὶ ἐκδήλωσιν ἀγάπης”)<sup>40</sup>.

Deși deserviciile pe care le-a făcut Vamvas Bisericii sunt mari, cu repercursiuni până la sfârșitul istoriei<sup>41</sup>, probabil că motivul pentru care Biserica greacă nu a luat măsuri disciplinare severe împotriva lui trebuie căutat în contribuția și reputația lui ca „profesor al neamului” (διδασκάλος τοῦ Γένους)<sup>42</sup>. Rămâne de văzut, la judecata universală, dacă atitudinea Bisericii Eladei față de tot ceea ce s-a petrecut cu și în jurul lui N. Vamvas a fost bineplăcut lui Dumnezeu.

---

<sup>40</sup> π. Γεοργίου Δημ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ ζήτημα...*, p. 343.

<sup>41</sup> Tulburarea produsă de imixtiunea societăților misionare străine a fost atât de mare încât „în Grecia era să se ajungă la război civil în 1901” (conf. Pr. prof. T. Bodogae, *art. cit.*, p. 252).

<sup>42</sup> π. Γεοργίου Δημ. Μεταλληνοῦ, *Τὸ ζήτημα...*, pp. 330-343.

## DISPUTA DINTRE EXPONENȚII MIȘCĂRII DE TREZIRE SPIRITUALĂ DIN GRECIA ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA (TRADIȚIONALIȘTII ȘI ILUMINIȘTII)

VISARION PAȘCA\*

**ABSTRACT.** *The Dispute Between Representative of the Movement for Spiritual Revival in Greece in the Eighteenth Century (Traditionalists and Enlightenment).* Profound changes which Europe passed in the eighteenth century were felt in Greece and to all Orthodox peoples of South-Eastern Europe, by young people who studied at European universities.

Very soon the epicenter of the dispute between Greek Enlightenment scholars and traditionalists scholars moved even in the St. Mount, once the establishment of Athonite Academy and revival movement initiated by its teachers and athonite monk.

The climax of the confrontation between representatives of the spiritual revival movement was the famous dispute between Corais Adamantios and Athanasios of Paros in a polemic of echo.

Church is not opposed in principle to people enlightenment and to the science, evidence the modern program of the Academy Athonite Studies in Schools and Academies in Greece, Bucharest and Iasi, but emphasizes the need for spiritual rebirth of the people, by editing the writings of the Philokalia with the anthropocentric humanism of Western Enlightenment.

There was never overlooked the fact that the Orthodox Church represents the consciousness of the nation and the main cultural expression. The Orthodoxes remain anchored in the tradition offered by faith and this tradition translates in mentality and culture.

**Keywords:** *Dispute, Movement for Spiritual Revival in Greece, 18th Century, Traditionalists, Enlightenment.*

### 1. Schimbările în Europa din epoca luminilor și impactul acestora în Grecia

Într-adevăr, așa cum remarca prof. Christu Jannaras, în lucrarea sa *Ortodoxie și Occident în Grecia modernă*, în secolul al XVIII-lea în Europa are loc o cotitură istorică. După războaiele religioase ideile moderne ale libertății de gândire au inundat Europa, încât apare o adevărată naștere din nou cu o lume nouă ce se naștea într-un entuziasm frenetic. Au loc răsturnări radicale sociale, politice și ideologice. Epicentrul a fost revoluția franceză sub deviza: *libertate, dreptate și egalitate*. Acest eveniment major a marcat profunde transformări politice, a afectat nu numai gândirea contemporanilor, ci și morala și viața spiritual-bisericească din întreaga Europă. O mulțime de evenimente s-au condensat în câțiva ani: declarația de independență a Statelor Unite ale Americii, trezirea conștiințelor naționalităților, destrămarea imperiilor, ideile radicale ale enciclopediștilor, critica și respingerea oricărei autorități religioase, o etică nouă și fundamentarea liberă a economiei.

Apusul părea că și-a găsit definitiv dinamica lui socială și politică, dinamică ce apărea fascinantă pentru comunitățile grecești oprimate din Imperiul otoman<sup>1</sup>. Prin tinerii greci întorși în patrie de la studii din Apus și care au început să transmită și să predea în

---

\* *Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*

<sup>1</sup> Christos Jannaras, *Ortodoxie și Occident în Grecia modernă*, ed. II-a, Atena, 1999, p. 134-188.



școlile grecești noile idei, beția schimbărilor a cuprins conștiințele și a trezit speranțele la supușii greci din Răsărit și popoarele ortodoxe din Balcani. Astfel lumea balcanică se transformă și ea, născându-se o burghezie locală. Grecii răspândiți în acest spațiu erau tot mai familiarizați cu noile ideologii. Era natural ca învățații greci să urmărească atent evoluția evenimentelor din Europa și să lupte pentru luminarea și eliberarea poporului oprimat. Curând însă se va asista la o dispută aprinsă între învățații tradiționaliști, conservatori și cei moderni progresiști<sup>2</sup>. Așa încât Grecia subjugată – precum și popoarele ortodoxe din Balcani care aspirau după libertate și progres – era oarecum scindată cultural și spiritual între Orient și Occident, între fidelitatea față de tradiția ortodoxă bizantină și necesitatea deschiderii spre științele moderne și ideile iluministe, sub presiunea din partea islamului și a propagandei catolice<sup>3</sup>.

## 2. Prima reacție a Bisericii

Pentru a contribui la întărirea conștiinței ortodoxe și luminarea poporului, Patriarhia ecumenică a hotărât încă din secolul al XVI-lea că toți mitropoliții să caute să înființeze școli în toate centrele mitropolitane, lucru destul de dificil de organizat din lipsă de resurse materiale și cadre didactice bine pregătite. Cu toate acestea și în ciuda greutăților de tot felul, încă din secolul al XVII-lea încep să se înființeze școli de un nivel superior în marile orașe ca Tesalonic, Trebizonda, Smirna, Atena, Iannina, Arta, precum și în insulele Mykos, Naxos, Chios, Corfu<sup>4</sup>, iar pentru lărgirea bazei unui învățământ superior ortodox modern, pe lângă Școala Patriarhicească din Constantinopol, Patriarhul Ecumenic Chiril al V-lea (1748-1757), cu sprijinul părinților și egumenului Mănăstirii Vatoped, înființează în 1750, Academia Athonită, strângând în jurul ei învățați de seamă ca Evghenie Vulgaris, Neofit Kavsohalivitul, Atanasie din Paros și alții, cu un program de predare modern, o „universitate de studii clasice și moderne în care se preda logica, filosofia, matematica, fizica și teologia după izvoarele clasice ale disciplinelor umaniste și după cele mai noi achiziții ale științelor și filosofiei europene moderne. Perioada de glorie a academiei a fost între 1753-1759 sub directoratul lui Vulgaris care spre disperarea călugărilor tradiționaliști, preda aici logică, fizică și metafizică după Locke, Leibniz și Wolf.”<sup>5</sup> Deși n-a durat decât 50 de ani<sup>6</sup>, ea a atras un mare număr de tineri greci studioși, monahi și mireni. Academia Athonită a jucat un rol important în mișcarea de trezire spirituală a colivarilor, condusă în prima fază de Atanasie din Paros, la care se vor adăuga mai târziu și Mitropolitul Macarie Notaras al Corintului și Nicodim Aghioritul și alți monahi.

Sf. Cosma Etolianul (1714-1779), discipol al lui Vulgaris și Nicolae Tzartzulis, după ce viețuiește 17 ani la muntele Athos, primind de la Patriarhul Ecumenic Serafim II (1757-1761) la Constantinopol în 1760 misiunea de apostol al Ortodoxiei și al învățământului public<sup>7</sup>, va străbate ca predicator popular întreg nordul Greciei, „a regenerat credința ortodoxă a poporului decăzut moral și expus islamizării sau catolicizării, determinând înființarea a peste 200 de școli

<sup>2</sup> Ch. S. Tzogas, *Cearța pomenirilor în Sfântul Munte în sec. al XVIII-lea*, Tesalonic, 1969, p. 15, 64 și, Constantin Papoulidis, *Mișcarea colivarilor*, ed. II-a, Atena 1991, p. 30-42.

<sup>3</sup> Ioan I. Ică jr., *Strategii de promovare a tradiției patristice în Grecia în epoca modernă*, introducere la Elia Citterio, *Nicodim Aghioritul, Personalitatea, opera și învățătura ascetică și mistică*, Deisis, Sibiu, 2001, p. 5-7.

<sup>4</sup> Steven Runciman, *Marea Biserică a Constantinopolului în captivitate*, Londra, 1968, p. 216-217.

<sup>5</sup> Ioan I. Ică jr., art cit, p. 7.

<sup>6</sup> Gerhard Podskalsky, *Teologia greacă în timpul stăpânirii turcești, 1453-1821*, München, 1988, p. 345.

<sup>7</sup> Elia Citterio, *Nicodim Aghioritul, Personalitatea, opera și învățătura ascetică și mistică*, Deisis, Sibiu, 2001, p. 41.

populare pentru salvarea limbii grecești și a identității spirituale ortodoxe a elenismului balcanic. Apostolatul său în același timp religios-cultural, mistic și pedagogic închinat jertfelnic educației și luminării maselor populare și încheiat martiric a făcut din Cosma Etolianul adevăratul părinte al Greciei moderne și un simbol unic al iluminismului ortodox practicat la nivel popular<sup>8</sup>.

**Macarie Notara al Corintului** (1731-1805) își încheie brusc episcopatul început în ianuarie 1765 și devine pentru tot restul vieții un monah rătăcitor prin insulele arhipelagului grecesc din Marea Egee, din tinerețe iubea viața retrasă, dedicându-se rugăciunii lăuntrice. A intrat la mănăstirea Mega Spileion din Peloponez, dar a fost respins de către monahi pentru că fugise de acasă, neavând permisiunea tatălui său. Devine în 1759 director al școlii din orașul său. La moartea mitropolitului Corintului tot orașul l-a ales în locul acestuia, avea doar 33 de ani și era mirean. „Se îngrijea îndeosebi de pregătirea culturală și duhovnicească a viitorilor săi preoți, pe care-i trimitea în mănăstiri ca să-și completeze instrucția și formarea ascetică și pe care îi hirotonea numai după o perioadă de încercare sub directa sa călăuzire. Îndemna clerul să nu înceteze niciodată să-și adâncească pregătirea, îi pune la dispoziție cărțile necesare și îi îndemna spre slujirea exclusivă a lui Hristos și a Bisericii, oprindu-l să se intereseze de politică sau de activități lumești”<sup>9</sup>.

Macarie este un „exponent de prim-plan al colivarilor și într-un anume sens inspiratorul în plan duhovnicesc al întregii mișcări”<sup>10</sup>. S-a retras în 1790 în insula Chios în mica sihăstrie a Sf. Petru, a rămas aici până la moartea sa în 1805, locul fiind numit apoi sihăstria Sf. Macarie.

### **3. Epicentrul disputei și confruntării între iluminiștii greci și forțele tradiționale ale neamului se mută în Sfântul Munte Athos**

Epicentrul confruntării între iluminiști și tradiționaliști s-a mutat curând chiar în Sfântul Munte Athos<sup>11</sup>. Disputa a început în 1754, când monahii de la Schitul Sfânta Ana au început să facă pomenirile pentru cei adormiți și duminica din cauza numărului foarte mare al acestora, întrucât în restul săptămânii erau ocupați cu construirea bisericii lor și vânzarea produselor sâmbăta la Kareia. Cel dintâi care a reacționat a fost prof. Neofit Kavsokalivitul arătând că în felul acesta se încalcă învățătura și practica veche a Bisericii, după care Duminica este sărbătoarea Învierii și nu a pomenirii morților<sup>12</sup>. Legat de aceasta s-a ridicat și o altă chestiune privind împărțășania deasă față de practica săvârșirii acesteia la 40 de zile. În dezbaterea aceasta s-au implicat și Atanasie din Paros, Mitropolitul Macarie Notaras al Corintului și Nicodim Aghioritul care vor aprofunda teologic chestiunile ivite biblic, patristic, liturgic, canonic și duhovnicesc.

Episcopul sârb *Amfilochie Radovici* considera și caracteriza mișcarea colivarilor ca „mișcare filocalică” deoarece ea corespunde mai bine ființei mișcării, fiind unul din fenomenele spirituale cele mai remarcabile și corespunde unei mișcări spirituale autentice în sânul Ortodoxiei din epoca turcocrăției recunoscută ca o continuare autentică și o înnoire a tradiției patristice și în același timp un răspuns la exigențele timpului<sup>13</sup>. Profesorii Ch. Yannaras și G. Metallinos

<sup>8</sup> Ioan I. Ică jr., *art. cit.*, p. 7-8.

<sup>9</sup> Elia Citterio, p. 57.

<sup>10</sup> Elia Citterio, p. 56.

<sup>11</sup> G. Metallinos, *Dinamica iluminismului în activitatea colivarilor*, în „Relații și antiteze. Răsăritul și Apusul în dezvoltarea elenismului modern”, Editura Akritis, 1998, p. 14.

<sup>12</sup> C. S. Tzogas, *op. cit.*, p. 16-29.

<sup>13</sup> Arhim. Amphilochie Radovici, *Renașterea filocalică din secolul al XVIII-lea și roadele ei duhovnicești*, Atena, 1984, p. 83; Ch. Yannaras, *op. cit.*, p. 178.

renarcă despre „mișcarea colivarilor” că este o renaștere viguroasă de înflorire neopatristică și cea dintâi mișcare de trezire a conștiințelor și de reacție la încercările de occidentalizare venite din Apus și de pătrundere a pietismului apusean în spațiul ortodox. Pozițiile colivarilor relevă o cunoaștere teologică a priorităților vitale ale Bisericii, neașteptată pentru acea epocă cu o viziune istorică și perspicacitate realistă remarcabilă<sup>14</sup>. Dimpotrivă, argumentele adversarilor erau scolastice și neteologice. Colivarii n-au opus noilor idei o ideologie, ci colecția de texte fundamentale ale spiritualității ortodoxe: *Filocalia*<sup>15</sup>.

Ceea ce este interesant de remarcat e faptul că la început reprezentanții mai de seamă a iluminismului grec, ca în cel românesc, de luminare a poporului prin cunoaștere și învățatură, erau în majoritatea lor clerici și monahi, ca Evghenie Vulgaris, Iosif Mesiodax și alții, dar aceștia n-au ajuns să cadă în excesele iluminismului apusean, care respingea orice legătură cu tradiția Bisericii, încât ei au rămas fideli tradiției neamului și învățaturii dogmatice ortodoxe până la sfârșitul vieții lor<sup>16</sup>. Ei n-au opus modernității o ideologie, ci un curent de trezire existențială față de necesitățile esențiale și prioritare ale omului, ca să-i lumineze etosul și experiența Părinților tradiției bisericești<sup>17</sup>.

Ciocnirea dintre forțele tradiționale ale neamului și ideile iluministe apusene a fost „inevitabilă” întrucât era vorba de o opoziție și antiteze între lucruri diametral opuse și viziunii „asimtotice”<sup>18</sup> în modul în care se înțelegea mișcarea de trezire și renaștere spirituală a poporului ortodox. Era deci firesc dar și regretabil ca această ciocnire să ducă nu numai la închiderea Academiei Athonite, dar și la diferențe de opinie cu privire la conștiința de sine și identitatea spirituală culturală a neamului, precum și a mijloacelor de ridicare și emancipare a acestuia. Paradoxal curentul iluminist a dezvoltat o puternică dinamică în conștiința tradițională a neamului grec, nu numai una negativă de apărare, ci și una pozitivă, creatoare<sup>19</sup>. Provocarea iluminismului n-a dus numai la opoziții – adesea sterpe – ci a determinat și o remarcabilă activitate creatoare, scriitoricească și pastorală, de reînviore a vieții bisericești în duhul autentic al părinților, chiar dacă din partea colivarilor antiluminisți în lupta lor se observă și unele stângăcii și exagerări, cum vom vedea în continuare.

Ideile revoluționare franceze, cu un foarte pronunțat caracter antibisericesc și anticlerical nu puteau fi admise la Constantinopol, cum nu au fost nici la Roma, de altfel. Pentru domolirea spiritului revoluționar în rândul grecilor, Patriarhul Grigorie al V-lea (1797-1798) adresează o scrisoare parenetică locuitorilor insulelor ionice în care se arăta adversar al francezilor, iar în 1798 îi cerea mitropolitului Antim al Smirnei să nu lase să circule în eparhia sa Constituția lui Rigas, întocmită după modelul Constituției franceze din 1793 și 1798<sup>20</sup>.

#### 4. Polemica dintre Atanasie din Paros și Adamantios Corais

Cercetătorii sunt astăzi unanimi că punctul culminant al disputei între exponenții mișcării de trezire spirituală a neamului grec în secolul al XVIII-lea, îl constituie nu numai disputa în Sfântul Munte între monahii colivari grupați în jurul lui Neofit Kavsokalivitul,

<sup>14</sup> Ch. Jannaras, *op. cit.*, p. 177-178; G. Metallinos, *op. cit.*, p. 16.

<sup>15</sup> Ch. Jannaras, *op. cit.*, p. 178.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> G. Metallinos, *op. cit.*, p. 16-17.

<sup>19</sup> *Ibidem*; Ch. Jannaras, *op. cit.*, p. 188-189.

<sup>20</sup> Ariadna Camariano-Cioran – „Spiritul filosofic și revoluționar francez combătut de Patriarhia Ecumenică și Sublima Poartă” în *Cercetări literare IV*, 1941, p. 125.

Atanasie din Paros, Nicodim Aghioritul pe de o parte, în chestiunea pomenerilor morților și a împărtășaniei dese, ci îndeosebi disputa între iluminiștii greci și colivari: între reprezentanții cei mai de seamă ai acestor două curente, Sfântul Atanasie din Paros și Adamantios Corais<sup>21</sup>.

*Atanasie din Paros* s-a născut în 1721 în insula Paros. Urmează la început școala din Paros, apoi șase ani cursurile Școlii Evanghelice din Smirna (1745-1751), sub îndrumarea renumitului profesor Ierotei Dendrinos, după care urmează încă patru ani cursurile Academiei Atonite. După plecarea lui Evghenie Vulgaris de la conducerea Academiei Atonite, Atanasie preia câțiva ani conducerea Școlii din Tesalonic. Îl întâlnim apoi în insula Corfu unde audiază cursurile lui Nichifor Teotokis. În 1771 patriarhul Teodosie al II-lea îl cheamă la conducerea Academiei Atonite, unde va sta până la 1777. E făcut ieromonah în Athos de Mitropolitul Macarie Notara al Corintului, alături de care, împreună cu alți monahi, între care și Nicodim Aghioritul se va implica în disputa colivarilor, devenind conducătorul acestei mișcări. În 1777 vine din nou la conducerea Școlii din Tesalonic până în 1778, când, izbucnind războiul rusoturc, ajunge în insula Chios la conducerea școlii de aici până către sfârșitul vieții (1811), predând gramatica, retorica, diferite discipline filozofice și teologice. Atanasie din Paros sau Parios a rămas în cultura teologică drept cel care și-a dedicat întreaga viață studiului vieților sfinților și alcăturii de sinaxare.

În 1776 un sinod din Fanar îl depune din preoție și îl exclude din monahism, ca și pe Iacob Peloponesianul, Agapie Cipriotel și Hristofor din Astra, rămânând simpli laici. În 1781 în urma unei retractări și cereri de iertare obține de la Patriarhul Gavriil IV (1780-1785) o scrisoare de disculpare și reintegrarea în preoție<sup>22</sup>.

A fost unul din dascălii și teologii cei mai distinși ai neamului în secolul al XVIII-lea. Bun cunoscător al curentelor vremii, prin vocația și pregătirea sa excepțională, a fost profund atașat Tradiției Părinților Bisericii și un adversar de temut al iluminiștilor greci. A desfășurat o uimitoare activitate scriitoricească de reeditare a operelor Sf. Grigorie Palama și Sf. Marcu Eugenicul, precum și de elaborare a diferitelor tratate de Apologetică creștină, gramatică, retorică, logică, precum și excelentul Compendiu al dumnezeieștilor dogme de credință ortodoxă. Pentru sfințenia vieții lui, a fost trecut în rândul sfinților<sup>23</sup>.

Așa cum am spus, Atanasie din Paros a fost adversarul cel mai de temut al lui Adamantios Corais, reprezentantul cel mai de seamă al iluminismului european în spațiul grec. Grecii erau părtași direcți la evenimentele și ideologia revoluției franceze din 1789 prin Rigas Veleslinlis, Constantin Stamati și mai ales Adamantios Corais. Acesta se înscrie în rândul umaniștilor greci influențați de umanismul european: Athanasios Psalidis, Lambrou Fotiade și Evghenios Vulgaris. Cum remarca prof. Ch. Jannaras, „trecerea iluminismului în spațiul grec se identifică în conștiința grecilor cu persoana lui Adamantios Corais (1748-1833) de la care și-a luat și numele iluminismului grec, e vorba de *coraismul*, simbol al „transpunerii ideilor noi ale Europei și a modului său de viață în Grecia”<sup>24</sup>.

*Adamantios Corais* s-a născut în Smirna în 1748. A învățat la școala Evanghelică din Smirna, aproape în același timp cu Nicodim Aghioritul, fără să existe dovezi că s-au și cunoscut. Cunoscând pe pastorul olandez al Consulului din Smirna, în vârstă de 23 de ani, se duce la Amsterdam, pentru comerț în colonia grecească de acolo. Este entuziasmat de climatul liberal și modul european de viață. Eșuând în comerț se întoarce în Smirna. În 1782 se stabilește definitiv în Europa. La 34 de ani își începe studiile medicale la Universitatea din Montpellier

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 170-185.

<sup>22</sup> Diac. Ioan I. Ică, *art. cit.*, p. 32.

<sup>23</sup> Ariadna Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 170-185.

<sup>24</sup> Ch. Jannaras, *op. cit.*, p. 214.

unde devine doctor în medicină (1787), cu sprijinul material al mitropolitului Macarie de Corint. Tot Macarie l-a ajutat să tipărească prima traducere pe care o pregătea: *Învățătura ortodoxă a Mitropolitului Platon al Moscovei*, un reprezentant tipic al iluminismului religios din Rusia<sup>25</sup>. În 1783 publică la Veneția o *Sinopsă a Istoriei sfinte și Catehismul mic*, redactate la Smirna. Se stabilește la Paris. În 1788 își manifestă deschis interesul pentru Grecia subjugată, publicând „*Învățătura frățească*”, îndreptată împotriva „Învățăturii părintești” a lui Atanasie din Paros, dar publicată anonim la Constantinopol în 1798. Publică pagini politice în versuri și în proză, în care îndeamnă la luptă împotriva opresorilor. *Cântec de război (1800)*, *Trompeta de război (1801)*, *Ce trebuie să facă grecii în împrejurările prezente (1805)*, *Dialog între doi greci care au aflat de strălucitele victorii ale împăratului Napoleon (1805)*. Întreprinde un efort susținut filologic de editare a textelor vechi grecești, colecția în „Biblioteca greacă” (1805), cu scop pedagogic, iar după începutul luptei de eliberare a poporului grec, continuă cu texte vechi mai ales de gândire politică, din Aristotel, Xenofont, Platon, Plutarh, Arriano, ca să lege pe grecii contemporani de limba și gândirea celor vechi, că ei sunt continuatorii tradiției grecești vechi clasice, dar și să demonstreze europenilor identitatea moștenirii grecești vechi și a principiilor iluminismului<sup>26</sup>. Paralel manifesta interes și pentru problemele teologice. În lucrarea *Însoțitor sfânt (1831)* expune punctul lui de vedere despre necesitatea „reformei” în Biserica Ortodoxă: abandonarea mentalităților și tiparelor moarte, limitarea slujbelor și a posturilor, episcopi căsătoriți, desfințarea treptată „prin convingere” a vieții monahale ș. a. m. d. Țelul său era să reformeze și „religia grecilor” în acord cu cerințele iluminismului european<sup>27</sup>.

Este uimitor cum ideile lui Corais găsesc un lung ecou atât în cercurile filoelenistice din afară, cât mai ales între compatrioții săi<sup>28</sup>, în așa fel încât numele lui Corais, zice Manuel Gedeon, „devine un simbol și o emblemă a conștiinței culturale a neolinilor, odată cu începutul luptei lor de eliberare. Grecia răsculată privește la Corais ca la o călăuză și dirijor”<sup>29</sup>. „Coraismul, zice prof. Ch. Jannaras, a devenit ideologia noului elenism, conștiința și identitatea lui culturală ... Dar în același timp el este și un exemplu tipic al occidentalizării și înstrăinării civilizației noului elenism”<sup>30</sup>. Nu se poate tăgădui dorința lui de a fi folositor neamului, conducându-l acolo unde, după judecata sa, își va găsi salvarea. Dar „abaterea (apostasie) lui de la credința Părinților și creștinismului său „european”, explică cel mai bine influența lui asupra cursului spiritual și ideologic al elenismului modern, ca și asupra slăbirii criteriilor noastre tradiționale”<sup>31</sup>.

*Atanasie din Paros* s-a opus personal lui Corais într-o dispută epistolară de răsunet care a circulat foarte larg. În lucrarea sa „*Răspuns la zelul nerațional al filozofilor care au venit din Europa*” (1802), Atanasie din Paros a atacat pe față învățații greci occidentalizați care pretindeau să dirijeze de departe neamul grec subjugat. Corais a replicat cu vehemență la „*Răspunsul*” lui Atanasie din Paros, silindu-l pe acesta să adopte deschis o poziție conservatoare, de condamnare nu numai a ideilor noi ale enciclopediștilor francezi și a revoluției franceze, dar și să ia apărarea monarhiei Imperiului otoman.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 219-225.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 220.

<sup>30</sup> Apud Ch. Jannaras, *op. cit.*, p. 222.

<sup>31</sup> G. Metallinos, *Adamntios Corais și Ortodoxia*, în „Tradiție și înstrăinare”, ed. a III-a, Atena, 1998, p. 190.

Cearta dintre Corais și Atanasie din Paros a culminat cu prilejul apariției la Constantinopol a scrierii lui Atanasie intitulată: „*Învățătura părintească*” sub anonimat. A fost o provocare mai directă și fără ocol pentru iluminiștii greci, nu numai pe terenul concepțiilor teologice, dar și o confruntare în privința aspirațiilor politice și sociale<sup>32</sup>.

La aceasta a răspuns dur Corais în lucrarea „*Învățătura frățească către greci care se găesc în toată stăpânirea otomană*, în opoziție cu „*Învățătura părintească*”, apărută pseudonim sub numele preafericitului patriarh al Ierusalimului, la Constantinopol (1708), în care se vede clar deosebirea radicală a punctelor de vedere. Corais și iluminiștii greci aveau ca scop constituirea unui stat național grec care va răspunde visului umaniștilor europeni de reînviere a elenismului în hotarele lui geografice ale Greciei vechi. Dar cum observă prof. Ch. Jannaras, în spatele poziției rezervate ale patriarhilor și fanarioților „se ascunde un realism istoric față de romantismul iluminiștilor: forma imperiului de stat grec strămt, în hotarele vechii Grecii, va lăsa pe dinafară majoritatea populațiilor grecești, expuse nebulniei răzbuunătoare a turcilor sau primejdiei islamizării și ștergerii identității lor culturale”<sup>33</sup>.

În plus comerțul se afla în mâna grecilor și organizarea populației grecești în orașe, iar fanarioții dispuneau de instituții sociale față de care turcii ofereau imaginea unei pături sociale dezavantajate. Pomind de aici patriarhii și fanarioții sperau o cucerire treptată dinăuntru a imperiului de către greci.

Disputa dintre Atanasie din Paros și Corais, între colivari și iluminiști, n-a reprezentat deci o simplă antiteză – opoziție între conservatori și progresiști, ci o confruntare a două viziuni social-politice diferite, care reprezenta fiecare o altă concepție despre elenitate. Deși până la urmă s-a impus perspectiva lui Corais și a iluminiștilor, lupta colivarilor cu aceștia a fost de fapt o luptă pentru păstrarea identității ortodoxe a neamului, așa cum s-a întâmplat în catolicitatea bizantină, în fața pericolului denaturării ei complete<sup>34</sup>.

## 5. Principalele puncte de dispută între monahii atoniți colivari și iluminiștii greci

În studiul său „Dinamica iluminismului”, teologul Gheorghe Metallinos a arătat că reprezentanții greci ai iluminismului european nu urmăreau o simplă iluminare a poporului, ci propuneau o regândire radicală a întregii realități sociale în cadrul unei noi concepții despre lume, prin transplantarea integrală a ideilor și practicilor pe care le-a produs iluminismul în spațiul european, într-un lung proces, necunoscut în Răsărit. În operele iluminiștilor se ascund idei și atitudini antritrinitare, panteiste, raționaliste, care nu se puteau impune în spațiul ortodox fără răsturnarea tradiției ortodoxe însăși<sup>35</sup>. De aceea colivarii – spune prof. G. Metallinos – și-au concentrat combaterea, lupta lor împotriva iluminismului în următoarele patru puncte de bază:

a) *În privința Europei* iluminiștii greci vorbeau cu mândrie de „Europa iluminată”, ale cărei lumini vor să le transmită și impună neamului grec, ceea ce va produce „sindromul europeanizării” în elenismul modern. Colivarii fideli tradiției antiunioniste și isihaste din secolul al XIV-lea resping Europa iluministă, care rupe orice relații cu tradiția teologică a Părinților, precum și orice posibilitate de renaștere a neamului grec cu „luminile” ei<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Ch. Jannaras, *op. cit.*, p. 183.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>35</sup> G. Metallinos, *Dinamica iluminismului*, p. 15.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 18.

b) În ce privește educația și *învățământul*, iluminiștii considerau filozofia luminilor chintesența înnoirii educației europene, ca fiind singura aptă pentru neamul grec și progresul lui. Atanasie din Paros se declară însă pentru un învățământ care să se fundamenteze pe tradiția neamului. El face aici o distincție între două cunoașteri: înțelepciunea „de sus” și „de jos”. Polemica lui Atanasie contra științelor nu înseamnă și respingerea lor în sine, ci numai a speranței nelimitate a omului în ele. „Înțelepciunea din afară nu este prin natura ei nici rea, nici bună, ci numai din folosirea celor ce o posedă devine bună sau rea”<sup>37</sup>. Prin urmare nu înțelepciunea, ci „înțelepții” sunt problema colivarilor tradiționaliști. Așa-zisa antiteză - opoziție - între credință și cunoaștere (știință) este o pseudoproblemă pentru ortodoxie.

c) În ceea ce privește problema de *modele* a „înțelepților lumii” de către iluminiști, părinții colivari au contrapropus înțeleptul tradiției Părinților, adică *Sfântul*, omul îndumnezeit, pe părinții *Filocaliei*. De aceea „editarea Filocaliei, afirmă prof. Ch. Jannaras, a fost o provocare a confruntării a două culturi – civilizații”<sup>38</sup>.

d) Și în ce privește *idealul – visul social-național* propus de iluminiști, Filocalia a fost o provocare a Europei, ei propunând etosul patristic ortodox autentic, ca mod de existență bisericesc, cu impact direct în viața socială. Cele afirmate de Atanasie din Paros despre supunerea voită dominației otomane, s-a făcut cu scopul „protejării” Ortodoxiei de primejdia Apusului<sup>39</sup> așa încât „antieuropeanismul” colivarilor nu este o necesitate - „filoturcism”. Atanasie propunea să se cinstească victimele islamizării ca și vechii martiri ai Bisericii sau să fie cinstiți *ca sfinți neomartiri*, martiri mai noi, ca o rezistență efectivă față de puterea lui Antihrist<sup>40</sup>.

## 6. Două forme de *luminare* a poporului și contracarare a iluminismului apusean propuse de colivari.

În disputa între exponenții mișcării de trezire spirituală în Grecia în sec. al XVIII-lea, între colivari și iluminiștii greci se pot distinge două curente sau programe propuse de colivari:

a) e vorba de programul „*Iluminismului ortodox*”<sup>41</sup>, al Academiei Atonite (1750-1799) în care s-a încercat prin profesorii ei o simbioză între filozofia greacă, științele moderne și învățătura ortodoxă, precum și prin elevii străluciți ai acesteia, care au încercat să transpună în practică acest program la diferite școli și Academii din Grecia, București și Iași, precum și prin Sf. Cosma Etolianul „luminătorul grecilor”, care a influențat o mulțime de școli și licee în întreg spațiul grecesc.

b) Remarcabilul program editorial al colivarilor ca răspuns la „*Luminile Apusului*”, program inițiat de Mitropolitul Macarie al Corintului, Sf. Nicodim Aghioritul și Sf. Atanasie din Paros. Îndeosebi Sf. Nicodim Aghioritul, evitând polemicile sterile, a inițiat un amplu program pozitiv de reînviere a vieții autentice ortodoxe în dimensiunile ei, ascetică, mistică, liturgică, canonică, morală, biblică, prin editarea izvoarelor adevăratei tradiții ortodoxe, patristice și bizantine. Acestui proiect editorial spiritual Sf. Nicodim Aghioritul îi va consacra, începând din 1777, toată viața sa, prin publicarea unei adevărate *biblioteci patristice* moderne, ce se constituie într-o „*Unică Enciclopedie a Ortodoxiei*”<sup>42</sup>. Întreaga operă a Sf. Nicodim

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 18-19.

<sup>38</sup> Ch. Jannaras, *op. cit.*, p. 19 și G. Metallinos, *op. cit.*, p. 20.

<sup>39</sup> Vasile Makridis, *Critica religioasă față de imaginea copernicană a lumii și Greciei între anii 1749-1821*, Frankfurt am Main, 1995, p. 154, apud G. Metallinos, *op. cit.*, p. 24.

<sup>40</sup> G. Metallinos, *op. cit.*, p. 22.

<sup>41</sup> Ioan Ică jr., *op. cit.*, p. 22.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 11

Aghioritul se constituie dintr-o tetralogie patristică (editarea operelor Sf. Simion Noul Teolog, Sfântul Varsanufie și Ioan, a Sfântului Meletie Mărturisitorul și a Sf. Grigorie Palama); o trilogie ascetică mistică (editarea Filocaliei, a Everghetinos-ului și a Manualului Sfătuitor pentru paza celor cinci simțuri); o *trilogie exegetică* (editarea și traducerea în neogreacă a comentariului la Psalmi a lui Eutimie Zigabenu, comentariul la Epistolele pauline ale lui Teofilact al Ohridei, comentariu la Evanghelia a lui Nichifor Teotokis, ori epistolelor sobornicești); o *teologie aghiografică* (noul martirologiu, Noul Ecologhion și Eurotodromion); *două editări de texte liturgice* (Theotokarion și Apantisma); o *colecție a sfințelor canoane* (Pidalionul); a *două Cărți foarte folositoare de suflet* (despre deasa împărtășanie și despre spovedanie); o *trilogie morală* (Războiul nevăzut, Exerciții spirituale și Hristoitia)<sup>43</sup>.

Cum se vede, în locul disputelor și polemicilor în confruntarea cu iluminismul apusean, Sf. Nicodim Aghioritul, a propus „*înțoarcearea la izvoare*”<sup>44</sup>, spre adevărata tradiție a Bisericii și a neamului, prin redescoperirea profunzimii duhovnicești a scrierilor patristice și frumuseților Filocaliei, care arată practic „cum se poate tot omul curăți, lumina și desăvârși”, față de viziunea antropocentrică a elenismului ortodox, într-un moment când acesta trecea printr-o profundă criză de identitate culturală și spirituală în pragul epocii moderne<sup>45</sup>.

\*\*\*

Schimbările profunde prin care trecea Europa luminilor în sec. al XVIII-lea s-au făcut simțite și în Grecia și la toate popoarele ortodoxe, din sudul-estul Europei, prin tinerii care au studiat la universitățile europene. Foarte curând epicentrul disputelor între învățații greci iluminați și învățații tradiționaliști antiunioniști și antiiluminați s-a mutat chiar în Sf. Munte odată cu înființarea Academiei Atonite și cu mișcarea de trezire spirituală inițiată de profesorii acesteia și monahii atoniți colivari și elevii străluciți ai acestei școli vestite. A fost o mișcare de trezire a conștiințelor și de reacție la încercările de occidentalizare și înstrăinare a etosului ortodox. Monahii colivari n-au opus ideilor iluministe o ideologie contrară, ci o colecție de texte fundamentale ale tradiției ortodoxe, *Filocalia*<sup>46</sup>.

Ciocnirea forțelor tradiționale cu învățații greci iluminați a fost inevitabilă, întrucât era vorba de o opoziție și antiteze, între lumi diametral opuse, de viziuni diferite cu privire la identitatea spirituală culturală a neamului și a mijloacelor de ridicare a acestuia. Paradoxal curentul iluminist-apusean a dezvoltat în Răsărit nu numai o opoziție fermă, dar și o dinamică puternică pozitivă, determinând o remarcabilă activitate creatoare scriitoricească și pastorală de reînviore a vieții bisericești. Punctul culminant al confruntării între reprezentanții mișcării de trezire spirituală l-a constituit celebra dispută între Atanasie din Paros și Adamntios Corais, într-o polemică de răsunet.

Biserica Ortodoxă nu se opune în principiu luminării poporului și științei, dovadă programului modern de studii de la Academia Atonită, în Școlile și Academiiile din Grecia, București și Iași, dar în același timp colivarii au accentuat și necesitatea renașterii spirituale a poporului, prin editarea scrierilor *Filocaliei* față de umanismul antropocentric al iluminismului apusean.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 11-12, Ioan Ică jr., *Viața și învățăturile Cuviosului și sfințitului mucenic Cosma Etolianul, luminătorul Greciei și apostolul săracilor*. Traducere Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 2001, p. 6.

<sup>44</sup> G. Podskasky, *op. cit.*, p. 377.

<sup>45</sup> Arhim. Nicodim Scretta, *Dumnezeiasca Euharistie și prerogativele Duminicii după învățătura colivarilor*, Tesalonic, 2006, p. 3.

<sup>46</sup> Ch. Yannaras, *op. cit.*, 188-189.



Deși a trăit în condițiile grele ale turcocrăției, Biserica Ortodoxă a găsit mereu resursele să răspundă provocărilor venite din Apus, să-și afirme identitatea și bogăția spirituală a tradiției ortodoxe pe care Apusul o pierduse. Nu s-a pierdut niciodată din vedere faptul că Biserica ortodoxă reprezenta conștiința neamului și expresia culturală principală. Ortodocșii rămân ancorați în tradiția oferită de credință, tradiție ce se transpune în mentalitate și cultură.

## LANGUAGE, PHILOSOPHY AND POLITICS IN THE DEVELOPMENT OF THE *FILIOQUE* CLAUSE

ȘTEFĂNIȚĂ BARBU\*

**ABSTRACT.** After Augustine, the theology of the *filioque* became normative within the borders of the Latin-speaking world. It was used in different creeds and became part of Latin theology. All this happened on a background of continuing estrangement, both political and religious, between Eastern and Western Christianity. This estrangement was clearly evident during Charlemagne's reign. Nonetheless, the Latins held the belief that *filioque* was a teaching of the Universal Church.

For centuries, all these cultural and political aspects of the *filioque* clause have been neglected and thus a comprehensive understanding of the issue at stake was not fully reached. For this reason, we argue that the *filioque* clause should not be considered primarily as a Church-dividing issue but rather as a legitimate development, and therefore should be treated as a legitimate diversity. One should not forget that, although during Photius's time dissension between East and West on the topic of *filioque* reached its apex, the two traditions (Greek and Latin) nevertheless preserved Eucharistic communion.

**Keywords:** *filioque*, Augustine, philosophy, politics, Charlemagne.

The times of growing openness that we are living in provides us with an opportunity for the reconsideration of some of the obvious and more disputed theological points that stand between the Roman Catholic Church and the Orthodox Churches. New solutions and new ways of agreement are searched for in the quest for unity. One of the points of disagreement remains the *filioque* clause which has not yet received a solution acceptable for both sides.

The *filioque* clause refers to the double procession of the Holy Spirit, from the Father and from the Son, and is professed by the Roman Catholic Church, as well as other Western Christian Churches. It refers to the fact that the Holy Spirit takes its origins – procession (*procesio*) from the Father and from the Son. Against this affirmation, the Orthodox Church argues that the Holy Spirit has its eternal origin (*ekporeusis*) alone in the person of the Father, but the Spirit is sent to the world (*proienai*) by the Son.<sup>1</sup>

In the present study we would like to propose a new perspective on the topic arguing that the *filioque* clause's cultural and political background has been neglected with serious consequences for a successful conclusion to any dialogue. This is the reason why we will concentrate our attention on the linguistic, philosophical and political aspects of the *filioque* clause's history.

---

\* *Drd.*, Universitatea Leuven, Belgia, [pr.stefan.barbu@gmail.com](mailto:pr.stefan.barbu@gmail.com)

<sup>1</sup> In spite of the fact that today we are talking about one formula that expresses a double procession, viz. *Ex Patre filioque*, still, several formulae were considered as equivalent through the centuries, expressing the same idea of the procession of the Holy Spirit from the Father and the Son: 1) *Filioque*, or *et ex Filio procedit*; 2) *ab utroque procedit*; 3) *ex Patre per Filium procedit*. Paul Henry, "Contre le filioque," *Irenikon* 48, no. 2 (1975) 170-177.

Our study will present the theological presuppositions, the philosophy, the polity and the historical events which led to the appearance, growth and moreover, the imposition of the *filioque* clause within Latin theology.

## I. THE ROAD TO *FILIOQUE*

In this section, we will make a survey of the pre-Augustinian Fathers who discussed the procession of the Holy Spirit in an undeveloped form but who have played a role in the development and acceptance of the Latin tradition of the *filioque*. We will refer here only to Fathers before Augustine since they had an influence over Augustine's thought and since only from the time of Augustine has theology started to speak clearly about a double procession of the Holy Spirit. However, during the debate on the *filioque* clause many patristic texts, before and after Augustine, were brought forth as arguments for or against the *filioque* clause, without an agreement on their interpretation to be reached.<sup>2</sup>

In the discussions on the *filioque* clause across the centuries, the name of Origen was put forward as being the first who influenced the birth of the *filioque* theology. However, his influence on subsequent theology is less relevant for our topic since the Cappadocian Fathers, although very much influenced by Origen's works, did not continue his line of pneumatological thought.<sup>3</sup> A recent study draws the origins of the *filioquist* controversy back to the theology of Asterius the Sophist (died c. 341), whose theology was refuted by Marcellus of Ancyra (died c. 374, condemned in 336).<sup>4</sup> For J.M. Garrigues, the sources of the *filioque* clause can be traced to Tertullian who strongly underlines the unity of the three persons of the Holy Trinity and sees its consubstantiality manifested also economically.<sup>5</sup> Paul Henry however, is of a different opinion arguing that the author is Ambrose<sup>6</sup> since it is in his writings that one finds: "The Holy Spirit, he also when he proceeds from the Father and from the Son, he does not separate himself nor from the Father or from the Son".<sup>7</sup> Analyzing Ambrose's theology on the procession of the Holy Spirit, Larchet argues that "Ambrose does not place the cause or the principle of the Holy Spirit in the Son, and in what concerns his personal existence, for him the Holy Spirit proceeds from the Father alone".<sup>8</sup>

The *filioque* clause was inserted into a local creed for the first time, according to Henry, by Vitricius of Rouen (330-407), one of Ambrose's disciples at the end of the fourth century. It is most probable that Augustine received and developed the theology of double procession from Vitricius' works.<sup>9</sup> In the sermon 'Praising the Saints', the only known work of Vitricius of Rouen, it is confessed long before Augustine's *De Trinitate*, that the Holy Spirit

<sup>2</sup> At the Council of Ferrara-Florence no less than 600 passages from the Fathers were brought only to support the anti-*filioquist* position. Alexander Schmemmann, "St. Mark of Ephesus and the Theological Conflicts in Byzantium," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 1 (1957) 11-24: 20.

<sup>3</sup> Boris Bobrinskoy, *The Mystery of the Trinity*, trans. Anthony P. Gythiel (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1999), 214.

<sup>4</sup> Xavier Morales, "La préhistoire de la controverse filioquiste," *Zeitschrift für antikes Christentum* 8, no. 2 (2004): 317-331.

<sup>5</sup> Jean-Miguel Garrigues, *L'Esprit qui dit "Pere": Le problème du Filioque* (Paris: Tequi, 1981), 59.

<sup>6</sup> Paul Henry, "Contre le filioque," *Irenikon* 48, no. 2 (1975): 170-177, 170.

<sup>7</sup> *PL* 16, 733, quoted by Ibid. 171. English translation SB.

<sup>8</sup> Jean-Claude Larchet, *Maxime le Confesseur mediateur entre l'Orient et l'Occident* (Paris: Les Éditions du CERF, 1998), 32. English translation SB.

<sup>9</sup> Henry, "Contre le filioque," 171.

proceeds from the Father and the Son. The sermon was probably delivered in 396 to welcome a gift of relics from Ambrose of Milan. The fact that he was a Briton, but also a Gallic bishop who had relations with bishops from Italy, and the fact that we do not know the sources of his beliefs, easily leads one to argue that the spread of the faith in a double procession of the Holy Spirit was much larger in that period than it is traditionally asserted.

Another author who influenced Augustine's pneumatology is Hilary of Poitiers (†366). About him, Pelikan says that he "warned" Augustine not to make a difference between the economic and the immanent concepts of the Trinity.<sup>10</sup> He is considered to be the main theologian, before Augustine, who spoke about the procession of the Holy Spirit from the Father and from the Son. In his works, the expression "*accipiat ab utroque*" (PL 16, 656B) is found, which manifests the double procession of the Holy Spirit. Yves Congar, however, believes that Hilary thought that "*de meo accipiet*" in Jn. 16:14 might have a meaning equivalent to "receiving – and therefore proceeding from the Father". He concludes that Hilary's "most certain position on the Spirit was a *Patre per Filium*".<sup>11</sup> One could say that Hilary tried to follow the line of thought of the Greeks.<sup>12</sup> However, it is my opinion that this double vocabulary, or rather hesitation, is the proof of an undeveloped theology concerning the person of the Holy Spirit. It is still a period of exploration, where many things could be said, where a clear border between orthodoxy and heresy on the problem of the procession of the Holy Spirit had not yet been established.

## II. AUGUSTINE, *DE TRINITATE* AND A NEW PNEUMATOLOGY

### 1. *A New Theological Method*

Augustine's theology did not continue along the same path of thought as the Eastern Fathers. The reason for this is rather simple: he had only a superficial knowledge of their works. It was believed until recently that the link between East and West in that period of time was Hilary of Poitiers who lived for some time in the Eastern part of the Roman Empire. However, in his discussions on the doctrine of the Trinity, Augustine seldom expressly falls back on the formula of the Nicene Creed<sup>13</sup> or quotations from Hilary. This suggests that it is unlikely Augustine had Hilary's books before him while he was writing.<sup>14</sup> Augustine

<sup>10</sup> Jaroslav Pelikan, *Development of Christian Doctrine* (New Haven and London: Yale University Press, 1969), the chapter "Hilary on Filioque".

<sup>11</sup> Yves M. J. Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, (New York: Seabury Press, 1983), v.3, 50.

<sup>12</sup> Hilary, after his return from exile in the East, where he wrote *De Synodis* and also *De Trinitate*, engaged in a very strong dispute with Arianism in the Church, where the fundamental difference of the Arian from the Catholic position was not generally recognized. He gained the name of "Athanasius of the West" due to his defense of the divinity of Christ. It is believed now that his sojourn in the East did not influence him as much as was thought, for he refers only to Scripture as the basis for his ideas. It was also noted that he makes no reference to the Greek Fathers in a way that would indicate that he depended on them. Edmund J. Fortman, *The Triune God. A Historical Study of the Doctrine of the Trinity* (London & Philadelphia: Hutchinson & Co., 1972), 126-27. For a detailed study on Hilary's exile see also T. D. Barnes, "Hilary of Poitiers on His Exile," *Vigiliae christianae* 46, no. 2 (1992): 129-140.

<sup>13</sup> William Samuel Bishop, *The Development of the Trinitarian Doctrine in the Nicene and Athanasian Creeds* (London, Bombay and Calcutta: Longmans, Green, and Co., 1910), 28.

<sup>14</sup> Eugene Webb, "Augustine's New Trinity: The Anxious Circle of Metaphor," in *Religious Innovation: Essays in the Interpretation of Religious Change*, ed. Collett Cox and Martin S. Jaffe Michael A. Williams (Berlin: Mouton de Gruyter, 1992), 1 (<http://faculty.washington.edu/ewebb/Gus.pdf>).

himself, in the beginning of Book III of *De Trinitate* states, regarding the primarily Greek sources on the doctrine of the Trinity, that these were not very accessible to him.<sup>15</sup>

A more nuanced opinion is offered by Colin Gunton who argues that, Augustine either did not understand the Trinitarian theology of his predecessors or that he looked at their works with spectacles strongly tinted with Neoplatonic assumptions.<sup>16</sup> If the Greek and Latin pre-Augustinian Father's assumptions started from the plurality of persons and proceeded to the assertion that the three distinct persons subsist in a nature that is numerically one, Augustine started from the nature/essence which subsists in three persons.<sup>17</sup>

Augustine's theological method – to start from the essence in order to come to the person – must be interpreted as an attempt to avoid subordinationism. Saying first of all that God is one and only afterwards that He is three, betrays Augustine's intention to defend the equality of the three divine persons: "Each Person of the Trinity is God, and all together are One God. Each is the full essence, and all together are One essence".<sup>18</sup> And affirming the full equality of the divine persons, Augustine also stresses their unity:

So great is the equality in this Trinity, that not only is the Father not greater than the Son in that which pertains to the divinity, but neither are the Father and the Son anything greater than the Holy Spirit, nor is each Person singly...anything less than the Trinity itself.<sup>19</sup> And so each is in each, all are in each, each is in all, all are in all, and all are one.<sup>20</sup>

Another aspect of Augustine's methodology is that he did not employ the Greek terminology of *ousia* and *hypostasis*.<sup>21</sup> Thus, without the categories and distinctions that the East developed regarding the essence and the *hypostasis*, Augustine speaks about one will and one operation in the Trinity, as a consequence of sharing the same essence: "the will of the Father and the Son is one and their operation inseparable".<sup>22</sup> Thus, Augustine placed the faculty of the "will" in the common essence and not in the "person" as the Cappadocians did. That is why the creation of the world as an act common to the entire Trinity will be compared with the procession of the Holy Spirit. This objection will be brought forward by the

<sup>15</sup> Augustine, *On the Holy Trinity*, ed. Philip Schaff, trans. Rev. Arthur West Haddan, *A Selected Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*; vol. 3 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 95. See also Michel René Barnes, "Rereading Augustine's Theology of the Trinity," in *The Trinity*, ed. Stephan T. Davis; Daniel Kendall; Gerald O'Collins (Oxford: Oxford University Press, 1999), 145-176; Irénée Chevalier, *S. Augustin et la pensée grecque: les relations trinitaires* (Fribourg: Librairie de l'Université, 1940); C. C. Pecknold, "How Augustine Used the Trinity: Functionalism and the Development of Doctrine," *Anglican Theological Review* 85, no. 1 (2003).

<sup>16</sup> Colin Gunton, "Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West," *Scottish Journal of Theology* 43 (1990): 41-42.

<sup>17</sup> Stephen McKenna, "Introduction," in *Saint Augustine. The Trinity* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1970).

<sup>18</sup> Augustine, *On Christian Doctrine*, ed. Philip Schaff, trans. J. F. Shaw, *A Selected Library of Nicene and Post Nicene Fathers of the Christian Church*; 2nd series; vol. 2 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979), I, 5.

<sup>19</sup> Augustine, *On the Holy Trinity*, VIII. 1.

<sup>20</sup> *Ibid.* VI.10.12. This is Augustine's way of expressing the Nicene *homoousios* which is seldom used by him. For more on the relation of Augustine with Nicene see Basil Studer, "Augustin et la foi de Nicée," *Recherches Augustiniennes* XIX (1984): 133-154.

<sup>21</sup> For the consequences on the future development of Latin Trinitarian theology see Gunton, "Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West," 44.

<sup>22</sup> Augustine, *On the Holy Trinity*, II, 9.

Greek Fathers, who will attach the “will” to the person/hypostasis and separate the creation of the world, as a common act of the Trinity, from the procession of the Holy Spirit from eternity, which is a characteristic of the Father’s hypostasis and not of the *ousia*.<sup>23</sup>

## 2. *The Language as Theological Challenge*

If Augustine does not bring anything new to the doctrine of the Son’s generation, to that of the Holy Spirit’s procession he made a considerable contribution, affirming very clearly the *filioque*. However, Augustine could be considered, as Garrigues argues, a theologian who “*synthétise les divers éléments qu’il trouvait dans la tradition latine antérieure concernant la procession de l’Esprit-Saint*”.<sup>24</sup> It is very clear that he was not the first who spoke about the double procession of the Holy Spirit, yet he is the first who dedicates space, in his book *De Trinitate*, to develop this new direction in theology.

When Augustine engaged the topic of the procession of the Holy Spirit he was confronted with several realities. One of them was that starting with Tertullian, the Latin tradition on the “procession” defined the mode of derivation of divinity departing from the Father in the order of consubstantial procession of the Son and the Holy Spirit. Another problem was that the Latin word “*processio*” had not the same sense as the Greek “*ekporeusis*”, viz. the hypostatic origin of the Spirit from the Father. That is why it was difficult for Augustine to understand the text from Jn. 15, 26 in the sense of the Greek “*ekporeusis*”. It was also the Latin translation of Jn. 8, 42 of “*proerhoma*” with “*procedere*” (“*A Deo processi et veni*”) as well as the Arian<sup>25</sup> danger that made Augustine mingle the economic plan with the theological<sup>26</sup> one in treating the Trinitarian mystery. The fact that there were no terms for defining the hypostatical origin from the Father, as there were in the Greek, meant that Augustine was forced to engage the terms “*principaliter*” and “*communiter*” to make the distinction between the persons.<sup>27</sup>

He [...] from whom the Holy Spirit principally proceeds, is God the Father. I have added, ‘*principaliter*’, ‘*principally*’, therefore, because the Holy Spirit is also found to proceed from the Son. But the Father also gave that to Him.<sup>28</sup>

Augustine’s aim was to guarantee the perfect consubstantiality of the three persons, as the Council of Nicaea did. He realized that by making the distinction between them consists in the relationship of opposition. The names of the persons manifest this opposition: the Father is father only in opposition with the Son, and the Son is son only in relation/opposition with the Father.<sup>29</sup> However a problem arose when he had to define the person of the Holy Spirit. The only solution was to oppose the Holy Spirit to both the Father and the Son. Since the

<sup>23</sup> Cf. John D. Zizioulas, “*Personhood and Being*”, in *Being as Communion*, (Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 1985), 27-49.

<sup>24</sup> Jean Michel Garrigues, “Le sens de la procession du Saint-Esprit dans la tradition Latine du premier millénaire,” *Contacts* 75 (1971) 283-309: 297.

<sup>25</sup> On the relation between Augustine and Arianism see Sarah Heaner Lancaster, “Divine Relations of the Trinity: Augustine’s Answer to Arianism,” *Calvin Theological Journal* 34 (1999): 327-346.

<sup>26</sup> Congar even believes that Augustine’s theology on the economic and theological in Trinity contains some Arian influence. See Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, v.3, 84.

<sup>27</sup> Garrigues, “Le sens de la procession du Saint-Esprit dans la tradition Latine du premier millénaire,” 300.

<sup>28</sup> Augustine, *On the Holy Trinity*, XV.29.

<sup>29</sup> Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, v.3, 81.

relation of opposition was the expression of the relation of origins. Since the Son is opposed to the Father because he is begotten by the Father, and, since the Spirit is in opposition both with the Father and the Son, it requires then, that he proceeds from the Father and the Son.

In the chapter “What the doctrine of the Catholic faith is concerning the Trinity” (*De Trinitate*), Augustine shows what he believed to be the Church’s faith related to the person of the Holy Spirit:

[T]hey are not three Gods, but one God: although the Father had begotten the Son, and so He who is the Son is not the Father; and the Holy Spirit is neither the Father nor the Son, but only the Spirit of the Father and of the Son [...].<sup>30</sup>

Augustine held the conviction that he was defending the Church’s original tradition. In *De Trinitate*, more than almost anywhere else, Augustine wanted to act as an expositor of the Church’s faith.<sup>31</sup> According to Barnes, Augustine continues the theology of Nicaea when developing his Trinitarian theology. Since the aim of this Council was to profess that the Son is equal with the Father, Augustine, following Hilary of Poitiers, argues that the Son does the same work as the Father.<sup>32</sup>

Another very important aspect of Augustine’s theology is his understanding of the “source”. Fortman argues that for Augustine, the source of the Trinity was not the Father, as he was for the Greek and Latin pre-Augustinian Fathers, but the essence, the Godhead itself is the source of the persons.<sup>33</sup> However, some Augustinian texts seem to contradict him: “The Father is the principle of the entire divinity or, more precisely, of the Godhead, because He has his origin from no one”.<sup>34</sup> Congar interprets Augustine’s “*principaliter*” also as an expression of the Father’s monarchy. He is the “*Source première et absolue*”.<sup>35</sup> But, in virtue of the common essence, Augustine considers that one could say that the Father and the Son are also sources of the Holy Spirit, though they are two, they act as one single source:

[I]t must be admitted that the Father and the Son are a Beginning of the Holy Spirit, not two beginnings; but as the Father and the Son are one God, and one Creator, and one Lord relatively to the creature, so are they one beginning relatively to the Holy Spirit. But the Father and the Son and the Holy Spirit is one Beginning in respect to the creature, as also one Creator and one God.<sup>36</sup>

Thereafter he adds that: “[W]e have to confess that the Father and the Son are the principle of the Holy Spirit, not two principles”.<sup>37</sup>

Accepting that the Son was, as the Father was, the source of the Holy Spirit, constituted in the fight against the Arians, a way of expressing the equality between the Father and the Son. This seems to have been one of Augustine’s most important aims.<sup>38</sup>

The same logic was employed by the entire Latin tradition. However, for the Greek tradition it was difficult to accept that the Father is the only source of the deity and at the same time that the Son is also the source of the Holy Spirit. We can also notice that the Father, the

<sup>30</sup> Augustine, *On the Holy Trinity*, I, 4, 7.

<sup>31</sup> Pelikan, *Development of Christian Doctrine*, 122.

<sup>32</sup> Barnes, “Rereading Augustine’s Theology of the Trinity,” 156.

<sup>33</sup> Fortman, *The Triune God. A Historical Study of the Doctrine of the Trinity*, 140-41.

<sup>34</sup> Augustine, *On the Holy Trinity*, IV, 20, 29.

<sup>35</sup> Yves Congar, “Le Pere, source absolue de la divinite,” *Istina* 25, no. 20 (1980): 239.

<sup>36</sup> Augustine, *On the Holy Trinity*, V, 14, 15.

<sup>37</sup> *Ibid.*, V.15.

<sup>38</sup> See Studer, “Augustin et la foi de Nicée.”

Son, and the Holy Spirit are not distinguished, as in the Greek tradition, by personal characteristics. It is in virtue of the common essence that the Father and Son share together that they also participate in the eternal procession of the Holy Spirit. However, this raises the question of the divinity of the Holy Spirit. What is He if He is compared with a creature and if it is in virtue of the common essence that the Father and the Son precede the Spirit, then is not the Spirit also source of Himself? These questions will be found across the centuries in the works of Photius, Palamas and others. What should be noticed is that Augustine tried to stress the monarchy of the Father – “*prinicipaliter*” – but at the same time he did not have the “right” theological tools to do that, namely the distinction between economic and transcendent, the inter-Trinitarian relations and the extra-Trinitarian manifestations, and the personal characteristics of the hypostasis.

Augustine often depicts the Holy Spirit as “the bond” of the Father and the Son, as their common gift. He says: “the Gift which both have in common, namely ... the Holy Spirit, who is God and the Gift of God”.<sup>39</sup> This gift is one of love. The Father manifests his love for the Son in the Holy Spirit who is also the gift of love of the Son towards the Father:

And the Holy Spirit, according to the Holy Scriptures, is neither of the Father alone, nor of the Son alone, but of both; and so intimates to us a mutual love, wherewith the Father and the Son reciprocally love one another.<sup>40</sup>

In this way the Holy Spirit is the bond of love between the Father and the Son, without loosing his characteristic of being a person, and without bringing something new to the essence of God:

Therefore, says Augustine, the Holy Spirit, whatever it is, is something common both to the Father and to the Son. But that communion itself is co-substantial and co-eternal; and if it may fitly be called friendship, let it be so called; but it is more aptly called love. And this is also a substance, since God is a substance, and ‘God is love’, as it is written<sup>41</sup>.

But this substance is not a strange substance, but the essence/substance of the Holy Trinity, because there are not three substances, but one.

### 3. *Augustine and the Neoplatonism*

Philip Zymaris believes that there is a strong connection between Augustine’s teaching on the *filioque* and Neoplatonic<sup>42</sup> philosophy. Congar even says that “Augustine discovered

<sup>39</sup> *Serm.* 71, apud Fortman, *The Triune God. A historical study of the doctrine of the Trinity*, 145.

<sup>40</sup> Augustine, *On the Holy Trinity*, XV, 17, 27.

<sup>41</sup> *Ibid.*, VI,5,7.

<sup>42</sup> Philip Zymaris, “Neoplatonism, the Filioque and Photios’ Mystagogy,” *Greek Orthodox Theological Review* 46, 3-4 (2001) 345-362. For Augustine’s Platonism and Neo-Platonism see also: Robert D. Crouse, “Paucis mutatis verbis: St Augustine’s Platonism,” in *Augustine and His Critics* (London ; New York: Routledge, 2000), 37-50. Goulven Madec, *Saint Augustin et la philosophie: notes critiques*, Collection des études augustiniennes. Antiquité ; 149 (Paris: Etudes augustiniennes, 1996). Maurice Testard, *Saint Augustin et Cicéron* (Paris: Etudes augustiniennes, 1958). P. Alfàric, *L’évolution intellectuelle de saint Augustin, vol. 1*, Paris, 1918. J. McEvoy, ‘Neoplatonism and Christianity : Influence, Syncretism, or Discernment?’, in T. Finan and V. Twomey (eds.), *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, (Dublin: Four Courts Press, 1992). Robert D. Crouse, “St Augustine’s De Trinitate: Philosophical Method,” in *Studia Patristica, vol 16, pt 2* (Berlin: Akademie Verlag, 1985), 501-510. J. O’Connell, *St Augustine’s Platonism*, (Villanova: Villanova University Press, 1984). P. Aubin, *Plotin et la christianisme. Triade plotinienne et trinité chrétienne*, (Paris, Beauchesne, 1992). E. Gilson, *The Christian Philosophy of St Augustine*, tr. L. Lynch, (New York: Random House, 1960).



the Trinity in the works of the Neoplatonists before he discovered the incarnation in the letters of Paul".<sup>43</sup> According to the Neoplatonic scheme, the one God necessarily creates two finite particulars, which ultimately leads to all the others: he produces the *Nous*, which, in turn, together with the one, produces the world-soul. Because the will and activity are identified with essence, these acts of creation, as well as the creation of all finite particulars that follows, are acts of the essence.<sup>44</sup> According to Zymaris, Augustine's theology follows the Neoplatonic model, which has as its consequence the development of the double procession. Augustine defines the divine essence as being "simple", transcending any plurality within the Godhead such as attributes of God and the Persons of Trinity.<sup>45</sup> The Plotinian influence on Augustine<sup>46</sup> came through the works of Marius Victorinus.<sup>47</sup>

Augustine developed a highly elaborated system of metaphors and analogies for depicting the Holy Trinity. He described the Trinity in terms of 'lover', 'beloved', and 'love'; 'the mind', 'the mind's knowledge of itself', and 'its love of itself'; 'the eye of the mind', 'its expression as word', and 'the will' that produces that expression; 'object', 'vision', and 'attention'; 'memory', 'inner vision', and 'will'; 'memory', 'understanding', and 'love'. He favored, as Webb observed, those triads involving mental faculties and activities, since he thought the human mind was the closest analogue to the God who made man in his image. The Holy Spirit as "common gift of love" is perhaps the strongest metaphor he engaged in while describing the relation between the persons of the Holy Trinity. Nevertheless, the idea that the Holy Spirit is the bond between the Father and the Son can also be found in the works of Epiphanius (310-403) (Ancoratus, 7 and 8), Gregory of Nyssa (died in 385 or 386), and Gregory Palamas. Webb argues that these types of analogies led Augustine to advocate the idea of the procession of the Holy Spirit from both the Father and the Son, as a function of the association of the Son with intelligence and the Spirit with Love or Will: "The mind cannot love itself, unless it also knows itself, for how can it love what it does not know?"<sup>48</sup>

---

<sup>43</sup> Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, v. 3, 83.

<sup>44</sup> Zymaris, "Neoplatonism, the Filioque and Photios' Mystagogy," 348.

<sup>45</sup> *Ibid.*: 349.

<sup>46</sup> Wassmer argues that "In the two years before his conversion when he was receiving a deeper penetration into Christianity through the sermons of St. Ambrose, he [Augustine] came to know of Plotinus in a very few treatises of the *Enneads* (certainly I/6 'On the Beautiful' and quite probably V/I 'On the Three Chief Hypostases') in the Latin translation of Marius Victorinus." Thomas A. Wassmer, "The Trinitarian Theology of Augustine and His Debt to Plotinus," *The Harvard Theological Review* 53, 4 (1960): 261.

<sup>47</sup> Marius Victorinus was a distinguished Neo-Platonist professor whose conversion to Christianity in 355 or 356 excited much comment in Roman society. He was born in Africa between 281 and 291 A.D. and later he moved to Rome. He was steeped in Neo-Platonism and was initiated into the mysteries of Osiris. His exaggerated spiritual philosophy made him hostile to the body and therefore to the "Word made flesh". In reading the Christian Scriptures, however Victorinus discovered a deep harmony with his own philosophical ideas on the first principles. The year 356 seems to be the date of his conversion. He postulates a single movement (*motus*) issuing from the Father (conceived as *esse*), and distinguishes within it two existences: Christ (*forma, vita, vivere*) and Holy Spirit (*intelligentia, intelligere, cognoscentia, scientia*). His theology is stressing the consubstantiality of the three Persons of the holy Trinity in such a way that they are confounding one with the other. Fortman, *The Triune God*, 124.

<sup>48</sup> Augustine, *On the Holy Trinity*, IX, 3, 3.

### III. RECCARED, THE COUNCIL OF TOLEDO (589) AND THE DEFENSE OF FAITH

After Augustine, the first public affirmation of *filioque* was made by a local council in Toledo, Spain<sup>49</sup> (589), presided over by Isidor of Seville's elder brother, Leander.<sup>50</sup> After declaring the consubstantiality of the Son with the Father, the Council affirmed the double procession of the Holy Spirit and his consubstantiality with the Father and the Son.<sup>51</sup>

The reason for which the *filioque* was adopted seems to have been the Arianism of the Visigoths, ruled over by King Reccared. By adopting the double procession of the Holy Spirit, the Council thought that it had strengthened the Son's divinity. André de Halleux argues convincingly that the *filioque* was simply, and without much reflection, added to the Latin translation of the Constantinopolitan creed because it was very common in ancient local symbols. The insertion of this formula was also influenced by the fact that Pope Leo the Great (440-461) used *ab utroque* in a letter of 447, a formula expressing also the double procession of the Holy Spirit,<sup>52</sup> as we mentioned before. The letter is directed against the Priscillian heresy and the formula is accepted in an anti-Priscillian Council held in Spain in 447.<sup>53</sup> Garrigues, on the other hand, considers the insertion of the *filioque* clause in the Creed as a natural development of Latin theology, independent of any other tradition – heretical or Greek. He argues that due to the fact that the *filioque* clause was professed in the West before the year 451 – the date of the Council of Chalcedon where the Nicene Constantinopolitan Creed was professed as the sole authoritative profession of faith and any change of it was prohibited – it [the *filioque* clause] cannot be presented as an alteration of the ecumenical creed<sup>54</sup> but rather as the proof of “l'absence à Chalcédoine d'une authentique intégration œcuménique de deux manières originale et variées de confesser le mystère du Saint-Esprit”.<sup>55</sup> The Third Council of Toledo (589) marks the introduction of the Niceno-Constantinopolitan Creed into the Latin Liturgy as well as the first intrusion of the *filioque* into that Creed.<sup>56</sup> However, this opinion seems not to be unanimously accepted. Yves Congar, for example, states that “it is doubtful whether the Niceno-Constantinopolitan creed with the addition of *et Filio* was recited there”.<sup>57</sup> Nevertheless, he does not deny the presence of the teaching of the *filioque* in this council. In his opening speech to the Council of Toledo, King Reccared declared that “the Holy Spirit also should be confessed by us and taught to proceed from the Father and the Son”.<sup>58</sup> The Council was opposed to any form of Priscillianism

<sup>49</sup> The Third Council of Toledo issued a Profession of Faith at 8 May 589. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 470.

<sup>50</sup> Richard Haugh, *Photius and the Carolingians: The Trinitarian Controversy* (Belmont, Massachusetts: Norland Publishing Company, 1975), 25.

<sup>51</sup> Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 470.

<sup>52</sup> André de Halleux, “Towards an Ecumenical Agreement on the Procession of the Holy Spirit and the Addition of the Filioque to the Creed,” *Faith and Order Paper* 103 (1981) 69-84: 83.

<sup>53</sup> Henry, “Contre le filioque,” 172.

<sup>54</sup> „En 381, au moment où l'Orient canonisait la doctrine de l'*ekporeuse*, s. Ambroise avait déjà formulé la doctrine de la '*processio ab utroque*' qui se développait dans la tradition latine depuis Tertullien; en 451, au moment où il prend connaissance du symbole oriental, l'Occident a déjà confessé dogmatiquement le *filioque* par la bouche du pape s. Léon ainsi que dans les symboles de s. Vitrice de Rouen et de l'Eglise d'Espagne (447)”. Garrigues, “Le sens de la procession...”: 304.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> Robert M. Haddad, “The Stations of the Filioque,” *St Vladimir's Theological Quarterly* 46, no. 2-3 (2002) 209-268: 211.

<sup>57</sup> Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, v.3, 51.

<sup>58</sup> J.D. Mansi, “*Sacrorum conciliarum nova et amplissima collectio*”, (Florence and Venice, 1759): 9,978, quoted by Haugh, *Photius and the Carolingians*, 28.

or Arianism,<sup>59</sup> declaring that the Son was in no way inferior to the Father. What attracts one's attention is the fact that the Council had the strong conviction that it was defending the Nicene-Constantinopolitan faith. King Reccared ordered his clergy to remain loyal to the faith of the Church, affirming his attachment to the first four Ecumenical Councils. Afterwards he recited the Nicene and Nicene-Constantinopolitan Creeds, the latter with the *filioque* addition.<sup>60</sup> The fact that there was no intention to modify the Nicene Creed is also proved by Reccared's decree that all the churches of Spain and Gaul, in order to give support to the recent conversion of his people, "should observe this rule that is, at every sacrifice, before receiving the body and the blood of Christ, the most holy symbol of the faith should be recited in a loud voice by all, according to the custom of the Eastern Fathers".<sup>61</sup>

One question is raised however: Why is the double procession of the Holy Spirit considered so normal, or even belonging to the entire Church tradition? Some explanations were forwarded such as that of Congar who noticed that in the seventh century a series of local councils from different parts of the Christian world professed the double procession. A very important role seems to have been played by a well known (in the West) creed known as the *Quicumque* or the *Athanasian Creed*.<sup>62</sup>

#### IV. QUICUNQUE OR THE CREED OF THE WEST

Although it is called the Athanasian Creed, Athanasius (296-373) did not author it and at the same time it is not a creed, nor a Baptismal symbol, like the original Creeds,<sup>63</sup> but a doctrinal exposition.<sup>64</sup> The *Quicumque* – as it is conveniently designated from its opening words – does not conform to the classic credal type represented by the Apostles' and Nicene Creed, nor was it, like them, originally called a *symbolum*. Before the year 1000 it was called "The faith of St. Athanasius", or "The Catholic faith of St. Athanasius".<sup>65</sup> *Quicumque* first of all is a Latin text which was translated into Greek only in the thirteenth century, or maybe earlier in the twelfth century. According to the Denzinger, the creed has its origins in the South of France, in the province of Arles, where it appeared during the years 430-500.<sup>66</sup>

The Trinitarian doctrine of *Quicumque* is much related to the Nicaea-Constantinople Creed; however it did not maintain the word "*homoousion*", but contains the *filioque* clause:

21. "The Father is from none, not made nor begotten.
22. The Son is from the Father alone, not made nor created but begotten.
23. The Holy Spirit is from the Father and the Son, not made nor created nor begotten but proceeding".<sup>67</sup>

<sup>59</sup> The Priscillianists combined the figures of the Trinity in a single Person and the Arians regarded the Spirit as a creature of the Son, who, they believed, was himself created. Cf. Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, v.3, 51.

<sup>60</sup> Haugh, *Photius and the Carolingians*, 28.

<sup>61</sup> Mansi, 9, 990; Cf. *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>63</sup> Bishop, *The Development*, 14.

<sup>64</sup> J.N.D. Kelly, *The Athanasian Creed* (London: Adam & Charles Black, 1967), 1.

<sup>65</sup> Regarding the author of *Quicumque*, see Heinrich Denzinger (ed.), "Symbole 'Quicumque', dit d'Athanasie," *Symboles et définitions de la foi catholique* (Paris: CERF, 2001).

<sup>66</sup> Denzinger, *Symboles et définitions*, loc.cit.

<sup>67</sup> Kelly, *The Athanasian Creed*, 19.

J.N.D. Kelly considers *Quicumque* as manifesting the Trinitarian thought of Augustine. By the adoption of the Nicene conception of “generation” and “procession”, supplemented by the *filioque* statement, the *Quicumque* relates itself integrally to the previous doctrinal development. The Symbolum *Quicumque*, because it was the most comprehensive statement of the Trinitarian dogma, has remained in the Western mind for centuries as the classical expression and safeguard of the doctrine of the Trinity.<sup>68</sup> During the Middle Ages the *Quicumque* had the same authority as the Apostolic Symbol and the Nicene one.<sup>69</sup>

The author of the *Quicumque* follows the path of Latin thought, since he cannot conceive the Godhead as belonging to the Son or to the Holy Spirit. From Augustinian theology, followed by *Quicumque*, the bond of divine unity is not found in the person of the Father, but rather in “Jehova”, the Self-existing One, who exists in each and all of the three divine persons.<sup>70</sup> The Trinitarian teaching of the Athanasian Creed has a different starting point than that of the Nicene Creed. The starting point of the Nicene Creed is the “One God” as identified with the person of the Father. The starting point of *Quicumque* is the “One God” as identified with Jehovah, the Self-existent One. In Greek theology this name is primarily associated with the person of the Father.

By the Carolingian period the prestige of the *Quicumque* was enormous. It was one of the most important instruments for improving the professional competence of the clergy. In an ordinance, attributed to Charlemagne it was written “These are the things all churchmen are ordered to learn: first the Catholic faith of St. Athanasius...”. Another example is one canon of a synod held in Rheims in 852, under Bishop Hincmar, requiring the clergy to memorize the Creed, grasp its meaning, and be able to expound it in the popular speech.<sup>71</sup>

The *Quicumque* was inserted into Psalters, along with the Apostles’ Creed and the Lord’s Prayer, a practice which seems to have begun in the latter part of eighth century, and which became general by the ninth century. One of these Psalters was the Golden Psalter of Charlemagne, now in the National Library of Wien, which was sent as a gift from Charlemagne to the Pope Hadrian I (772-95). By inserting the *Quicumque* in the Psalters it was practically introduced in the divine office itself. From now onwards it became an obligatory element of the divine office.<sup>72</sup> The *Quicumque* would come to be found all over Europe. However, in the Roman Church it will be introduced between the eighth and the eleventh centuries, replacing the Apostles’ Creed.<sup>73</sup>

In the East, the *Quicumque* is found only from the fourteenth century. But it is possible that John Beccus, the Greek pro-Western Patriarch of Constantinople, knew a Greek version of the Creed, since he quoted it.<sup>74</sup> It is believed, still, that the *Quicumque* was brought to the attention of the Greeks much earlier, maybe during the ninth century, but it was apparently relatively unknown.

The *Quicumque* was a point of support in favor of the *filioque*, during the *filioque* controversy, especially because it was thought to belong to the great Athanasius. The Athanasian Creed is maybe the most important creed of Western theology. It dominated

<sup>68</sup> Bishop, *The Development*, 38.

<sup>69</sup> Denzinger, *Symboles et définitions*, loc.cit.

<sup>70</sup> Bishop, *The Development*, 39.

<sup>71</sup> J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 2<sup>nd</sup> ed. (London: Longmans, 1967), 42.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 45.

western thinking for many centuries, being considered the normative Creed. Though the Nicene-Constantinopolitan Creed's authority was never questioned, yet the *Quicumque's* importance was far greater.

It is due to this creed that the West believed the *filioque* to be part of the common tradition. It is our opinion that under the influence of this creed with origins in the fifth or sixth century the third Council of Toledo from 589 confessed the double procession of the Holy Spirit as something normal and generally accepted in the Church. *Quicumque* should be considered the main vehicle of the transmission of the *filioque*. The fact that it was used in the Latin Church for so many centuries as one of the main faith expositions led to the reduced acknowledgment of the Nicene-Constantinopolitan Creed, which was the only profession of faith accepted in the Greek Church.

## V. PRIDE AND POLITY IN THE REIGN OF CHARLEMAGNE

The first accusations of heresy brought by the Greeks against the Latins on the *filioque* clause are found in the time of Pope Martin I (649-655). On this occasion Maximus the Confessor wrote his Letter to Marinus defending the Latins against the accusation of heresy, arguing that they also confess the monarchy of the Father. Maximus leaves the impression that in fact the entire dispute is just a misunderstanding due to language differences:<sup>75</sup>

[T]hey (the Romans) have produced the unanimous evidence of the Latin Fathers, and also of Cyril of Alexandria, from the study he made of the gospel of St. John. On the basis of these texts, they have shown that they have not made the Son the cause (*aitia*) of the Spirit – they know in fact that the Father is the only cause of the Son and the Spirit, the one by begetting and the other by procession (*ekporeusis*) – but that they have manifested the procession through him (*to dia autou proienai*) and have thus shown the unity and identity of the essence.<sup>76</sup>

However, this moment had fewer consequences in history. A possible explanation of this lack of response could be found in Karayiannis' study *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu* where he raises the question of authenticity. The question of the *filioque*, as it was treated by Maximus the Confessor in this letter, is considered to be "prématurée pour l'époque de saint Maxime et ne constitue pas à ce moment un point de divergence entre les théologiens grecs et latins".<sup>77</sup> Karayiannis believes that the author of the letter is an Eastern theologian who tried to mediate between Greeks and Latins, but in any case he is not Maximus the Confessor. Against Karayannis, J.C. Larchet argues for defending the authenticity of Maximus' letter. Along with Maximus, Larchet considers the *filioque* controversy as a result of misunderstandings concerning translations: "On peut voir naître, à l'époque de Maxime, l'une des premières controverses et l'un des premiers malentendus".<sup>78</sup>

It was during the Iconoclast crisis when the dispute between West and East concerning the *filioque* found its real start. The council of Gentilly, convened by King Pepin in 767, discussed the Iconoclast issue as well as the *filioque* clause. This moment is considered to be a

<sup>75</sup> A French translation of this letter could be found in Larchet, *Maxime le Confesseur mediateur entre l'Orient et l'Occident*, 12-13.

<sup>76</sup> English translation in Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, v.3, 52-53.

<sup>77</sup> Vasilios Karayiannis, *Maxime le Confesseur: Essence et énergies de Dieu*, Théologie historique; 93 (Paris: Beauchesne, 1993), 89.

<sup>78</sup> Larchet, *Maxime le Confesseur mediateur entre l'Orient et l'Occident*, 72.

prelude to the Byzantine-Carolingian Trinitarian controversy. Théodore de Regnon, stressing the importance of this moment, says:

[O]n peut dire que c'est dans l'assemblée de Gentilly que s'alluma la première étincelle d'un incendie qui ne devait plus s'éteindre malgré les efforts de l'Eglise, parce que sa flamme fut toujours attisée par les souffles de la politique.<sup>79</sup>

For Haugh, at this Council it was very clear that the East and West were divided on the *filioque* clause. Nevertheless, it is only in the time of Charlemagne that the tensions between East and West on the *filioque* issue find their clearly manifested expressions. It is only in this period that we find a clear direction on defending the *filioque*, and even more, on directing it against the Greeks, in a systematic way.

In the year 802, Emperor Charlemagne (747-814) had sent a mission to the Caliph of Baghdad, Harun al-Rashid.<sup>80</sup> Towards the end of the year 806 this mission returned, after the Byzantine naval blockade had been scrapped, with an envoy of the Caliph and with two monks: Abbot Georg Egilbald and a certain Felix. At the royal court in Aachen they had heard the singing of the Creed with the *filioque* inserted. To Aachen, the *filioque* tradition could have been brought either by the Spanish theologian Theodulf of Orléans, or from England where in 680, the *filioque* is mentioned in a Council at Hatfield, by Alquin. Returning to Jerusalem from Aachen, the monks wanted to conform to the imperial practices. When the Greeks heard that the Creed was modified they accused the Latins of heresy. Trying to defend themselves, the Latin monks wrote a letter<sup>81</sup> to Pope Leo III (795-816) explaining the situation. This letter must have been seen also by Charlemagne. The Pope responded by sending a letter to "all the Churches of the East" in which he defends the Orthodoxy of the *filioque* formula: "The Holy Spirit proceeds equally from the Father and the Son and is consubstantial and co-eternal with the Father and the Son".<sup>82</sup>

In 809 Charlemagne convoked a council in Aachen where the *filioque* clause was defended as orthodox and the Greek formula, namely the Holy Spirit proceed "from the Father through the Son", was declared as being heretical.<sup>83</sup> Charlemagne sought the Pope's approval for the insertion of the *filioque* in Creed, but Pope Leo III refused to approve any modification of the Nicene-Constantinopolitan Creed, although he agreed on the problem of the double procession. Gonzales believes that acting in that way, Pope Leo III avoided what seemed to be an inevitable break with the East.<sup>84</sup> It is John Romanides' theory that there existed a tense relation between the Pope and the Frankish King coming from the fact that the Frankish King wanted to separate the Roman papacy from the Eastern Church in order to form a new Frankish Empire.<sup>85</sup>

<sup>79</sup> Théodore de Regnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, 4 vols., vol. IV (Paris: Victor Retaux, 1892-1898), 205. De Regnon's theory is reconfirmed by the more recent works, such as Haugh, *Photius and the Carolingians: The Trinitarian Controversy*.

<sup>80</sup> Steven Runciman, "Charlemagne and Palestine," *The English Historical Review* 50, no. 200 (Oct. 1935): 606-619.

<sup>81</sup> *Epistola Peregrinorum Monachorum in Monte Oliveti Habitatium ad Leonem III Pontificem Romanum* (PL 129, 1257-60).

<sup>82</sup> *Epistola XV seu Symbolum Orthodoxae Fidei Leonis Papae*, (PL 102, 1030-1032), quoted by Haugh, *Photius and the Carolingians: The Trinitarian Controversy*, 30.

<sup>83</sup> Justo L. Gonzalez, *A History of Christian Thought*, 3 vols., vol. II (Nashville: Abingdon Press, 1984-1986), 126.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> John S. Romanides, "Filioque," *Kleronomia* 7 (1975): 283-312.

Leo III had the text of the Creed without the *filioque* engraved in Greek and Latin on silver tablets which were hung to the right and the left of the entrance to the crypt of St Peter in Rome. He did this “for love and defense of the Orthodox Faith”.<sup>86</sup> In 812, peace was reestablished with Constantinople, and the question of the *filioque* (for the moment) subsided.

Although Charlemagne was not a scholar and was hardly literate, he was very much interested in theological debates. That is why he entered into debate with the Greeks on the issue of the *filioque*, commissioning the *Libri Carolini* (790-91). This book is considered to be the first Carolingian effort not only to propagate the doctrine of the *filioque* but also to oppose the Eastern doctrine of the procession of the Holy Spirit. *Libri Carolini* was directed against the Greeks, more precisely against the Acts of the Seventh Ecumenical Council where none of Charlemagne’s theologians were invited.<sup>87</sup>

Romanides argues that the entire theological debate between East and West during the Middle Ages is based on political grounds. In his opinion, theology was just a tool used to justify political interests. He believes that the plan of the Franks was to separate Rome from Constantinople in order to establish “the new Roman Empire” and this is the reason why the Synod of Frankfurt (794) condemned both sides of the Iconoclastic controversy.<sup>88</sup>

These tactics and intrigue of the Frankish ruler seem to be related with so-called “Germanic superiority”. From this perspective, the Frankish rulers, who found their origin in Germanic tribes, wanted to bring a “superior theology”, which was believed to be found in Augustine’s works.

Behind the theological and political reasons, Haugh believes that there seems to have been also some personal and sentimental reasons according to which Charlemagne acted: (1) his daughter Rotrude had been engaged to Constantine, the Emperor of the Greeks in 781, but the Empress Irene was the one who broke off the marriage; (2) at the Seventh Ecumenical Council (787) none of the Carolingian theologians were invited, as we mentioned before; and (3) Charlemagne’s semi-Iconoclasm. All these political, personal, and religious reasons provide the basis of the dispute on the *filioque* during the Carolingian period.

The *filioque* controversy reached its climax during the Patriarchate of Photius.<sup>89</sup> If until now the topic was seldom brought into discussions between Latins and Greeks, with Photius the theological differences on the procession of the Holy Spirit became a highly controversial dogmatic issue.

The controversy over the *filioque* clause during the Photian period should be seen in the context of the Latin missions among the Slavs from Bulgaria and in the context of the so-called “Photian schism”. Photius is the one who imposed the formula “The Holy Spirit proceeds from the Father *alone*”. With him the Byzantine-Trinitarian controversy comes to an end, but it also marks the start of a new period in the East-West relations, characterized mostly by estrangement.

In the post-Photian period the Eastern tradition developed the theology of divine energies, a theology that received full development in Gregory Palamas’ (1296-1359) works, although traces of this theology are noticed by Larchet in the Latin tradition as well, up until the time of Ambrose.<sup>90</sup> This distinct development of theology accentuates the rift that already existed between the Eastern and Western traditions.

<sup>86</sup> Bobrinskoy, *The Mystery of the Trinity*, 280.

<sup>87</sup> Haugh, *Photius and the Carolingians: The Trinitarian Controversy*, 38.

<sup>88</sup> Romanides, "Filioque," 295.

<sup>89</sup> Patriarch of Constantinople between 858-867 and 878-886.

<sup>90</sup> See Larchet, *Maxime le Confesseur mediateur entre l'Orient et l'Occident*.

### Conclusions

Although in the debates of the ninth century the Greeks accused the Latins of innovations concerning Trinitarian teaching, our study clearly shows that, the *filioque* clause, in one form or another, was present in the Latin tradition since as early as the fourth century. It appeared and evolved as a form of expressing the inter-Trinitarian unity against different heretical movements that challenged the divinity of the Son or of the Holy Spirit.

Augustine gives Latin theology a well constructed and defended pneumatology. However, his Plotinian philosophical background as well as his application of metaphors and psychological theories to the Trinity led him to construe a theology of *filioque* which would entrap, for centuries, Latin theology and make any approach to Greek theology almost impossible. Augustine's theology, as we have shown, has also been challenged by the lack of a common theological and philosophical vocabulary with the Greeks.

After Augustine the *filioque* theology became normative within the borders of the Latin speaking world. It was used in different creeds and became part of the Latin theology. All this happened in a background of continuing estrangement, both political and religious, between Eastern and Western Christianity. This estrangement was clearly evident during Charlemagne's reign. Nonetheless, the Latins held the belief that the *filioque* was a teaching of the Universal Church.

For centuries, these cultural and political aspects of the *filioque* clause have been neglected and thus a comprehensive understanding of the issue at stake was not fully reached. For this reason, we argue that the *filioque* clause should be considered not primarily as a Church-dividing issue, but rather as a legitimate development, and therefore should be treated as a legitimate diversity. One should not forget that, although during Photius's time dissension between East and West on the topic of *filioque* reached its apex, the two traditions (Greek and Latin) nevertheless preserved Eucharistic communion.





## LA CONNAISSANCE CLAIRE-OBSCURE DE DIEU CHEZ PASCAL

CĂLIN CRISTIAN POP\*

**ABSTRACT.** *Pascal's Clare-Obscure Knowledge of God.* In Pascal's view, the presence of the divine is antonymic, being echoed by its absence. God's withdrawal leaves "traces" and these traces, reference points in cognitive efforts are the only ones which give access to knowledge. Man is compelled to search for signs of the divine and adhere to a hermeneutics of an absent presence. Instead of a direct, analytic Cartesian knowledge, Pascal develops an indirect, clare-obscure knowledge, an indefinite hermeneutics of the theological infinity. This theoretical approach is mainly based upon the necessity of assuming the absolute transcendence of the theological infinity. The criterion which differentiates the knowledge of the divine truths from the knowledge of the human truths is the precedence of love. Only when love precedes in an *a priori* way the cognitive act, the object of knowledge is represented by the divine truths. Moreover, only by assuming the presence of a Mediator is man able to have a true experience of the transcendence of the Divine.

**Keywords:** *Pascal, God, Mediator, infinity, love, clare-obscure knowledge, Descartes, metaphysics.*

**1. Amour et connaissance.** La difficulté d'une analyse de la conception théorique de Pascal sur la divinité est due à l'absence d'une systématisation du discours théologique. Plus précisément, un discours cohérent reste absent. Mais cela ne signifie pas qu'il n'existe pas de multiples références à Dieu et aussi aux modalités par lesquelles on peut surprendre le rapport de l'homme déchu avec Dieu. La présence de l'horizon herméneutique chrétien ne peut être éludée d'aucune manière. Cet horizon est un donné irréductible de la modalité pascalienne de se rapporter au monde, de sorte qu'aucune tentative de compréhension de Pascal ne peut en faire abstraction. La plupart des fragments des *Pensées* renvoient explicitement aux événements et aux paroles des Évangiles. En plus, il existe de nombreux textes<sup>1</sup> qui engagent des discussions précises, ponctuelles, sur quelques problèmes théologiques ou apologétiques. Notre recherche n'a pas comme objectif une analyse complète de ces problèmes ; elle vise seulement à cerner quelques éléments spécifiques du discours théologique, directement ou indirectement corrélés avec le thème de l'infini.

La connaissance de Dieu a pour Pascal un statut complètement différent de la connaissance purement rationnelle. La dernière se trouve dans un certain rapport avec l'acte de l'amour : « [...] qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, [...] les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences »<sup>2</sup>. Les vérités divines et humaines constituent l'ensemble des vérités qui sont incluses dans les possibilités de l'étant humain fini. Le critère principal qui

---

\* *Asist. univ. dr., Facultatea de Studii Europene, Cluj-Napoca, [ccpilwa@yahoo.com](mailto:ccpilwa@yahoo.com)*

<sup>1</sup> Surtout les *Écrits sur la grâce et Les Provinciales*.

<sup>2</sup> *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader* (Section II, *De l'art de persuader*), in Blaise Pascal, *Œuvres Complètes* [1963], préface d'Henri Gouhier, présentation et notes de Louis Lafuma, Paris, Aux Éditions du Seuil, coll. « L'Intégrale », collection dirigée par Luc Estang, assisté de Françoise Billotey, 1988, p. 355.

différencie ces deux vérités, et implicitement ces deux modalités de connaissance, est celui de l'antériorité de l'amour. Dans la mesure où l'amour précède la connaissance, nous acceptons comme objet de la connaissance les « choses divines ». Si la connaissance est antérieure à l'amour, l'objet de la connaissance est identique aux « choses divines ». Mais cette détermination du critère pourrait fausser la compréhension du divin comme divin, parce qu'on ne peut pas accepter une autonomie de la connaissance par rapport à son objet. Dans cette perspective, les vérités divines imposent elles-mêmes une méthode de connaissance, adéquate à leur nature. Il n'est pas possible d'initier un acte de connaissance et ultérieurement de reconnaître l'objet qui était visé. En fait, l'objet lui-même dévoile « la méthode »<sup>3</sup> cohérente et adéquate à sa compréhension véritable. En plus, Pascal réaffirme le lien inextricable entre la connaissance de la vérité des choses divines et l'ordre de la charité qui dépasse infiniment l'ordre de l'esprit ou de la raison. La vérité des choses divines<sup>4</sup> ne se révèle qu'à l'homme qui se situe (non spatialement) dans l'ordre de la charité ou de l'amour divin. Atteindre les vérités divines ne se résume pas à « entrer en possession » de celles-ci par l'intermédiaire de l'intellect ; c'est plutôt l'inverse. L'homme, et implicitement sa faculté de connaissance, est celui qui « entre dans la vérité », ou plus précisément dans la vérité révélée dans l'intérieur de l'ordre de la charité. Cette « entrée » dans un autre ordre présuppose un autre mode d'être de l'homme, ce qui fait que la supériorité de cet ordre plus haut est thématisée concrètement par la quotidienneté de l'homme.

« Entrer » dans le domaine de la vérité des choses divines implique la médiation nécessaire de la charité, de l'amour<sup>5</sup> divin, qui offre à l'homme cette disposition ontologique et gnoséologique. La vérité devient le « milieu » d'existence de l'homme situé dans l'ordre de la grâce. On trouve implicitement le thème du « milieu » qui est présent dans beaucoup d'autres contextes pascaliens. Outre les connotations strictement scientifiques, physiques, il y a des connotations existentielles et christologiques aussi. La vérité de l'ordre de la charité est celle qui « comprend » l'homme et l'ordre de l'esprit. Il y a une corrélation précise entre l'ordre de la grâce par lequel se dévoilent les vérités divines et la faculté du cœur comme organe récepteur. Dans un contexte qui parle des « prédictions », Pascal affirme cette connexion profonde entre le cœur abyssal et la vérité révélée : « Il est prédit qu'au temps du Messie il viendrait établir une nouvelle alliance qui ferait oublier la sortie d'Égypte [...] qui mettrait sa loi non dans l'extérieur mais dans le cœur, qu'il mettrait sa crainte qui n'avait été qu'au dehors, dans le milieu du cœur... »<sup>6</sup>. Si la loi<sup>7</sup> peut être entendue comme élément qui appartient à l'ordre

<sup>3</sup> Pour connaître les « choses divines » on doit comprendre le mode par lequel celles-ci se manifestent devant le sujet humain. Leur mode de donation guide et institue la juste méthode. Cette méthode ne peut pas être engagée par une décision du sujet qui veut connaître.

<sup>4</sup> Et aussi des choses humaines, dans un sens profond. La connaissance complète et concrète ne peut se réaliser que seulement dans la « perspective » de l'ordre de la grâce, parce que l'ordre de l'esprit offre uniquement une vision incomplète de la vérité. La démarche de la raison, de l'ordre de l'esprit, doit s'accomplir par (ou comme) l'ouverture vers l'ordre de la grâce ou de l'amour divin. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut obtenir une compréhension significative de chaque vérité, soit divine soit humaine.

<sup>5</sup> Hélène Michon affirme que « la crime philosophique par excellence consiste en une dissociation entre amour et connaissance » (« *Deus absconditus* », in *XVII<sup>e</sup> siècle*, N° 177, Octobre-Décembre, 1992, p. 499).

<sup>6</sup> *Pensées*, 346. Nous utilisons l'édition des *Pensées* publiée dans Blaise Pascal, *Œuvres Complètes*, éd. cit., pp. 493-641. Le chiffre indique le numéro du fragment.

<sup>7</sup> Nous pensons au sens général de la loi : comme loi ou norme divine-humaine, mais aussi comme loi ou règle de l'intellect.

de l'esprit, alors « intérioriser » la loi dans le « milieu » du cœur signifie sa vraie compréhension. « Le milieu » de la vérité s'explique seulement par l'intermédiaire du cœur. En plus, dans ce texte on peut identifier aussi la connotation affective (« la crainte ») de la réception.

Même si l'infini n'est pas présent ici textuellement, nous pouvons saisir la présence discrète de l'infini de l'affectivité. La crainte extérieure survient par la manifestation de l'infini cosmologique. L'intériorisation de cette disposition affective s'explique comme angoisse ou effroi devant l'infini. Le cœur devient le milieu de la rencontre entre les multiples présences de l'infini : théologique, cosmologique, ontologique et négatif. Le thème de l'infini laisse des traces sensibles, de sorte que l'homme ne reste pas dans une neutralité affective. Il est impliqué dans l'acte de compréhension de l'infini thématique. En fait, l'infini ne se réduit pas à une thèse qui puisse être analysée uniquement par l'intellect humain. L'homme pascalien ne commence pas une recherche scientifique détaillée sur l'infini ; il vit les conséquences concrètes du choc du thème de l'infini.

Dans le cas des vérités humaines (par exemple scientifiques), il y a une « possession » sans amour de la raison humaine. Par conséquent, seules ces vérités peuvent être soumises au processus de persuasion ou d'enseignement, tandis que les vérités divines ne sont pas concernées, parce qu'elles ne sont d'aucune façon dans le pouvoir rationnel de l'homme : « Je ne parle pas ici des vérités divines, que je n'aurais garde de faire tomber sous l'art de persuader, car elles sont infiniment au-dessus de la nature : Dieu seul peut les mettre dans l'âme, et par la manière qu'il lui plaît »<sup>8</sup>. L'« art de persuader » que Pascal invoque ici ne peut avoir aucune validité en ce qui concerne les vérités divines. L'homme ne peut pas les manipuler parce qu'il n'a aucune influence sur leur mode d'existence. Le caractère surnaturel des vérités divines est directement corrélé avec le thème de l'infini. En fait, leur infinité est celle qui révèle leur transcendance. L'infini devient un élément qui impose la transcendance des choses divines par rapport aux possibilités finies de l'homme. Mais en dépit de cela, il faut saisir la modalité par laquelle s'institue cette transcendance, qui dans un sens devient immanente. Plus précisément, même si les vérités divines ne sont pas enracinées dans l'immanence de l'humain, elles « s'adressent » à l'homme. Elles sont des vérités divines pour l'homme. L'infini ne fait que garder le caractère pur de cette transcendance. L'homme n'est pas le principe ou l'origine des vérités divines, mais il doit être préparé à leur compréhension adéquate. L'essentiel est que l'homme ne falsifie pas ces vérités en les considérant comme des vérités qui puissent être obtenues par un effort intellectuel et volitif. Le signe concret de cette falsification serait justement l'essai de les soumettre au processus de persuasion. Seul Dieu peut les utiliser pour convaincre l'homme. Mais le mode d'opération est différent, car il est indéterminé dans la perspective humaine. Si les vérités humaines ont leur origine dans la raison pour atteindre ultérieurement le cœur, dans le cas des vérités divines le mécanisme s'inverse : « Je sais qu'il a voulu qu'elles entrent du cœur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le cœur, pour humilier cette superbe puissance du raisonnement, qui prétend devoir être juge des choses que la volonté choisit, et pour guérir cette volonté infirme, qui s'est toute corrompue par ses sales attachements »<sup>9</sup>. Il existe aussi des ressorts pédagogiques explicites, dans la mesure où l'antécédence du « cœur » par rapport à « l'esprit » doit induire une correction de la raison et de la volonté, parce qu'elles sont marquées par le péché originel. Donc, leur fonctionnement n'est pas complètement adéquat à la recherche directe des vérités divines.

<sup>8</sup> *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, in Blaise Pascal, *Œuvres Complètes*, éd. cit., p. 355.

<sup>9</sup> *Ibid.*

La seule modalité authentique de se rapporter aux choses divines reste l'annulation du discours purement rationnel : « Il faut se tenir en silence autant qu'on peut et ne s'entretenir que de Dieu qu'on sait être la vérité, et ainsi on se le persuade à soi-même »<sup>10</sup>. Ce « silence » entre dans une résonance évidente avec le « silence » de l'univers infini qui déclenche l'effroi ou l'angoisse : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie »<sup>11</sup>. Plus précisément, le thème de l'infini est le fondement commun à ces deux silences. La transcendance radicale de l'infini théologique s'exprime comme « silence » de la raison<sup>12</sup> humaine, et « le silence » de l'espace infini induit l'état nécessaire de l'angoisse qui peut préparer la conversion de l'homme pour assumer le divin. Dieu ne peut pas être trouvé dans l'infinité spatiale, donc l'absence cosmologique du divin et du sens se change en « silence » (ou absence) du discours métaphysique. L'ouverture vers l'ordre de la grâce ne peut pas s'accomplir par la volonté et l'intellect de l'homme, donc du côté de l'esprit. Le maintien dans le silence est synonyme de l'acceptation concrète de l'infériorité ontologique de l'ordre de l'esprit. Ce n'est que selon ce mode que la raison se maintient dans son propre ordre. À la limite, la raison « se maintient en ordre », en préservant la transcendance infinie de l'ordre de la grâce et implicitement de celui absolument infini du divin.

Le silence est semblable à cette non-connaissance affirmée dans le fragment 418, qui présuppose la connaissance de l'existence en l'absence d'une détermination de l'essence. En ce sens, cette compréhension du divin est thématique, et non thétique, analytique ou métaphysique. Pascal suggère la possibilité de cette compréhension : « [...] par la foi nous connaissons son existence, par la gloire, nous connaissons sa nature »<sup>13</sup>. L'état de « gloire » est « figuré »<sup>14</sup> par l'état de grâce, de sorte que la corrélation avec l'infini ontologique de l'ordre de la charité est évidente. En plus, la foi survient dans le cœur et non pas dans l'intellect<sup>15</sup> : « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi. Dieu sensible au cœur, non à la raison »<sup>16</sup>. Le silence de la raison a comme corrélat l'acceptation de Dieu par la foi, dans le cœur, qui est sa vraie demeure. Cela se passe uniquement par l'actualisation de l'amour et non par la connaissance rationnelle ou métaphysique : « Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer »<sup>17</sup>. Ici, on peut identifier une différence radicale par rapport à Descartes, surtout en ce qui concerne l'argument ontologique. Selon Jean-Luc Marion, dans le cas de Descartes, l'intentionnalité de facture métaphysique est préservée même dans la situation de l'inintelligibilité du divin : « Il ne s'agit pas, avec l'incompréhensibilité divine, de renoncer à

<sup>10</sup> *Pensées*, 99.

<sup>11</sup> *Pensées*, 201.

<sup>12</sup> La forme explicite de ce silence de la raison est présente dans un texte où Dieu et l'infini ont une position centrale : « Ainsi on peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est. [...] Nous connaissons donc l'existence et la nature du fini parce que nous sommes finis et étendus comme lui. [...] Nous connaissons l'existence de l'infini et ignorons sa nature, parce qu'il a étendue comme nous, mais non pas des bornes comme nous. [...] Mais nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue, ni bornes », *Pensées*, 418.

<sup>13</sup> *Pensées*, 418.

<sup>14</sup> « Et même la grâce n'est que la figure de la gloire. Car elle n'est pas la dernière fin », *Pensées*, 275.

<sup>15</sup> Pour la raison analytique, Dieu reste incompréhensible en ce qui concerne l'existence et la nature ou l'être (*Pensées*, 418). Dans ce point, Pascal élaborera le pari eschatologique de l'homme, en assumant implicitement une autre « solution » de l'argument ontologique cartésien.

<sup>16</sup> *Pensées*, 424.

<sup>17</sup> *Pensées*, 377.

connaître rationnellement Dieu, mais de permettre à la rationalité de connaître l'infini, donc de connaître, au-delà de l'objectivité qu'elle maîtrise méthodiquement, l'infini comme tel, comme incompréhensible au fini »<sup>18</sup>. Pour Descartes l'infini reste un concept qui l'aide à articuler son système métaphysique. L'absence d'intelligibilité de l'infini divin n'est pas vécue ni assumée par l'affectivité ou la sensibilité comme dans le cas de Pascal. Plus précisément, l'inintelligibilité est connue ou, plus correctement, pensée en tant que telle<sup>19</sup>.

**2. La présence-absence de Dieu.** Dans la mesure où les possibilités de la connaissance analytique, directe du divin sont problématiques, on doit assumer la recherche des traces de la divinité dans le monde de l'homme, en dépit de son absence concrète ou physique dans l'infinité des espaces : « En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet et l'homme sans lumière abandonné à lui-même, et comme égaré dans ce recoin de l'univers sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant, incapable de toute connaissance, j'entre en effroi [...]. [...] Pour moi je n'ai pu

---

<sup>18</sup> *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée. Essais philosophiques », collection fondée par Jean Hyppolite et dirigée par Jean-Luc Marion, 1986, p. 244.

<sup>19</sup> On doit rappeler les distinctions faites par Descartes lui-même : « C'est pourquoi je dirai ici premièrement que l'infini, en tant qu'infini, n'est point à la vérité compris, mais que néanmoins il est entendu ; car entendre clairement et distinctement qu'une chose est telle qu'on ne puisse y rencontrer des limites, c'est clairement entendre qu'elle est infinie. Et je mets ici de la distinction entre l'*indéfini* et l'*infini*. Et il n'y a rien que je nomme proprement infini, sinon ce en quoi de toutes parts je ne rencontre point de limites, auquel sens Dieu seul est infini. [...] De même j'avoue avec tous les théologiens, que Dieu ne peut être compris par l'esprit humain, et même qu'il ne peut être distinctement connu par ceux qui tâchent de l'embrasser tout entier et tout à la fois par la pensée [...] ; mais ceux qui considèrent attentivement chacune de ses perfections, et qui appliquent toutes les forces de leur esprit à les contempler, non point à dessein de les comprendre, mais plutôt de les admirer, et reconnaître combien elles sont au delà de toute compréhension, ceux-là, dis-je, trouvent en lui incomparablement plus de choses qui peuvent être clairement et distinctement connues, et avec plus de facilité, qu'il ne s'en trouve en aucune des choses créées », in René Descartes, *Médiations métaphysiques* [1956], texte, traduction, objections et réponses présentés par Florence Khodoss, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 1986, pp. 144-146 (« Réponses aux premières objections »). La démarche cartésienne s'appuie sur les possibilités de la raison, même si Descartes accepte la différence entre la compréhension et l'admiration ou la contemplation des perfections divines. En fait, l'action de contempler les attributs de Dieu implique l'acte de découvrir qu'ils transcendent l'intelligence humaine, mais en même temps cette contemplation se transforme subtilement en capacité d'identifier « clairement et distinctement » les choses divines. De cette manière, on peut affirmer que la contemplation se change en connaissance analytique. Chez Descartes, il y a, dans une certaine mesure, une détermination de l'infini et du divin aussi. Identifier les attributs de Dieu c'est le geste constitutif de toute tentative métaphysique. Même si une connaissance complète de l'infini divin ne s'actualise pas, c'est la raison qui a la conscience de cette absence. La construction de l'argument ontologique suppose cette conscience. Chez Pascal, cette absence a en plus une dimension affective explicite. Elle est ressentie par le cœur, qui lui-même est défini comme un creux qui signifie l'absence phénoménologique identifiable. De plus, l'infini cosmologique induit l'angoisse qui est coessentielle pour l'expérience concrète de cette incomplétude de la connaissance. Pour Pascal, la présence thématique de l'infini impose une autre modalité de compréhension qui va plus profondément que la distinction analytique entre l'infini et l'indéfini, faite par Descartes. Penser l'infini, et implicitement le divin, signifie autre chose que faire des distinctions purement conceptuelles. Chez Pascal, il y a une compréhension thématique de l'infini qui suppose une expérience tant intellectuelle qu'affective, très proche d'un certain type d'expérience phénoménologique.

y prendre d'attache et considérant combien il y plus d'apparence qu'il y a autre chose que ce que je vois j'ai recherché si ce Dieu n'aurait point laissé quelque marque de soi »<sup>20</sup>. La présence du divin n'est pas totale, mais antinomique, doublée d'absence. Paradoxalement, c'est une présence-absence ou une présence qui se retire comme présence. L'univers « muet » n'exprime plus explicitement Dieu. La solitude de l'homme est une conséquence directe du péché originel<sup>21</sup>. Le manque de repères, de points stables est la seule certitude que l'homme possède. La présence de l'angoisse est contemporaine de l'engagement de l'homme dans la recherche des traces de Dieu. Le retrait de Dieu laisse des « marques », de sorte qu'elles seules peuvent devenir des repères épistémiques. Étant donné que la connaissance directe est interdite, l'homme doit essayer celle indirecte. Mais même dans la situation d'un abandon complet, l'homme doit viser l'invisible qui dépasse le visible des apparences. Même si l'invisible ne peut pas être circonscrit simplement par la raison analytique, il faut accepter que « l'aveuglement » n'est pas absolu. Il faut seulement scruter l'absolu par une considération « en perspective » des choses, qui ne sont que des projections qui « figurent » leur origine. La géométrie du cône peut constituer un modèle adéquat de compréhension. Un exemple concret de dissimulation de l'invisible dans le visible apparent est celui lié à la présence réelle du Médiateur : « Comme J.-C. est demeuré inconnu parmi les hommes ; ainsi la vérité demeure parmi les opinions communes sans différence à l'extérieur. Ainsi l'Eucharistie parmi le pain commun »<sup>22</sup>.

La connaissance obscure de Dieu est directement dépendante de sa manifestation, donc l'homme doit être « capable de le connaître et de l'aimer en la manière qu'il lui plaira de se communiquer à nous »<sup>23</sup>. Dans la mesure où cette présence n'est pas complète, la connaissance de l'homme ne peut pas être exhaustive. La présence du divin doit être acceptée en son indétermination originnaire (pour nous), qui concerne notre capacité de « comprendre » par la raison. Il faut accepter le caractère fragmentaire de cette connaissance de l'infini théologique en sa transcendance. La connaissance de l'essence de Dieu est impossible ; reste cependant une compréhension que l'homme peut recevoir « si Dieu lui découvre quelque rayon de son essence »<sup>24</sup>. Ces « rayons » sont identifiables comme « des marques divines »<sup>25</sup>. Mais il faut assumer « qu'il a donné des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent et non à ceux qui ne le cherchent pas. [...] Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire »<sup>26</sup>. Dans ce contexte, Pascal précise la réciprocity nécessaire entre « connaissance » et « recherche ». Le divin ne devient intelligible que par un acte intense de recherche, et la lumière ne se donne qu'à ceux qui la demandent. Mais dans d'autres contextes cette corrélation dévoile son caractère antinomique : « Ainsi non seulement le zèle de ceux qui le cherchent prouve Dieu, mais

<sup>20</sup> *Pensées*, 198.

<sup>21</sup> « [...] que nous sommes pleins de ténèbres qui nous empêchent de le connaître et de l'aimer [...]. [...] L'œil de l'homme voyait alors la majesté de Dieu. Il n'était pas alors dans les ténèbres qui l'aveuglent, [...]. [...] Mais il n'a pu soutenir tant de gloire sans tomber dans la présomption. Il a voulu se rendre centre de lui-même et indépendant de mon secours. Il s'est soustrait de ma domination et s'égalant à moi par le désir de trouver sa félicité en lui-même je l'ai abandonné à lui [...] et dans un tel éloignement de moi qu'à peine lui reste(-t)-il une lumière confuse de son auteur [...] », *Pensées*, 149.

<sup>22</sup> *Pensées*, 225.

<sup>23</sup> *Pensées*, 149.

<sup>24</sup> *Pensées*, 149.

<sup>25</sup> *Pensées*, 149.

<sup>26</sup> *Pensées*, 149.

l'aveuglement de ceux qui ne le cherchent pas »<sup>27</sup>. Il y a des passages où le paradoxe de la grâce divine génère des situations qui sont difficiles à accepter existentiellement et théoriquement : « On n'entend rien aux ouvrages de Dieu si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclaircir les autres »<sup>28</sup>. Ce « comportement » divin arbitraire (pour nous) révèle sa transcendance absolue. L'incapacité de l'homme de comprendre le mode de manifestation de l'infini ontologique de la grâce est une « figure » de l'incompréhensibilité de l'infini théologique. Il ne faut pas oublier que « *l'Esprit souffle où il veut* »<sup>29</sup>, ce qui fait que Dieu ne peut pas entrer dans les schèmes de calcul de la raison humaine. Il y a une indétermination abyssale du divin qui prouve toujours que les « solutions » acceptables de l'intellect ne peuvent pas surprendre cette étrangeté. L'infini théologique ne peut pas devenir un « objet de calcul » de la raison humaine. Nous trouvons le paradoxe maximal dans la célèbre affirmation de Pascal : « Console-toi. Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé »<sup>30</sup>. La recherche n'est possible que dans la situation d'une découverte préalable. Elle se déploie toujours dans un horizon indéterminé qui paradoxalement la prédétermine et la guide. Sans un guide déjà présent, mais caché, aucune recherche réelle ne peut s'actualiser.

Pascal s'explicite dans une certaine mesure : « S'il n'avait jamais rien paru de Dieu, cette privation éternelle serait équivoque, et pourrait aussi bien se rapporter à l'absence de toute divinité, qu'à l'indignité où seraient les hommes de la connaître ; mais de ce qu'il paraît quelquefois, et non pas toujours, cela ôte l'équivoque. S'il paraît une fois, il est toujours ; et ainsi on n'en peut conclure, sinon qu'il a un Dieu, et que les hommes en sont indignes »<sup>31</sup>. Le retrait du divin n'est pas total. Une seule manifestation est suffisante pour que l'homme ait accès à la présence déjà absente du divin. En plus, il ne s'agit pas d'une absence éternelle de Dieu, mais d'une absence postérieure à la chute. La recherche de Dieu est possible justement parce que l'homme était autrefois proche de lui. En ce sens, l'homme ne cherche pas une chimère de l'imagination qui n'ait jamais été une présence effective. L'homme est obligé à cette recherche des signes de Dieu, à une herméneutique de la présence-absence. Au lieu d'une connaissance analytique-métaphysique de type cartésien Pascal déploie une compréhension indirecte, une herméneutique indéfinie (infinie) de l'infini théologique. Nous ne trouvons nulle part une approche systématique strictement rationnelle de cet infini. Cette approche s'appuie sur la nécessité d'assumer la transcendance absolue de l'infini théologique.

En plus, l'élément central dans toute tentative de compréhension pascalienne est Jésus-Christ comme Dieu et homme, qui reste la personne la plus importante, la plus énigmatique et la plus paradoxale : « [...] Jésus-Christ est l'objet de tout, et le centre où tout tend. Qui le connaît connaît la raison de toutes choses »<sup>32</sup>. La présence christique ne dévoile pas seulement une dimension théorique, mais aussi explicitement existentielle : « [...] La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil. [...] La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir. [...] La connaissance de J.-C. fait le milieu parce que nous y trouvons, et Dieu et notre misère »<sup>33</sup>. Jésus-Christ devient le « milieu » absolu qui assume et concentre les « milieux » complémentaire, interne et externe, le cœur marqué

<sup>27</sup> *Pensées*, 163.

<sup>28</sup> *Pensées*, 232.

<sup>29</sup> *Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, in Blaise Pascal, *Œuvres Complètes*, éd. cit., p. 299.

<sup>30</sup> *Pensées*, 919.

<sup>31</sup> *Pensées*, 448.

<sup>32</sup> *Pensées*, 449.

<sup>33</sup> *Pensées*, 192.



par le vide intérieur et l'infini cosmologique. De plus, la nécessité de la christologie est affirmée explicitement par Pascal en ce qui concerne la possibilité de compréhension de l'infini théologique: « Nous ne connaissons Dieu que par J.-C. Sans ce médiateur est ôtée toute communication avec Dieu. [...] Mais nous connaissons en même temps notre misère, car ce Dieu-là n'est autre chose que le réparateur de notre misère. Ainsi nous ne pouvons bien connaître Dieu qu'on connaissant nos iniquités. Aussi ceux qui ont connu Dieu sans connaître leur misère ne l'ont pas glorifié, mais s'en sont glorifiés »<sup>34</sup>.

En conclusion, pour Pascal toute démarche purement métaphysique peut être regardée comme une forme subtile d'égoïsme intellectuel ou d'exaltation de l'ego. En outre, l'impossibilité du discours strictement métaphysique est directement liée à l'ouverture vers l'ordre de la grâce qui rend possible la connaissance de Jésus-Christ. Cette connaissance n'est pas théorique, mais elle s'actualise comme expérience concrète qui induit un changement radical de la vie de l'homme impliqué dans cet événement. En ce sens, chez Pascal la connaissance claire-obscur de Dieu reste la seule possibilité par laquelle l'homme marqué par la chute peut avoir une compréhension rationnelle minimale à partir des marques divines qu'il trouve dans son monde. Cette compréhension doit cependant être précédée d'une humilité qui la rend possible. La raison devient authentique et opérative en son ordre seulement quand elle accepte, « humiliée », ce qui la dépasse. C'est ainsi que la connaissance de Dieu par le Médiateur devient une réalité.

---

<sup>34</sup> *Pensées*, 189.

## REFLECȚII TEOLOGICE PE MARGINEA PROLOGULUI CĂRȚII *IN CANTICUM CANTICORUM* A SFÂNTULUI GRIGORIE DE NYSSA

LIVIU PETCU\*

**ABSTRACT.** Theological reflections on the prologue of the Gregory of Nyssa's book *In Canticum canticorum*. The *Song of Songs* was interpreted allegorically from the beginning, by both Jewish and Christian exegetes. That was undoubtedly what enabled this profane and erotic love-song to be regarded as holy. Patristic exegesis soared to sublime heights with the allegorical interpretation of the Song of Songs. This nuptial tale, replete with evocative imagery and multivalent symbolism, supplied fertile ground for the mystical musings of Origen (ca. 185–254) and Gregory of Nyssa (ca. 335–395). Gregory of Nyssa's fifteen homilies on the Song of Songs follow the same hermeneutical trajectory that began with Hippolytus of Rome (b. 170–75), whom most scholars agree composed the first Christian allegorical interpretation of the Song of Songs. Origen, however, receives the credit for giving the allegorical reading of the Song its classic expression. When the Church Fathers read the Song of Songs, they perceived deep theological truths beneath the surface narrative. The passionate nuptial relationship detailed in the story, often in overtly erotic terms, became in the industrious hands of the Fathers an allegory of Christ's relationship to the soul and the Church.

**Keywords:** *The Song of Songs*, allegoric interpretation, Jewish and Christian exegetes, the passionate nuptial relationship, Gregory of Nyssa, Origen, relation, soul.

### **Cântarea Cântărilor în interpretarea exegeților evrei și creștini**

Dintotdeauna, interpretarea cărții biblice *Cântarea Cântărilor* nu a fost deloc ușoară. Se știe că pentru aceste fapt, la evrei, în secolul I al erei creștine, *Cântarea Cântărilor* era oprită să fie citită de tineri<sup>1</sup>. Cartea biblică *Cântarea Cântărilor*<sup>2</sup> a fost interpretată alegoric<sup>3</sup> încă de la

---

\* Asist. univ. drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Iași, [patristica10@yahoo.com](mailto:patristica10@yahoo.com)

<sup>1</sup> Origen, *Prolog la Cântarea Cântărilor*, P. G. LXVIII, col. 669.

<sup>2</sup> Cartea biblică intitulată *Cântarea Cântărilor* este una dintre cărțile canonice ale Vechiului Testament, atribuită regelui Solomon. Situația descrisă în *Cântare* oglidește epoca lui Solomon (1, 5-5; 3, 7; 4,4; cf. 3 Rg. 5, 10; 10, 28). Toată tradiția veche i-o atribuie acestuia. În privința aceasta, nimeni n-a ridicat vreo îndoială.

Repetarea cuvântului pentru exprimarea unei noțiuni (de ex. *Cântarea Cântărilor*) este, în limba ebraică, o modalitate de redare a superlativului: 'רִרְ הַרְרִי *șir hașși-rim*; latinescul *canticum-canticorum* înseamnă cântare sublimă, mai presus de oricare altă cântare, o cântare care întrece în frumusețe pe toate celelalte, așa cum explică Origen (*In Canticum canticorum*, omilia I, P. G. XII, col. 27) titlul cărții [ca și *Sfânta Sfințelor* — partea cea mai sfântă din locașul de închinare la evrei, *Servul servilor* — servul cel mai de jos (Fac. 9, 25), *Sfântul Sfinților* — cel mai sfânt (Deut. 10, 14)]; cf. Pr. Prof. V. Prelipean, Pr. Prof. N. Neaga și colab., *Studiul Vechiului Testament pentru Facultățile de Teologie*, Cluj-Napoca, 2003, p. 319.

<sup>3</sup> Interpretarea literară este exclusă prin faptul că poemul a fost admis în canon atât de evrei, cât și de creștini, ca o carte inspirată. Interpretarea literară nu e compatibilă cu învățătura despre inspirație. Nu se poate cugeta că Dumnezeu a inspirat o lucrare de cuprins pur profan, cu teme erotice. Această carte biblică explicată în sens literar, devine un „monument de incoerențe. Cum se poate vorbi despre Abișag Sulamita sau despre fiica lui Faraon astfel: Mireasa este născută sub un măr; ea paște caprele cu alți păstori, păzește viile fraților săi, caută pe iubitul său noaptea pe ulițele Ierusalimului, este bătută de paznici. Mirele este când un rege, când un păstor?"; cf. Pr. Prof. V. Prelipean, Pr. Prof. N. Neaga și colab., *op. cit.*, p. 320.

început, atât de exegeții evrei, cât și de cei creștini<sup>4</sup>. Fără îndoială, acest aspect a fost cel care a permis conceperea acestei cântări de iubire profană, epitalamică și erotică ca fiind una sfântă (și chiar – după cum spune Rabinul Akiva – *Sfântă a Sfințelor*), fiind admisă, ca urmare, în canonul iudaic<sup>5</sup>. *Cântarea Cântărilor* a intrat în ritualul evreiesc, fiind citită în prima zi de Paști, ca o rugăciune, sub forma unei drame mistice, fiind împărțită în monologuri și dialoguri, îmbinate cu cântări corale. Conținutul cărții vrea să exprime transformările care au avut loc în raporturile dintre Israel și Iahve, începând cu perioada de la ieșirea din Egipt și până la sfârșitul vieții fiecărui iudeu, când se eliberează de suferințele pământești, unindu-se cu Iahve. Exegeții evrei ai *Cântării*, până la nivelul Evului Mediu, considerau această cântare sau acest poem de dragoste fie o alegorie a relației istorice dintre Dumnezeu și Mireasa sa, poporul lui Israel (această abordare este reflectată în cartea apocrifă a IV-a a lui Ezdra – cap. 5, 24-26 și 7, 26, apoi în Talmud, în Targum și Midrash Rabbah, în comentariul lui Saadia și Zohar etc.)<sup>6</sup>, fie ca o descriere ezoteric-teofanică a apariției întrupate a Divinității – Mirele *Cântării Cântărilor* – după cum se descrie în textul cunoscut ca „Shi’ur Koma”<sup>7</sup>. Referitor la acestea, Frances Young este de părere că se oferă o atenție aparte Targumelor asupra *Cântării Cântărilor* care îi identifică narațiunea ca fiind o prezentare a căsătoriei dintre Dumnezeu și Israel. Deși Targumele postdatează primele exegeze creștine, corelația realizată între Mireasă și Israel este posibil să predateze textul și să fi influențat primii interpreți creștini<sup>8</sup>.

Cele mai vechi comentarii creștine la *Cântarea Cântărilor* sunt cele scrise de Ipolit al Romei (+235)<sup>9</sup> și Origen (+256)<sup>10</sup>. Apoi, pentru o perioadă de peste 100 de ani – de la moartea

<sup>4</sup> Cea mai veche mărturie asupra interpretării alegorice iudaice datează din jurul anului 70 e.n. Vezi Ephraim E. Urbach, *Rabbinic Exegesis and Origen's Commentary on the Song of Songs and Jewish-Christian Polemics*, în *Scripta Hierosolymitana*, 22, 1971, p. 247-248.

<sup>5</sup> Marvin H. Pope, *The Song of Songs*, New York, 1977, p. 18-19; Roland E. Murphy, *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, Minneapolis, 1990, p. 5-7; în alcătuirea debutului acestui capitol, de un real folos mi-a fost lucrarea autoarei Dania Marinov, *Eastern and Western Christian Mysticism in the 4th Century in Commentaries on the Song of Songs: Gregory of Nyssa and Ambrose of Milan - A Comparative Study – A Proposal for a Doctoral Dissertation*, Department of Comparative Religion The Hebrew University of Jerusalem, July, 2002, p. 1-2, ale cărei concluzii le-am folosit aici. Lucrarea dumneaei este disponibilă on line pe site-ul Universității: *The Hebrew University of Jerusalem*, la următoarea adresă: [http://www.google.ro/#hl=ro&q=Dania+Marinov+Gregory+of+Nyssa+and+Ambrose+of+Milan%E2%80%99s+&meta=&aq=f&aqi=&aql=&coq=&gs\\_rfai=&fp=b5b86cd1c6479281](http://www.google.ro/#hl=ro&q=Dania+Marinov+Gregory+of+Nyssa+and+Ambrose+of+Milan%E2%80%99s+&meta=&aq=f&aqi=&aql=&coq=&gs_rfai=&fp=b5b86cd1c6479281).

<sup>6</sup> Marvin H. Pope, *op. cit.*, p. 89-101; Roland E. Murphy, *op. cit.*, p. 12-14, 28-31; 263-264 - שלום, גרשום פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים, תשנ"א, עמ'

<sup>7</sup> Vezi Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1965, p. 36-42; 126-118 עמ' שם, שם, 'משנת שיר השירים', ל: לירמון, שאול 'משנת שיר השירים', שם, עמ' 126-118

<sup>8</sup> cf. Dania Marinov, *op. cit.*, p. 2. דן, יוסף המיסטיקה העברית הקדומה, תל-אביב, תש"ן; דן, יוסף על הקדומה, ירושלים, תשנ"ח, עמ' 81

<sup>9</sup> Frances Young, „Sexuality and Devotion: Mystical Readings of The Song of Songs”, în *Theology and Sexuality*, Vol. 7, Nr. 14, 2001, p. 80.

<sup>10</sup> Johannes Quasten, *Patrology: vol. II – The Ante-Nicene Literature after Irenaeus*, Utrecht, 1953, p. 163-166, 173-174.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 46-51. Origen a alcătuit două omilii la *Cântarea Cântărilor*, traduse în limba latină de Ieronim, și un *Comentariu*, tradus de Rufin. Sfântul Grigorie de Nyssa se referă și el la acestea în Prologul lucrării sale, chiar dacă perspectiva sa de abordare diferă considerabil de cea a maestrului Origen; cf. Anthony Meredith, *Capadocienii*, traducere din limba engleză de Pr. Constantin Jinga, Editura Sophia, București, 2008, p. 161.

lui Origen până în a doua jumătate a secolului al IV-lea – nu au existat comentarii extensive la *Cântarea Cântărilor*. Această perioadă este urmată de una de abundență a comentariilor, scrise atât de scriitori greci, cât și latini<sup>11</sup>.

Ipolit a fost primul care a adaptat interpretarea alegorică evreiască într-una hristologică, prin care Cuvântul sau Hristos lua locul Dumnezeuului Israelului, iar Biserica, pe cel al Sinagogii<sup>12</sup>. Abordarea alegorică a prevalat în rândul exegeților creștini până la Reforma Protestantă, cu excepția unui autor – Teodor de Mopsuestia (360-429), care a fost condamnat de Sinoadele al II-lea Ecumenic de la Constantinopol din anul 381 și de Sinodul al V-lea Ecumenic ținut tot la Constantinopol în anul 553, pentru că a scris un comentariu literar la *Cântarea Cântărilor*<sup>13</sup>.

### ***Cântarea Cântărilor* în exegeza lui Origen, a Sfântului Ambrozie și a Sfântului Grigorie de Nyssa**

Când Părinții Bisericii au citit *Cântarea Cântărilor*, au perceput profunde adevăruri aflate dedesubtul narațiunii de suprafață. Relația nupțială pătimașă detaliată în povestire, adeseori în termeni fățiș erotici, a devenit în mâinile harnice ale Părinților, o alegorie a relației lui Hristos cu sufletul și cu Biserica. Exegeza *Cântării* constituie apogeul înțelegerii spirituale și doctrinare, după cum explică pe larg Sfântul Grigorie, urmându-l pe Origen, în prima omilie<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> De exemplu, Sfântul Grigorie de Nyssa, (+395), Sfântul Ambrozie de Milan (+397), Filon, episcopul Carpasiei (+374), Teodor de Mopsuestia (+427), Grigorie de Elvira (+392), Teodoret de Cir (+466), Nil al Ancyrei și Apponius (ambele comentarii au fost scrise în jurul anului 400); fragmente din *Cântarea Cântărilor* au comentat și Polihroniu (+427), Eusebiu de Cezareea (+340) și Sfântul Chiril de Alexandria (+444); numeroase citate și interpretări se întâlnesc în operele și scrisorile Fericitului Ieronim și ale Fericitului Augustin. Pentru o listă completă, vezi Marvin H. Pope, *op. cit.*, p. 112-122; Roland E. Murphy, *op. cit.*, p. 12-22; R. F. Littledale, *A Commentary on the Song of Songs*, London, 1869, p. XXXII-XXXIII; George-Louis Scheper, *The Spiritual Marriage: The Exegetical History and Literary Impact of the Song of Songs in the Middle Ages*, Ph.D. Dissertation, Princeton University, 1971, p. 10-14, 404-452.

<sup>12</sup> Marvin H. Pope, *op. cit.*, p. 184-185; Întrucât Vechiul Testament, în linii mari, prefigurează pe cel Nou, tot așa și unirea lui Iahve cu poporul său (Israel) poate prefigura unirea strânsă și mai perfectă a lui Hristos cu Biserica Sa. În sens metaforic, *Cântarea* celebrează unirea lui Iahve cu poporul Israel, iar în sens tainic, spiritual, unirea lui Hristos cu Biserica. „Formularea interpretării alegorice în sens creștin, se întemeiază, așadar: 1. pe caracterul tipic al Vechiului Testament, 2. pe faptul că Sinagoga este privită ca icoana Bisericii creștine și 3. pe faptul că în Noul Testament sunt multe texte unde căsătoria este înfățișată drept simbol al raportului lui Hristos cu Biserica. Astfel, Mântuitorul se numește Mirele (Matei 9, 15), iar Sfântul Ioan Botezătorul, prietenul Mirelui (Ioan 3, 29). În două parabole, Iisus compară împărăția Sa cu un ospăț de nuntă (Matei 20, 1-10 și 19, 79; 21, 2-9). (...) La explicarea alegorică a *Cântării* trebuie observate regulile pe care poezii, de obicei, le urmează în dezvoltarea și împodobirea alegoriilor. Nu toate cuvintele mirelui și ale miresei trebuie aplicate direct și imediat la Hristos și Biserica Sa. Să nu se creadă că în toate frazele și cuvintele se cuprind misterii”; cf. Pr. Prof. V. Prelipcean, Pr. Prof. N. Neaga și colab., *op. cit.*, p. 322.

<sup>13</sup> Teodor vedea în *Cântare* un epitalam compus în onoarea celebrării căsătoriei lui Solomon cu fiica faraonului. El așează *Cântarea Cântărilor* între cântecele erotice profane; cf. Pr. Prof. V. Prelipcean, Pr. Prof. N. Neaga și colab., *op. cit.*, p. 320. Vezi și Marvin H. Pope, *op. cit.*, p. 119 și Sten Hidal, „Theodore of Mopsuestia”, în „Exegesis of the Old Testament in the Antiochene School”, în Magne Saebø, (ed.) *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation, vol. I: From the Beginnings to the Middle Ages, Part I: Antiquity*, Göttingen, 1996, p. 550-556.

<sup>14</sup> Sarah Coakley, „Re-thinking Gregory of Nyssa: Introduction – Gender, Trinitarian Analogies and the Pedagogy of The Song”, în *Modern Theology*, Vol. 18, Nr. 4, October, 2002, p. 437.

Exegeza patristică s-a avântat spre sublime înălțimi odată cu interpretarea alegorică a *Cântării Cântărilor*. Această poveste nupțială, bogată în imagistică evocatoare și simbolism multivalent, a furnizat un teren fertil meditației mistice a lui Origen (cca. 185-254 e.n.) și a Sfântului Grigorie de Nyssa (cca. 335-395 e.n.)<sup>15</sup>. Deși erotismul său nemascat a determinat o oarecare neliniște, înțelesurile simbolice profunde angajate de Părintii Bisericii i-au permis acesteia să îmbrățișeze în totalitate *Cântarea Cântărilor* ca profund ocean de pătrundere teologică<sup>16</sup>.

Se pare că scriitorul bisericesc Origen cunoștea atât tradițiile evreiești alegorice, cât și pe cele ezoterice privitoare la *Cântarea Cântărilor*<sup>17</sup> și, așa cum am precizat și la începutul studiului, își avertizase personal cititorii să nu interpreteze literal această carte biblică<sup>18</sup>. Este posibil să fi avut cunoștința de comentariul lui Ipolit și să fi fost influențat de acesta<sup>19</sup>.

Această abordare a fost urmată de un lung șir de mistici creștini, începând, la sfârșitul secolului al IV-lea, cu Sfântul Ambrozie al Milanului în Vest și cu contemporanul său răsăritean, Sfântul Grigorie de Nyssa. Comentariile lor asupra *Cântării Cântărilor*, în special, par să reprezinte o bogată sursă unde se pot regăsi atitudinile creștine în cristalizare – răsăritene și apusene – față de problemele teologice, exegetice și mistice, putând fi urmărite și sursele acestor abordări; în același timp, reprezintă cele mai vechi texte în care ar putea fi discernute diferențele dintre tradițiile mistice eline și cele latine. Sfinții Grigorie și Ambrozie au reprezentat figuri centrale în Răsăritul grecesc și, respectiv, în Apusul latin; ambii aveau o pregătire și o educație filosofică neoplatoniciană; cunoșteau scrierile lui Origen și ale lui Filon din Alexandria, și au reprezentat de fapt primii comentatori care s-au raliat la abordarea origenistă a *Cântării Cântărilor*. De asemenea, fiecare dintre ei a avut o mare influență asupra viitoarelor generații de teologi, exegeți și mistici din Răsărit, respectiv Apus<sup>20</sup>. Și totuși, după cum relevă o comparare a comentariilor lor cu cele ale lui Origen, ei diferă în numeroase aspecte.

<sup>15</sup> În prologul la traducerea sa asupra omiliilor la *Cântarea Cântărilor* a lui Origen, Fer. Ieronim preamărește strălucirea singulară a exegezei alegorice origeniste față de Papa Damasus I (366-384 e.n.) : „Deși Origen i-a depășit pe toți ceilalți scriitori în celelalte cărți ale sale, în *Cântarea Cântărilor*, s-a depășit pe el însuși”, în *Comentariu la Cântarea Cântărilor și Omiliile*, traducere R.P. Lawson, ACW 26, New York : Editura Newman, 1956, p. 265. Lawson notează că textele grecești originale ale comentariului și ale omiliilor origeniste la *Cântarea Cântărilor* s-au pierdut, deși mai există câteva fragmente de mici dimensiuni. Rufinus a tradus comentariul original în latină. Din nefericire, a tradus numai trei dintre cele zece volume ale originalului, după cum raportează Fer. Ieronim; cf. Mark S.M. Scott, „Shades of Grace: Origen and Gregory of Nyssa's Soteriological Exegesis of the 'Black and Beautiful' Bride in Song of Songs 1: 5”, în *Harvard Theological Review*, 99:1, 2006, p. 65.

<sup>16</sup> Mark S.M. Scott, *op. cit.*, p. 65-66.

<sup>17</sup> Vezi Marvin H. Pope, *op. cit.*, p. 116-117 și p. 121-130; Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism – The Presence of God*, New York, 1992, p. 20-21; Ephraim E. Urbach, *op. cit.*, p. 247-275.

<sup>18</sup> Origen, *The Song of Songs: Commentary and Homilies*, traducere de R. P. Lawson, Westminster, 1957, p. 21-22.

<sup>19</sup> Asupra justificării lui Origen vizavi de interpretarea mistică a *Cântării Cântărilor* și asupra relației dintre iubire și teologie mistică, a se vedea și Trigg Joseph, *The Bible and Philosophy in the Third-Century Church*, Londra, 1985, p. 203-205 ; Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford, 1981, p. 52-74 ; de asemenea, Marvin H. Pope, *op. cit.*, p. 183-185 și Dania Marinov, *op. cit.*, p. 3-4.

<sup>20</sup> Pentru Origen, teologia sa, mistică, exegeza scripturistică și relația cu platonismul, a se vedea Bernard McGinn, „Tropics of Desire: Mystical Interpretations of the Song of Songs”, în *That Others may Know and Love: Essays in Honor of Zachary Hayes*, editată de Michael F. Cusato and F. Edward Coughlin, New York, 1997, p. 108-130, cu o bibliografie extinsă la p. 373-380; pentru Sfântul Ambrozie, incluzând relația sa cu Filon, platonismul și neoplatonismul, și influența sa asupra misticii latine, a se vedea McGinn, *op. cit.*, p. 202-212; pentru Sfântul Grigorie de Nyssa – McGinn, *op. cit.*, p. 139-142.

Într-adevăr, *Cântarea Cântărilor* nu a fost considerată de nimeni, niciodată, o carte ușoară. Mai mult, este chiar surprinzător că a fost cuprinsă încă de la început în canonul iudaic al Bibliiei. În prologul la *Comentariul la Cântarea Cântărilor*, Origen își informează cititorul că această scriere<sup>21</sup>, laolaltă cu începutul cărții *Facerea*, cu partea introductivă și cea concludivă de la cartea lui Iezechiel formau ceea ce el numește δευτερωσεις sau colecția fragmentelor biblice care nu trebuie puse la dispoziția tânărului iudeu. De asemenea, că este o carte folosită mai rar în Biserică. Există unele referințe posibile la ea, la Ioan 7, 38 și la Apocalipsa 3, 20<sup>22</sup>.

Pentru Origen, Biblia nu era nimic mai puțin decât Logosul divin prezent în lume și oferind mântuire sufletelor căzute. Tot așa cum un scrib notează scrisori care au înțeles numai pentru cineva care a învățat să le citească, tot așa, Logosul utilizează scrisoarea textului biblic pentru a ascunde mesajul interior al acțiunii sale mântuitoare. Credinciosul trebuie să se plaseze în interiorul textului, înscriindu-i înțelesul spiritual, mistic pe suflet, pentru a reuși să-i guste fructele<sup>23</sup>. Prin urmare, pentru Origen, contactul mistic în sensul experienței interioare cu Dumnezeu, prin definiție, este obținută în și prin Biblie – textul *Cântării Cântărilor* devine textul evoluției sufletului spre Dumnezeu. Toate referințele Scripturii la limbajul simțurilor, ordinar, extern – în special descrierile erotice ale *Cântării Cântărilor* – trebuie să fie traduse în limbajul senzației interioare, în care sufletul ajunge să simtă și să-L cunoască pe Dumnezeu - Cuvântul. Conform lui Origen, deși simțurile spirituale au fost create ca *sensorium*<sup>24</sup> pentru fiecare suflet în prima creație (sau cea spirituală), după cădere, în cea de-a doua lume (cea materială), sufletele sunt în stare latentă, neinstruite, incapabile să simtă sau să cunoască în adevăratul sens al cuvântului. Ca și nou-născuții, ele trebuie să învețe cum să-și utilizeze simțurile interioare prin educația biblică creștină.

Noi, modernii, am fi înclinați să gândim că Origen și-a regăsit clasificarea în simțuri interioare și exterioare în Scriptură sub forma unei „eisegeze”, dar autorul era convins că distincția putea fi identificată ca atare în text. Oare nu vorbise Pavel despre omul interior și cel exterior (de ex. 2 Cor. 4, 16)? Și nu descrie Geneza o dublă creare a umanității – o dată în imaginea lui Dumnezeu (Gen. 1, 26) și apoi ca format din „mâzga pământului” (Gen. 2, 7)? Pe aceste fundamente și-a construit Origen principiile fundamentale pentru concepția sa asupra a ceea ce Karl Rahner numea „organele cunoașterii mistice”<sup>25</sup>. În al său „Comentariu asupra Cântării Cântărilor”, Origen a exprimat această idee astfel: „Scripturile divine utilizează omonime, adică, utilizează termeni identici pentru a descrie aspecte diferite ... astfel că vei găsi denumirile membrilor trupului transferate celor ale sufletului; sau, mai curând, facultățile și puterile sufletului sunt denumite membrele sale”<sup>26</sup>. Prin urmare, limbajul potent al simțurilor care apare în *Cântarea Cântărilor*, citit corect, relevă limbajul și mai puternic al experienței interioare în Dumnezeu – „o senzualitate care nu are nimic senzual în ea”, după cum a spus Origen<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> Anthony Meredith, *op. cit.*, p. 160.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>23</sup> Acest aspect a fost evidențiat de Karen Jo Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin: De Gruyter, 1986, p. 39-41 și 130-38.

<sup>24</sup> Totalitate a părților din creier care primesc, procesează și interpretează stimuli senzoriali.

<sup>25</sup> Rahner, „The ‘Spiritual Senses’ according to Origen,” 97 în Karl Rahner, *Theological Investigations*, vol. 16, New York: Seabury, 1979, p. 97.

<sup>26</sup> Origen, *Commentarium in Canticum canticorum*, ed. W. A. Baehrens, în vol. VIII din *Origenes Werke. Die griechischen christlichen Schriftsteller*, Leipzig: Hinrichs, 1925, prologus, 64.16–65.19; cf. Bernard McGinn, „The Language of Inner Experience in Christian Mysticism”, în *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, I, Nr. 2, 2001, p. 158.

<sup>27</sup> Origen, „Contra Celsum” 1.48, în *Origenes Werke*, vol. I, 98.20-22; cf. Bernard McGinn, *op. cit.*, p. 158.

În tâlcuirea sa la cartea biblică *Cântarea Cântărilor*, Sfântul Grigorie de Nyssa pune accent pe năzuința constantă a sufletului pentru unirea cu Logosul divin și posibilitatea omului de a se apropia de Hristos, posibilitate care există chiar și pentru sufletele cele mai păcătoase<sup>28</sup>. Sfântul Grigorie o identifică pe Mireasă în principal cu sufletul individual, în timp ce Origen o identifică în principal cu Biserica. Patrologul Johannes Quasten remarcă: „*Cântarea Cântărilor* reprezintă pentru el uniunea de iubire dintre Dumnezeu și suflet, în forma unei căsătorii. Acest aspect al cărții este cel care predomină în comentariul Sfântului Grigorie, spre deosebire de Origen, care, în special în omiliile sale asupra subiectului, preferă să considere Mireasa ca reprezentând Biserica [și anume Biserica Popoarelor] – o interpretare pe care Sfântul Grigorie nu o neglijează, dar o retrogradează într-un rol minor”<sup>29</sup>.

Oricum, mult asemănător lui Origen<sup>30</sup>, Sfântul Grigorie postulează că lucrarea *Cântarea Cântărilor* posedă niveluri mai profunde de înțeles, dincolo de intriga literală. Înțelesă corect, funcționează ca un text paradigmatic pentru transmiterea atât a cunoașterii filosofice, cât și a celei teologice: „Din nou, *Cântarea Cântărilor* (τὸ Ἄσμα τῶν ἁσματῶν) ne este prezentată ca ghid pentru toate tipurile de filosofie și cunoaștere a lui Dumnezeu (Φιλοσοφίας τε καὶ θεογνωσίας)”. Sfântul Grigorie operează cu o concepție dublă a textului care corespunde celor două niveluri de înțeles. Nivelul exterior sau literal este ușor de înțeles pentru oricine, din contra, înțelesul interior sau simbolic reclamă purificarea de păcat ca precondiție necesară pentru accesarea înțelesului său: „Toate aceste lucruri pot fi identificate în înțelesul literal dacă avem bunăvoința de a ne pregăti pentru intrarea în Sfânta Sfințelor (τὰ ἅγια τῶν ἁγίων) după ce am fost purificați de mizeria (ούριον) gândurilor rușinoase prin baia Cuvântului (τῷ λουτρῷ τοῦ λόγου)”. Așa cum intrarea în Sfânta Sfințelor a fost interzisă împurilor, tot așa pătrunderea în cunoașterea mistică a lui Dumnezeu este interzisă păcătoșului. Acei care s-au curățat de păcat au capacitatea de a înțelege tainele ascunse în lucrare<sup>31</sup>.

Atât cât privește metoda hermeneutică, R. A. Norris este de părere că Sfântul Grigorie nu diferă mult de Origen, iar lectura lui asupra celor 15 omilii ale comentariului grigorian sugerează că acesta poate fi citit cel mai bine ca recenzie a scrierii lui Origen, una care, în

<sup>28</sup> Cf. Dania Marinov, *op. cit.*, p. 2-12 *et passim*.

<sup>29</sup> Johannes Quasten remarcă asupra relației dintre Sfântul Grigorie și Origen următoarele: „Primul conchide cu laude mari aduse lui Origen, a cărui exegeză mistică a avut, neîndoind, o puternică influență asupra lui Grigorie. Și totuși, Grigorie este un gânditor prea profund și prea independent pentru a-l urma ca un sclav pe maestrul alexandrin” (*Patrology*, vol. 3, Utrecht: Spectrum Publishers, 1964-1966, p. 266).

<sup>30</sup> Anthony Meredith, în lucrarea citată deja, subliniază că notele lui H. Langerbeck la ediția lucrării Sfântului Grigorie din *Gregorii Nysseni Opera* – (GNO), vol. VI, Leiden, 1986, ne ajută să observăm, chiar și la o cercetare superficială, punctele de discontinuitate dintre cele două abordări (a lui Origen și a Sfântului Grigorie), în ciuda faptului că ambele țin de aceeași tradiție platoniciană. Diferența principală rezidă în faptul că demersul lui Origen poate fi luat drept gnostic sau intelectualist, în vreme ce despre al Sfântului Grigorie nu putem spune același lucru. Un bun exemplu de exegeză de acest tip a operei Sfântului Grigorie întâlnim într-una dintre notele lui Langerbeck de la începutul omiliei a V-a (GNO, p. 137). El propune o comparație între abordarea gnostic/origenistă și cea a marelui Capadocian pentru fragmentul de la *Cântarea Cântărilor* 2:8. Aici, demersul arhipăstorului din Capadocia este calificat ca *mistic*. Langerbeck sugerează prin observațiile sale din pagina următoare, unde Sfântul Grigorie afirmă că sfârșitul tuturor înălțărilor nu este „contemplația și cunoașterea adevărului”, că acesta intră aici în polemică cu Origen care, într-un moment corespunzător din cartea a treia a *Comentariului* său, vorbea despre „învățătura morală și mistică, care bucură inima omului”.

<sup>31</sup> Mark S.M. Scott, *op. cit.*, p. 72.

fiecare moment, presupune și subsumează opera origenistă, dar o subsumează foarte critic, și, deliberat – unii ar spune chiar malițios – că îi dă o nouă conotație. Pentru că acel comentariu al lui Origen – ingenios, introspect și didactic – lasă totuși impresia că în *Cântare* nu se *întâmplă* nimic. Ceea ce ar putea fi corect; pentru că aceste cântece de dragoste, adresate lui Dumnezeu sau altei ființe umane, nu utilizează foarte mult narațiunea. Totuși, Sfântul Grigorie percepe *Cântarea* ca pe o povestire – o povestire a progresului, creșterii și sporirii conștientizării. El îi conferă un început: mireasa tânjind după sărutările unui iubit *absent*. Dar îi conferă și un sfârșit: ca în Noul Testament, a 15-a și ultima sa omilie se termină cu viziunea „restaurării tuturor lucrurilor” – „acel timp când, pentru că toți au devenit ca unul în dorința pentru același țel, și când nu a mai rămas nici un viciu în nici unul dintre ei, Dumnezeu va deveni totul în toți, în acei care, prin unicitatea lor se amestecă unii cu alții în frăția binelui în Iisus Hristos Domnul nostru”<sup>32</sup> – care include și fecioarele, deci toți cititorii acestui comentariu<sup>33</sup>.

Origen și Sfântul Grigorie își exemplifică traiectoria hermeneutică și, deși unii ar putea caracteriza omiliile și comentariile la *Cântarea Cântărilor* ca fiind o eisegeză, și nu o exegeză, îndrăznelile lor speculative au captat totuși imaginația unor generații întregi de exegeți. După cum am declarat anterior, cei doi îmbrățișează accente simbolice diferite. Și totuși, exegeza lor asupra *Cântării Cântărilor* evidențiază similitudini remarcabile. „În privința *Cântării* 1:5, ambii afirmă semnificația soteriologică a întunecimii Miresei, deși nuanțele sunt ușor diferite. Pentru ambii, povestirea manifestă slava divină în nuanțe simbolice. Odată ce simbolismul acestor nuanțe devine evident, aspectele rasiale potențial ofensatoare ale narațiunii devin mai puțin problematice, deși nu dispar cu desăvârșire. În acest mod, exegeza soteriologică a celor doi asupra limbajului încărcat de conotații rasiale din acest vers deschide noi căi exegetice pentru *teologia întunecată* ( - *black theology*). De asemenea, furnizează un nou context imaginativ în care teologia creștină să poată concepe iubirea și mântuirea divină”<sup>34</sup>. Însă, multe sunt deosebirile de abordare ale celor doi. O privire asupra *Comentariului* lui Origen este suficientă pentru a ne da seama de importanța pe care o acordă el intelectului, în viața duhovnicească. Pentru Origen, *Cântarea Cântărilor* reprezintă triumful teologiei asupra cunoașterii naturale a universului. Lucrarea sa „este străbătută de la un capăt la altul de ideea că intelectul este dornic de iluminare și că iluminarea se realizează prin descoperirea învățăturilor desăvârșite ale lui Hristos, prin aflarea tainelor mistice – toate acestea alcătuind hrana pentru mintea noastră. Sarcina noastră principală în lumea aceasta și bucuria noastră cea mai mare, sus, în cer, este să descoperim și să recunoaștem Sfânta Treime. Căutarea noastră se încheie atunci când ajungem înaintea Cuvântului, care ne va umple de cunoaștere și ne va lumina mintea. Această stare este prefigurată prin îndemnul neîncetat și mereu actual de a cerceta”<sup>35</sup>, dincolo de fața văzută și trecătoare a lucrurilor, cele nevăzute și veșnice (II Cor. 4, 18). Cu toate că se deosebește de Origen în multe privințe, arhipăstorul Nyssei îi este totuși îndatorat atât prin metoda de lucru folosită<sup>36</sup>, cât și în demersul general.

<sup>32</sup> *In Canticum canticorum (Gregorii Nysseni Opera VI)*, omilia 15, Editor H. Langerbeck, Brill, 1986, p. 469.

<sup>33</sup> R. A. Norris, „The Soul Takes Flight: Gregory of Nyssa and the Song of Songs”, în *Anglican Theological Review*, 80, 4, 1998, p. 531-532.

<sup>34</sup> Mark S.M. Scott, *op. cit.*, p. 83.

<sup>35</sup> Anthony Meredith, *op. cit.*, p. 162.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 163.



### Sfântul Grigorie de Nyssa despre înțelesul alegoric și anagogic al *Cântării Cântărilor*

Cele 15 omilii ale Sfântului Grigorie de Nyssa dedicate nobilei Olympia și rostite aproximativ între anii 386 și 391 marchează apogeul realizărilor teologice și literare ale Sfântului Grigorie. Aceste omilii, care descriu înaintarea sufletului în unirea cu Hristos ca pe o înaintare în unire a miresei cu mirele ei, respectă aceeași traiectorie hermeneutică inițiată de Ipolit al Romei (născut 170-75 e.n.), care, așa cum am precizat și mai sus, conform opiniei majorității cercetătorilor, a compus prima interpretare alegorică creștină a *Cântării Cântărilor*. Totuși, Origen a primit creditul pentru conferirea unei expresii clasice acestei lecturi alegorice a *Cântării*.

Sfântul Grigorie a ținut o serie de omilii în biserică, despre înțelesurile înalte ale *Cântării Cântărilor*. Cuvintele marelui episcop nyssean au fost însemnate exact în ordinea expunerii lor de către dânsul, care s-a uitat peste cele auzite și scrise de ceilalți și a mai adăugat și alte învățături socotite de folos. „Se pare că a făcut aceasta la fiecare omilie și nu numai prin adăugarea la omiliile scrise de către aceia, a altor omilii”<sup>37</sup>. Scopul scrierii acestei lucrări, felul cum s-a hotărât să comenteze cartea *Cântarea Cântărilor*, chiar dacă știa foarte bine că și alții au zăbovit asupra paginilor ei, le arată chiar autorul în *Prologul* operei sale, *In Canticum canticorum*: „Iar dacă după ce s-a ostenit Origen cu cartea aceasta, am hotărât și noi să punem în scris osteneala noastră, să nu ne învinuiască nimeni pentru aceasta, privind la dumnezeiescul cuvânt al Apostolului, care zice: «Fiecare va lua plata sa pentru osteneala sa» (I Cor. 3, 18). Căci nu am alcătuit-o din mândrie, ci fiindcă multe din cele spuse în biserică le-au însemnat unii din cei ce erau cu noi, din iubirea de învățătură, și luând unele de la ei, și anume cele însemnate de ei în înșiruire continuă, altele adăugându-le de la noi, și anume cele al căror adaos era de trebuință, am făcut o expunere în formă de omilii. Am pus adică după cuvinte tâlcuirea lor, în măsura în care timpul și ocupațiile mi-au dat răgaz pentru aceasta, în timpul posturilor. Căci în vremea aceasta am întocmit cuvântul de față pentru auzul de obște”<sup>38</sup>.

Sfântul Grigorie susține interpretarea alegorică a textului în prologul de la *Tâlcuire exactă la Cântarea Cântărilor*, aproape în aceiași termeni ca Origen, în cartea 4 din *Despre principii*. Dar el nu spune nimic despre cele trei sensuri ale Scripturii și, astfel, în acest punct nu se deosebește de concepția lui Filon și nici de tradiția alegorică grecească<sup>39</sup>.

În debutul *Cuvântului înainte către Olimpiada*, Sfântul Grigorie dezvăluie înțelepciunea cărții biblice comentate, înțelesurile ei înalte și curate, neurmând în toate înțelesului literal al Sfintei Scripturi, ci dând o tâlcuire mai înaltă (anagogică): „Am luat cunoștință de râvna ce o ai, pe măsura vieții tale cuvivoase și a sufletului tău curat, pentru *Cântarea Cântărilor*, râvnă pe care ne-ai arătat-o atât în persoană, cât și prin scrisoare, ca să se dezvăluie, printr-o tâlcuire corespunzătoare în înțelesurile ei curate, înțelepciunea ascunsă în aceste înțelesuri și în cuvintele ei curățite de înțelesul nemijlocit literal. De aceea mi-am însușit cu toată inima dorința ta cu privire la aceasta, nu pentru că ar reieși de aici vreun folos pentru viața ta morală (căci sunt încredințat că ochiul sufletului tău e curat de tot înțelesul pățimaș și întinat și privește spre harul curat prin aceste cuvinte dumnezeiești), ci pentru a li se da celor mai trupești o oarecare călăuzire spre starea duhovnicească și nematerială a sufletului, spre care duce această carte prin înțelepciunea ascunsă în ea.

<sup>37</sup> Preot Prof. D. Stăniloae, notă explicativă nr. 11 la *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, omilia I, traducere și note de Preot Prof. D. Stăniloae, în col. *Părinți și scriitori bisericești* (PSB), vol. 29, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 118.

<sup>38</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G., XLIV, col. 764BC; PSB 29, p. 117-118.

<sup>39</sup> Anthony Meredith, *op. cit.*, p. 163.

Iar fiindcă sunt unii bărbați ai Bisericii cărora li se pare că trebuie să urmeze în toate literei Sfintei Scripturi și nu recunosc că s-a spus în ea ceva spre folosul nostru în chip acoperit și în ghicitură, socotesc de trebuință să răspund mai întâi cu privire la acestea, celor ce ne fac din căutarea acestor înțelesuri învinuiri, arătându-le că nu săvârșim nici o greșeală prin faptul că ne străduim să scoatem ceea ce este de folos, în tot felul, din dumnezeiasca și de Dumnezeu insuflata Scriptură<sup>40</sup>. Părintele profesor Dumitru Stăniloae, traducătorul și tâlcuitorul operei *In Canticum canticorum* în limba română, comentând acest pasaj, a scris următoarele: „*Cântarea cântărilor*, luată ca o simplă descriere a unei iubiri între un tânăr și un tânără, poate trezi în minte înțelesuri întinate. De aceea, Sfântul Grigorie vrea să descopere înțelesul neîntinat, mai înalt, al iubirii între Dumnezeu și sufletul omenesc (cuvântul grecesc  $\Psi\upsilon\chi\eta$  fiind feminin), pentru ca cel ce o citește să fie ridicat la înțelesurile neîntinate, duhovnicești ale ei<sup>41</sup>. Continuându-și ideea, Părintele Capadocian subliniază că „o astfel de tâlcuire mai înaltă (anagogică) a acestora, fie că vrea cineva să o numească figurată, fie alegorică, fie altfel, nu ne vom certa pentru nume; numai să nu fie lipsită de un înțeles corespunzător<sup>42</sup>”.

Sfântul Grigorie susține cu tărie că în *Cântarea Cântărilor* sunt două sensuri, unul trupesc și altul duhovnicesc, lansând exortația cititorului de nu rămâne la literă, „deoarece înțelesul nemijlocit al celor spuse ne vatămă în multe privințe în viața noastră virtuoaasă; ci să trecem la înțelesul nematerial și duhovnicesc (inteligibil) în așa fel, ca înțelesurile mai trupești să se strămute în minte și în înțelegere, înțelesul mai trupesc al celor spuse scuturându-se de pe ele asemenea prafului. De aceea zice că: «litera omoară, iar duhul face viu» (II Cor. 3, 6), întrucât în multe locuri (ale Scripturii) istoria, dacă rămâne la faptele ei simple, nu ne înfățișează pildele unei vieți bune. Căci cu ce se folosește spre virtute cel ce aude că Osea, proorocul, a avut doi fii din curvie (Osea 1, 6) și că Isaia a intrat la proorociță (Is. 8, 3), dacă rămâne la litera celor spuse? Sau, cu ce ajută vieții virtuoaase povestirile despre David, al cărui adulter șiucidere se unesc cu aceeași urâciune? Dacă s-ar găsi vreun înțeles care să descopere nevinovăția cuprinsă în ele, se va dovedi ca adevărat cuvântul Apostolului că «litera omoară» căci ridică înțelesul de suprafață și de ocară, la înțelesuri mai dumnezeiești<sup>43</sup>. Arhipăstorul Nyssei aduce în lumină și exemplul Mântuitorului, Care a deprins înțelegerea ucenicilor Săi prin cuvinte acoperite și ascunse, prin parabole, prin asemănări, prin cuvinte întunecoase, prin sentințe, dând pentru ei tâlcuirile celor spuse prin ghicituri, depărtând de la ele nelimppezimea (Mt. 13, 13)<sup>44</sup>. Câteva rânduri mai jos, același autor își continuă și dezvoltă ideea de mai sus, scriind următoarele: „Dar se pot aduna nenumărate cuvinte evanghelice în care altul este înțelesul nemijlocit și altul, cel urmărit prin cele spuse. Așa sunt: apa fâgăduită celor ce însetează, prin care cei credincioși se fac izvoare de râuri, pâinea ce se pogoară din ceruri, biserica ce va fi surpată și în trei zile ridicată, calea, ușa, piatra nesocotită de ziditori și așezată în capul unghiului, cei doi dintr-un singur pat, râșnița, cele care râsnesc, dintre care una va fi luată, cealaltă lăsată, stârvul, vulturii, smochinul care înmugurește și odrăsește mlădițe.

Toate acestea și cele asemenea ni s-au dat cu îndemnul de a folosi și pătrunde îndemmurile dumnezeiești și a lua aminte la citire și a cerceta în tot timpul de nu se află cumva în ele vreun înțeles mai înalt decât înțelesul nemijlocit, care să călăuzească înțelegerea

<sup>40</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G., XLIV, col. 756AB; PSB 29, p. 113.

<sup>41</sup> Preot Prof. D. Stăniloae, notă explicativă nr. 1 la *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor ...*, omilia I, p. 113.

<sup>42</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G., XLIV, col. 758A.

<sup>43</sup> *Ibidem*, P. G. XLIV, col. 757D-760A; PSB 29, p. 114-115.

<sup>44</sup> *Ibidem*, P. G. XLIV, col. 760B; PSB 29, p. 115.

spre lucrurile mai dumnezeiești și netrupești (...) trebuința înțelegerii spirituale a celor spuse, înțelegere care dacă o respinge cineva, cum le place unora, mi se pare că face ceva asemănător cu cel cu pune la masă spre hrana oamenilor grâul nemăcinat și nefăcut pâine, cu paie cu tot, nedeosebind semințele de pleavă, nesubțind grâul în făină, și nepregătind pâinea în felul cuvenit prelucrării grâului<sup>45</sup>.

În omilia I la *Cântarea Cântărilor*, episcopul nyssean lansează chiar o avertizare prin care face cunoscut faptul că doar cei ce s-au dezbrăcat de omul cel vechi și s-au îmbrăcat în veșmintele luminii să asculte taina *Cântării Cântărilor*: „Cei ce, după sfatul lui Pavel, ați dezbrăcat pe omul cel vechi, ca pe un veșmânt murdar, împreună cu faptele și poftele lui, și v-ați îmbrăcat în veșmintele luminoase ale Domnului, ca cele arătate pe muntele Schimbării la Față, mai bine zis, v-ați îmbrăcat în Însuși Domnul nostru Iisus Hristos și în iubirea, adică în haina Lui, și v-ați făcut în chipul Lui, ajungând nepătimași și mai dumnezeiești, ascultați taina *Cântării Cântărilor*.”

Intrați în camera neîntinată a Mirelui, îmbrăcându-vă în haina albă a cugetărilor curate și neîntinate. Dar dacă vreunul, luând cu sine vreun gând pătimăș și neavând veșmântul conștiinței vrednic de nunta dumnezeiască, se va lipi de cugetările sale, atrăgând cuvintele Mirelui și ale Miresei spre patimile necuvântătoare și prin ele se va îmbrăca în nălucirile de rușine, va fi aruncat afară dintre cei strălucitori de fericire, primind în locul bucuriei din camera de nuntă, scrâșnirea și plânsul. Aceasta o mărturisesc, începând tâlcuirea tainică a *Cântării Cântărilor*<sup>46</sup>.

Urmându-i lui Origen, Solomon este pentru și Sfântul Grigorie un tip al lui Hristos. Când acest Părinte Capadocian spune Solomon, nu înțelege Solomon din Berșeba, ci un alt Solomon, „născut din sămânța lui David, după carne”: „Dar socotești că vorbesc de Solomon cel născut din Berșeba, de cel care a urcat pe munte o mie de boi, de cel care a ascultat de sfatul Sidonei pentru a păcătui? Un alt Solomon e arătat prin el, Care și El S-a născut din David după trup, al Cărui nume e pace, Care e adevăratul împărat al lui Israil, ziditorul templului lui Dumnezeu, Care a îmbrățișat toată cunoștința, a Cărui înțelepciune e fără hotar, a Cărui ființă este înțelepciunea și adevărul și tot numele și înțeleșul înalt și vrednic de Dumnezeu<sup>47</sup>. Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, comentând acest pasaj din opera Sfântului Grigorie, scrie: „Solomon însuși e numai chipul sau simbolul altui Solomon, al lui Iisus Hristos, Fiul desăvârșit al lui David, care a adus nu numai pacea mărginită de pe pământ {□alom} ci pacea veșnică și nemărginită. El e Împăratul veșnic și are în Sine toată înțelepciunea, căci e însăși ființa înțelepciunii și adevărului. Solomon cel istoric e numai organul prin care ne vorbește Solomon cel adevărat. Orice om e un chip al Cuvântului, căci e un cuvânt ipostatic. Dar între oameni, unii sunt chipuri mai realizate, mai luminoase ale Cuvântului ipostatic original și fundamental. Cuvântul acesta a creat chipurile vii ale Sale, pentru ca să pregătească prin sporirea lor în înțelepciune, sau în legătura cu Cuvântul ipostatic suprem, însăși venirea Lui ca om, pentru ca El Însuși să vorbească oamenilor adevărul, sau să Se descopere direct pe Sine, intrând în același timp cu ei în dialogul cel mai luminător ca om întrupat. În cuvintele oamenilor și mai ales ale unor înțelepți ca Solomon, vorbește Cuvântul în mod mijlocit, presându-i pe ei să vorbească. Dar în Iisus Hristos vorbește nemijlocit Însuși Cuvântul original și suprem. Chipurile Cuvântului original vin la existență după El, dar El Se întrupează după ce ele se apropie de El și se ridică la nivelul simțirii faptului că sunt în

<sup>45</sup> *Ibidem*, P. G. XLIV, col. 760D-761A, 761D; PSB 29, p. 115-116.

<sup>46</sup> *Ibidem*, P. G., XLIV, col. 764D-765A; PSB 29, p. 118.

<sup>47</sup> *Ibidem*, P. G., XLIV, col. 765C; PSB 29, p. 119.

dialog cu El, sau că El Însuși îi presează pe ei la un dialog între ei și cu El<sup>48</sup>. Mântuitorul Hristos, folosindu-se de Solomon ca de un organ (instrument), ne vorbește nouă prin el, mai întâi în Proverbe, apoi în Ecleziast, și după aceea în filosofia Cântării Cântărilor, arătându-ne înălțarea înspre perfecțiune într-o manieră organizată. Ca atare, Cuvântul este Pedagogul în *Omiliile la Cântarea Cântărilor*. Cuvântul pregătește sufletul să dorească Frumusețea divină prezentându-i-o cu imagini atractive, chiar seducătoare. Efectele acestei stimulări sunt descrise de Sfântul Grigorie, ca și de Origen înaintea sa, în limbajul focului<sup>49</sup>.

Demersul Sfântului Grigorie din *In Canticum canticorum* cuprinde câteva elemente distincte în raport cu cel aplicat în lucrarea *De vita Moysis*. Unul din cele mai importante este structurarea textului în „secvențe de gândire”, care se întâlnesc și la Origen. În omilia 5 (41), acolo unde se referă la *Cântarea Cântărilor* 2, 13-14: „Scoală, draga mea, și vino! Porumbița mea, (...) arată-ți fața ta!”, Sfântul Grigorie continuă: „Ia aminte aici la ordinea cuvintelor! Vezi cât de bine se leagă unul de celălalt? Vezi cum cugetarea înaintează de la unul la altul ca și cum s-ar ține strâns ca zalele unui lanț?”<sup>50</sup>. Acestei metode interpretative i se adaugă încă un procedeu: înclinația sfântului de a recapitula din loc în loc argumentele și concluziile și de a le prezenta într-o formă sintetică. Găsim o astfel de sinteză în deschiderea omiliilor a V-a și a VI-a și spre finalul omiliei a XII-a (75): „ajunși în acest punct, ar trebui să recapitulăm și să sintetizăm cele arătate”<sup>51</sup>. Ne este cunoscută credința că ar exista o corelație între anumite secvențe narative ale textului sacru și anumite episoade din viața creștinului.

De asemenea, în prologul *Omiliilor la Cântarea Cântărilor*, Sfântul Grigorie stipulează calitatea specială a cuvintelor conținute în *Cântarea Cântărilor*. Prin cuvintele *Cântării*, sufletul este escortat spre uniunea necorporală, spirituală și nepângărită cu Dumnezeu. Sfântul Părinte spune că această uniune (συσυγία) este necorporală (ἀσώματον) și nepângărită (ἀμόλυντον). Această grupare de termeni negativi, cu sau fără alfa-privativ, reprezintă unul dintre motivele apofatice standard ale marelui arhipăstor capadocian. În timp ce textul *Cântării Cântărilor* abundă în imagistică maritală, Sfântul Grigorie este explicit în a susține că ce se descrie aici este căsătoria, însă trebuie să înțelegem această căsătorie ca unirea sufletului uman cu Dumnezeu<sup>52</sup>. Caracterul apofatic al pregătirii conținut în acest al treilea volum solomonic va deveni mai vizibil pe măsură ce explorează cineva pedagogia înțelegerii noetice-erotice a sufletului reliefată în *Cântarea Cântărilor*<sup>53</sup>.

Pentru Părintele Capadocian, *Cântarea Cântărilor*, bogată în imagini pasionale, este în același timp și sanctuarul cel mai interior, Sfânta Sfintelor: „... ne aflăm înăuntru Sfintei Sfintelor, care este Cântarea Cântărilor”<sup>54</sup>, spațiul apofatic în care Dumnezeu poate fi întâlnit în întinericul necunoașterii, dincolo de înțelegerea imaginilor și conceptelor. Exact această coincidență a opozițiilor în *Cântarea Cântărilor* (imagine și lipsă de imagine, pasiune și lipsă de pasiune) este cea care caracterizează pregătirea dorinței, care reprezintă ideea fundamentală a celui de-al treilea volum solomonic.

<sup>48</sup> Preot Prof. D. Stăniloae, notă explicativă nr. 15 la *Tălcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor...*, p. 119-120.

<sup>49</sup> Martin Laird, „Under Somon's tutelage: The Education of Desire in the Homilies of The Song of Songs”, în *Modern Theology*, 18:4, October, 2002, p. 513.

<sup>50</sup> *Or.*, 5 (150.5); cf. Anthony Meredith, *op. cit.*, p. 163.

<sup>51</sup> *Or.*, 12 (366.10 sq.); cf. Anthony Meredith, *op. cit.*, p. 164.

<sup>52</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G., XLIV, col. 765D.

<sup>53</sup> Martin Laird, *op. cit.*, p. 513.

<sup>54</sup> Sf. Grigorie de Nyssa, *In Canticum canticorum*, P. G., XLIV, col. 773B.

În timp ce, în mod evident, Sfântul Grigorie poate vorbi de echivalența dintre *Cântarea Cântărilor* și Sfânta Sfintelor, el vorbește și despre *Cântarea Cântărilor* ca fiind mijlocul prin care sufletul este adus în sanctuarul interior. După ce sufletul a parcurs etapele pregătirii prin Proverbe și Ecclziast, Solomon [Hristos] inițiază sufletul în sanctuarul divin prin intermediul *Cântării Cântărilor*<sup>55</sup>. Spre deosebire de pedagogia regăsită în Proverbe sau Ecclziast, *Cântarea Cântărilor* dorește să conducă sufletul în spațiul apofatic al sanctuarului interior, camera ascunsă a inimii, unde este întâlnit Preaiubitul în întunericul învăliuitor; eludând orice înțelegere conceptuală și imagistică, preaiubitul este descoperit prin îmbrățișarea credinței. Dacă sufletul va fi pregătit de filosofia conținută în *Cântarea Cântărilor*, atunci trebuie învățat să abandoneze controlul noetic-erotic pentru a pătrunde în sanctuarul divin, spațiul apofatic care este *Cântarea Cântărilor*, și unde va intra în comuniune cu Preaiubitul. Aceasta este funcția imaginilor puternic evocatoare ale *Cântării*, care încearcă să impulsioneze și, în ultimă instanță, să transforme „pasiunea în lipsă de pasiune”<sup>56</sup>.

Este binecunoscut faptul că Sfântul Grigorie își propune în *In Canticum canticorum* să realizeze o interpretare a *Cântării Cântărilor*, și de aceea poate este surprinzător pentru noi când în text îl aflăm zăbovind asupra limbajului și imageriei iubirii<sup>57</sup>. Încă de la început el condece că iubirea la care se referă este una duhovnicească atât în sursă, cât și în obiect. Așa cum am precizat deja, în omilia I, el subliniază faptul că aici se vorbește despre o nuntă spirituală; însă iubirea, oricât ar fi de spirituală, este vitală pentru mântuirea noastră. Așadar, Hristos, „Cel care voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină” (I Tim. 2, 4) ne arată prin această carte cea mai măreață și mai desăvârșită cale spre mântuire, și anume calea iubirii, care ne unește cu El pe vecie, începând de aici, din viața aceasta.

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, P. G., XLIV, col. 765D.

<sup>56</sup> Martin Laird, *op. cit.*, p. 514-515.

<sup>57</sup> În legătură cu înlăturarea conceptelor, discursurilor și imaginilor în tâlcuirea cărții biblice *Cântarea Cântărilor*, de către Sfântul Grigorie de Nyssa, teologul Martin Laird, autor a numeroase lucrări teologice ce au ca temă centrală teologia și mai ales mistica Sfântului Grigorie de Nyssa, precizează într-unul din studiile sale: „Fie că este mireasa în întunericul necunoașterii, fie că este experiența lui Pavel asupra sălășluirii lui Hristos în el, ori într-adevăr Preaiubitul Discipol punându-și capul la pieptul Domnului, experiența apofatică gregoriană este caracterizată de această înlăturare a conceptelor, imaginilor și discursului. Totuși, nu la acestea se reduce apofatismul creștin, cel puțin cel întruchipat de Sfântul Grigorie de Nyssa, și acest aspect este exact ceea ce a fost trecut cu vederea în nu puține dintre tentativele post-moderne de a suda această tradiție pe preocupările și problemele proprii”. Martin Laird, „Whereof we speak’: Gregory of Nyssa, Jean-Luc Marion and the Current Apophatic Rage”, în *The Heythrop Journal*, volume 42, 2001, p. 2.

***Credință și viață în Hristos. Anuarul Episcopiei Sălajului***, 2008, Zalău, Editura Episcopiei Sălajului „Credință și viață în Hristos”, 2009, 548 p.

Înființată de abia doi ani, prin Hotărârea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, din 22 octombrie 2007, *Episcopia Sălajului*, desprinsă din „Trupul” Episcopiei Oradiei și Bihorului, iată că a și scos la lumina tiparului primul său *Anuar*, cu binecuvântarea întâiului său ierarh, Prea Sfințitul Părinte Episcop Dr. *Petroniu Florea*.

Demersul nostru nu este întâmplător, ci, mai degrabă unul de ordin sentimental: Părintelui Episcop sălăjean i-am fost profesor și diriginte, când Prea Sfinția Sa a urmat cursurile Seminarului Teologic Ortodox Român din Cluj-Napoca, iar mai apoi, tot a tânărului Florea Petru, și cadru didactic și conducător al Institutului, respectiv al Facultății de Teologie Ortodoxă din același important municipiu transilvănean; încă de pe băncile Școlilor Teologice de la Cluj-Napoca, viitorul ierarh s-a dovedit un elev și student de frunte, moral, modest, cinstit, corect, calități care, în timp, s-au încărcat și cu multe alte virtuți; vom pomeni, din legăturile noastre din acea perioadă, vremea când, în calitate de rector al Institutului Teologic Universitar Ortodox Român din Cluj, am fost solicitat, de către Patriarhia Română, să propun un student, pentru a participa la cea de a VII-a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, ce urma să aibă loc în Canberra, Australia, în luna februarie 1991; era o solicitare făcută celor patru Institute Teologice Ortodoxe existente la acea vreme: București, Sibiu, Cluj-Napoca și Iași; condiția era următoarea: bun teolog, ce trebuia să cunoască cel puțin două limbi de circulație internațională. Acestea fiind condițiile, m-am oprit asupra persoanei studentului *Florea Petru* din anul II, care se înscria în cerințele Patriarhiei

Române; pe lângă calitățile avute, această plecare în Australia, credem că a fost și șansa viitorului său, fiindcă aici a cunoscut persoane importante din delegația Bisericii Greciei, care i-au oferit, mai apoi, o bursă de studii doctorale la Universitatea din Tesalonic (Grecia), unde în 1998, a obținut și doctoratul în Teologie, în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă de aici.

Trecând peste realizările din anii ce au urmat, dar și peste cele de Episcop Vicar la Oradea, cu numele de călugărie PENTRONIU (2000-2008), apreciem ideea Prea Sfinției Sale, încă din momentul alegerii și instalării (Prea Sfinției Sale) în noul Scaun Eparhial de la Zalău (5 martie, respectiv 13 aprilie 2008), de a desfășura în ținuturile sălăjene o intensă activitate misionară – pastorală, administrativ – gospodărească, ecumenică și, nu în ultimul rând, culturală, ca intelectual ce este, fapt dovedit până acum, prin temeinicele sale publicații (cărți, studii, articole ș.a.).

În cadrul acțiunilor Sale culturale – bisericesti se înscrie și acest *Anuar* al Eparhiei Sălajului, logic și temeinic alcătuit; apreciem, cu acest prilej, și pe cei ce au ostenit la alcătuirea lui, îndeosebi pe colegul nostru, Pr. Lect. Dr. Gabriel Gârdan, consilier cultural eparhial al Eparhiei Sălajului, un bun cunoscător al demersului istoric.

Anuarul cuprinde mai multe părți, după cum urmează: *Binecuvântare la început de drum*, din partea Prea Fericitului Părinte Patriarh DANIEL; *Cuvânt înainte*, din partea Înalț Prea Sfințitului Părinte Arhiepiscop și Mitropolit BARTOLOMEU; *Precuvântare* din partea Prea Sfințitului Părinte PETRONIU; *Dosar documentar*, privind demersurile pentru înființarea Episcopiei Sălajului; *Viața admi-*

*nistrativ – bisericească a Eparhiei*, foarte importantă și utilă pentru istorici și pentru cei interesați în această problemă; *Cronica ilustrată a Eparhiei pe 2008* și primele două *Pastorale* ale Prea Sfințitului PETRONIU, în calitate de Episcop eparhial al Sălajului.

Partea cea mai consistentă a fost intitulată: *Credință și viață în Hristos*, în care, în majoritate cadre didactice de la Facultățile de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca și Oradea, de la Seminariile Teologice din Cluj-Napoca și Zalău ș. a., tratează diferite probleme teologice, cu caracter biblic, istoric, sistematic (doctrinar) și practic, utile și pentru

preoțimea ce se află în jurisdicția Episcopiei Sălajului.

Nu putem să trecem cu vederea materialul ilustrativ din corpul lucrării, bine și judicios ales, grafica și coperta cărții, care îi oferă acesteia o ținută academică.

În încheiere, nu avem decât să felicităm comitetul redacțional, să-i îndemnăm pe clericii din Eparhie și pe cărturari să ajungă în posesia acestui *Anuar*, pentru că, îi asigurăm că vor avea o frumoasă experiență intelectuală.

ALEXANDRU MORARU

### *Adrian Carebia – Istoriografia reformei protestante,*

Ed. Canonica Cluj-Napoca, 2008, 246 p.

Tânăra editură clujeană Canonica, publică în două volume, teza de doctorat susținută la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca în anul 2005 de către preotul timișorean Adrian Carebia.

Lucrarea se constituie ca o analiză de ansamblu asupra Reformei, eveniment major al istoriei Europei, culturii și civilizației, care a însemnat un moment de cotitură în istoria Bisericii apusene, a Bisericii, în general.

Într-o primă secțiune a volumului I, ce se deschide cu cuvântul înainte semnat de Pr. prof. Ioan-Vasile Leb, este prezentat cadrul politic general al timpului Reformei în Europa veacului al XVI-lea, configurația geopolitică a țărilor din Apusul Europei în această perioadă: Franța, Anglia, Spania, Germania, Elveția, Italia, spațiu care va deveni teatrul de desfășurare a Reformei.

În capitolul *Timpurile și tipurile Reformei* se vorbește despre diferitele tipuri de istoriografii cu privire la reformă: confesionalistă, laică, ecumenică, socială, fiind prezentată perspectiva unor specialiști care

s-au ocupat de studiul și cercetarea acestei problematice, între care reținem pe Hans Kung, Jean Delumeau, Pierre Chaunu și românii: Andrei Oțetea și Ioan Petru Culianu. Este făcută apoi o clasificare a tipurilor reformei: reforma catolică (contrareforma), reforma protestantă (prereforma, reforma magistrală sau propriu-zisă: luterană și calvină, insistându-se asupra așa-numitei reforme radicale, de stânga sau a treia reformă, având trei direcții: anabaptismul revoluționar cu corifeii: Thomas Münzer și Melchior Hofmann, anabaptismul pașnic, care îl are ca întemeietor pe Simon Memno, spiritualistii, care minimalizau importanța formelor exterioare și ale organizării și accentuau religiozitatea interioară, clasicii acestui curent fiind Schwenckfeld și Frank și unitarienii – raționaliști evanghelici sau Biserica calvină mică din Polonia cu centrul la Rakov și întemeietor Faustus Socinus.

Biografia, opera și activitatea primului prereformator John Wicliff, numit un Calvin scolastic, este prezentată așa cum apare în istoriografia bisericească în general, după

o scurtă trecere în revistă a istoriei Bisericii din Britania de la creștinarea acesteia, până în secolul al XIV-lea. În acest spațiu trebuie căutate originile Reformei, deoarece Wicliff este primul care în operele sale: *De potestate papae*, *De ecclesia*, *De veritate Scripturae sanctae* afirmă o nouă ordine a autorității: Dumnezeu-Scriptură-Biserică. Nu este nevoie de medierea și comentariul Bisericii. Aici avem în potență întreaga eclesiologie protestantă de mai târziu. În aceeași secțiune este expusă istoria lui Jan Hus și a fraților cehi sau moravi, adepți ai lui Wicliff, războaiele husite care au durat 18 ani, cele cinci cruciade antiboemene și celebrele articole de la Praga din 1420.

De asemenea este adusă în atenția cititorului o scurtă istorie a Elveției – țara cantoanelor, și a Bisericii de aici până la apariția reformei elvețiene simultan cu cea germană, dar mai radicală decât aceasta. Luteranismul pleca de la om spre Dumnezeu și harul său – frământările lui Martin Luther cu privire la viața religioasă, elvețienii de la suveranitatea absolută a lui Dumnezeu asupra omului, înscriindu-se în cadrul curentului umanist de tip erasmian.

Sunt expuse viața și activitatea reformatoare a lui Ulrich Zwingli, numit un Calvin umanist, în Zürich, cele două dispute publice: controversa baptismală cu anabapțiștii și cea euharistică cu luteranii, convorbirile de la Marburg, care nu au condus la o unire a mișcării reformatoare cum spera împăratul Carol Quintul al Germaniei. Tot aici sunt prezentate pe larg cele trei mărturisiri protestante: *Confessio Augustana*, *Confessio tetrapolitana* și *Fidei ratio*, discutate la Dieta de la Augsburg din 1530, convocată pentru a fi cunoscută și înțeleasă învățătura noilor confesiuni care se conturau.

Este prezentată și *Confessio helvetica prior* (1536), ce-l are ca autor pe Martin Bucer, discipol al lui Zwingli, ce va sta la baza *Confessio helvetica posterior* (1566) mărturisirea de referință a Bisericii reformate, numită și Biserica confesiunii helvetice.

Reținem că Zwingli a fost primul protestant care a încercat să construiască o teologie rațională.

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

### *Adrian Carebia – Jean Calvin și triumful Reformei,*

Ed. Universității din Oradea și Ed. Canonica Cluj-Napoca, 2009, 262 p.

Acest al doilea volum, prefațat de Pr. prof. Nicolae Chifăr, are în centru personalitatea lui Jean Calvin, care “a promovat o reformă activă... reconciliind pentru prima dată în istorie creștinismul cu viața socială și economică a modernității” (p. 14). Biografia detaliată a reformatorului genevez - umanist moderat de tip evanghelic, peregrinările sale, exilul în Elveția, la Basel, Geneva, Strasbourg, reformarea Genevei, prietenia cu Philip Melancton - este precedată de situația poli-

tică-religioasă din Franța începutului de secol XVI, sub domnia lui Francisc I și o radiografie a Bisericii catolice franceze din această perioadă, precum și personalitățile umaniștilor francezi.

În continuare sunt reliefate: convorbirile religioase dintre 1539-1541 de la Hagenau, Worms și Regensburg toate fără rezultat, disputa de la Laussane, unde intervenția lui Calvin a determinat introducerea reformei în oraș, conflictul cu Caroli care îl



acuza de antitrinitarism, apoi reîntoarcerea lui Calvin la Geneva, consolidarea Reformei și excesele în conducerea acestei “Rome protestante”.

Sunt descrise detaliat ideile dezvoltate în *Institutio religionis christianae*, cele cinci teze dogmatice ale calvinismului, în centru cu dubla predestinație necondiționată: depravarea totală a naturii umane, alegerea necondiționată, răscumpărarea limitată, harul lucrează irezistibil, perseverența sfinților. Se vorbește și despre *Catehismul de la Heidelberg*, de asemenea operă a lui Calvin, precum și despre *Consensus tigurinus* – consensul euharistic al calvinistilor cu luteranii melanchtonieni.

Marile controverse teologice ne sunt înfățișate succint, împotriva lui Pighius – potrivit căruia protestantismul promovează indiferența morală desăvârșită, a relicvelor, a celor 22 de articole ale Sorbonei ce reafirmau învățăturile catolice contestate de reformatori, a Conciliului de la Trident, a Interimului de la Augsburg – în ce privește partida catolică, dar și cele despre Euharistie cu teologii luterani conservatori Westphal și Hesshus, a anabapțiștilor, împotriva lui Bolsec și Castellio pe tema predestinației, a unitarienilor umaniști italieni și Michael Servetus încheiată tragic cu arderea pe rug a acestuia.

În capitolul *Reforma protestantă și Ortodoxia* autorul vorbește despre primele contacte oficiale dintre Ortodoxie și Protestantism și Mărturisirile de credință ortodoxe ale secolului al XVII-lea - călăuze ale teologiei dogmatice - apărute în contextul frământărilor provocate de Reformă.

Volumul conține un capitol: *Reforma protestantă și Biserica Ortodoxă din Transilvania*, ce tratează despre reformații maghiari, încercarea de atragerea românilor ortodocși, tezele greco-catolice despre “calvinizare” și demontarea lor de către autor.

Ultimul capitol *Succintă evaluare a dialogului ortodoxo-reformat de-a lungul timpului*, desfășurându-se zece întruniri oficiale până în prezent.

În concluzie se poate afirma că Reforma a fost o mișcare ce nu și-a atins scopul, deoarece pornea de la aceleași principii ca și catolicismul: dualismul filosofiei antice între lumea sensibilă și lumea inteligibilă și moștenea lipsa învățaturii despre energiile divine necreate și despre îndumnezeire.

Apărută la 500 de ani de la nașterea lui Jean Calvin, lucrarea metodic elaborată și solid argumentată, care va fi un instrument de lucru indispensabil pentru cei ce se apleacă asupra studiului istoriei, dar și a doctrinei Protestantismului, oferă numeroase detalii cu privire la reformatorii de importanță secundară, diferite dispute catolic-protestante sau interprotestante, conferințe, consultări, etc. Expunerea cronologică a întregii opera a lui Calvin este binevenită, iar sistematizarea doctrinelor lui Wicliff, Hus, Zwingli și Calvin este de apreciat. Bibliografia este foarte bogată, iar deosebit de valoroase sunt anexele: cele 67 de articole ale lui Zwingli, cele 10 teze ale Bisericii din Berna (1523), Articolele de la Marburg (1529), Articolele Sorbonei, testamentul lui Calvin, traduse pentru prima oară în limba română.

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

***Preot dr. Dorel Man – Pastorație și duhovnicie I,***

Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, 285 p.

Sub egida Centrului de Studii Istorice și Teologice Comparate „Ioan Lupaș”, în editura Renașterea a Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, cu binecuvântarea ÎPS Sale, Arhiepiscopul și Mitropolitul Bartolomeu, vede lumina tiparului lucrarea intitulată *Pastorație și duhovnicie* a Pr. conf. univ. dr. Dorel Man.

Cartea conține 17 studii – fiecare cu un scurt rezumat în limba engleză - și este structurată în două părți, precedate de pre-doslovie autorului și are o bogată bibliografie.

Cuprinde teme de Teologie practică de maximă actualitate și importanță pentru o pastorație contemporană dinamică, vie, ancorată în tradiția ortodoxă autentică, realizată în context multiconfesional, multicultural, într-o epocă secularizată, pluralistă, cum ar fi: importanța parohiei ortodoxe – comunitate mărturisitoare, sacramentală, euharistică, creștină în mic – spațiu unde „se lucrează cu frică și cu cutremur mântuirii” (Filip 2,12), raportul preotului, slujitorul lui Dumnezeu, trimisul lui Iisus Hristos, investit cu „Dumnezeiescul Har cel ce totdeauna pe cele neputințioase le vindecă și pe cele cu lipsă le împlinește” (Rugăciunea de hirotonire a preotului) cu enoriașii – poporul lui Dumnezeu, care trebuie să fie asemenea legăturii dintre Hristos și Biserică (Efes. 5, 25), vocația și tactul pastoral al preotului formator al conștiinței de enoriaș și promotor al diverselor activități pastorale-misionare, social-filantropice și administrativ-gospodărești în cadrul unor programe și proiecte la nivel parohial,

O altă temă expusă este lucrarea apologetică prin pastorație, „în activitatea apologetică preventivă preotul va avea în vedere prezentarea corectă a tezaurului doctrinei creștine.. fără să neglijeze metoda curativă... prin

care va pune în evidență netemeinicia obiecțiilor aduse la una sau alta din învățăturile revelate” (p. 93), apoi importanța propovăduirii, componentă de bază indispensabilă și de mare eficiență a lucrării pastoral-misionare, căci mesajul Evangheliei care este unic și veșnic, respectiv învățătura expusă în cadrul cuvântărilor bisericești, „azi, mai mult ca oricând trebuie să fie adâncă, variată, multi-laterală și prezentată metodic și atrăgător” (p. 87), îndrumarea duhovnicească a credincioșilor de către *părintele duhovnic, păstorul de suflete*, cel care este destoinic să dea rezolvare problemelor de conștiință ale credincioșilor, lucrare ce are în centru Taina Mărturisirii și pastorația în condițiile imigrației românești, unde „vocația preoților ortodocși români din comunitățile europene și nu numai, i-a îndrumat pe creștinii din diaspora spre o viață religioasă autentică, românească, iar ca reprezentanți oficiali ai Bisericii îi însoțesc în zonele unde își desfășoară munca pentru a-și menține sau forma familia în Tradiția Bisericii Ortodoxe” (p. 156).

De asemenea este ilustrată activitatea pimenică pilduitoare a trei mari personalități: Sf. Vasile cel Mare, Sf. Antim Ivireanul și Pr. acad. Ioan Lupaș.

Fără îndoială lucrarea se va dovedi un excelent instrument de lucru pentru cei care vor exercitat „știința” și „arta” duhovniciei, studenții teologi, care se pregătesc ca prin Taina Hirotoniei să-și asume slujirea preoțească, cu toate responsabilitățile ei, precum și pentru preoți în activitatea lor complexă de conducere pe calea mântuirii a „turmei cuvântătoare” încredințată lor, de îndrumători ai vieții spirituale.

DACIAN BUT-CĂPUȘAN