



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA ORTHODOXA

1/2015

**STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA ORTHODOXA**

**1/2015
June**

EDITORIAL BOARD

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

EDITOR-IN-CHIEF:

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

EXECUTIVE EDITOR:

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

EDITORIAL BOARD:

Pr. Prof. Dr. IOAN CHIRILĂ, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. VALER BEL, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. ALEXANDRU MORARU, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. IOAN VASILE LEB, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. ŞTEFAN ILOAIE, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

EDITORIAL ASSISTANT:

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

ADVISORY BOARD:

Prof. Dr. Dr.h.c. ADOLF MARTIN RITTER, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Germany
Prof. Dr. Dr. h.c. THEODOR NIKOLAU, Faculty of Orthodox Theology, München, Germany
Prof. Dr. KONSTANTIN NIKOLAKOPOULOS, Faculty of Orthodox Theology, München, Germany
Prof. Dr. HANS SCHWARTZ, Faculty of Protestant Theology, Regensburg, Germany
Pr. Prof. Dr. VALER BEL, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. IOAN CHIRILĂ, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. IOAN-VASILE LEB, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. ALEXANDRU MORARU, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. VASILE STANCIU, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. STELIAN TOFANĂ, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. EUGEN PENTIUC, Holy Cross, Brooklin, USA
Conf. Dr. RADU PREDA, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Lect. Dr. DANIEL BUDA, World Council of Churches, Geneva, Switzerland
Prof. Dr. LUCIAN TURCESCU, Concordia University, Montreal, Canada

MANAGER:

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

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 60 (LX) 2015
JUNE
1

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

1

STUDIA UBB EDITORIAL OFFICE: B.P. Hasdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca, Romania,
Phone + 40 264 405352, office@studia.ubbcluj.ro

CUPRINS - CONTENTS

I. TEOLOGIE BIBLICĂ / BIBLICAL THEOLOGY

- STELIAN PAȘCA-TUȘA, Psalmul 2 – Abordare isagogică, exegetică și teologică (Partea I) * *Psalm 2 – An Isagogic, Exegetical and Theological Interpretation (Part I)* 5
- CĂTĂLIN VARGA, *Background-ul paulin al imnului hristologic din Epistola către Filipeni 2: 6-11. O interpretare a paternității și posibile soluții* * *The Pauline Background of the Christological Hymn in the Epistle to Philippians 2: 6-11. An Interrogation of the Paternity and Possible Solutions*..... 37

II. TEOLOGIE ISTORICĂ / HISTORICAL THEOLOGY

- IOAN-VASILE LEB, Interferențe româno-germane în timpul domniei lui Constantin Brâncoveanu (1688-1714) * *Romanian-German Interferences During Constantin Brâncoveanu's Reign*..... 77
- MIRCEA GELU BUTA, Medici profesori la Academia Teologică din Cluj * *Teacher Doctors at the Theological Academy in Cluj* 95
- VIRGIL CERCEȘ, Sfântul Fotie, Patriarhul Constantinopolului. Nașterea, copilăria și ascensiunea sa la curtea imperială * *Saint Photius, the Patriarch of Constantinople: Birth, Childhood and His Ascension to the Imperial Court*..... 125

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ / SYSTEMATIC THEOLOGY

DACIAN BUT-CĂPUȘAN, Scriptură-Tradiție-Biserică în Ortodoxie și Protestantism *
Scripture-Tradition-Church in Orthodoxy and Protestantism153

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ / PRACTICAL THEOLOGY

THEO MUREȘAN, Metodologii educaționale în conservarea și restaurarea picturilor murale * *Educational Methodologies in Mural Paintings Conservation*183

MARCEL MUNTEAN, Închinarea magilor în iconografia creștină. Studiu de caz. De la pictura din catacombe și până la Renaștere * *The Adoration of the Magi in the Christian Iconography. Casework. From the Catacomb Picture to Renaissance*199

GHEORGHE ȘANTA, Educație – Cuvânt – Comunicare * *Education – Word – Communication*235

PETRU BUTA, Dimensiunea pascală a praznicului Epifaniei în Tradiția Bizantină actuală * *The Paschal Dimension of the Feast of Epiphany in the Nowadays Byzantine Tradition*255

V. RECENZIE / BOOK REVIEW

Cosmin Cosmuța, *Vicariatul Ortodox Român Alba Iulia, 1940-1945*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2014, 374 p. (DACIAN BUT-CĂPUȘAN)279

I. TEOLOGIE BIBLICĂ

PSALMUL 2 – ABORDARE ISAGOGICĂ, EXEGETICĂ ȘI TEOLOGICĂ (PARTEA I)

STELIAN PAȘCA-TUȘA*

REZUMAT. În cadrul acestui studiu intenționez să ofer cititorului posibilitatea de a se familiariza cu principalele tipuri de interpretare scripturistică, într-un exercițiu exegetic focalizat pe psalmul al doilea. Alegerea textului suport nu a fost întâmplătoare, deoarece încă din antichitate, psalmii au suscit atenția unui număr impresionant de interpreți și au constituit un cadru de convergență, dialog și uneori chiar de dispute între religii (iudaism și creștinism), iar apoi între confesiunile creștine. Pe parcursul analizei exegetice am ținut cont de rigorile școlii critice de interpretare pe care le-am corelat cu comentariile rabinice și patristice pentru a realiza o abordare cât mai cuprinzătoare. Cu toate că pozițiile acestora nu au consonat în toate privințele, am încercat pe cât a fost posibil să subliniez mai degrabă elementele comune care se regăsesc în maniera de interpretare caracteristică fiecărei școli exegetice, decât cele care le diferențiază. Ca atare, complexitatea acestui studiu care tratează chestiuni de isagogie, exegeză și de teologie și care totodată abordează textul psalmic atât la nivel literal și alegoric, cât și spiritual, poate constitui o paradigmă hermeneutică pentru cei ce doresc să analizeze cu acribie științifică și duhovnicească Sfânta Scriptură.

Cuvinte-cheie: psalm, rabini, Sfinți Părinți, interpretare critică, rege, Domnul, perspectivă

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

1. Pentru ce s-au adunat neamurile¹ și popoarele cugetă cele deșarte?
2. Regii pământului stau înaintea și căpeteniile se sfătuiesc laolaltă împotriva Domnului și împotriva unsului Său zicând:
3. „Să rupem legăturile lor și să aruncăm de la noi funiile² lor!”
4. Cel ce locuiește în ceruri râde³, Domnul își bate joc de ei.
5. Atunci, va grăi către ei în mânia Sa și cu urgia Sa îi va înspăimânta, zicând:
6. „Iar⁴ Eu am pus⁵ pe regele meu peste Sion, muntele meu cel sfânt.”
7. Voi vesti porunca Lui: Domnul a zis către Mine: „Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut!
8. Cere de la mine și-ți voi da neamurile ca moștenire și marginile pământului ca stăpânire.
9. Cu toiag de fier îi vei zdrobi, ca pe vasul olarului îi vei sfărâma.”
10. Și acum, regi, înțelepțiți-vă; luați învățătură, judecători ai pământului!
11. Slujiți Domnului cu frică și vă bucurați cu cutremur.
12. Sărutați pe fiul⁶, ca să nu se mânie Domnul și să pieriți pe cale, căci mânia lui degrabă se aprinde. Fericiți toți cei ce nădăjduiesc în El!⁷

După ce inițial a surprins evenimentele ce s-au derulat în cadrul ceremoniei de încoronare a unui rege din dinastia davidică⁸, acest text psalmic care este inclus

¹ Având în vedere faptul că termenul גוֹיִם (*goim*) indică pe cei care sunt în afara granițelor poporului ales care în fapt erau păgâni și idolatri, unii dintre traducători au optat aici pentru cuvântul *păgâni* (B.1936, KJV), fapt dezaprobat de unii exegeți. Rabbi Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms: A commentary*, Union of American Hebrew Congregations, Cincinnati, 1938, p. 14.

² Septuaginta traduce termenul prin ζυγός care înseamnă *jug*.

³ Am optat în traducere pentru forma de prezent a verbelor din acest verset, nu pentru cea de viitor (întâlnită în originalul grecesc), fiindcă aceasta se potrivește mult mai bine contextului. Cf. Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary on Psalms*, Leiben, Boston, 2004, p. 175; Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, „Psalmii”, în: *BOR XXX* (1904), 6, p. 653; B.1936.

⁴ În acest caz, paticula ו (vav) este în mod evident adversativă. Cf. George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew; with a critical, exegetical and philological commentary*, vol. I, J. W. Parker, London, 1846, p. 16.

⁵ Datorită faptului că verbul נָסַח (*nasakh*) se traduce prin *a turna, a vărsa* unii traducători au folosit aici termenul *uns*. Mai multe detalii despre aceasta se găsesc în secțiunea exegetică dedicată versetului.

⁶ Sintagma *sărutați pe fiul* constituie una din cele mai cunoscute expresii psalmice care a suscitât interesul exegeților în vederea stabilirii unei traduceri și implicit a unei interpretări cât mai apropiate de textul original. În limbajul de specialitate aceasta poartă denumire de *crux interpretum*. Pentru detalii vezi analiza exegetică a versetului.

⁷ Textul psalmului a fost diortosit prin consultarea mai multor ediții (P.1651, B.1874, B.1936, KJV, FB) și psalmii traduși de părintele Ioan Popescu-Mălăiești) care au avut ca sursă versiunea ebraică a Psaltirii.

⁸ Cu toate că legământul lui Dumnezeu cu David era veșnic, reafirmarea din timp în timp a acestei convenții era necesară. Cel mai potrivit moment pentru aceasta avea loc în cadrul ceremonialului de încoronare, când un nou descendent din familia regală a lui David urca pe tron. Așadar, în ceea ce ne privește, prin cuvintele dumnezeiești *fiul meu ești tu* se marchează restabilirea legăturii dintre Dumnezeu și dinastia davidică în persoana noului rege încoronat. Peter CRAIGIE, *Psalms 1-50*, coll. *WBC 19, Word, Incorporated Dallas*, 2002, p. 67. Cf. *Septuaginta. Psalmii, Odele, Proverbele, Eccliazatul, Cântarea Cântărilor*, vol. 4/I, trad. Cristian Bădiliță, Ed. Polirom București, 2006, p.42-3; Alois BULAI, et al., *Psalmii. Traducere, note și comentarii*, Sapienția, Iași, 2005, p. 15-6.

în categoria psalmilor regali⁹, a dezvoltat o perspectivă mesianică recunoscută aproape în unanimitate de exegeți. Rezerve față de această abordare au manifestat, începând cu Rashi¹⁰, majoritatea evreilor moderni și contemporani¹¹, cu toate că rabinii anteriori lor¹² au acceptat interpretarea mesianică. Această atitudine s-a datorat perspectivei hristologice pe care creștinii au conferit-o acestui text încă din perioada primară a Bisericii. Acest fapt este confirmat de o ediție mai veche a traducerii comentariului lui Rashi la psalmi unde acesta afirmă că optează pentru o interpretare literală, contrară poziție expuse de exegeza tradițională iudaică, din pricina interpretării creștine: „Rabinii noștri au explicat acest psalm referindu-se la regele Mesia, dar de dragul unui sens literal și ca un răspuns pentru creștini, este mai potrivit să îl interpretăm făcând trimitere la David însuși”¹³.

Conținutul mesianic al psalmului i-a determinat pe aghiografii noutestamentari să facă mai multe trimiteri la textul acestuia pentru sublinia, atât împlinirea evenimentelor prevestite, cât și statutul Mântuitorului față de Tatăl și de celelalte creaturi. În Faptele Apostolilor (4, 24-28¹⁴) ni se relatează faptul că mulțimea adunată

⁹ Mitchell DAHOOD, *Psalms*, coll. AB 19A, Doubleday & Company, Inc., New York, 1966, p. 7. Cf. Hans-Joachim KRAUS, *Psalms 1-150: A Commentary*, vol. 1, trad. H. C. Oswald, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1988, p. 125; Artur WEISER, *The Psalms. A Commentary*, The Westminster Press, Philadelphia, 1962, p. 109; Rabbi Benjamin SEGAL, *Psalm 2 – Two Interpretations of the Divine Right of Kings*, în http://psalms.schechter.edu/2010/02/psalm-2-two-interpretations-of-divine_21.html (accesat 8 mai 2013).

¹⁰ Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary*, p. 174.

¹¹ Rabbi Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms*, p. 13-4; Rabbi Benjamin SEGAL, *Psalm 2*.

¹² În Talmud, rabinii menționează un dialog între Mesia și Dumnezeu în care se subliniază dimensiunea mesianică a textului acestui psalm: „Rabinii noștri au afirmat că Cel Sfânt, binecuvântat fie El, va spune lui Mesia, fiul lui David (Fie ca el să se arate cât mai degrabă în zilele noastre!), *Cere de la mine orice și îți voi da ție*, după cum este scris: *Eu voi spune hotărârea lui etc. Eu astăzi te-am născut, cere de la mine și îți voi da neamurile moștenirea ta*. Dar când va vedea că Mesia, fiul lui Iosif, este ucis, el îi va spune Lui: *Stăpâne al Universului, cer de la tine doar darul vieții*. Cât despre viață, El îi va răspunde, *Tatăl tău David a profețit deja aceasta despre tine*, după cum este scris, *Viață a cerut de la Tine și i-ai dat lui lungime de zile în veacul veacului*.” <http://halakhah.com/pdf/moed/Sukkah.pdf> (accesat 8 mai 2013). Rabi Abraham Ibn Ezra consideră că interpretarea mesianică se impune la acest psalm. Rabbi Abraham Ibn Ezra, *Commentary on the First Book of Psalms: Chapters 1-41*, trad. H. Norman Strickman, Yashar Books, 2007, p. 12. Cf. http://halakhah.com/berakoth/berakoth_7.html#PARTb (accesat 8 mai 2013); Rabbi David KIMHI, *Rabbi David Kimhi, The longer commentary of R. David Kimhi on the first Book of Psalms*, trad. R. G. Finch, The Macmillan Company, New York, 1919, p. 13.

¹³ George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew*, p. 9-10. Cu toate că această inserție nu se găsește în majoritatea edițiilor, cercetătorii confirmă veridicitatea ei. Cf. Rabbi Yapheth ben HELI BASSORENSIS KARAÏTAE, *In librum Psalmorum comentarii Arabici*, trad. L. Bargès, Excudebant Firmin Didot Fratres, Lutetiae Parisiorum, 1846, p. 94 și A. JENNINGS, *The Psalms with introduction and critical notes*, Macmillan and Co., London, 1884, p. 8.

¹⁴ „Iar ei, auzind, într-un cuget au ridicat glasul către Dumnezeu și au zis: Stăpâne, Dumnezeule, Tu, Care ai făcut cerul și pământul și marea și toate cele ce sunt în ele, Care prin Duhul Sfânt și prin gura părintelui nostru David, slujitorul Tău, ai zis: Pentru ce s-au întărit neamurile și popoarele au cugetat cele deșarte? Ridicatu-s-au regii pământului și căpeteniile s-au adunat laolaltă împotriva Domnului și împotriva Unsului Lui, Căci asupra Sfântului Tău Fiu Iisus, pe care Tu L-ai uns, s-au adunat laolaltă, cu adevărat, în cetatea aceasta, și Irod și Pontius Pilat cu păgânii și cu popoarele lui Israel, Ca să facă toate câte mâna Ta și sfatul Tău mai dinainte au rânduit să fie.”

În jurul ucenicilor Domnului, impresionată de modalitatea în care Sfinții Apostoli Petru și Ioan au scăpat din mâinile arhierilor și bătrânilor poporului după vindecarea ologului, au rostit o rugăciune în care se face referire la profeția pe care David a făcut-o în psalmul 2 (v. 1-2) cu privire la cele ce avea să pătmească Iisus Hristos de la cei care s-au adunată împotriva Lui (Irod, Pilat și păgânii și poporul israelit). Aici este important de menționat pe lângă identificarea exactă a evenimentului prevestit, că prima comunitate creștină era deja familiarizată cu această interpretare care probabil a fost realizată anterior de unul dintre apostoli. În aceeași scriere (FA 13, 33¹⁵), în cadrul discursului pe care l-a rostit în Sinagoga din Antiohia Pisidiei, Sfântul Pavel face trimitere la textul versetului 7 din psalmul 2 pentru a argumenta faptul că învierea Domnului a fost prevestită de David prin acest text și prin cel din psalmul 15 (v. 10)¹⁶. În Epistola către Evrei, același text din psalmi este invocat pentru a indica relația Mântuitorului cu Tatăl și implicit superioritatea Lui față de îngeri (1, 5¹⁷), iar în capitolul 5 (v. 5¹⁸), textul este corelat cu versetul 4 din psalmul 109 pentru a sublinia arhieria veșnică a lui Iisus Hristos. Ecouri ale acestui psalm se regăsesc și în numirile ce-i sunt atribuite Mântuitorului de către Natanael care îl numește Fiul lui Dumnezeu și regele lui Israel¹⁹ (In. 1, 49) sau de către Caiafa care îl întreabă de este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu (Mt. 26, 63). Perspectivele eshatologice ale psalmului, indicate și de exegeza iudaică²⁰, se regăsesc în Apocalipsă unde regele mesianic va nimici pe cei potrivnici și va stăpâni neamurile cu toiag de fie (12, 5; 19, 15 – cf. Ps. 2, 9)²¹.

¹⁵ „Că pe aceasta Dumnezeu a împlinit-o cu noi, copiii lor, înviindu-L pe Iisus, precum este scris și în Psalmul al doilea: *Fiul Meu ești Tu; Eu astăzi Te-am născut.*”

¹⁶ În Ro. 1, 3-4, Sfântul Pavel face trimitere indirectă la același text al psalmului.

¹⁷ „Căci căruia dintre îngeri i-a zis Dumnezeu vreodată: *Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut; și iarăși: Eu Îi voi fi Lui Tată și El Îmi va fi Mie Fiu?*”

¹⁸ „Așa și Hristos nu S-a preaslăvit pe Sine însuși, ca să Se facă arhieriu, ci Cel ce a grăit către El: *Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut.*”

¹⁹ Cu toate că Hristos nu săvârșise nimic care să-l certifice regalitatea, Natanael corelează imaginea lui Mesia de care fusese deja convins cu cea de rege. Paternitatea regalității davidice, profețite de Natan și subliniată în mod evident în psalmul 2, „nu reprezintă altceva decât faptul că poporul ales trebuia să aștepte, în perspectivă eshatologică, pe regele ideal, pe Mesia”. Ioan CHIRILĂ, *Mesianism și Apocalipsă în scrierile de la Qumran*, Ed. Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1999, 25

²⁰ R. Johanan a zis în numele lui R. Simeon b. Yohai: Prezența unui fiu rău în casa unui om este mai rea decât războiul cu Gog și Magog. Căci în psalmul lui David scris când fugea din fața fiului său Absalom se spune: *Doamne, cât s-au înmulțit cei ce mă necăjesc! Mulți secoală asupra mea* (Ps. 3, 1). Dar în privința războiului cu Gog și Magog este scris: *Pentru ce s-au întărit neamurile și popoarele au cugetat deșertăciuni?* (Ps. 2, 1) și nu scrie: *cât s-au înmulțit cei ce mă necăjesc.*” http://halakhah.com/berakoth/berakoth_7.html#PARTb (accesat 8 mai 2013) și Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary*, p. 174.

²¹ Franz DELITZSCH, *Biblical commentary on The Psalms*, v. 1, trad. Fancis Bolton, Edimburg, T. & T. Clakk, 1871, p. 90-1. Cf. Andrew BONAR, *Christ and His church in the Book of Psalms*, R. Carter & Brothers, New York, 1860, p. 5-7.

NOȚIUNI DE ISAGOGIE

Datarea psalmului. Pe considerentul că psalmul descrie evenimente din viața regelui David sau a fiului său Solomon, exegeza rabinică a considerat că acest text psalmic a fost alcătuit cel mai probabil în timpul domniei celui de-al doilea rege al lui Israel. Începând cu Rashi²² și David Kimhi²³ s-a lansat ideea că psalmul a fost scris de către David în perioada imediat cuceririi Ierusalimului când filistenii au năvălit în valea Refaim ca să împiedice ascensiunea lui David care deja fusese uns rege în Hebron și întărirea regatului lui Israel (2 Rg. 5, 17). Împotriva acestei opinii s-a obiectat faptul că David nu a fost uns rege în Sion (după cum ar reieși din textul psalmului), ci după cum am menționat numai în Hebron și în Betleem de către Samuel²⁴. Totuși, dacă avem în vedere mărturia istoricului Iosif Flaviu care afirmă că filistenilor li s-au alăturat în acea bătălie sirieni, fenicieni și alte neamuri războinice²⁵ (fapt semnalat de primele versete ale psalmului) am putea susține că evenimentul respectiv poate fi considerat ca punct de geneză al acestui text psalmic. În sprijinul acestei posibile datări putem menționa și opinia lui Mitchell Dahood care susține că stilul și limbajul în care a fost alcătuit psalmul indică perioada timpurie a regalității, undeva în secolul al X-lea î.Hr.²⁶. Alți exegeți²⁷ sunt de părere că psalmul descrie evenimentul încoronării regelui Solomon pe care Însuși Dumnezeu îl numește fiu al Său (cf. 2 Rg. 7, 14). La această opinie s-a obiectat faptul că atunci când a urcat pe tronul părintelui său, Solomon nu a avut parte de o situație externă tensionată (cf. 1 Par. 22, 9), ci numai de încercare eșuată a fratelui său Adonia care s-a autoproclamat rege²⁸. În schimb începutul domniei regilor Ozia, Iezechia, Iosia și chiar Zorobabel²⁹ s-a făcut în condiții precare când presiunile interne

²² Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary*, p. 174.

²³ Rabbi David KIMHI, *The longer commentary*, p. 12.

²⁴ În Cărțile Regilor sunt amintite trei momente în care David a fost uns ca rege: prima de către Samuel în Betleem (1 Rg. 16, 12-13), a doua de către bătrânii seminției lui Iuda în Hebron, imediat după moartea lui Saul (2 Rg. 2, 4), iar a treia tot în Hebron, însă de către bătrânii întregului Israel la aproximativ după șapte ani de la cea de-a doua ungere (2 Rg. 5, 3).

²⁵ „Trebuie să se știe că întreaga Sirie și Fenicie, în afară de multe alte neamuri războinice, le-au venit filistenilor în ajutor, luând parte la luptă. Acesta este motivul pentru care, deși fuseseră învinși de nenumărate ori și pierduseră atâtea mii de luptători, porneau din nou războiul împotriva evreilor, cu trupe și mai numeroase.” Iosephus FLAVIUS, *Antichități iudaice*, vol. 1, trad. Ioan Acsan, Ed. Hasefer, București, 2002, p. 372.

²⁶ Mitchell DAHOOD, *Psalms*, p. 7.

²⁷ Rabbi Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms*, p. 13-4. Cf. Alexander Potts et al., *The Psalms. Chronologically arranged*, Macmillan and Co., London, 1870, p. 49.

²⁸ Franz DELITZSCH, *Biblical commentary*, p. 90. George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew*, p. 11.

²⁹ THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms 1-81*, trad. Robert Hill, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2006, p. 17.

și exterioare erau destul de puternice³⁰. Cu toate acestea imaginea emblematică a regelui care este descris în psalm depășește cu mult personalitățile evocate, fiindcă nici măcar lui David nu i s-a promis o stăpânire care să se întindă peste toate neamurile și popoarele pământului.

Din acest motiv unii bibliști au lansat o opinie potrivit căreia psalmul este o creație postexilică³¹. Pe lângă argumentele de natură literală³², aceștia au considerat că autorul psalmului a dorit să restaureze imaginea regelui care provine din spița davidică și are legitimitate divină. Astfel că, psalmul ar fi putut fi scris ca reacție la domnia nelegitimă a lui Alexandru Ianeul³³. Opinia acestor exegeți care plasează alcătuirea psalmului în perioada posteroară exilului babilonian a fost întâmpinată cu rezerve de către cei mai mulți comentatori. Opțiunea acestora pentru o datare târzie surprinde mai degrabă tendința evreilor de a interpreta psalmii regali într-o perspectivă mesianică și eshatologică după întoarcerea lor din robie când speranța restaurării monarhiei davidice era din ce în ce mai dificil de împlinit³⁴.

Autorul. Ținând cont de faptul că unul din aghiografii Noului Testament îl indică pe David ca autor al acestui psalm (FA 4, 25), majoritatea exegeților (rabini³⁵, părinți ai Bisericii³⁶ și bibliști contemporani³⁷) au încercat mai degrabă să identifice evenimentul și personalitatea la care autorul face referire în textul psalmic, decât să conteste paternitatea davidică a scrierii. Concluzia la care au ajuns exegeții este aceea că niciunui rege nu i se potrivește pe deplin descrierea din psalm, nici măcar lui David care nu avea cum să fie atât de conștient de încărcătura mesianică a persoanei sale³⁸. Din aceste considerente chipul regelui a fost identificat cel mai

³⁰ Cf. Charles BRIGGS, și Emilie BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, vol. I, C. Scribner's Sons, New York, 1906-07, p. 13.

³¹ E O USUE, „Theological-mythological viewpoints on divine sonship in Genesis 6 and Psalm 21,” în *Verbum et Ecclesia*, (2005), 3, p. 821.

³² André ROBERT, „Considérations sur le messianisme du Ps. II,” în *Recherches de Sciences Religieuses* (1951-52), 39, p. 97.

³³ Charles BRIGGS, *The Book of Psalms*, p. 25. Cf. Patrick BOYLAN, *The Psalms. A study of the Vulgate Psalter in the light of the Hebrew Text*, vol. 1, M. H. Gill and Son, Ltd., Dublin, 1921, p. 6.

³⁴ *Septuaginta*, p. 43.

³⁵ Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary*, p. 174; Rabbi Abraham Ibn EZRA, *Commentary on the Psalms*, p. 12; Rabbi David KIMHI, *The longer commentary*, p. 12.

³⁶ St. HILAIRE DE POITIERS, *Commentaire sur le Psaume 2* în <http://www.patristique.org/Hilaire-de-Poitiers-Commentaire-sur-le-Psaume-2.html> (accesat în 9 mai 2013); CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, vol. I, trad. P. G. Walsh, Paulist Press, New York/Mahwah, 1990, p. 57; THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, trad. Jean-Éric Stroobant de Saint Éloy, Ed. du Cerf, Paris, 1996, p. 45.

³⁷ Albert BARNES, *Notes, critical, explanatory, and practical, on the book of Psalms*, vol. I, Harper & Brothers, New York, 1868-69, p. 8-9; George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew*, p. 6; Adam CLARKE, *Clarke's Commentary: Psalms*, Ages Software, Albany, 1999, p. 2:1.

³⁸ Franz DELITZSCH, *Biblical commentary*, p. 90; George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew*, p. 12.

adesea cu Iisus Hristos³⁹, fapt care a fost contestat de comentariile rabinice care au vizat fie pe Solomon⁴⁰, fie pe Mesia care va zdrobi pe Gog și Magog, regii care se vor împotrivi Domnului în timpul eshatonului⁴¹.

Structura psalmului. Aproape toți exegeți optează pentru o structurare în patru secțiuni a psalmului, chiar dacă gruparea în versete diferă uneori de la unii la alții: în prima parte (v. 1-3) este descrisă revolta regilor vasali împotriva noului rege care avea să îi stăpânească; în cea de-a doua (v. 4-6) este evidențiată reacția lui Dumnezeu față de planurile lor; în cea de-a treia (v. 7-9) este expusă atitudinea noului suveran care își demonstrează legitimitate și îi invită pe răsculați la supunere; iar în ultima parte (10-12) este subliniată posibila reconciliere și concluzia psalmului⁴². Pentru Rabi Benjamin Segal aceste secțiuni corespund cuvintelor rostite de către psalmist, Dumnezeu, rege și iarăși de către autorul psalmului⁴³, iar pentru Casiodor care propune o interpretare hristologică, aceste părți coincid cu patru momente care privesc uneltirea iudeilor împotriva lui Hristos, revolta lor, atitudinea lui Dumnezeu față de planurile lor și față de Fiul Său și îndemnul adresat neamurilor de a se supune Mântuitorului și de a recunoaște credința creștină⁴⁴.

ANALIZĂ EXEGETICĂ

Versetul 1

„Pentru ce s-au adunat neamurile și popoarele cugetă cele deșarte?”

Particula interogativă לָמָּהּ (*lamma^h*) – *pentru ce*⁴⁵ cu care debutează textul psalmic, deși este folosită doar o singură dată în secțiunea introductivă, aceasta

³⁹ ST. ATHANASIOS THE GREAT, *The Life Of Antony And The Letter To Marcellinus*, trad. Robert C. Gregg, Paulist Press, New York, 1980, p. 102; ST. HILAIRE DE POTTIERS, *Commentaire sur le Psaume 2*; THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms*, p. 15. SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tâlcuirea psalmilor I (1-8),” trad. Dumitru Stăniloae, în *MO*, (1989), 4, p. 38; ST. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, coll. *The Nicene and Post-Nicene Fathers* 8, trad. Philip Schaff, Logos Research Systems, Oak Harbor, 1997, p. 2; DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms 1-51*, trad. Robert C. Hill, Liden, Boston, 2005, p. 7; TEODORE DE CIR, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului împărat David*, trad. de PS. Iosif al Argeșului, Sfânta Mănăstire Sfinții Arhangheli, Petru Vodă, 2003, p. 8; CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 57; *Monumenta linguae dacoromanorum, Biblia 1688, XI. Liber Psalmorum*, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2003, p. 371; *Cartea Psalmilor sau Psaltirea profetului și regelui David*, trad. de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1998, p. 37.

⁴⁰ Rabi Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms*, p. 14.

⁴¹ Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary*, p. 174. Cf. Rabi Yapheth ben HELI BASSOR, *In librum Psalmorum*, p. 93-4.

⁴² Cf. Mitchell DAHOOD, *Psalms*, p. 7; Peter CRAIGIE, *Psalms*, p. 60-1; Charles BRIGGS, *The Book of Psalms*, p. 14-5; Alois BULAI, *Psalmii*, p. 16.

⁴³ Rabi Benjamin SEGAL, *Psalm 2*.

⁴⁴ CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 58.

⁴⁵ Interogația לָמָּהּ (*lamma^h*) este folosită de cele mai multe ori atunci când se face referire la acțiuni inutile. Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Psalmii*, p. 654.

domină primele trei versete, subliniind nedumerirea psalmistului față de acțiunile militare desfășurate de către cei ce s-au ridicat împotriva Domnului și a unsului Său⁴⁶. Sesizând inutilitatea acestei răzvrățiri nelegiuite față de puterea incomensurabilă a lui Dumnezeu care sprijină vizibil pe regele nou proclamat, autorul se arată surprins de faptul că liderii acestei rebeliuni nu pricep că izbânda lor este practic imposibilă. Cu toate că aceștia urzesc planuri de luptă și își etalează forțele coalizate pentru a intimida pe rege, în tabăra lor domnește agitația, zbuciumul și nesiguranța. Această realitate este redată cu multă finețe de către psalmist care folosește în creionarea acestui tablou termeni ce indică, prin nuanțările lor, o stare de neliniște și frământare.

Perfectul רָגַשׁוּ (*ragșu*), al cărui sens de bază este acela de *a se aduna, a se aduna tumultuos*⁴⁷, exprimă o stare de agitație care este menită să asigure ceva sau să preîntâmpine un eveniment nefast⁴⁸. Acest verb care face trimitere la adunarea unei coaliții ce freamătă în aflarea strategiei de luptă care să aibă ca finalitate înfrângerea regelui, a suscitat mult interesul traducătorilor care au optat pentru termeni și nuanțări diferite. De pildă, principalele ediții românești, influențate în mare parte și de opțiunea Septuagintei de traducere (*φρῦάσσω* – *a se întărâta*), au redat termenul prin verbele *a se îngloti* (P.1651), *a se înfierbânta* (B.1688), *a se întărâta* (B.1795, B. 1914), *a se zbuciuma* (B.1936), fiecare încercând să surprindă cât mai cuprinzător imaginea descrisă de psalmist. Este important să remarcăm faptul că părinții, pornind de la etimologia termenului grecesc, au asemănat pe cei răzvrățiți cu niște cai turbați care și-au pierdut controlul și se luptă cu cei ce caută să îi îmblânzească. „Cuvântul φρῦάσσω – afirmă Diodor din Tars – face trimitere la nechezatul pe care îl fac caii când lovesc cu copita pământul. Chiar și atunci când nimeni nu îi agită, caracterul lor brutal îi determină să fie ostili și să atace pe oricine le iese în cale”⁴⁹.

Celălalt verb יִהְגּוּ (*iehgu*) care poate fi tradus prin *a cugeta, a murmura, a medita*, fiind la imperfect, indică o acțiune aflată în desfășurare. Mulțimile adunate încep să vocifereze, să lanseze afirmații defăimătoare, să rostească vorbe deșarte pline de ură și amenințări la adresa israeliților care, pe de-o parte au menirea de a atrage și pe alții alături de ei și de a ridica moralul trupelor, de a se mobiliza, iar pe cealaltă parte de a descuraja pe oponenți. Făcând trimitere la contextul istoric amintit, Rabi David Kimhi susține că filistenii considerau că este imposibil să fie înfrânți de regele David fiindcă nu cu mult timp în urmă Saul și majoritatea membrilor familiei

⁴⁶ Peter CRAIGIE, *Psalms*, p. 63.

⁴⁷ George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew*, p. 12.

⁴⁸ Albert BARNES, *Notes on the book of Psalms*, p. 12.

⁴⁹ DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms*, p. 7. Cf. THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms*, p. 17; CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 59 și EFTIMIE ZIGABENUL și SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. 1, trad. Ștefan Voronca, Ed. Eghemenița, Galați, 2006, p. 69.

regale fuseseră uciși în lupta de pe muntele Ghelboa (1 Rg. 31, 2), iar israeliții au fost biruiți⁵⁰. Însă această atitudine sfidătoare a celor coalizați a fost percepută de psalmist ca fiind deșartă și lipsită de izbândă. Aceștia aveau acum de-a face cu un adversar în plină ascensiune care pe lângă sprijinul întregului popor avea susținerea divină. Influențat de scrierile ugaritice, M. Dahood consideră că verbul הִגָּה (*hgh*) trebuie tradus prin *a număra*, iar substantivul רִיקָה (*riq*) prin *trupe (militare)*, nu prin *deșertăciune* cum s-a încetățenit deja, astfel încât sintagma יְהִגּוּ-רִיק (*iehgu-riq*) să aibă mai degrabă sensul de *a număra trupele*, decât *a cugeta cele deșarte*⁵¹. Opțiunea de traducere a exegetului completează contextul descris de psalmist evidențiind o etapă premergătoare confruntării în care liderii rebeliunii își numără soldații (adunați din mai multe popoare⁵²) pentru a ști pe cine se pot baza⁵³.

Cei doi termeni folosiți de autor pentru a desemna pe rebeli: גֹּיִם (*goim*) – *neamurile* și לְעֻמִּים (*leummim*) – *popoarele* fac referire la aceeași categorie de persoane: păgâni, locuitori din afara teritoriului israelit. Autorul psalmului a optat pentru două cuvinte diferite datorită procedurii stilistice folosită în primele versete (paralelismului sintetic) care poate presupune și o astfel de regulă⁵⁴. Exegeza patristică care a aplicat textul psalmului la evenimentele premergătoare răstignirii Mântuitorului (FA 4, 24-28), a făcut o separație clară între cei doi termeni considerând că primul dintre ei se referă în general la romani⁵⁵, iar celălalt la iudeii potrivnici Domnului care s-au adunat în jurul arhierilor Anna și Caiafa⁵⁶. Diodor, episcopul din Tars, consideră că termenii se referă doar la poporul ales, primul desemnându-i pe israeliți sau pe galileienii adunați în jurul lui Irod, iar celălalt pe iudeii din Ierusalim⁵⁷. O abordare asemănătoare o are și Sfântul Chiril al Alexandriei care îi incriminează doar pe iudei de răzvrătire împotriva Domnului⁵⁸.

⁵⁰ Rabbi David KIMHI, *The longer commentary*, p. 12-3.

⁵¹ Mitchell DAHOOD, *Psalms*, p. 7.

⁵² Cf. Josepus FLAVIUS, *Antichități iudaice*, p. 372.

⁵³ Cu toate că perspectiva propusă de renumitul biblist este destul de interesantă și dezvoltă constructiv discursul introductiv al psalmului, rămânem fideli variantei tradiționale de traducere, rezumându-ne doar la a menționa viziunea respectivă.

⁵⁴ Albert BARNES, *Notes on the book of Psalms*, p. 12. Cf. Robert BRATCHER și William REYBURN, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, United Bible Societies, New York, 1991, p. 23.

⁵⁵ Teodoret de Cir consideră că este important să semnaleze că nu toți cei dintre neamuri au fost potrivnici lui Hristos ci numai o categorie: „Nu zice *neamurile*, cu articol, ca să socotești că-i cuprinde pe toți, ci *neamuri*, aducând înțelegerea către o anumită parte. Că – de vreme ce, prinzându-L, iudeii L-au dat pe Dânsul neamurilor – pentru aceasta zice: Care este pricina sau ce s-a făcut, încât și noroadele s-au pornit asupra Lui împreună și L-au dat pe Dânsul în mâinile neamurilor?”. TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi*, p. 8.

⁵⁶ EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea*, p. 69. Cf. St. HILAIRE DE POITIERS, *Commentaire sur Psaume 2* în <http://www.patristique.org/Hilaire-de-Poitiers-Instruction.html> (accesat 08 iulie 2013).

⁵⁷ DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms*, p. 7.

⁵⁸ SF. CHRIL AL ALEXANDRIEI, *Tâlcuirea psalmilor I*, p. 38. „Aici osândește mai clar nebuniile iudeilor, îndrăzneala lor neînfrânată împotriva lui Hristos, deșertăciunea în cugetări și copilăria în gânduri.”

Versetul 2

„Regii pământului stau înaintea și căpeteniile se sfătuiesc laolaltă împotriva Domnului și împotriva unsului Său zicând:”

În acest verset, psalmistul precizează motivul pentru care s-au adunat forțele militare păgâne și totodată ne oferă câteva detalii privitoare la liderii coaliției care au stârnit rebeliunea⁵⁹. Dacă în stihul anterior ni se spune că planurile și urzelile acelor popoare sunt lipsite de izbândă, aici ne este descoperit faptul că regii și căpeteniile acestora se ridică împotriva Domnului și a dominației pe care o are asupra lor suveranul care a primit de curând legitimitate dumnezeiască. Termenii מַלְכֵי (malkei) – regii și רוֹזְנִים (roznim) – domnitorii, principii, căpeteniile indică fără a oferi detalii suplimentare pe conducătorii răzvrătiților. Sintagma מַלְכֵי-עֵרֶץ (melki-eret) – regii pământului este mai degrabă o expresie batjocoritoare menită să sublinieze contrastul dintre ei și regele a cărui autoritate vine din cer, decât un element care să ne ajute să identificăm pe vreunul dintre aceștia⁶⁰. În acest sens, Rabi David Kimhi susține că liderii triburilor filistene care în fapt erau doar niște satrapi, își arogau din mândrie drepturi și demnități regale, fără însă a fi susținuți de o tradiție monarhică⁶¹. Cu toate acestea, rabinul nu exclude posibilitate ca în cadrul acestei coaliții să fi fost prezenți câteva căpetenii și regi ai popoarelor învecinate. Privind textul din perspectivă hristologică, părinții au identificat în persoanele acestor regi și căpetenii pe cei care au complotat în vreun fel la uciderea Mântuitorului: Irod cel Mare⁶², Irod Tetrarhul, Pilat și fariseii, aceștia din urmă fiind indicați de termenul căpetenii⁶³.

Forma de hitpael imperfect (יִתְצַבְּוּ – itiattebu) a verbului יָצַב (a sta, a-și lua poziția) a fost tradusă diferit în edițiile românești. Pentru a scoate în evidență revolta regilor adunați împotriva Domnului și a regelui, unii traducătorii au optat pentru variante precum: *s-au răscolat* (B.1874), *se răzvrătesc*⁶⁴ sau *răscoală-se* (B.1938), în detrimentul unei traduceri literale care în opinia acestora nu ar fi acoperit suficient de bine sensul termenului ebraic și nu l-ar fi redat în formă reflexivă. Totuși, acest verb care a fost redat în traducerea noastră prin sintagma

⁵⁹ Albert BARNES, *Notes on the book of Psalms*, p. 13.

⁶⁰ Cf. Robert BRATCHER, *The Book of Psalms*, p. 23.

⁶¹ Rabi David KIMHI, *The longer commentary*, p. 13.

⁶² CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 59.

⁶³ Motivând folosirea pluralului în cazul celor două tipuri de conducători, cuviosul Eftimie oferă acestui text o interpretare duhovnicească interesantă: „Însă înțelege aceasta și în chip mai adânc, că pentru aceasta a zis David la plural împărați, pentru că împăratul cel gândit al păcatului, diavolul, unit fiind cu Irod, văzutul împărat, se porneau amândoi împotriva lui Hristos. Asemenea și începătoriile și stăpâniile demonilor, împotriva cărora este și lupta noastră, după Apostolul, unite fiind cu boierul și ighemonul Pilat, se întrarmau împotriva Mântuitorului.” EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea*, p. 69.

⁶⁴ Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Psalmii*, p. 654.

stau înaintea (opțiune care are la bază textul *Psaltirii* din 1652 și forma de imperfect a verbului), indicând mai degrabă o stare decât o poziție fizică⁶⁵, subliniază fermitatea lor în poziția de adversitate și revoltă pe care au luat-o față de Domnul și de unsul Său⁶⁶.

Celălalt verb יָדֹנָה (*nosdu*), o formă de nifal perfect format din rădăcina דֹנָה (*a stabili, a pune temelie, a sta împreună, a se sfătui, a se asocia*) a fost tradus în marea majoritate a edițiilor cu o formă de prezent, nu cu una de trecut cum ar fi fost firesc, deoarece conspirația prin care doresc să iese de sub autoritatea regelui nu a încetat, aceasta continuând până la îndeplinirea scopului revoltei lor pe care au instrumentat-o în câteva întâlniri anterioare⁶⁷. Prin urmare, folosind acest verb, psalmistul face trimitere la consfătuirea pe care conducătorii rebeliunii o au înainte de atac, când în chip firesc se stabilește strategia de luptă.

Este important să semnalăm faptul că acești păgâni care au provocat revolta au avut în vedere, atât o eliberare fizică de sub dominația regelui israelit, cât și una spirituală⁶⁸, fiindcă Yahwe, Dumnezeuul poporului ales, se dovedise în timp a fi un adversar mult mai puternic decât conducătorii lor politici. Acest fapt l-au constatat de-a lungul istoriei toate popoarele canaanite care au intrat în conflict cu israeliții. Astfel că, liderii acestei coaliții au înțeles că pentru a se ieși de sub stăpânirea regelui israelit, ei trebuie să lupte și împotriva Dumnezeului lor sau mai bine zis să încerce să nimicească concomitent cu suveranul lor și credința acestora în sprijinul ceresc. Așadar, legitimitatea dumnezeiască a noului rege este elementul ce i-a determinat pe rebeli să-și concentreze atenția în special asupra forței spirituale care putea să influențeze decisiv soarta acestui conflict⁶⁹.

Începând cu Saul, toți regii poporului ales erau investiți în această demnitate prin ungere (Jd. 9, 8; 1 Rg. 9, 16), un act ce simboliza alegerea persoanei respective dintre toți ceilalți pentru a îndeplini o anumită slujire⁷⁰. Turnarea pe capul noului rege a undelemnului certifica faptul că Dumnezeu îi oferea acestuia legitimitatea de a conduce și îl consideră reprezentant sau regent al Său în popor. Când termenul מַשִּׁיחַ (*mašiaḥ*) – *cel uns, unsul* era folosit ca adjectiv sau substantiv, cum este în cazul de față, acesta devenea un titlu onorific și indica fie pe marele preot (Lv. 4, 3), fie

⁶⁵ CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 59. Aceasta însă nu înseamnă că termenul nu poate face trimitere la faptul că regii și-au așezat trupele în poziție de luptă. Aici starea lor de ostilitate este cea care generează și celelalte mișcări.

⁶⁶ Charles BRIGGS, *The Book of Psalms*, p. 18. Cf. George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew*, p.12.

⁶⁷ CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 59.

⁶⁸ Folosirea prepoziție לַ (al) – *împotriva, asupra* înaintea termenilor Yahwe și uns confirmă acest fapt. Vezi Charles BRIGGS, *The Book of Psalms*, p. 18.

⁶⁹ Cu alte cuvinte, aceștia luptau împotriva lui Dumnezeu, atât direct, cât și indirect. Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Psalmii*, p. 654.

⁷⁰ Peter CRAIGIE, *Psalms*, p. 66.

pe rege (1 Rg. 2, 10; 2 Rg. 22, 51)⁷¹. Treptat această denumire a fost conferită unui personaj regal emblematic, aflat într-o relație specială cu Dumnezeu, căruia ulterior i s-a atribuit o misiune eshatologică. Din aceste considerente, denumirea Unsul⁷² care este folosită în acest psalm a fost aplicat mai întâi lui David⁷³, noul rege întronizat, iar apoi lui Iisus Hristos, coregentul suprem (FA. 13, 32-33; Evr. 1, 5; 5, 5), Cel pe care autorii noutestamentari l-au identificat cu Mesia și Regele lui Israel cel așteptat (In. 1, 41, 49)⁷⁴.

Versetul 3

„Să rupem legăturile lor și să aruncăm de la noi funiile⁷⁵ lor!”

Psalmistul deslușește deplin planurile coaliției rebele doar în acest verset când precizează intențiile lor de subminare a autorității Domnului și a regelui lui Israel care îi constrânge și le îngrădește libertatea. Revolta și iritarea acestora este subliniată prin verbele נתק (nataq) – a rupe, a sfărâma și שלח (shalakh) – a arunca, a scăpa de care exprimă dorința, îndemnul și ațâțarea reciprocă spre lupta care le poate aduce eliberarea⁷⁶.

Relația de vasalitate dintre rege și cei răsculați este expusă de autorul textului psalmic printr-un limbaj metaforic. Folosind imaginea unor *legături și funii*, obiecte care implică o anumită captivitate, psalmistul intenționează să scoată în evidență controlul și autoritatea pe care suveranul le deține asupra acestora. Pentru a accentua mai bine această realitate, traducătorii Septuagintei au considerat că este mai potrivit să asocieze termenul עֲבוֹת (avot) – *funie, coardă, frânghie* cu bretelele care ajută la fixarea unui jug (ζυγός) pe gâtul unui animal⁷⁷.

⁷¹ Corelând acest text cu cel din versetul 6 avem certitudinea că aici avem de-a face cu un rege, fără a lua în calcul contextul deja menționat.

⁷² Mesia sau Hristosul, conform unor traduceri – P.1651, B.2001, FBJ etc.

⁷³ Rabbi David KIMHI, *The longer commentary*, 13. Cf. Adam CLARKE, *Psalms*, p. 2:2.

⁷⁴ Literatura patristică identifică și implicit confirmă valența mesianică a acestei denumiri. Cf. ORIGEN, „Selection from the Psalms,” în PG 12, 1104 – Craig BLAISING, et al., *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament (Psalms 1-50)*, vol. VII, InterVarsity Press, New York, 2004, p. 13. ST. ATHANASIUȘ THE GREAT, *The Life Of Antony And The Letter To Marcellinus*, trad. Robert C. Gregg, Paulist Press, New York, 1980, p. 102; ST. HILAIRE DE POITIERS, *Commentaire sur le Psaume 2*; THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms*, p. 15. SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Tâlcuirea psalmilor I*, 38; ST. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, 2; DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms*, p. 7; TEODORE DE CIR, *Tâlcuire la psalmi*, p. 8; CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 57; *Liber Psalmorum*, p. 371; *Cartea Psalmilor*, p. 37.

⁷⁵ Septuaginta traduce termenul prin ζυγός care înseamnă jug.

⁷⁶ Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Psalmii*, p. 656.

⁷⁷ Francis MOZLEY, *The Psalter of the Church. The Septuagint psalms compared with the Hebrew, with various notes*, University Press, Cambridge, 1905, p. 3. Cf. ST. HILAIRE DE POITIERS, *Commentaire sur le Psaume 2* în <http://www.patristique.org/Hilaire-de-Poitiers-Commentaire-sur-le-Psaume-2.html> (accesat 24 iulie 2013).

Spre deosebire de majoritatea interpreților⁷⁸ care susțin că cei doi termeni se aplică rebelilor, Rabi David Kimhi consideră că aici legăturile și frânghiile fac trimitere la înțelegerea fermă a tuturor israeliților de a-l proclama rege pe David, bine știindu-se faptul că timp de șapte ani acesta a domnit doar peste triburile ce aveau să constituie mai târziu Regatul lui Iuda. Prin urmare, coaliția condusă de filistenii urmărea să destabilizeze această alianță și să compromită domnia de curând proclamată⁷⁹.

Perspectiva patristică ne oferă mai multe direcții de interpretare, însă unele dintre acestea au fost aplicate nejustificat textului psalmic. Spre exemplu, Origen afirmă că aceste legături menționate de psalmist sunt „patimile și nelegiuirile noastre, care ne țin încătușați”⁸⁰. Teodoret de Cir susține că în acest verset, Duhul Sfânt îi cheamă pe credincioși să rupă legăturile cu lumea păgână, să lepede povara Legii și să își asume jugul lui Hristos⁸¹. Sf. Chiril al Ierusalimului a pus aceste cuvinte în gura îngerilor care erau de față la patimile Domnului și așteptau cu nerăbdare să-i zdrobească pe cei care-L chinuiau pe Hristos⁸². Cu toate acestea, considerăm că abordarea spirituală cea mai adecvată care se poate aplica acestui verset este aceea în care se face trimitere la revolta iudeilor⁸³ și a celorlalte popoare împotriva Domnului și a *jugului* pe care Iisus Hristos, prin învățătura Sa ce a fost răspândită de apostoli până la marginile lumii, l-a pus în chip nevăzut asupra întregii omenirii fără însă a o constrânge în vreun fel să îl accepte⁸⁴.

Versetul 4

„Cel ce locuiește în ceruri râde, Domnul își bate joc de ei.”

Începând cu acest verset atenția psalmistului este concentrată asupra Domnului. Aici și în următoarele două stihuri este expusă reacția Acestuia față de

⁷⁸ Mitchell DAHOOD, *Psalms*, p. 8; Peter CRAIGIE, *Psalms*, p. 63. Cf. *Liber Psalmorum*, p. 371.

⁷⁹ Rabi David KIMHI, *The longer commentary*, p. 13.

⁸⁰ ORIGEN, „Omiliile la Geneză,” coll. *PSB 6*, trad. Teodor Bodogae et al., IBMO, București, 1981, p. 47.

⁸¹ „Mie însă mi se pare că Preasfântul Duh le poruncește credincioșilor să zică acestea: „Să rupem legăturile lor – adică ale neamurilor celor păgâne – și să lepădăm de la noi jugul lor” – adică al iudeilor celor prea fără de lege – și să luăm asupra noastră jugul cel bun al Domnului.” TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi*, p. 8.

⁸² Cf. J. M. NEALE, *A commentary on the Psalms: from primitive and mediaeval writers and from the various office-books and hymns of the Roman, Mozarabic, Ambrosian, Gallican, Greek, Coptic, Armenian, and Syrian rites*, vol. I, J. Masters/Pott and Amery, London/ New York, 1869, p. 99.

⁸³ Cuviosul Eftimie aplică aceste cuvinte doar iudeilor care deși ar fi trebuit să asume învățătura Domnului ca pe ceva firesc, aceștia au ales să i se împotrivescă: „Ori cuvintele acestea se zic din partea iudeilor ucigași ai Mântuitorului, care, pe unele ca acestea, le ziceau prin cuvinte și le făceau cu lucrurile, socotind că zdrobesc legăturile robiei Părintelui și a Fiului și că leapădă jugul supunerii către Dumnezeu, deși, după fire, erau supuși robiei lui Dumnezeu, ca niște făpturi ale Lui, după ceea ce s-a zis: *că toate sunt slujitoare Ție* (Ps. 118, 91)”. EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea*, p. 71.

⁸⁴ ST. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, p. 3. CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 60.

uneltirile și planurile deșarte ale rebelilor. Fiecare verset din această secțiune corespunde și oferă răspuns primelor trei versete ale psalmului⁸⁵. Prin urmare, agitației și tulburării generate de adunarea forțelor militare ale coaliției din primul stih îi este pusă în contrapondere detașarea și superioritatea Celui ce locuiește în ceruri. Toate încercările de subminare a autorității și de ieșire de sub dominația Domnului sunt considerate a fi ridicole⁸⁶. Mai marilor pământului nu realizează că lupta lor împotriva Dumnezeului care viețuiește și locuiește în ceruri este pierdută înainte ca aceasta să înceapă. Contrastul dintre aceste puteri este evidențiat și mai mult prin faptul că atunci când psalmistul subliniază superioritatea Domnului, acesta folosește, atât participiul יוֹשֵׁב (*iošeb*) – *cel ce stă, cel ce locuiește* care în textele scripturistice (cf. 3 Rg. 8, 25; Am. 1, 5, 8) este folosit adeseori pentru a descrie șederea de tron a unui suveran⁸⁷, cât și numele אֲדֹנָי (*Adonai*) – *Domnul*⁸⁸ care face trimitere la calitatea de conducător suprem al lumii⁸⁹.

Detașarea clară a lui Dumnezeu față de rebeli și planurile lor este redată în acest verset printr-o exprimare antropomorfică. Psalmistul afirmă că Domnul râde și își bate joc de ei când vede inutilitatea răzvrătirii lor. Aceste verbe care evidențiază lipsa de îngrijorare și controlul absolut⁹⁰ au fost considerate de unii dintre părinți⁹¹ a fi nepotrivite pentru a exprima atitudinea lui Dumnezeu fiindcă batjocorirea și ridiculizarea sunt mai degrabă niște patimi omenești⁹². Prin urmare, această atitudine triumfătoare nu face altceva decât să sublinieze faptul că Dumnezeu, fiind stăpân pe situație, constată planurile acestora, nu numai că au fost inutile, ci sunt lipsite de valoare și produc rău celor care le urzesc⁹³.

⁸⁵ Albert BARNES, *Notes on the book of Psalms*, p. 15.

⁸⁶ DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms*, p. 8.

⁸⁷ Mitchell DAHOOD, *Psalms*, p. 8. Cf. Charles BRIGGS, *The Book of Psalms*, p. 19.

⁸⁸ ADONAI (*Domnul, Stăpânul* – provine din verbul *adan* – *a hotărî, a judeca, a cârmui, a domni*) îl prezintă pe Dumnezeu ca domn și stăpân al întregului Univers. Deși este forma plurală a lui Adon, „numele Adonay are totuși numai înțeles exclusiv singular și se aplică unicului Dumnezeu adevărat stând în cea mai apropiată relație cu Yahwe nu numai pentru că îi cedează vocalele, ci și prin aceea că este considerat un nume propriu a lui Dumnezeu [după cum vedem în scrierile profetice – Is. 6, 1] [subl. ns.]”. Începând cu perioada Ahemenizilor, în cadrul serviciului divin, la citirea scripturilor s-a încetățenit să se folosească *Adonai* ca substitut pentru YHWH. Vasile LOICHIȚĂ, „Numirile biblice ale lui Dumnezeu și valoarea lor dogmatică,” în: *MB*, (1956), 10-12, p. 154. Cf. Veron McCLASLAND, „Some New Testament Metonyms for God,” în: *JBL*, (1954), 58, p. 109.

⁸⁹ Alexander KIRKPATRICK, *The book of Psalms*, University Press, Cambridge, 1905, p. 9.

⁹⁰ Rabbi David KIMHI, *The longer commentary*, p. 13.

⁹¹ „Nimic din acestea nu trebuie privit din perspectivă omenească, fiindcă Domnul nu râde destinzându-și obrazul și nici nu batjocorește încruntându-și nasul. Acestea trebuie înțelese ca o manieră de manifestare pe care El o oferă sfinților Săi, pentru ca atunci când vor vedea lucruri viitoare, anume că numele și stăpânirea lui Hristos va străbate posteritatea și va supune neamurile, să înțeleagă că acești oameni *cugetă cele deșarte*. Așadar, când se vorbește de râsul și batjocorirea acestora de Domnul, avem în vedere această putere dată sfinților.” St. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, p. 3.

⁹² EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea*, p. 71.

⁹³ THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms*, p. 21.

Versetul 5

„Atunci, va grăi către ei în mânia Sa și cu urgia Sa îi va înspăimânta, zicând:”

Particula adverbială **יָאֵז**(*az*) – *atunci* cu care debutează versetul, semnaleză intervenția decisivă a Domnului care a hotărât să pună capăt acestei răzvrătiri⁹⁴. După ce subliniază detașarea și calmul cu care Dumnezeu, în calitatea Sa de suveran al Universului, privește agitația și cugetările deșarte ale coaliției rebele, psalmistul prezintă maniera în care cei ce s-au răsculat împotriva Domnului și a unsului Său sunt înfrânți și forțați să se supună deciziei dumnezeiești. Atunci când liderii acestei rebeliuni s-au crezut învingători, când orgoliul lor a ajuns la cote maxime, Dumnezeu și-a făcut simțită prezența, a demonstrat lipsa lor de putere și implicit inutilitatea revoltei lor, și a pus capăt conflictului, înfricoșându-i cumplit prin mânia și urgia Sa⁹⁵.

Folosind aceeași exprimare antropomorfică ca în stihul anterior, psalmistul scoate în evidență faptul că Dumnezeu, fără a fi stăpânit de un sentiment de răzbunare⁹⁶, se ridică împotriva răului, face judecată și restabilește orânduirile anterioare pe care răzvrătiții au vrut să le suprimă. Chiar și în această intervenție fermă și înspăimântătoare a Domnului, autorul lasă să se întrezărească mila dumnezeiască. Pe lângă îngăduința cu care Dumnezeu a tratat acțiunea lor de răzvrătire, părinții au subliniat faptul că între mânie și urgie (aceasta din urmă fiind manifestarea exterioară a celui dintâi, adică rezultatul ei⁹⁷) există un timp în care se poate produce îndreptarea și recunoașterea greșeli⁹⁸. Așadar, înainte ca mânia și urgia dumnezeiască să se dezlănțuie, Dumnezeu întotdeauna avertizează și lasă o perioadă de pocăință⁹⁹.

⁹⁴ Cf. DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms*, p. 8.

⁹⁵ George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew*, p. 16; Albert BARNES, *Notes on the book of Psalms*, p. 15. Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Psalmii*, p. 657.

⁹⁶ ST. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, p. 3. CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 61. Cf. ST. HILAIRE DE POITIERS, *Commentaire sur le Psaume 2* în <http://www.patristique.org/Hilaire-de-Poitiers-Commentaire-sur-le-Psaume-2.html> (accesat 24 iulie 2013).

⁹⁷ *Septuaginta*, p. 43. Sfântul Vasile afirmă că: „Este foarte mare deosebire între mânie și urgie: mânia este un proces de gândire prin care se aduc aminte lucruri triste asupra celui ce merită, iar urgia este chiar durerea și pedeapsa care se dau de Dreptul Judecător pe măsura nedreptății săvârșite.” Cf. EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea*, p. 71.

⁹⁸ ORIGEN, „Selection from the Psalms,” în PG 12, 1104 – Craig BLAISING, *ACCSOT (Psalms 1-50)*, p. 13.

⁹⁹ J. M. NEALE, *A commentary on the Psalms*, p. 100. Unii consideră că psalmistul face referire în chip profetic la mustarea pe care o vor suporta fariseii pentru neascultarea cuvintelor Mântuitorului (TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi*, p. 8; THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms*, p. 21), iar alții că aici se face trimitere la urgia din timpurile eshatologice (EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea*, p. 71; Rabbi Yapheth ben HELI BASSOR, *In librum Psalmorum*, p. 105-6).

I. BIBLICAL THEOLOGY

PSALM 2 – AN ISAGOGIC, EXEGETICAL AND THEOLOGICAL INTERPRETATION PART I

STELIAN PAȘCA-TUȘA*

ABSTRACT. In this research paper, we intend to offer the reader the possibility of becoming more familiar with the main types of biblical commentaries through an exegetic exercise centred round Psalm 2. The choice of the supporting text is not at all random since, even from ancient times, the psalms have benefitted from the attention of an impressive number of interpreters and have been the beginning of both dialogue and controversy between religions (Christianity and Judaism) and Christian denominations. Throughout the exegetical analysis, we took into consideration the rigors of the school of criticism which we correlated with the rabbinic and patristic commentaries in order to accomplish a very ample interpretation. Even if these commentators were not entirely in agreement, rather than bringing to relief their interpretative differences, we tried to underline the common elements existing in the specific manner of interpretation of each exegetical school. Thus, the complexity of this isagogic, exegetical and theological study resides in the fact that it approaches the text of the psalm from a literary, allegorical and spiritual point of view and it can become a hermeneutical paradigm for those who wish to study the Holy Scriptures with scientific and spiritual accuracy.

Key-words: psalm, rabbis, Holy Father, critical interpretation, king, LORD, Messianic perspective

* *Ph.D., Babeș-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, Romania,
stelianpascatusa@yahoo.com*

- ¹ *Why do the heathen¹ rage and the people imagine a vain thing?*
² *The kings of the earth set themselves, and the rulers take counsel together, against the LORD, and against his anointed, saying,*
³ *Let us break their bands asunder, and cast away their cords² from us.*
⁴ *He that sitteth in the heavens shall laugh³: the Lord shall have them in derision.*
⁵ *Then shall he speak unto them in his wrath, and vex them in his sore displeasure.*
⁶ *Yet⁴ have I set⁵ my king upon my holy hill of Zion.*
⁷ *I will declare the decree: the LORD hath said unto me, Thou art my Son; this day have I begotten thee.*
⁸ *Ask of me, and I shall give thee the heathen for thine inheritance, and the uttermost parts of the earth for thy possession.*
⁹ *Thou shalt break them with a rod of iron; thou shalt dash them in pieces like a potter's vessel.*
¹⁰ *Be wise now therefore, O ye kings: be instructed, ye judges of the earth.*
¹¹ *Serve the LORD with fear, and rejoice with trembling.*
¹² *Kiss the Son⁶, lest he be angry, and ye perish from the way, when his wrath is kindled but a little. Blessed are all they that put their trust in him.*

After having initially presented the events that took place during the ceremony of coronation of a king from the Davidic dynasty⁷, this psalm, which is

¹ Taking into account the fact that the word גוֹיִם (*goim*) indicates those that are outside the borders of the chosen people which were in fact pagan and idolatrous some of the translators have chosen here the word *pagan* (*heathen* for the English version) (B. 1936, KJV), which is disapproved by some exegetes. Rabbi Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms: A commentary* (Cincinnati: Union of American Hebrew Congregations, 1938), 14.

² The Septuagint translates this word with ζυγός which means *yeoke*.

³ I chose to translate the verbs in this verse with the Present Tense and not with the Future (which can be found in the Greek original), because it is much more suitable to the context. Cf. Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary on Psalms* (Boston: Leiben, 2004), 175; Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, „Psalmii,” *BOR* 6 (1904), 653; B. 1936.

⁴ In this case the particle ו (vav) is obviously adversative. Cf. George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew; with a critical, exegetical and philological commentary*, vol. 1 (London: J. W. Parker, 1846), 16.

⁵ Because of the fact that the verb נָסַךְ (*nasakh*) is translated by *to pour* some translators have used here the word *anointed*. You can find more details to this respect in the section dedicated to this verse.

⁶ The expression *kiss the Son* is one of the most famous expressions from the Psalms that constituted a point of interest for the exegetes concerning a translation and interpretation close to the original text. In the theological jargon this is a *crux interpretum*. For more details see the exegetical analysis of the verse.

⁷ Although the covenant between God and David was eternal, the reassertion of it was necessary from time to time. The most suitable time for this was during the coronation ceremony, when a new descendant from the royal family of David came to the throne. Thus, as far as we are concerned, together with the divine words *thou art my Son* it is also reasserted the bond between God and the Davidic dynasty represented by the new crowned king. Peter CRAIGIE, „Psalms 1-50,” in *WBC 19* (Dallas: Word, Incorporated, 2002), 67. Cf. *Septuaginta. Psalmii, Odele, Proverbele, Eccliziastul, Cântarea Cântărilor*, vol. 4/I, ed. Cristian Bădiliță (București: Polirom, 2006), 42-3; Alois BULAI et al., *Psalmii. Traducere, note și comentarii* (Iași: Sapientia, 2005), 15-6.

included in the category of the royal psalms⁸, developed a Messianic perspective acknowledged almost unanimously by the exegetes. Starting with Rashi⁹, most of the modern and contemporary¹⁰ Jewish have presented reservations towards this approach, although the rabbis anterior to them¹¹ have accepted this Messianic interpretation. This attitude was generated by the Christological perspective that the Christian offered to this text even from the early period of the Church. This is confirmed by an older edition of the translation of Rashi's commentary on the Psalms where he states that he prefers a literal interpretation, contrary to the Jewish traditional exegesis, because of the Christian interpretation: "Our Rabbis have explained this psalm referring to the king Messiah, but for the sake of a literal sense *and as an answer to the Christian*, it is more appropriate to interpret it as referring to David himself"¹².

The Messianic content of the psalm determined the hagiographs of the New Testament to refer more to this text in order to underline both the fulfillment of the narrated events and the Savior's status in comparison with the Father and with the other creatures. In Acts (4:24-28¹³) we are told about the fact that the

⁸ Mitchell DAHOOD, „Psalms,” in *AB 19A* (New York: Doubleday & Company, Inc., 1966), 7. Cf. Hans-Joachim KRAUS, *Psalms 1-150: A Commentary*, vol. 1, ed. H. C. Oswald (Mineapolis: Augsburg Publishing House, 1988), 125; Artur WEISER, *The Psalms. A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1962), 109; Rabbi Benjamin SEGAL, *Psalm 2 – Two Interpretations of the Divine Right of Kings*, in http://psalms.schechter.Edu/2010/02/psalm-2-two-interpretations-of-divine_21.html (accessed 8th May 2013).

⁹ Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary*, 174.

¹⁰ Rabbi Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms*, 13-4; Rabbi Benjamin SEGAL, *Psalm 2*.

¹¹ In the Talmud, rabbis mention a dialogue between Messiah and God in which the Messianic dimension of this Psalm is emphasized: "Our Rabbis taught, The Holy One, blessed be He, will say to the Messiah, the son of David (May he reveal himself speedily in our days!), *Ask me anything and I will give it to thee*, as it is said, *I will tell of the decree etc. this day have I begotten thee, ask of me and I will give the nations for thy inheritance*. But when he will see that the Messiah the son of Joseph is slain, he will say to Him, *Lord of the Universe, I ask of Thee only the gift of life*. As to life, He would answer him, *Your father David has already prophesied this concerning you*, as it is said, *He asked life of thee, thou gavest it him, [even length of days for ever and ever]*". <http://halakhah.com/pdf/moed/Sukkah.pdf> (accessed 8th May 2013). Rabbi Abraham Ibn EZRA, *Commentary on the First Book of Psalms: Chapters 1-41*, ed. H. Norman Strickman (Yashar Books, 2007), 12. Cf. http://halakhah.com/berakoth/berakoth_7.html#PARTb (accessed 8th May 2013); Rabbi David KIMHI, *The longer commentary of R. David Kimhi on the first Book of Psalms*, ed. R.G. Finch (New York: The Macmillan Company, 1919), 13.

¹² George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew*, 9-10. Although this insertion cannot be found in most of the editions, the researchers confirm its credibility. Cf. Rabbi Yapheth ben HELI BASSORENSIS KARAITAE, *In librum Psalmorum comentarii Arabici*, ed. L. Bargès (Lutetiae Parisiorum: Excudebant Firmin Didot Fratres, 1846), 94 and A. JENNINGS, *The Psalms with introduction and critical notes* (London: Macmillan and Co., 1884), 8.

¹³ "And when they heard that, they lifted up their voice to God with one accord, and said, Lord, thou art God, which hast made heaven, and earth, and the sea, and all that in them is: Who by the mouth of thy servant David hast said, Why did the heathen rage, and the people imagine vain things? The

people gathered around the disciples of the Lord, impressed by the manner in which Saint Apostles Peter and John escaped from the hands of the priests and the elders of the people after healing a man who was lame, said a prayer in which they refer to the prophecy that David uttered in psalm 2 (vv. 1-2) regarding the sufferings of Jesus Christ brought unto Him by those that gathered against Him (Herod, Pilate and pagans and the Israeli people). It is important to mention here, besides the exact identification of the narrated event, that the first Christian community was already accustomed to this interpretation that was most probably presented previously by one of the apostles. In the same book (Acts 13:33¹⁴), within the discourse that Saint Paul gave in the Synagogue from Antioch of Pisidia, he refers to the text of verse 7 from psalm 2 in order to support his idea that the Lord's resurrection was foretold by David through this text and through the text from psalm 15 (v. 10)¹⁵. In the Epistle to Hebrews, the same text from psalms is used to indicate the relationship between the Savior and the Father and implicitly His pre-eminence above the angels (1:5¹⁶), and in chapter 5 (v. 5¹⁷), the text in correlated with verse 4 from psalm 109 in order to underline the eternal priesthood of Jesus Christ. Echoes of this psalm can also be found in the names that are given to Jesus Christ by Nathanael who calls Him the Son of God and the king of Israel¹⁸ (John 1:49) or by Caiaphas that asks Him whether He is Christ, the Son of God (Matthew 26:63). The eschatological perspectives of the psalm, also indicated by the Jewish exegesis¹⁹, can be found in the Revelation where the Messianic king will

kings of the earth stood up, and the rulers were gathered together against the Lord, and against his Christ. For of a truth against thy holy child Jesus, whom thou hast anointed, both Herod, and Pontius Pilate, with the Gentiles, and the people of Israel, were gathered together, For to do whatsoever thy hand and thy counsel determined before to be done”.

¹⁴ “God hath fulfilled the same unto us their children, in that he hath raised up Jesus again; as it is also written in the second psalm, Thou art my Son, this day have I begotten thee”.

¹⁵ In Romans 1:3-4, Saint Paul refers indirectly to the same text of the psalm.

¹⁶ “For unto which of the angels said he at any time, Thou art my Son, this day have I begotten thee? And again, I will be to him a Father, and he shall be to me a Son?”

¹⁷ “So also Christ glorified not himself to be made a high priest; but he that said unto him, Thou art my Son, today have I begotten thee”.

¹⁸ Although Christ had done nothing to prove His royalty, Nathanael correlates the image of Messiah of which he was already convinced with that of king. The paternity of the Davidic royalty, prophesized by Nathan and obviously underlined in psalm 2 “represents nothing else but the fact that the chosen people had to wait, in eschatological perspective, for the ideal king, for Messiah”. Ioan CHIRILĂ, *Mesianism și Apocalipsă în scrierile de la Qumran* (Cluj-Napoca: Arhidiecențana, 1999), 25.

¹⁹ R. Johanan spoke for R. Simeon b. Yohai: “the presence of a bad son in the home of a man is worse than the war with Gog and Magog. For in the psalm of David written as he was running away from his son Absalom it is said: *Lord, how many are my foes! How many rise up against me!* (Ps. 3:1). But regarding the war with Gog and Magog it is said: *Why do the heathen rage and the people imagine a vain thing?* (Ps. 2:1) and it is not written: *how many are my foes*”. http://halakhah.com/berakoth/berakoth_7.html#PARTb (accessed 8th May 2013) and Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary*, 174.

destroy those who stand against Him and He will rule with an iron scepter (12:5; 19:15 – cf. Ps. 2:9)²⁰.

ELEMENTS OF ISAGOGE

The dating of the psalm. Based on the fact that the psalm describes events from the life of king David or of his son Solomon, the rabbinic exegesis considered that the text of this psalm was written most probably during the rule of the second king of Israel. Starting with Rashi²¹ and David Kimhi²² the idea occurred that the psalm was written by David in the period right after the conquest of Jerusalem when the Philistines invaded the Valley of Rephaim in order to stop David's ascension who was already crowned as king in Hebron and also to stop the consolidation of the kingdom of Israel (2 Samuel 5:17). Against this opinion stands the argument that David was not anointed king in Zion (as it is understood from the text of the psalm), but, as I have already mentioned, he was crowned only in Hebron and in Bethlehem by Samuel²³. However, if we take into account the testimony of the historian Josephus Flavius who states that the Philistines were joined in that battle by Syrians, Phoenicians and other warrior nations²⁴ (a fact mentioned by the first verses of the psalm) we may state that the respective event may be considered as starting point of this psalm. To support this possible dating we may also mention Mitchell Dahood's opinion who states that the style and the language in which this text was composed both indicate the early period of regality, somewhere in the 10th century BC²⁵. Other exegetes²⁶ think that the

²⁰ Franz DELITZSCH, *Biblical commentary on The Psalms*, v. 1, ed. Fancis Bolton (Edimburg: T. & T. Clakk, 1871), 90-1. Cf. Andrew BONAR, *Christ and His church in the Book of Psalms* (New York: R. Carter & Brothers, 1860), 5-7.

²¹ Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary*, 174.

²² Rabbi David KIMHI, *The longer commentary*, 12.

²³ In the Books of Samuel we can find three moments in which David was anointed as king: the first time by Samuel in Bethlehem (1 Samuel 16:12-13), the second time by the elders of the people of Judah in Hebron, right after the death of Saul (2 Samuel 2:4), and the third moment still in Hebron, but there he was anointed by the elders of the entire Israel at approximately seven years after the second anointing (2 Samuel 5:3).

²⁴ "But let him know that all Syria and Phoenicia, with many other nations besides them, and those warlike nations also, came to their assistance, and had a share in this war, which thing was the only cause why, when they had been so often conquered, and had lost so many ten thousands of their men, they still came upon the Hebrews with greater armies". Josephus Flavius, *Antichități iudaice*, vol. 1, ed. Ioan Acsan (Bucharest: Hasefer, 2002), 372.

²⁵ Mitchell DAHOOD, *Psalms*, 7.

²⁶ Rabbi Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms*, 13-4. Cf. Alexander Potts et al., *The Psalms. Chronologically arranged* (London: Macmillan and Co., 1870), 49.

psalm describes the event of the coronation of King Solomon whom God Himself calls as his Son (cf. 2 Samuel 7:14). This opinion was contradicted by the fact that when he ascended on his father's throne, Solomon did not have to confront a tensioned external situation (cf. 1 Chron. 22:9), but only the failed attempt of his brother Adonijah who proclaimed himself king²⁷. But the beginning of the regency of kings Azariah, Hezekiah, Josiah and even Zerubbabel²⁸ took place in precarious conditions when the internal and external pressures were rather strong²⁹. Although the iconic image of the king described within the psalm surpasses the personalities mentioned, because not even David was promised a domination that would extend over all the nations and people of the earth.

Because of this some biblicists have launched an opinion according to which the psalm is a postexilic creation³⁰. Besides the literal arguments³¹, they also considered that the author of the psalm wanted to restore the image of the king that comes from the Davidic dynasty and has a divine legitimacy. Thus, the psalm could have been written as a reaction to the illegitimate ruling of Alexander Jannaeus³². The opinion of these exegetes who place the composition of the psalm in the period posterior to the Babylonian exile was received with reservation by most of the interpreters. Their option for a later dating catches rather the Jewish tendency to interpret the royal psalms from a Messianic and eschatological perspective after their return from captivity when the hope of the restoration of the Davidic monarchy became harder and harder to fulfil³³.

The author. Taking into account the fact that one of the hagiographs of the New Testament indicates David as the author of this psalm (Acts 4:25), most of the exegetes (rabbis³⁴, fathers of the Church³⁵ and contemporary biblicists³⁶)

²⁷ Franz DELITZSCH, *Biblical commentary*, 90. George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew*, 11.

²⁸ THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms 1-81*, ed. Robert Hill (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006), 17.

²⁹ Cf. Charles BRIGGS and Emilie BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, vol. 1 (New York: C. Scribner's Sons, 1906-07), 13.

³⁰ E O USUE, "Theological-mythological viewpoints on divine sonship in Genesis 6 and Psalm 21", in *Verbum et Ecclesia*, 3 (2005), 821.

³¹ André ROBERT, "Considérations sur le messianisme du Ps. II", *Recherches de Sciences Religieuses* 39 (1951-52), 97.

³² Charles BRIGGS, *The Book of Psalms*, 25. Cf. Patrick BOYLAN, *The Psalms. A Study of the Vulgate Psalter in the light of the Hebrew Text*, vol. 1 (Dublin: M. H. Gill and Son, Ltd., 1921), 6.

³³ *Septuaginta*, 43.

³⁴ Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary*, 174; Rabbi Abraham Ibn EZRA, *Commentary on the Psalms*, 12; Rabbi David KIMHI, *The longer commentary*, 12.

³⁵ ST. HILAIRE DE POITIERS, *Commentaire sur le Psaume 2* in <http://www.patristique.org/Hilaire-de-Poitiers-Commentaire-sur-le-Psaume-2.html> (accessed 9th May 2013); CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, vol. 1, ed. P. G. Walsh (New York/Mahwah: Paulist Press, 1990), 57; THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, ed Jean-Éric Stroobant de Saint Éloy (Paris: du Cerf, 1996), 45.

have tried rather to identify the event and the personality to which the author refers within the text of the psalm, than to challenge the Davidic paternity of the writing. The conclusion that the exegetes have reached is that the description does not suit fully to either of the kings, not even to David who could not be so aware of the Messianic consignment of his own person³⁷. Based on these arguments the image of the king was identified most often with Jesus Christ³⁸, which was challenged by the rabbinic commentaries that pointed either to Solomon³⁹ or to Messiah that will destroy Gog and Magog, the kings that will stand against the Lord in the time of the eschaton⁴⁰.

The structure of the psalm. Almost all the exegetes accept a structure of four sections of the psalm, even if the division into verses differs sometimes from one to another: in the first part (vv.1-3) the psalm describes the revolt of the liege kings against the new king that was going to rule over them; the second part (vv. 4-6) emphasizes God's reaction to their plans; the third part (vv. 7-9) presents the attitude of the new sovereign who proves his legitimacy and invites the insurgents to obey him; and in the last part (1-12) it is underlined the possible reconciliation and the conclusion of the psalm⁴¹. For Rabbi Benjamin Segal these sections correspond to the words spoken by the psalmist, God, king and then again by the author of the psalm⁴², and for Cassiodorus who proposes a Christological interpretation, these parts coincide with four moments that contain the plotting of the Jews against Christ, their revolt, God's attitude towards their plans and towards His Son and the advice addressed to the nations to listen to the Lord Jesus Christ and to acknowledge the Christian faith⁴³.

³⁶ Albert BARNES, *Notes, critical, explanatory, and practical, on the book of Psalms*, vol. 1 (New York: Harper & Brothers, 1868-69), 8-9; George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew*, 6; Adam CLARKE, *Clarke's Commentary: Psalms* (Albany, OR: Ages Software, 1999), 2:1.

³⁷ Franz DELITZSCH, *Biblical commentary*, 90; George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew*, 12.

³⁸ St. ATHANASIUS THE GREAT, *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, ed. Robert C. Gregg (New York: Paulist Press, 1980), 102; St. HILAIRE DE POITIERS, *Commentaire sur le Psaume 2*; THEODORE OF MOSPUSTIA, *Commentary on Psalms*, 15. Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEL, „Tâlcuirea psalmilor I (1-8),” ed. Dumitru Stăniloae, *MO* 4 (1989), 38; St. AUGUSTIN, „Expositions on the Psalms,” in *The Nicene and Post-Nicene Fathers* 8, ed. Philip Schaff (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), 2; DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms 1-51*, ed. Robert C. Hill (Boston: Liden, 2005), 7; TEODORET DE CİR, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului împărat David*, ed. PS. Iosif al Argeşului (Petru Vodă: Sfânta Mănăstire Sfinții Arhangheli, 2003), 8; CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, 57; *Monumenta linguae dacoromanorum, Biblia 1688, XI. Liber Psalmorum* (Iași: Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2003), 371; *Cartea Psalmilor sau Psaltirea profetului și regelui David*, ed. Bartolomeu Valeriu Anania (Cluj-Napoca: Arhidiecezana, 1998), 37.

³⁹ Rabbi Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms*, 14.

⁴⁰ Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary*, 174. Cf. Rabbi Yapheth ben HELI BASSOR, *In librum Psalmorum*, 93-4.

⁴¹ Cf. Mitchell DAHOOD, *Psalms*, 7; Peter CRAIGIE, *Psalms*, 60-1; Charles BRIGGS, *The Book of Psalms*, 14-5; Alois BULAI, *Psalmii*, 16.

⁴² Rabbi Benjamin SEGAL, *Psalm 2*.

⁴³ CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, 58.

EXEGETICAL ANALYSIS

Verse 1

Why do the heathen rage, and the people imagine a vain thing?

The interrogative particle לָמָּהּ (*lamma^h*) – *why*⁴⁴ in the beginning of the psalm, although it is used only once in the introductory section, it dominates the first three verses, underlining the query of the psalmist towards the military actions deployed by those who have raised against God and against His anointed⁴⁵. Since he notices the inutility of this outrageous revolt against the immeasurable power of God who supports visibly the newly proclaimed king, the author presents himself surprised of the fact that the leaders of this rebellion do not understand that their victory is actually impossible. Although they hatch battle plans, and display their joined forces in order to intimidate the king, their camp is dominated by agitation, seethe and uncertainty. This reality is rendered in a very subtle manner by the psalmist who uses in sketching this picture words that indicate, through their nuances, a state of anxiety and disquietude.

The perfect רָגַשׁוּ (*ragšu*), whose main meaning is that of *to gather, to gather tumultuously*⁴⁶, expresses a state of agitation that is fated to ensure something or to prevent an unfortunate event⁴⁷. This verb that refers to the formation of a coalition that is anxious to find out the war strategy that will have as purpose the defeat of the king, suscitated a lot the interest of the translators who chose different terms and nuances. For instance, the main Romanian editions, influenced greatly by the Septuagint's option of translation (*φρυάσσω* – *to goad, to inflame*), rendered the term through the verbs *to amass* (P. 1651), *to chafe* (B. 1688), *to inflame* (B. 1795, B. 1914), *to welter* (B. 1936), each of them trying to render as inclusively as possible the image described by the psalmist. It is important that we notice the fact that the fathers, starting from the etymology of the Greek word, have compared the rebellious with enraged horses that have lost all control and fight against those that try to domesticate them. "The word *φρυάσσω* – says Diodorus of Tarsus – refers to the neigh that horses make when they hit the ground with their buck. Even when nobody agitates them, their brutal character determines them to be hostile and to attack whoever comes in their way"⁴⁸.

⁴⁴ The interrogation לָמָּהּ (*lamma^h*) is most commonly used when it refers to useless actions. Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Psalms*, 654.

⁴⁵ Peter CRAIGIE, *Psalms*, 63.

⁴⁶ George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew*, 12.

⁴⁷ Albert BARNES, *Notes on the book of Psalms*, 12.

⁴⁸ DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms*, 7. Cf. THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms*, 17; CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, 59 and EFITMIE ZIGABENUL ȘI SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. 1, ed. Ștefan Voronca (Galați: Egumenița, 2006), 69.

The other verb יִגְדֹּל (*ieghu*) that can be translated with *to ponder, to babble, to meditate* used in the imperfect form indicates an ongoing action. The masses gathered there start to vociferate, they start to launch defamatory statements, to speak vain words full of hatred and threats towards the Israelites which, on one hand have the purpose to draw other people on their side and to raise the moral of the troops and on the other hand they're intended to discourage their opponents. Referring to the historical context that we have already mentioned, Rabbi David Kimhi states that the Philistines considered their defeat by king David to be impossible because not long before Saul and most of the members of the royal family were killed in the battle on Mount Gilboa (1 Samuel 31:2), and the Israelites were defeated⁴⁹. But this arrogant attitude of the coalition was perceived by the psalmist as vain and lacking victory. They had now to deal with an opponent in full ascension who, besides the support of the entire nation, had also the divine support. Influenced by the Ugaritic writings, M. Dahood considers that the verb הִגִּה (*hgh*) must be translated with *to count*, and the noun רִיק (*riq*) with (*military*) *troops*, not with *emptiness (vanity)* as it has already enfranchised, and thus the expression יִגְדֹּל רִיק (*ieghu-riq*) rather has the sense of *to count the troops* than that of *to imagine vain things*⁵⁰. The translation option of the exegete completes the context described by the psalmist and emphasizes a stage prior to the confrontation in which the leaders of the rebellion count their soldiers (gathered from manner nations⁵¹) in order for them to know who they can count on⁵².

The two terms used by the author to designate the rebels: גוֹיִם (*goim*) – *the heathen* and לְאֻמִּים (*leummim*) – *the people* refer to the same category of persons: pagan, inhabitants of the territories outside Israel. The author of the psalm chose two different words because of the stylistic method used for the first verses (synthetic parallelism) which may also require such a rule⁵³. The patristic exegesis that applied the text of the psalm to the events prior to the crucifixion of Christ (Acts 4:24-28), also made a clear distinction between the two terms considering that the first refers in general to Romans⁵⁴ and the other to the Jewish adverse to God who

⁴⁹ Rabbi David KIMHI, *The longer commentary*, 12-3.

⁵⁰ Mitchell DAHOOD, *Psalms*, 7.

⁵¹ Cf. Josephus FLAVIUS, *Antichitāti iudaice*, 372.

⁵² Although the perspective proposed by the famous Biblicist is very interesting and develops constructively the introductory discourse of the psalm, we remain faithful to the traditional translation, and only mention the respective viewpoint.

⁵³ Albert BARNES, *Notes on the book of Psalms*, 12. Cf. Robert BRATCHER and William REYBURN, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms* (New York: United Bible Societies, 1991), 23.

⁵⁴ Theodoret of Cyrus considers that it is important to mention that not all of the nations were against Christ but only a category: "He doesn't say *the heathen*, with an article, so that you may think he refers to everyone, but *heathen*, referring to a certain part. For – since, capturing Him, the Jews gave Him to the heathen – that is why he says: For what reason or what has he done that the people came against Him and gave Him in the hands of the heathen?". TEODORET DE CÏR, *Tālcuire la psalmi*, 8.

gathered around the high priest Annas and Caiaphas⁵⁵. Diodorus, bishop of Tarsus, considers that the terms refer only to the chosen people, the first designating the Israelites or the Galileans assembled around Herod, and the other the Jews from Jerusalem⁵⁶. Saint Cyril of Alexandria has a similar approach that incriminates only the Jews for the rebellion against the Lord⁵⁷.

Verse 2

The kings of the earth set themselves, and the rulers take counsel together, against the LORD, and against his anointed, saying,

In this verse, the psalmist mentions the reason for which the pagan military forces have gathered and in the same time he offers a few details regarding the leaders of the coalition that started the rebellion⁵⁸. If the previous verse tells us that the plans and the plots of these people lack victory, here another fact is unraveled namely that the kings and leaders of these people rise against God and against the domination that the sovereign that has soon received divine legitimacy has upon them. The words מַלְכֵי (malkei) – *the kings* and רוֹזְנִים (roznim) – *rulers, leaders* indicate without adding any supplementary details the leaders of the rebels. The expression מַלְכֵי-אֶרֶץ (melki-eret) – *the kings of the earth* is rather a mocking expression used with the purpose of underlining the contrast between them and the king whose authority comes from heaven, than an element that could help us identify one of these leaders⁵⁹. To this respect Rabbi David Kimhi states that the leaders of the Philistine tribes, who were in fact only satraps, assumed out of pride royal rights and dignities, without being supported by a monarchic tradition⁶⁰. However, the rabbi does not exclude the possibility that in this coalition there were also present kings and rulers of the neighboring countries. Looking at the text from a Christological perspective, the fathers have identified in the persons of these kings and rulers those who were somewhat involved in the plot to murder the Savior: Herod the Great⁶¹, Herod the Tetrarch, Pilate and the Pharisees, the

⁵⁵ EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea*, 69. Cf. ST. HILAIRE DE POITIERS, *Commentaire sur Psaume 2* in <http://www.patristique.org/Hilaire-de-Poitiers-Instruction.html> (accessed 08th July 2013).

⁵⁶ DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms*, 7.

⁵⁷ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEL, *Tâlcuirea psalmilor I*, 38. "Here he convicts more clearly the foolishness of the Jewish, their endless boldness against Christ, the vanity of their ideas and the childishness of their thoughts".

⁵⁸ Albert BARNES, *Notes on the book of Psalms*, 13.

⁵⁹ Cf. Robert BRATCHER, *The Book of Psalms*, 23.

⁶⁰ Rabbi David KIMHI, *The longer commentary*, 13.

⁶¹ CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, 59.

latter being indicated by the word *rulers*⁶².

The form of imperfect hitpael (יִצְבּוּ – *itiatṭebu*) of the verb יָצַב (*to stand, to take position*) was translated differently in the Romanian editions. In order to emphasize the revolt of the kings assembled against God and against the king, some translators chose variants such as: *they rebelled* (B. 1874), *they arose*⁶³ or *they revolt* (B. 1938), to the disadvantage of a literal translation which in their opinion wouldn't have covered completely the meaning of the Hebrew word and wouldn't have given it in reflexive form. However, this verb that was translated into Romanian with the expression *stau înainte* (*stand before*) (an option which is based on the text of the Psalms from 1652 and the imperfect form of the verb), indicating rather a status than a physical position⁶⁴, underlines their determination in the position of adversity and revolt that they adopted against God and against His anointed⁶⁵.

The other verb יָדָן (*nosdu*), a form of niph'al perfect formed from the root יָדָן (*to establish, to found, to sand together, to confer with someone, to associate with*) was translated in most of the editions with a form of present, not with one of past as it would have been natural, because the conspiracy through which they wish to step aside the authority of the king did not stop, but continued until the purpose of the revolt which they instrumented in several previous meetings was reached⁶⁶. Consequently, by using this verb, the psalmist refers to the counsel that the leaders of the rebellion have before the attack, when naturally the battle strategy is decided.

It is important to notice that these pagans who provoked the revolt had in mind both a physical liberation from the domination of the Hebrew king and a spiritual liberation⁶⁷, because Yahwe, the God of the chosen people, proved to be, in time, a more powerful opponent than their political leaders. This fact was discovered along the history all the Canaanite peoples that came into conflict with the Israelites. Thus, the leaders of this coalition understood that in order for them to get out of the domination of the Hebrew king, they must also fight against their God or, better

⁶² Justifying the use of the plural in the case of the two types of rulers, Saint Eftimios offers this text an interesting spiritual interpretation: "But understand this in a deeper sense, for this is why David said in the plural *kings*, because the thought king of the sin, the devil, being united with Herod, the visible king, were both rising against Christ. The same did the principalities and the dominions of demons, against which we are fighting, according to the Apostle, being united with the aristocrat and governor Pilate, they were fighting against Christ". EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea*, 69.

⁶³ Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Psalmii*, 654.

⁶⁴ CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, 59. This doesn't mean that the word cannot refer to the fact that the kings arranged their troops in a battle position. Here their hostile state is the one that generates the other moves too.

⁶⁵ Charles BRIGGS, *The Book of Psalms*, 18. Cf. George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew*, 12.

⁶⁶ CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, 59.

⁶⁷ The use of the preposition אֶל (*al*) – *against, upon* before the words *Yahwe* and *anointed* confirms this statement. See Charles BRIGGS, *The Book of Psalms*, 18.

said, to try to destroy in the same time both their sovereign and their faith in the divine help. Hence, the divine legitimacy of the new king is the element that determined the rebels to concentrate their attention especially on the spiritual force that might have influenced decisively the fate of this conflict⁶⁸.

Starting with Saul, all the kings of the chosen people were invested in this dignity through anointing (Judges 9:8; 1 Samuel 9:16), an act that symbolized the choosing of the respective person from all the other to accomplish a certain mission⁶⁹. The pouring of the oil unto the head of the new king certified the fact that God offered him legitimacy to rule and considered him His representative or regent amongst the people. When the word מָשִׁיחַ (*mašiah*) – *the anointed* was used as an adjective or noun, as it is the case here, it became an honorary title and indicated either the high priest (Lv. 4:3), or the king (1 Samuel 2:10; 2 Samuel 22:51)⁷⁰. Gradually, this name was given to an iconic royal personality, involved in a special relationship with God, whom he subsequently gave an eschatological mission. Based on these reasons, the name The Anointed⁷¹ which is used in this psalm was firstly given to David⁷², the newly crowned king, and then to Jesus Christ, the supreme coregent (Acts 13:32-33; Hebrews 1:5; 5:5), the One who was identified by the authors of the New Testament with Messiah and the awaited King of Israel (John 1:41,49)⁷³.

Verse 3

Let us break their bands asunder, and cast away their cords from us.

It is only in this verse that the psalmist reveals clearly the plans of the rebel coalition when he mentions their intentions of undermining the authority of God and that of the king of Israel who constrains them and hedges their liberty.

⁶⁸ In other words, they were fighting against God, both directly and indirectly. Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Psalzii*, 654.

⁶⁹ Peter CRAIGIE, *Psalms*, 66.

⁷⁰ Correlating this text with that from verse 6 we are sure that here we have to deal with a king, without taking into account the already mentioned context.

⁷¹ Messiah or Christ, according to some translations – P. 1651, B. 2001, FBK etc.

⁷² Rabbi David KIMHI, *The longer commentary*, 13. Cf. Adam CLARKE, *Psalms*, 2:2.

⁷³ The patristic literature identifies and implicitly confirms the Messianic value of this name. Cf. ORIGEN, "Selection from the Psalms", in PG 12, 1104 – Craig BLAISING, et al., *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament (Psalms 1-50)*, vol. 7, (New York: InterVarsity Press, 2004), 13. ST. ATHANASIUS THE GREAT, *The Life of Anthony and the Letter to Marcellinus*, ed. Robert C. Gregg (New York: Paulist Press, 1980), 102; ST. HILAIRE DE POITIERS, *Commentaire sur le Psaume 2*; THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms*, 15. SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Tâlcuirea psalmilor I*, 38; ST. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, 2; DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms*, 7; TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi*, 8; CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, 57; *Liber Psalmorum*, 371; *Cartea Psalmilor*, 37.

Their revolt and irritation is underlined by the verbs נָתַק (*nataq*) – *to break, to crush* and שָׁלַךְ (*shalakh*) – *to throw, to get rid of* which expresses the wish, the urge and the reciprocal instigation to fight in the battle that can bring them liberation⁷⁴.

The relationship of homage between the king and the rebels is presented by the author of the psalm through a metaphorical language. Using the image of *bonds* and *cords*, objects that imply a certain captivity, the psalmist intends to emphasize the control and authority that the sovereign has over them. For a better emphasis on this reality, the translators of the Septuagint considered that it was more suitable to associate the term אָבוֹת (*avot*) – *cord, rope* with the tugs that help the fixation of a yoke (ζυγός) on the neck of an animal⁷⁵.

In comparison with most of the interpreters⁷⁶ who state that the two terms refer to the rebels, Rabbi David Kimhi considers that here the bonds and cords refer to the firm decision of all the Israelites to proclaim David as king, while it was very well known the fact that he had been a ruler only over the tribes that would later constitute the kingdom of Judah. Thus, the coalition led by the Philistines wanted to break this alliance and compromise the newly proclaimed kingdom⁷⁷.

The patristic perspective offers us many directions of interpretations, but some of them have been applied unsoundly to the text of the psalm. For example, Origen states that these bonds mentioned by the psalmist are “our passions and sins that keep us tied up”⁷⁸. Theodoret of Cyrus states that in this verse, the Holy Spirit calls the faithful to break the bonds with the pagan world, to throw away the burden of the Law and to accept Jesus’s yoke⁷⁹. Saint Cyril of Jerusalem put these words into the mouths of the angels that were present at the passions of the Lord and waited impatiently to crush those that tortured Christ⁸⁰. However, we consider that the most proper spiritual approach that may be applied to this verse is that which refers to the revolt of the Jewish⁸¹ and of the other

⁷⁴ Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Psalmii*, 656.

⁷⁵ Francis MOZLEY, *The Psalter of the Church. The Septuagint psalms compared with the Hebrew, with various notes* (Cambridge: University Press, 1905), 3. Cf. ST. HILAIRE DE POITIERS, *Commentaire sur le Psaume 2* in <http://www.patristique.org/Hilaire-de-Poitiers-Commentaire-sur-le-Psaume-2.html> (accessed 24th July 2013).

⁷⁶ Mitchell DAHOOD, *Psalms*, 8; Peter CRAIGIE, *Psalms*, 63. Cf. *Liber Psalmorum*, 371.

⁷⁷ Rabbi David KIMHI, *The longer commentary*, 13.

⁷⁸ ORIGEN, „Omiliu la Geneză,” in *PSB* 6, ed. Teodor Bodogae et al. (Bucharest: IBMO, 1981), 47.

⁷⁹ “It seems to me that the Holy Spirit commands the faithful to say this: “Let us break their bonds – the bonds of the pagan people – and throw away their yoke” – the yoke of the heathen Jewish – and take upon us the good yoke of God”. TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi*, 8.

⁸⁰ Cf. J. M. NEALE, *A commentary on the Psalms*, 99.

⁸¹ Saint Eftimios applies these words only to the Jews who although they could have assumed the Lord’s teaching as a natural thing, they chose to stand against it: “Or these words are spoken by the murderer Jews of Christ who said and done such things thinking that they were crushing the bonds of slavery of the Father and of the Son and that they throw away the yoke of obedience to God although, naturally, they were subjected to the obedience of God, as His creatures, as it is said: for all things serve You (Ps. 119:91)”. EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea*, 71.

people against God and against the *yoke* that Jesus Christ, through His teaching that was spread to all the nations, put over the entire humankind but without forcing it to accept it⁸².

Verse 4

He hath sitteth in the heavens shall laugh: the Lord shall have them in derision.

Starting with this verse the psalmist's attention is concentrated on the Lord. Here and in the following two verses the author presents His reaction to the vain plots and plans of the rebels. Each verse in this section corresponds and answers to the first three verses of the psalm⁸³. Hence, the agitation and disorder generated by the gathering of the military force in the first verse is counterbalanced by the detachment and superiority of the One Who lives in heaven. All their attempts to undermine His authority and to escape the Lord's domination are considered to be ridiculous⁸⁴. The rulers of the earth do not realize that their fight against the Lord Who lives in heaven is lost before it even began. The contrast between these powers is emphasized more by the fact that when the psalmist underlines God's superiority, he uses both the participle יוֹשֵׁב (ioșeb) – *the one who lives* which in the scriptures (cf. 1 Kings 8:25; Am. 1:5, 8) is often used to describe the domination of a sovereign⁸⁵, and also the name אֲדֹנָי (Adonai) – *the Lord*⁸⁶ which refers to the quality of supreme ruler of the world⁸⁷.

The clear detachment of God from the rebels and their plans is presented in this verse through an anthropomorphic expression. The psalmist says that God laughs and mocks the rebels when he sees the inutility of their revolt. These verbs that emphasize the lack of concern and the absolute control⁸⁸ were considered by

⁸² St. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, 3. CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, 60.

⁸³ Albert BARNES, *Notes on the book of Psalms*, 15.

⁸⁴ DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms*, 8.

⁸⁵ Mitchell DAHOOD, *Psalms*, 8. Cf. Charles BRIGGS, *The Book of Psalms*, 19.

⁸⁶ ADONAI (the Lord, the Master – comes from the verb *adan* – *to decide, to judge, to rule*) presents God as ruler of the entire Universe. Although it is the plural of Adon, "yet the name Adonay has an exclusively singular meaning and applies to the single true God being in the closest relationship with Yahwe not only because it gives it its vocals, but also because it is considered a proper name for God [as we can see in the prophetic writings – Is. 6:1]". Starting with the period of the Achaemenids, within the religious service, for the reading of the Scriptures, it became accustomed to use *Adonai* as a substitute for YHWH. Vasile LOICHIȚĂ, „Numirile biblice ale lui Dumnezeu și valoarea lor dogmatică”, *MB* 10-12 (1956): 154. Cf. Veron McCLASLAND, "Some New Testament Metonyms for God", *JBL* 58 (1954): 109.

⁸⁷ Alexander KIRKPATRICK, *The book of Psalms* (Cambridge: University Press, 1905), 9.

⁸⁸ Rabbi David KIMHI, *The longer commentary*, 13.

some of the Fathers⁸⁹ to be inappropriate to express God's attitude because the scoff and the mock are rather human passions⁹⁰. Hence, this triumphant attitude does nothing else but underline the fact that God, being empowered, observes that their plans are not only useless but also lack value and harm those that conceive them⁹¹.

Verse 5

Then shall he speak unto them in his wrath, and vex them in his sore displeasure.

The adverbial particle אַז (*az*) – *then* which is placed at the beginning of the verse, underlines the decisive intervention of God Who has decided to end this rebellion⁹². After having emphasized the detachment and calm with which God, in His quality of sovereign of the Universe, looks at the agitation and vain thought of the rebel coalition, the psalmist presents the manner in which those who stood against God and against His anointed are defeated and forced to subject to the divine decision. When the leaders of this rebellion thought they have won, when their pride reached maximum levels, God made His presence felt, proved their lack of power and implicitly the inutility of their revolt, and ended the conflict frightening them with His anger and wrath⁹³.

Using the same anthropomorphic expression as in the previous verse, the psalmist emphasizes the fact that God, without wanting to retaliate⁹⁴, stands against evil, judges and reestablishes the previous rules that the rebels wanted to suppress. Even in this firm and frightening intervention of God the author includes a glimpse of the divine mercy. Besides the concession with which God treated their action of rebellion, the Fathers have underlined the fact that between anger

⁸⁹ "Nothing of all these must be seen in a human perspective, for God does not laugh relaxing His face, nor does He mock contracting His nose. These must be understood as a way of manifestation that He offers to His Saints, for them to understand when they will see the things to come, namely that the name and rule of Christ will pervade posterity and will bend the nations, that these people *imagine vain things*. Hence, when it is spoken of God's laughter and mockery towards these we have in mind this power given to the saints". ST. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, 3.

⁹⁰ EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea*, 71.

⁹¹ THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms*, 21.

⁹² Cf. DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms*, 8.

⁹³ George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew*, 16; Albert BARNES, *Notes on the book of Psalms*, 15. Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Psalmii*, 657.

⁹⁴ ST. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, 3. CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, 61. Cf. ST. HILAIRE DE POITIERS, *Commentaire sur le Psaume 2* in <http://www.patristique.org/Hilaire-de-Poitiers-Commentaire-sur-le-Psaume-2.html> (accessed 24th July 2013).

and wrath (the latter being the external manifestation of the first, its result⁹⁵) there is a time in which reformation and acknowledgement of the errors may take place⁹⁶. Hence, before the divine wrath bursts out, God always warns and offers a time for penitence⁹⁷.

⁹⁵ *Septuaginta*, 43. Saint Basil states that: "It is a great difference between anger and wrath: anger is a process of thinking through which sad things are reminded to the one that deserves it, and the wrath is the very pain and punishment that the Rightful Judge gives on account of the injustice committed". Cf. EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea*, 71.

⁹⁶ ORIGEN, "Selection from the Psalms", in *PG* 12, 1104 – Craig BLAISING, *ACCSOT (Psalms 1-50)*, 13.

⁹⁷ J. M. NEALE, *A commentary on the Psalms: from primitive and mediaeval writers and from the various office-books and hymns of the Roman, Mozarabic, Ambrosian, Gallican, Greek, Coptic, Armenian, and Syrian rites*, vol. 1 (London/ New York: J. Masters/Pott and Amery, 1869), 100. Some consider that the psalmist refers prophetically to the reproof that the Pharisees will have to take for the disobedience of Christ's words (TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi*, 8; THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms*, 21), and other think that here there is a reference to the wrath from the eschatological times (EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea*, 71; Rabbi Yapheth ben HELI BASSOR, *In librum Psalmorum*, 105-6).

BACKGROUND-UL PAULIN AL IMNULUI HRISTOLOGIC DIN EPISTOLA CĂTRE FILIPENI 2: 6-11. O INTEROGARE A PATERNITĂȚII ȘI POSIBILE SOLUȚII¹

CĂTĂLIN VARGA*

REZUMAT. Cercetarea de față dorește să exploreze o zonă insuficient reliefată de studiile biblice românești de specialitate, și totodată să ofere soluții inedite și viabile. Problema paternității imnului hristologic din epistola către Filipeni este prea puțin tratată, sau aproape deloc, tocmai de aceea mi-am propus această muncă de pionierat, cercetând mai întâi teoriile celor mai avizați specialiști ai domeniului, și sistematizând contribuțiile lor pe filonul a cinci mari direcții: imnul este o compoziție pre-paulină; imnul prezintă o hristologie adamică; imnul este inspirat din robul lui YHWH; imnul este rezultatul tehnicii de interpretare scripturistică *midrash*; imnul este o interpolare târzie. Partea originală a acestei cercetări o reprezintă propria mea argumentare pro-paulină, pe care am întărit-o cu ajutorul rezultatelor multor altor bibliști de renume, care recunosc paternitatea Sfântului Apostol Pavel. O altă provocare a fost traducerea acurată a imnului paulin, tocmai datorită faptului că edițiile scripturistice românești, traduc defectuos unele nuanțe ale textului.

Cuvinte cheie: paternitate, pseudoepigrafie, interpolare, teorii moderne, erori traductologice

Preliminarii

Imnul acesta consacrat hristologic (2, 6-11) face parte din categoria „imnurilor doctrinaro-didactico-liturgice” (*Efesenii* 5, 14; *1 Timotei* 3, 16; *2 Timotei* 2, 11-13; *Tit* 3, 4-7; *Apocalipsa* 22, 17), iar multe dintre învățăturile de bază ale creștinismului

¹ Proiect de cercetare care face parte din cadrul „Contractului pentru atribuirea Burselor de Performanță ale studenților pe bază de proiecte de cercetare și valorificarea rezultatelor acestora”; nr. 36225-58/4.12.2014.

* Pr. Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, România, email: catalinvarga1987@gmail.com

primar se cuprind în corpusul acestor imnuri². El este un imn hristologic timpuriu adresat filipenilor, deși unii cercetători se îndoiesc de acest lucru³, insistând asupra faptului că stilul acestor 6 versete (6-11) este cu totul diferit, atât față de precedentele versete, cât și față de cele ce succed. Cu siguranță, imnul acesta, poate fi considerat nucleul celorlalte imnuri creștine primare, inoculând câteva perspective teologice cheie⁴: pre-existența lui Hristos sau nașterea lui din Tatăl în veșnicie; Întruparea și moartea Lui pe cruce; Învierea și iradierea lui pnevmatică ca eficiență transformatoare în lume⁵. Din păcate însă, unii încă se mai îndoiesc de integritatea lui⁶, fără a avea motive temeinice, considerându-l o citare de către Sfântul Pavel dintr-o scrisoare a sa anterioară⁷. Teoria aceasta pare să piardă din vedere un aspect esențial: aflându-se iarăși în situația de-a corecta derapajele ivite în Biserică datorită dezbinărilor creștinilor filipeni, cum a mai făcut-o și în Corint (1 Corinteni 1, 12-13), Sfântul Pavel, spre deosebire de tonul acid și puțin persiflator al acelei epistole, alege aici un îndemn mult mai irenic și mai cald, elaborând totodată cu ocazia redactării acestei scrisori, un imn „de-o mare densitate terminologică și dogmatică”⁸ prin care își dovedește originalitatea și profunzimea sa teologică. Finalitatea acestei creații imnografice pauline, este de-a trezi în inimile filipenilor smerenia și condescendența, prin oferirea unice și adevăratei paradigme: smerenia lui Hristos⁹.

² M. Alfred Bichsel, *Hymns, Early Christian*, în: *The Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman (ed.), 3, Doubleday, New York/London, 1992, p. 350.

³ Gordon D. Fee, „Philippians 2: 5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose?”, în: *Bulletin for Biblical Research*, (1992), 2, p. 30: „Preocuparea mea în această scurtă cercetare este aceasta: întâi de toate doresc să aduc în discuție întreg pasajul considerat a fi un imn, dar care spre deosebire de părerea multor cercetători, cu siguranța nu este...”.

⁴ W.J. Porter, *Creeds and Hymns*, în: *Dictionary of New Testament Background*, Craig A. Evans, Stanley E. Porter (eds.), InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2000, p. 235.

⁵ Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, E.I.B.M.B.O.R., București, 21997, pp. 171-189.

⁶ Spre exemplu, teologul Ernst pe baza unui inventar al cuvintelor *hapax legomenon* întâlnite în cadrul imnului (ἐν μορφῇ θεοῦ; τὸ εἶναι ἴσα θεῷ; δούλου; ἐκένωσεν etc), ajunge la concluzia că acestea nu subscriu predicății pauline, deci imnul nu aparține Sfântului Pavel. Vezi Josef Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, coll. „Regensburger Neues Testament”, Otto Kuss (Hrsg.), Verlag Friedrich Pustet, Regensburger, 61974, p. 65.

⁷ R.P. Martin, *Carmen Christi. Philippians II. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, coll. „Society for New Testament Studies Monograph Series”, vol. 4, Matthew Black (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1967, pp. 42-43: „Acum este evident faptul că versetele 5-11 întrerup curgerea lină a îndemnurilor pauline, iar aceasta duce către concluzia că secțiunea a fost interpolată în acest punct de către Apostol, citând dintr-o scriere a sa anterioară, pentru a-și susține îndemnurile către creștinii filipeni”.

⁸ †Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, (Versiune Diortosită după Septuaginta), Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 22009, p. 1684, nota b.

⁹ John F. Walvoord, Roy B. Zuck, *The Bible Knowledge Commentary. New Testament*, vol. 2, Victor Books, Dallas, 1983, p. 653.

Interpretări recente au avut în discuție și problema lui $\mu\omicron\rho\varphi\eta$ θεοῦ din v. 6a, cercetătorii întrebându-se dacă se poate vorbi aici despre pre-existența lui Hristos. Dacă cu privire la alte problematizări nu s-a hotărât unanim încă, în ceea ce privește faptul că $\mu\omicron\rho\varphi\eta$ nu poate fi folosit în termeni filosofici ca: „formă, ființă”, majoritatea au fost de acord, cu excepția lui G. Fee¹⁰, P. O'Brien¹¹ și Hawthorne care declară: „ $\mu\omicron\rho\varphi\eta$ θεοῦ este natura esențială și caracterul lui Dumnezeu”¹². Deși încă se mai discută dacă $\mu\omicron\rho\varphi\eta$ („formă, natură”) poate avea o bază sintactică în εἰκὼν („imagine, icoană”) respectiv δόξα („slavă”), J. Dunn este de părere că imnul acesta este un mod de-a descrie caracterul slujirii lui Hristos fără a se face referire la existența Sa din veșnicie ori la natura Sa¹³ egală cu Dumnezeu Tatăl.

¹⁰ Gordon D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, coll. „The New International Commentary on the New Testament”, (Ned B. Stonehouse, F.F. Bruce, Gordon D. Fee eds.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1995, p. 204: „Întâlnim dificultăți în ceea ce privește modul în care Sfântul Pavel a înțeles acest cuvânt, iar traducându-l în engleză nu avem un corespondent fidel. *Morphē* a fost probabil termenul cel mai bine ales pentru a sublinia atât realitatea divinității (*fiind în natura lui Dumnezeu*) cât și cea metaforică (*luând chip de rob*); termenul denotă ideea de *formă, natură* nu în termenii unei realități externe după cum sunt recunoscuți uneori, ci acele caracteristici și calități intrinsec esențiale. Aici, el înseamnă ceea ce cu adevărat caracterizează **o realitate dată**”.

¹¹ Peter T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, coll. „The New International Greek Testament Commentary”, (I. Howard Marshall, W. Ward Gasque eds.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1991, p. 210-211: „În concluzie, *morphē* se referă la forma care exprimă cel mai profund și adevărat ființa pe care o reprezintă... Expresia nu se referă simplu la o apariție exterioară, **ci sugerează pre existența lui Hristos**... El a fost întru natura lui Dumnezeu împărțind aceeași slavă. *En morphē Theou* corespunde cu *Ioan 17, 5* (*slavă pe care am avut-o la Tine mai înainte de a fi lumea*) și ne reamintește de *Evrei 1, 3* (*Care fiind strălucirea slavei și chipul ființei Lui*)”.

¹² Ralph P. Martin, *A Hymn of Christ. Philippians 2: 5-11 in Recent Interpretation & in the Setting of Early Christian Worship*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1997, p. xix. Habermann spre exemplu, este de părere că nu se poate vorbi despre pre-existență sau Întrupare în cadrul imnului, iar O'Connor prezentându-se și el sceptic cu privire la problema pre-existenței, încearcă să comenteze imnul din perspectiva *sofiei*, a înțelepciunii, deși alți cercetători se cam îndoiesc despre această teorie. A se vedea J. Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*, în: *Europäische Hochschulschriften*, Peter Lang, Frankfurt am Main, New York, Paris, 1990, pp. 149-156; Jerome Murphy O'Connor, „Christological Anthropology in Phil. II, 6-11”, în: *Revue Biblique*, LXXXIII (1976), pp. 25-50; George E. Howard, „Phil 2: 6-11 and the Human Christ”, în: *Catholic Biblical Quarterly*, XI (1978), pp. 369-372; C.A. Wanamaker, „Philippians 2. 6-11: Son of God or Adamic Christology”, în: *New Testament Studies*, XXXIII (1987), p. 182; John Paul Heil, *Philippians: Let Us Rejoice in Being Conformed to Christ*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2010, p. 87: „În perioada pre-Întrupării Sale, Hristos era întru natura (*morphē*) lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă din punct de vedere al existenței, că Hristos era identificat sau caracterizat ca fiind Dumnezeu (2, 6a)... El a considerat (*hēgēsato*) egalitatea Sa cu Dumnezeu (2, 6b) ca fiind parte a naturii Sale divine”.

¹³ James D.G. Dunn, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1996, p. 114: „Părerea obișnuită potrivit căreia, Filipeni 2, 6-11 începe prin a vorbi despre pre-existența lui Hristos iar mai apoi despre Întruparea Sa, este în toate cazurile mai degrabă o presupunere decât o concluzie, o presupunere care încă odată se dovedește a fi decisivă în a stabili cum anume trebuie interpretați anumiți termeni ai imnului”.

Bornkamm este de părere și el că vv. 6-8 se referă doar la existența istorică a lui Iisus¹⁴, dar despre aceste teorii vom dezbate în secțiunile ulterioare dedicate.

O nouă perspectivă în ceea ce privește *background*-ul imnului nostru, este prezentată de R. Martin¹⁵, care propune imaginea robului lui YHWH din Isaia 45¹⁶ drept prototip al lui Hristos din imnul paulin, iar mulți alți bibliști recunosc similaritățile verbale și conexiunile ideatice dintre *Isaia 53* și *Filipeni 2, 5-11*, care sunt prea evidente pentru a fi evitate. Iar această perspectivă conduce către următoarea concluzie: hristologia bazată pe „robul Domnului” este întâlnită doar în Faptele Apostolilor și în 1 Petru, așadar nici urmă de amprentă paulină, de aceea J. Geiselmann¹⁷ și V. Taylor¹⁸ se îndoiesc despre paternitatea paulină a imnului, el putând fi o dezvoltare ulterioară a cercurilor hristologice de mai târziu în care influența paulină s-a resimțit prea puțin, sau chiar deloc. Pe lângă aceste principale direcții exegetice (robul Domnului din Isaia; suferința celui drept; problema *sofiei*; o comparație Adam/Hristos) despre care am amintit mai sus, unii mai vorbesc și despre o prezență a tehnicii exegetice iudaice numită „midrash” în elaborarea imnului¹⁹. Însă această perspectivă nu prea are acoperire, fiindcă în afară de (*Isaia 45, 23*), nu mai sunt alte referiri vechitestamentare²⁰, iar eforturile de-a

¹⁴ Günther Bornkamm, *Studien zu Antike und Urchristentum Gesammelte Aufsätze*, band 2, coll. „Beiträge zur evangelischen Theologie: Theologische Abhandlungen”, vol. 28, E. Wolf (herausgegeben), Chr. Kaiser Verlag, München, 1959, p. 179.

¹⁵ R.P. Martin, *Carmen Christi. Philippians II. 5-11...*, p. 51.

¹⁶ Este evident că imnul hristologic se inspiră din imaginea lui *Isaia 45: 23*, vv. 10-11 din imn vorbesc despre plecarea tuturor genunchilor în numele lui Iisus, și despre faptul că orice glas îl va mărturisi pe El; această perspectivă reprezintă direcția cea mai clară a monoteismului din întreg Vechiul Testament. Apelativul „Domnul” pe care *Isaia 45* îl acordă în întregime lui Dumnezeu Însuși, este mutat acum pe-o direcție hristologică, Iisus este Domnul și Dumnezeu Cel adevărat. Același lucru se poate spune și în ceea ce privește folosirea numelui lui Hristos în imn. Vezi J.H. Charlesworth, „From Messianology to Christology: Problems and Prospects”, în: *The Messiah*, J.H. Charlesworth (ed.), Fortress Press, Minneapolis, 1987, pp. 21-22. Probabil filipenii l-au ascultat de multe ori pe Sfântul Pavel, într-un context doxologic, folosind textul din *Isaia 45: 23*. Vezi Klaus Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1972, pp. 134-135.

¹⁷ Josef R. Geiselmann, *Jesus der Christus*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1951, p. 133.

¹⁸ Vincent Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, Macmillan&Company, London, 1958, p. 63.

¹⁹ Takeshi Nagata, *Philippians 2: 5-11: A Case Study in the Contextual Shaping of Early Christology*, (Teză de doctorat susținută la Princeton Theological Seminary), 1981, p. 283; M. Bockmuehl, „The Form of God (Phil. 2. 6): Variations on a Theme of Jewish Mysticism”, în: *The Journal of Theological Studies*, XLVIII (1997), pp. 1-23.

²⁰ Conzelmann susține că Sfântul Pavel folosea trimiteri vechitestamentare numai când intra în dialectică cu iudaizantii, sau numai când era forțat să o facă; iar cunoștințele Torrei pe care Pavel le însufla filipenilor, se transmiteau oral, nu scris. Vezi Hans Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament*, Harper&Row Publishers, New York, 1969, pp. 166-170.

reda conexiunile dintre *morphē* și *doulos* din Filipeni cu vocabularul Septuagintei, sunt aproape deșuate. Conclusiv, este greu să trasezi o părere unanimă din perspectiva cercetării biblice moderne cu privire la *background*-ul imnului hristologic.

Imnul hristologic în original și traducerea acurată a acestuia

Înainte de a chestiona problema paternității acestui imn al Bisericii primare, vom reda originalul grecesc al textului²¹, după modelul celebrei ediții critice a Noului Testament în greacă, „NA28”, oferind totodată o traducere care încearcă să păstreze nuanțele aghiografului.

Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων καὶ πᾶσα γλῶσσα ἔξομολογήσῃται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς²². (Filipeni 2: 5-11)

„Să aveți acest gând în voi ca și Hristos Iisus: Care întru²³ natura²⁴ lui

²¹ Ținând cont că cel mai vechi dintre manuscrisele disponibile cercetării moderne, este așa numitul p⁵² (sec. II) conținând aproximativ 5 versete din Evanghelia după Ioan, iar cel mai vechi martor al textului nostru este p⁴⁶ cunoscut și sub numele de P.Chester Beatty II (sec. II-III), descoperit la Fayum (Egipt) sau probabil printre ruinele unei mănăstiri din apropierea anticului Aphroditopolis, actualmente depozitat la Universitatea din Michigan; nu cred că se mai poate vorbi despre un original în sensul autentic al cuvântului. Vezi Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M.Martini, Bruce M.Metzger, *The Greek-English New Testament*, 28th Edition, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012, p. xxvii; Bart D.Ehrman, Michael W.Holmes, „The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the *Status Quaestionis*”, coll. „Studies and Documents”, (Eldon Jay Epp, ed.), vol. 46, William B.Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1995, p. 6; Philip W.Comfort, David P.Barrett, *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts. A Corrected, Enlarged Edition of The Complete Text of the Earliest New Testament Manuscripts*, Tyndale House Publishers, Wheaton, Illinois, 2001, p. 201; Keith Elliott, Ian Moir, *Manuscripts and the Text of the New Testament. An Introduction for English Readers*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1995, pp. 14-15.

²² Aland Barbara and Kurt, Johannes Karavidopoulos, Carlo M.Martini, Bruce M.Metzger, *The Greek-English New Testament*, 28th Edition, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012.

²³ Filosoful român Constantin Noica, sublinia măsura lui „întru”, cel care redă imaginea unei acțiuni dinamice, sau a unei sinergii, în detrimentul prozaicului și staticului „în”, pentru că numai „întru” este măsura capabilă a te reazeza prin efort propriu în echilibrul cel adevărat. Hristos fiind din veșnicie „întru” natura lui Dumnezeu, înseamnă că El este „întru” aceeași ființă cu Tatăl și cu Sfântul Duh, de aceea am optat în traducerea mea pentru acest „întru”, accentuând cu ajutorul lui dinamismul conlucrării Sfintei Treimi în opera de mântuire a lumii. Vezi Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 129. 137-159.

Dumnezeu fiind²⁵ nu a considerat o răpire²⁶ de-o-ființimea cu Dumnezeu²⁷. Dar S-a golit pe Sine [de slavă] luând înfățișarea²⁸ unui rob, devenind asemenea oamenilor,

²⁴ Substantivul în dativ μορφῆ̄ poate însemna „formă, natură”; dacă în cazul nostru este evidentă cea de-a doua variantă, în textul de la (*Galateni 4, 19*) prima variantă pare să câștige teren: μέχρις οὗ μορφωθῆ̄ Χριστός ἐν ὑμῖν (până ce Hristos va putea lua formă în voi – traducere proprie). A se vedea Barclay M. Newman, *A Concise Greek- English Dictionary of the New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 21993, notele 4096-4097; Barbara and Timothy Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 2000, nota 18726; Hermann Cremer, Julius Kögel, *Biblich-Theologisches Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch*, Verlag Friedrich Andreas Perthes, Stuttgart, 1923, pp. 736-738. Ca să rămânem tot în spațiul cercetării germane vom mai adăuga doar că și ediția scripturistică *Zürcher Bibel* (ZUR 2008) traduce μορφῆ̄ prin „Wesen” adică „natură”. Întocmai și ediția *New International Version* (NIV 2011) propunând varianta „nature” adică „natură”. Traducerea Sinodală cât și diortosirea lui †Bartolomeu Anania propun varianta oarecum forțată „chip” deși ἐκων nu se regăsește în text, după cum putem vedea. Totuși într-o notă de subsol, Anania își explică alegerea: „Verbul *ypárho* e mult mai mult decât obișnuitul auxiliar („a fi”); el e construit pe ideea de existență originară, substanțială și perpetuă, ceea ce exclude ideea de temporalitate, inconsistență sau alterare”. Vezi †Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură...*, p. 1684, nota c.

²⁵ Verbul la participiu, timpul prezent ὑπάρχων care se traduce corect prin “fiind, existând” (adică gerunziul românesc), cunoaște și el o serie de reducionisme în spațiul traductologic, fiindcă unele ediții îl redau la timpul trecut „he was, he existed – a fost, a existat” (ESV 2008; NAB 1995; NAS 1977; etc.), respectiv „war – a fost” (ZUR 2008). Remarcăm în schimb plusul edițiilor sinodale, care traduc corect prin „fiind”. A se vedea John F. Tipei, *Limba greacă a Noului Testament*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2002, pp. 109-110; Constantin Georgescu, *Manual de Greacă Biblică*, Editura Nemira, București, 2011, pp. 219-220; Daniel B. Wallace, *The Basics of New Testament Syntax. An Intermediate Greek Grammar*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2000, pp. 271-276; David Holton, Peter Mackridge, Irene Philippaki-Warburton, *Greek. An Essential Grammar of the Modern Language*, Routledge, London and New York, 2004, pp. 118-119.

²⁶ Substantivul în acuzativ ἀρπαγμὸν definește în mod literal acțiunea unui rapt, acțiunea de a lua cu forța bunul altuia care nu îți aparține, spune Louw-Nida, implicând și un atac fulger. Interpretarea lui în cadrul imnului nostru, trebuie să vizeze faptul că după Întrupare, Iisus nu a prădat natura divină, nici nu era nevoie din moment ce aceasta îi aparține din veșnicie, Tatăl nefiind deposedat de propria Sa dumnezeire. A se vedea Johannes E. Louw, Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*, United Bible Societies, New York, 21989, nota 57235; A. Bailly, *Abrégé du dictionnaire Grec-Français*, Hachette Librairie, Paris, 1901, p. 118. Salutar este în cazul acesta articolul 2 din Simbolul de Credință: „...lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat...”. Teologul Ovidiu Sferlea, pe baza studiilor lui Jaeger și Hoover, susține că *harpagmon* în contextul unui avantaj, beneficiu imediat, nu mai păstrează nici o conotație de violență, traducerea putând fi astfel: „Hristos, deși era în chipul dumnezeiesc, nu s-a prevalat de egalitatea Sa cu Dumnezeu, ci S-a golit luând chipul robului...”. Tot el spune că această variantă traductologică se apropie de înțelegerea lui *res retinenda* care are acoperire lexicală și gramaticală. A se vedea Ovidiu Sferlea, „Filipeni 2, 6-7a în versiunile românești ale Sfintei Scripturi, cu o scurtă privire asupra controverselor teologice ale secolului al IV-lea”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, LVI (2011), 2, pp. 17-18. O altă direcție de cercetare ne este dată de către Vollenweider, care susține că rădăcina textului nostru se găsește în tradiția biblică iudaică și elenistică, care vorbește despre uzurparea regilor ce se considerau egali cu Dumnezeu.

și în forma Sa exterioară²⁹ aflându-Se ca un om. S-a smerit pe Sine devenind³⁰ ascultător până la moarte, și încă moarte pe cruce. De aceea și Dumnezeu L-a preînălțat și I-a dăruit Numele care este mai presus de orice nume, pentru ca în numele lui Iisus orice genunchi să se poată proșterne³¹: al celor cerești, și al celor pământești, și al celor de dedesubt³²; și să poată mărturisii orice limbă că Iisus Hristos este Domnul, spre slava lui Dumnezeu Tatăl”. (*traducere proprie*)

Smerenia lui Hristos vine și propune tocmai corijarea acestora, regalitatea Sa divină nu se bazează pe uzurpare. Vezi Samuel Vollenweider, *Horizonte neutestamentlicher Christologie, Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie*, coll. „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament”, vol. 144, Jörg Frey, Martin Hengel, Otfried Hofius (Hrsg.), Mohr Siebeck, Tübingen, 2002, pp. 263-284.

²⁷ Am observat că majoritatea edițiilor moderne schimbă topica versetului nostru, plasând așa numita acțiune a raptului către final (ASV 1901; ESV 2008; NAB ⁹1995), deși în textul considerat a fi original, finalul versetului aduce în discuție tema consubstanțialității Fiului cu Tatăl, conform martorilor A, B, G. Revizuind traducerea, am fost atent și la acest detaliu, păstrând cu strictețe topica, după modelul edițiilor franceze și germane (TOB 1988; ZUR 2008).

²⁸ Dacă în versetul precedent l-am tradus pe μορφη cu “natură” fiindcă se referea evident la calitatea veșnică a Mântuitorului de-a fi egal cu Tatăl și cu Sfântul Duh, de această dată participiul aorist al verbului λαβών care descrie o acțiune ce-a avut loc înainte de desfășurarea acțiunii verbului regent, și care poate fi tradus și la modul gerunziu („luând”), oferă pârgurile necesare unei traduceri coerente ale lui μορφη: acțiunea de autosmerire a Mântuitorului (ἐκένωσεν) este bine delimitată temporal, ea fiind expresia prin excelență a Întrupării, însă fără a afecta unirea ipostatică a Fiului cu Tatăl, așadar ea este doar o fațetă, de aceea am ales varianta „înfățișare” în locul celebrelor traduceri („formă” sau „chip”). Vezi D.F. Hudson, *Teach Yourself New Testament Greek*, Association Press, New York, 1960, p. 57; Alexander Buttmann, *A Grammar of the New Testament Greek*, Warren F. Draper Publisher, Washington, 1891, p. 288-308.

²⁹ Substantivul σχημα are ca prim sens mai degrabă ceea ce se poate cunoaște despre cineva din forma sa exterioară, studiind doar aparențele, întocmai formei lumii acesteia despre care vorbește Sfântul Pavel în (1 Corinteni 7, 31). De fapt textul ne spune însă, și întreaga teologie paulină de altfel (Evrei 2, 18; Coloseni 1, 15 etc.), mai mult decât lasă să se înțeleagă, Hristos nu a luat doar o înfățișare exterioară umană, ci Și-a asumat întreaga natură umană, luând trup din Sfânta Fecioară Maria; de aceea putem vorbi dogmatic despre cele două firi ale lui Hristos (Calcedon, 451). Vezi Barbara and Timothy Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon...*, nota 26097; J.H. Moulton, G. Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*, Hodder and Stoughton, London, 1930, p. 619.

³⁰ Verbul γενόμενος fiind participiu aorist, se poate traduce în limba română, în funcție de context, la modul gerunziu. El are ca sens prim ideea de naștere într-o existență, a deveni, a renaște; tocmai de aceea a traduce prin verbul „a face”, după cum procedează majoritatea edițiilor românești, este doar o nuanțare a textului, mai mult sau mai puțin reușită. Lexicul grecesc cunoaște pentru această acțiune cuvinte ca: ποιέω respectiv πληρώ – însă nu γίνομαι!

³¹ Verbul κἀμψη este un aorist la modul subjunctiv, ce comunică o acțiune contemplată teoretic ca realizabilă, el nu oferă siguranța împlinirii acțiunii, de aceea se va traduce corect prin: „să se poată proșterne, să se poată apleca, să poată îngenunchia”.

³² Traducem prin „cerești”, „pământești” și „dedesubt” fiindcă ἐπουρανίων și ἐπιγείων și καταχθονίων sunt adjective la numărul plural.

Obiecțiile criticii negativiste

Unii comentatori afirmă că în elaborarea teologiei sale, Sfântul Pavel s-a inspirat atât din doctrina fariseică împrumutând corespondenți (*Fapte 22, 33*), cât și din filozofia elenistică, împrumutând conceptul de $\mu\omicron\rho\phi\eta$ pentru a descrie aceeași realitate cunoscută în textul din *1 Corinteni 7, 31*³⁴ (când se referă la forma respectiv natura lui Dumnezeu sau a unui lucru spune W. Schenk, Sfântul Pavel folosește termenul de $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ nicidecum cel de $\mu\omicron\rho\phi\eta$). Alții afirmă că în Biserica primară exista acest obicei de-a recita texte din memorie (fără a le reda din manuscrise), însoțite de cele mai multe ori de-o mimică teatrală³⁵, caz ce-ar putea însoți și acest problematic imn hristologic³⁶, dacă se va dovedi a fi o recitare sau o improvizație paulină dintr- un imn liturgic popular³⁷. Iar alții ca J. Allen, M. Najim sau C. Wanamaker susțin că acest imn circula deja în Biserică, la oficiul cultic,

³³ Samuel Belkin, "The Problem of Paul's Background", in *Journal of Biblical Studies*, nr. 1/1935, p. 42; Henry John Thackeray, *The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought*, Macmillan and Co. Limited, London, 1900, pp. 10-11.

³⁴ Wolfgang Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus: Kommentar*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1984, p. 185. Aici cred ca cercetatorul german W. Schenk se grabeste putin, fiindca daca ar fi adevarat ceea ce sustine el, in corpusul imnului hristologic nu ar trebui ca *morphē* sa stea in apropierea lui *schēma* – si totusi in vv. 6-7 intalnim: $\mu\omicron\rho\phi\eta$ respectiv $\sigma\chi\eta\mu\alpha$. Solutia mea cu privire la aceasta problema este aceasta: Apostolul Pavel este mult mai original decat intelegem noi la prima vedere, un geniu stie sa se exprime diferit prezentand aceasi idee, inasa intotdeauna complementar. Pentru a exprima forma exterioara a unui lucru sau personaj, Pavel foloseste fie *schēma* (*1 Corinteni 7, 31; Filipeni 2, 7*) fie *eikon* (*Coloseni 1, 15; 1 Corinteni 11, 7; 2 Corinteni 4, 4*). Dar atunci cand vorbeste despre insasi natura interioara, datul ontologic foloseste termenul de *morphē* dupa cum este cazul in *Filipeni 2, 6*. Nu intamplator Sfantul Evanghelist Marcu foloseste termenul de $\mu\epsilon\tau\epsilon\mu\omicron\rho\phi\acute{\omega}\theta\eta$ cand vorbeste despre transfigurarea lui Iisus, tintind catre exact schimbarea naturii lui Hristos in fata ucenicilor Sai, descoperindu-le si natura Sa dumnezeiasca, ei cunoscand-o pana atunci doar pe cea umana.

³⁵ Larry W. Hurtado, "Oral Fixation and New Testament Studies? 'Orality', 'Performance' and Reading Texts in Early Christianity", in *New Testament Studies*, nr. 3/2014, p. 321.

³⁶ In lumea cercetatorilor biblici s-au inregistrat opinii diferite cu privire la identificarea textelor poetice din cuprinsul unor scrieri epistolare sau apocaliptice. Vezi in acest sens Reinhard Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967.

³⁷ Cercetatorul J. Collange spune ca tocmai constructiile "si inca moarte pe cruce" (*8c*) respectiv "spre slava lui Dumnezeu Tatal" (*11c*), dovedesc prin repetarea lor inutila, faptul ca sunt improvizate. A se cerceta Jean-François Collange, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens*, coll. "Commentaire du Nouveau Testament", vol. Xa, (F. Bovon, P. Bonnard, M. Bouttier, eds.), Delachaux&Niestlé Éditeurs, Neuchâtel, 1973, pp. 78-79. Vezi de asemenea si Adolf Deissmann, *St. Paul. A Study in Social and Religious History*, Hodder and Stoughton, London, 1912, p. 169; Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, coll. „Arbeiten zur Kirchengeschichte“, band 8, (herausgegeben von Karl Holl und Hans Lietzmann), Bonn, 1926, p. 178.

Sfântul Pavel folosindu-se de el pentru a face apel la smerenie și condescendență³⁸. D. Guthrie³⁹ afirmă și el că Epistola către Filipeni este fără îndoială o compoziție paulină, cu excepția imnului hristologic, care nu cadrează stilului și limbajului Sfântului Pavel. Vom expune în cele ce urmează principalele teorii prin care unitatea și organicitatea epistolei este pusă la îndoială, cu specială referire la paternitatea imnului hristologic al epistolei către Filipeni.

1. O compoziție pre-paulină

În spațiul cercetărilor biblice apusene, se afirmă următoarele: textul 2, 6-11 are toate șansele să fie o creație pre-paulină⁴⁰, cel mai probabil o cântare aparținând oficiului cultic⁴¹, cu ajutorul căreia Apostolul Pavel își întărește argumentația exortativă⁴². Caracterul fascinant și enigmatic al textului dezvăluie parametrii credinței creștine primare, cu toate că există încă dezbateri cu privire la proveniența lui: sunt unii care afirmă că imnul derivă ritmic și structural (paralelismul concentric⁴³) din gândirea poetică aramaică a Bisericii din Ierusalim⁴⁴; alții vorbesc despre un accent gnostic prin sublinierea ideilor referitoare la o entitate cerească care se coboară pe pământ din ascultare, urmând apoi a fi întronizată

³⁸ *The Orthodox Study Bible*, prepared under the auspices of the Academic Community of St. Athanasius Academy of Orthodox Theology, California, Thomas Nelson, Nashville, 2008, p. 1613; Charles A. Wanamaker, *Philippians*, in vol. *Eerdmans Commentary on the Bible*, (James D.G. Dunn, John W. Rogerson eds.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2003, p. 1397.

³⁹ Donald Guthrie, *New Testament Introduction*, (editie electronica), Intervarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1990, p. 390. Comparativ lui Guthrie, biblistii germani Kummel, Wikenhauser și Schmid vorbesc despre alte câteva pericope ale epistolei ca fiind pseudoepigrafii, interpolari tardii respectiv mai multe epistole grupate într-o singură (3, 1-2; 3, 2-4, 3; 4, 10-20). A se vedea Werner Georg Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Quelle&Meyer, Heidelberg, 1973, pp. 291-292; Alfred Wikenhauser, Josef Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Herder, Freiburg, 1973, pp. 500-502.

⁴⁰ Jean-François Collange, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens*, p. 75; R.P. Martin, *Carmen Christi. Philippians II. 5-11...*, p. 42-43; D.A. Carson & Douglas J. Moo, *An Introduction to the New Testament*, Zondervan Books, Grand Rapids, Michigan, 2005, p. 499.

⁴¹ William MacDonald, *Kommentar zum Neuen Testament*, Christliche Literatur-Verbreitung, Bielefeld, 1997, p. 949.

⁴² Paul Murdoch, *Epistola către Filipeni*, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 2007, p. 67.

⁴³ Nigel Fabb, *Language and Literary Structure. The linguistic analysis of form in verse and narrative*, Cambridge University Press, 2004, p. 3.

⁴⁴ Ernst Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11*, coll. „Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften”, band 18, Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1928, pp. 65-68.

recunoscându-i-se regența atât asupra celor cerești cât și asupra celor pământești⁴⁵; iar alții amintesc despre o puternică influență elenistică prin folosirea substantivului *Kyrios* (Domn) – apelativ prin care grecii își adulau zeitățile⁴⁶.

Teologul german J. Ernst pe baza unui inventar al cuvintelor *hapax legomenon* întâlnite în cadrul imnului (ἐν μορφῇ θεοῦ; τὸ εἶναι ἴσα θεῷ; δούλου; ἐκένωσεν etc), ajunge la concluzia că acestea nu subscriu predicății pauline, deci imnul nu aparține Sfântului Pavel⁴⁷; cu toate că un alt cercetător, D. Lightfoot⁴⁸ vorbește despre infinitatea opțiunilor pe care un autor de limbă greacă clasică le are atunci când construiește frazeologic, opțiuni care din punct de vedere numeric sunt indefinite. Argumentele lui Ernst, cu ajutorul cărora își întărește această poziție critică sunt redate pe filonul a trei mari direcții: stilistice, lingvistice și contextuale, de către celebra lucrare a cercetătorului R.P. Martin⁴⁹. Tot acest cercetător va susține în ultimul său comentariu asupra imnului (1997) părerea lui Ernst și Lohmeyer, potrivit cărora argumentele stilistice⁵⁰ și lingvistice⁵¹, dovedesc existența unui alt autor. Însă el mai aduce în discuție un al treilea argument, bazat pe-o evidență contextuală, afirmând că imnul întrerupe intempestiv curgerea liniară a exortației pauline cuprinsă între pericopele 1, 27 – 2, 18. Așadar avem de-a face cu un registru independent⁵².

⁴⁵ I.Howard Marshall, „The Christ-Hymn in Philippians”, in *Tyndale Bulletin*, nr. 19/1968, pp. 107-108.

⁴⁶ Ralph P.Martin, Brian J.Dodd, *Where Christology Began. Essays on Philippians 2*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1998, p. 7.

⁴⁷ Vezi Josef Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, coll. „Regensburger Neues Testament”, Otto Kuss (Hrsg.), Verlag Friedrich Pustet, Regensburger, 1974, p. 65.

⁴⁸ David W.Lightfoot, *Principles of Diachronic Syntax*, coll. “Cambridge Studies in Linguistics”, vol. 23, Cambridge University Press, 1979, p. 5.

⁴⁹ Sinteza argumentelor sale este următoarea: există foarte multe dovezi stilistice care denotă textura unei poezii (calitatea ritmică a frazelor, prezența paralelismului concentric, prezența unor cuvinte străine etc.), iar datorită acestora avem de-a face cu o literatură liturgică, nu cu una epistolară; sunt întâlnite în imnul hristologic prea multe cuvinte *hapax*, fapt ce indică timid către un alt autor; corpusul imnului (2, 6-11) întrerupe curgerea liniară parenetică de până la el, constituindu-se într-o unitate tematică independentă. A se vedea R.P. Martin, *An Early Christian Confession*, The Tyndale Press, London, 1961, pp. 10-17.

⁵⁰ Argumentele stilistice propuse (în speță paralelismul concentric și metrica poeziilor iudaice) vor să dovedească faptul că, din punct de vedere al texturii, secțiunea 2, 6-11 cadrează mai degrabă unui etos liturgic, nu unuia epistolar.

⁵¹ Argumentele lingvistice descoperă mulți termeni atipici predicății pauline (*morphē; harpagmos; hyperypsoō*), aceste *hapax legomenon* trimit către ideea unei piese liturgice pre-existente, mult diferită limbajului omiletico-epistolar.

⁵² Ralph P. Martin, *A Hymn of Christ. Philippians 2: 5-11 in Recent Interpretation & in the Setting of Early Christian Worship*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1997, pp. 42-44.

2. O hristologie adamică

Susținătorii acestei teorii afirmă că autorul imnului are ca punct de plecare interpretarea lui Hristos ca fiind cel de-al doilea Adam, fiindcă expresiile $\mu\omicron\rho\varphi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ respectiv $\iota\sigma\alpha\ \theta\epsilon\omega$ pot fi aluzii către imaginea primului Adam din *Facerea 1*, 26-27⁵³. Iisus Hristos prezentat ca fiind de natură dumnezeiască intră în strânsă legătură cu imaginea primului om creat după chipul lui Dumnezeu, demnitate pe care Hristos o împărtășește urmașilor Săi⁵⁴. Cu toate că terminologia folosită ar putea ridica unele probleme de interpretare (în *Filipeni* se vorbește despre $\mu\omicron\rho\varphi\eta$ iar în *Facerea* despre $\epsilon\iota\kappa\omicron\nu\alpha$), totuși unele studii au arătat că substantivele *morphē* și *eikóna* sunt sinonime, ambele punctând aceeași realitate⁵⁵. Această dublă referință adamică către Hristos, recunoaște semnificația soteriologică a Celui de-al doilea Adam prin sublinierea pre-existenței Fiului lui Dumnezeu⁵⁶. Prin urmare, avem de a face cu o combinație de concepte și idei – în sfera cărora intră și cel de “slavă” (*Filipeni 3, 21*), care subzistă într-o strânsă legătură cu teologia creației și a primului om⁵⁷. J. Dunn decriptează de aici două nivele hristologice prezente în gândirea creștină a primului secol: libera alegere a lui Adam urmată imediat de moarte și preamărirea celui de-al doilea Adam guvernând peste întreaga creație. Imnul acesta prezintă o astfel de hristologie adamică⁵⁸.

Cu toate că există voci puternice care vorbesc despre această influență adamică în redactarea imnului, motivație ce indică un anume autor aparținător cercurilor creștino-iudaice, cercetătorul N. Wright⁵⁹ afirmă cu tărie că acest pasaj este unul ce reprezintă hristologia adamică a Sfântului Pavel. Perspectivă căreia tindem să-i oferim credit, fiindcă în teologia Apostolului Pavel, cel de-al doilea

⁵³ Charles A. Wanamaker, *Philippians...*, p. 1398.

⁵⁴ Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, William. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1964, pp. 390-391.

⁵⁵ Matthew Black, “The Pauline Doctrine of the Second Adam”, in *Scottish Journal of Theology*, nr. 2/1954, p. 170.

⁵⁶ Jeffrey S.Lamp, “Wisdom in Col 1: 15-20: Contribution and Significance”, in *The Journal of the Evangelical Theological Society*, nr. 1/1998, p. 49; Olimpiu N.Benea, “The Christological Hymn in Colossians 1, 15-20. New Perspectives in the Contemporary Biblical Thought”, în *Analele Științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă*, vol. 8: 2004-2005 (Ioan Chirilă, Dorel Man, ed.), Cluj-Napoca, 2007, p. 380.

⁵⁷ Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of his Theology*, William. B.Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1975, p. 74.

⁵⁸ James D.G. Dunn, *Christology in the Making*, The Westminster Press, Philadelphia, 1980, pp. 114-115.

⁵⁹ N.T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, T.&T. Clark, London, 1991, pp. 57-58.

Adam, “făcătorul de viață” (1 Corinteni 15, 45) este Hristos⁶⁰. O tipologie adamică a Sfântului Pavel (ὁ ἔσχατος Ἀδάμ) despre care spun specialiștii că se inspiră dintr-un fundal elenistic, rabinic și iudaic⁶¹, însă păstrându-și totodată nota de originalitate.

3. Imn inspirat din Robul lui YHWH

O cu totul altă perspectivă ne este oferită de către Jeremias și Romaniuk⁶² care identifică secvențele cheie ale cântărilor Robului Domnului din profetul Isaia (49-53), cu imaginea lui μορφήν δούλου din 2, 7. Biblistul francez E. Jacob spunea că evreii încă de timpuriu au identificat în expresia „robul Domnului” o întruchipare a lui Mesia, fiindcă indiferent de opțiunile date, alegerea și misiunea robului nu pot fi separate de vocația lui Israel⁶³. Mulți dintre creștinii iudei primari au crezut cu obstinație că între credința în Iisus ca fiind Mesia Cel glorificat, și Legea mozaică ca venind direct de la Dumnezeu, există o puternică legătură. De aceea ei le cereau creștinilor proveniți dintre neamuri, ca pe lângă credința în Iisus, să trăiască în sintonie și cu preceptele nomosice⁶⁴. În ambele

⁶⁰ Johannes Weiss, *Der Erste Korintherbrief*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1977, pp. 374-375.

⁶¹ Paul J. Brown, *Bodily Resurrection and Ethics in 1 Cor 15. Connecting Faith and Morality in the Context of Greco-Roman Mythology*, coll. „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament”, vol. 360, (Herausgeber Jörg Frey), Mohr Siebeck, Tübingen, 2014, p. 211; Joost Holleman, *Resurrection and Parousia. A Traditio - Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15*, coll. „Supplements to Novum Testamentum”, vol. LXXXIV, (C.K. Barrett, P. Borgen, J.K. Elliott eds.), Brill, Leiden, 1996, pp. 174-181.

⁶² K. Romaniuk, “De Themate Ebed Yahve in soteriologia Sancti Pauli”, in *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 22, 1961, pp. 14-25; Joachim Jeremias, art. “παῖς θεοῦ”, in *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, band V, (Hrsg. Von Gerhard Kittel), Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart, 1954, pp. 676-713.

⁶³ Edmond Jacob, *Vechiul Testament*, trad. de Cristian Preda, Humanitas, București, 1993, pp. 114-115. Însă despre această paralelă mesianică dintre robul Domnului din Isaia și robul din Filipeni, au vorbit și Părinții Bisericii, ei pornind de la Robul din Isaia pentru a cita imnul hristologic al Epistolei către Filipeni. A se vedea Origen, *Commentaria in Evangelium Joannis*, tomus I, P.G. 14, col. 37A-D; Chiril al Alexandriei, *Commentarium in Isaiam prophetam*, tomus V, P.G. 70, col. 538B-D; Ilarie de Poitiers, *De Trinitate libri duodecim*, P.L. 10, col. 270A-B: „Pentru a-și asuma forma de sclav, El S-a golit de Sine prin ascultare. S-a golit de natura dumnezeiască, ceea ce înseamnă egalitate cu Dumnezeu”. Despre Fericitul Augustin, spre exemplu, se cunoaște foarte bine faptul că acest imn hristologic i-a redefinit noțiunile de umilință și smerenie, conturându-i preceptele morale. Vezi în acest sens Stephen T. Pardue, *The Mind of Christ: Humility and the Intellect in Early Christian Theology*, Bloomsbury T&T Clark, London, 2013, p. 159.

⁶⁴ Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2003, p. 161.

cazuri spune M. Orsatti⁶⁵ cu privire la imnul de față, față, umilința este rezultatul ascultării față de planul de mântuire, iar preamărirea care urmează este o consecință imediată voită de Dumnezeu. Aceea expresie διὸ καὶ din (*Filipeni 2, 9*) își găsește corespondentul în evreiescul *laken* - διὰ τοῦτο din (*Isaia 53,12*).

T. Tobin⁶⁶ argumentându-și poziția prin care afirmă că nu Sfântul Pavel este autorul imnului, aduce în discuție problema pre-existenței, fiindcă gruparea noțiunilor: μορφῆ θεοῦ ὑπάρχων (*întru natura lui Dumnezeu fiind*) și μορφῆν δούλου λαβών (*luând înfățișarea unui rob*) devin inexplicabile dacă nu operezi cu ideea pre-existenței. Acest contrast punctând mai degrabă condițiile existenței decât treptele vieții pământești ale lui Hristos. Întregul imn, spune Tobin, dezvăluie trei condiții ale existenței lui Hristos: întru natura lui Dumnezeu (2, 6); luând înfățișarea robului ascultător până la moarte (2, 7-8); preînălțat întru slava lui Dumnezeu (2, 9- 11). Aceste idei se regăsesc în alte câteva imnuri ale Noului Testament (*Ioan 1, 1-18; Coloseni 1, 15-20; Evrei 1, 3-4*), deci, spune Tobin, toate aceste texte își trag rădăcina din tradiția și înțelepciunea iudaică (*Proverbe 8, 22-31; Înțelepciunea lui Isus Sirah 7, 21 – 8, 1*), astfel că imnul de la 2, 6-11 nu poate fi paulin⁶⁷.

R.P. Martin despre care am tot amintit, spune că o posibilă viziune a Sfântului Pavel despre Hristos, ca fiind Robul lui YHWH este cel puțin improbabilă. Hristologia ce implică teologia Robului Domnului se găsește referențial în cărțile: *Faptele Apostolilor*⁶⁸ și *1 Petru*, ea fiind total absentă în scrierile pauline. Prin urmare această teologie a Robului Domnului, spune el, este prin ea însăși un argument solid ce contestă paternitatea paulină a imnului⁶⁹.

⁶⁵ Mauro Orsatti, *Poemul Bucuriei: Introducere la Scrisoarea Sfântului Apostol Paul către Filipeni*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2004, pp. 63-64.

⁶⁶ Thomas H. Tobin, *The World of Thought in the Philippians Hymn (Philippians 2:6-11)*, in vol. „The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context: Studies in Honor of David E. Aune”, Brill, Leiden, 2006, p. 93.

⁶⁷ Thomas H. Tobin, *The World of Thought in the Philippians Hymn...*, p. 94.

⁶⁸ Renumita profesoară Morna Dorothy Hooker, corelează imaginea Robului din *Isaia 53* cu textul din *Fapte 8*, pe fundalul suferinței pentru păcatele altora, însă motivația perenă rămâne smerenia și umilința desăvârșită a subiectului, ceea ce trimite indirect către patimile lui Hristos. A se vedea Morna D. Hooker, *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*, Wipf&Stock Publisher, Eugene, 2010, p. 114; R.T. France, „The Servant of the Lord in the Teaching of Jesus”, *Tyndale Bulletin*, vol. 19/1968, pp. 26-52.

⁶⁹ R.P. Martin, *Carmen Christi. Philippians II. 5-11 in Recent Interpretation...*, pp. 51-52.

4. Tehnica Midrash

Substantivul *midrash* derivă din rădăcina de origine ebraică *drš*, care se traduce prin „a căuta; a întreba; a chestiona”, având mai bine de 150 de ocurențe în Textul Masoretic (însă ca substantiv, *mdrš* se întâlnește doar de două ori: 2 *Cronici* 13, 22; 24, 27). Termenul se regăsește și în literatura de la Qumran, unde se folosea pentru studierea legii, investigațiilor judiciare sau pentru interpretarea Scripturii⁷⁰. La sensul acesta din urmă a termenului, se referă T. Nagata în teza sa de doctorat⁷¹, atunci când afirmă că vv. 10-11 ale imnului nu sunt decât o aluzie către LXX *Isaia* 45, 23, nicidecum o citare directă. Mai degrabă spune el, folosirea textului din *Isaia* 45, 23 în cadrul *Filipeni* 2, 10-11 surprinde o tehnică *midrash*: cel mai important aspect al folosirii lui *Isaia* 45, 23 stă în această conexiune *midrash*-ică dintre viziunea profetului Isaia și cea a autorului imnului care vorbește despre slăvirea Domnului Hristos - πᾶν γόνυ (*orice genunchi*)⁷². Din ceea ce susține acest cercetător, rezultă că autorul imnului a cunoscut cu exactitate tehnica *midrash* a interpretării Scripturii, poziționându-l astfel cercurilor rabinice.

Însă la fel de bine se poate spune că tehnica de interpretare *midrash* nu îi era străină nici Apostolului Pavel, cu atât mai mult cu cât formarea sa ca teolog se petrece la „picioarele lui Gamaliel” (*Fapte* 22, 3) cel care a fost un mare învățător al Legii. Un alt cercetător, C. Burney spune că în elaborarea textului din *Coloseni* 1, 16-18, Sfântul Pavel⁷³ oferă o expozițiune *midrash*-ică a primului cuvânt din Scriptură (בְּרֵאשִׁית) cât și a perspectivei din *Pilde* 8, 22. Aceste versete ale imnului hristologic din epistola către Coloseni, sunt o dezvoltare a celor din *Pilde* 8, 22:

⁷⁰ Craig A. Evans, Stanley E. Porter, *Dictionary of New Testament Background*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2000, p. 889.

⁷¹ Takeshi Nagata, *Philippians 2: 5-11: a case study in the contextual shaping of early Christology*, (Ph.D. Thesis, Princeton Theological Seminary), University Microfilms International, 1985, pp. 282-283.

⁷² Această referință nominală (Ἰησοῦς Χριστός - 2, 11) folosită de către Sfântul Apostol Pavel, introduce realitatea unei Persoane distincte față de Tatăl, reprezentând în original o dezvoltare cultică a teologiei Vechiului Testament referitoare la numirile lui Dumnezeu în plină epocă a creștinismului primar. A se vedea Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, coll. *Bibliothèque de théologie. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, tome 1, Desclée/Cerf, Paris, 1958, pp. 201-202.

⁷³ Mulți dintre cercetătorii biblici consideră că nici acest imn hristologic adresat colosenilor (1, 15-20), nu îi aparține de drept Sfântului Pavel, el fiind fie o interpolare operată în text de către autorul epistolei către Efeseni, potrivit lui R.Wilson; fie o pseudoepigrafie potrivit lui H.Holtzmann: Robert McL. Wilson, *Colossians and Philemon: A Critical and Exegetical Commentary*, coll. „International Critical Commentary”, (J.A.Emerton, C.E.B. Cranfield, G.N. Stanton eds.), Bloomsbury T&T Clark, London, 2014, p. 59; Heinrich Julius Holtzmann, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*, Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen, 1911, pp. 73-74.

κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ. Fără nici o îndoială, susține C. Burney⁷⁴, Apostolul Pavel se folosește de termenul „la început” din *Facerea 1, 1*: ἀρχῆς și *Pilde 8, 22*: ἀρχὴν pentru a se referi la Hristos.

W. Davies vorbind și el despre background-ul rabinic al teologiei pauline, afirmă că termenul *rêshîth* din *Pilde 8, 22* a fost folosit de către iudaismul rabinic ca explicație posibilă a lui *berêshîth* prezent la începutul Scripturii. De aceea, atunci când Pavel în epistola sa către Coloseni spune despre Hristos ca fiind: πρῶτότοκος πάσης κτίσεως (*primul născut al întregii creații* – 1, 15), el se gândește la termenul rabinic *rêshîth* al întregii creații⁷⁵. Însă chiar dacă formarea sa rabinică este evidentă, Apostolul Pavel este destul de original atunci când vorbește despre *berêshîth* în termenii preexistenței lui Hristos, fiindcă din cercetările depuse⁷⁶, se pare că vechea Sinagogă nici nu putea concepe o astfel de perspectivă.

Vom mai spune doar că titlul de Χριστὸς (v. 11) este referirea creștinismului primar vorbitor de limbă greacă, la recunoașterea mesianității lui Iisus, denumire atât de uzitată de către Sfântul Pavel în epistolele sale – primele scrieri ale Noului Testament⁷⁷. Cu siguranță că un rabin bun cunoscător al tehnicii *midrash* din timpurile Bisericii primare, nu ar fi folosit pentru Iisus niciodată acest atribut. Bunăoară, rabinul Rabbi Abbahu în lucrarea sa „Jeruschalmi Thaanith” (65b, 68-70) neagă cu aplomb dumnezeirea lui Iisus cât și Înălțarea Sa la cer, considerându-le a fi niște minciuni⁷⁸.

5. O compoziție ulterioară introdusă în epistolă

Această teorie vorbește despre o interpolare ulterioară, bazată pe mitul „omului ceresc” aparținând cercurilor gnostice de proveniență iraniană⁷⁹, deși

⁷⁴ Charles F. Burney, „Christ as the APXH of Creation”, *Journal of Theological Studies*, vol. 27, nr. 106 (1926), p. 174.

⁷⁵ W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1980, pp. 151-152.

⁷⁶ Hermann L. Strack, Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, dritter band, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1926, p. 620.

⁷⁷ James D.G. Dunn, *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, SCM Press, London, 2006, pp. 218-219.

⁷⁸ Hans G. Kippenberg, Gerd A. Wewers, *Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, coll. „Grundrisse zum Neuen Testament”, band 8, (Herausgegeben von Gerhard Friedrich), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, p. 203.

⁷⁹ Jack T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background*, coll. „Society for New Testament Studies Monograph Series”, vol. 15, (Matthew Black ed.), Cambridge University Press, 1971, pp. 66-69.

J. Reumann desminte această perspectivă susținând că nu se poate demonstra existența nici unui astfel de mit în corpusul 2, 6-11⁸⁰. Mitul se regăsește în întregime în așa numita „literatură Hermetică” și îl prezintă pe om ca fiind de esență divină însă captiv într-o lume întunecată și rea, dintru care trebuie să se elibereze către lumea luminilor. Regenerarea se explică în termenii „nașterii din Dumnezeu” (XIII 7-14: ἐν θεῷ γένεσις), care potențial îl poate elibera pe *omul interior* de povara materiei⁸¹. Omul original a fost făcut după asemănare divină, iar acest prototip fiind eliberat de natura coruptibilă, poate să tragă după el povara tuturor oamenilor⁸². Broșura „Poimandres” aparținând literaturii amintite, cuprinde concepte importante ca (*morphē; isa Theō; doúlou; thanátou de staurou*) care se regăsesc și în *Filipeni 2, 6-8*, amintește K.Berger⁸³.

Teoria în esența ei nu este prea convingătoare, deoarece în Biserica primară, învățătura eshatologică despre Iisus Hristos se referea atât la calitatea Sa de Judecător cât și de Salvator, de aceea Sfântul Pavel se adresează tesalonicenilor vorbind despre Hristos ca fiind Cel Care ne va izbăvi de mânia cea viitoare (*1 Tesaloniceni 1, 9-10*); iar când filipenilor le spune că va veni Hristos Mântuitorul Care va schimba trupul lor trecător întru unul plin de slavă (*Filipeni 3, 20- 21*), întâlnim aici cu siguranță o concepție comună primilor creștini⁸⁴, nicidecum idei prelucrate dintr-o tradiție iraniană.

O argumentare pro-paulină

În ciuda tuturor acestor teorii moderne prea puțin convingătoare, imnul acesta hristologic poartă fără îndoială semnătura marelui apostol Pavel. Cele mai importante imnuri pauline ale Noului Testament încep toate cu pronumele relativ ὅς („Care; Cel ce”), detaliu care spunem noi, nu este altceva decât o marcă a originalității Sfântului Apostol Pavel (*Filipeni 2, 6; Coloseni 1, 15; 1 Timotei 3, 16*).

⁸⁰ John Reumann, *Philippians: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. „The Anchor Yale Bible”, vol. 33B, (John J. Collins ed.), Yale University Press, New Haven, 2008, p. 336.

⁸¹ Romano Penna, *Ambiente Histórico-Cultural de los Orígenes del Cristianismo: Textos y comentarios*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 1994, pp. 214-215.

⁸² R.P. Martin, *Carmen Christi. Philippians II. 5-11...*, pp. 122-123.

⁸³ Klaus Berger, Carsten Colpe, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, coll. „Texte zum Neuen Testament”, band 1, (Herausgegeben von Gerhard Friedrich und Jürgen Roloff), Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1987, pp. 287-288.

⁸⁴ Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1981, p. 126; Karl Staab, *Cartas a los Tesalonicenses. Cartas de la Cautividad*, coll. „Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura”, vol. 98, (Alfred Wikenhauser y Otto Kuss eds.), Editorial Herder, Barcelona, 1974, pp. 268-269.

Mai mult decât atât, unele concepte cheie ale imnului se regăsesc și în alte scrisori pauline, după cum este cazul construcției: ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός („Iesus Hristos este Domnul”) care mai poate fi întâlnită în texte pauline ca (*Romani 1, 7; 10, 9; 1 Corinteni 1, 3; 8, 6; 12, 3*). Cât despre formula liturgică: εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς („spre slava lui Dumnezeu Tatăl”), cercetătorul german W. Schenk spune că ea se regăsește în majoritatea epistolelor pauline, prin urmare acest text pare să fie o creație a Sfântului Apostol Pavel⁸⁵.

Am observat că atunci când Sfântul Pavel folosește o sursă primară arhicunoscută pentru a-și elabora discursul, precizează de fiecare dată fie direct fie indirect: „așa precum au spus unii dintre poeții voștri – *Fapte 17, 28*; fiindcă ne spune Scriptura – *Romani 4, 3*; căci Isaia zice – *Romani 10, 16*; în lege este scris – *1 Corinteni 14, 21*; pentru aceea zice – *Efeseni 4, 8*; vrednic de crezare este cuvântul – *2 Timotei 2, 11*; chiar profet de-al lor, a zis – *Tit 1, 12*”. Sau celebra trimitere paulină: „așa cum este scris” a cărei ocurență este imposibil de redat aici, de aceea vom spicui doar câteva: *Romani 3, 10; 4, 17; 8, 36; 1 Corinteni 1, 19; 2, 9; 2 Corinteni 9, 9; Galateni 3, 13; 4, 27* etc. Credem că dacă Sfântul Pavel s-ar fi inspirat dintr-o anume sursă în redactarea acestui imn hristologic, după cum îi este obiceiul cu siguranță ar fi precizat, fie măcar și indirect, tocmai de aceea vom spune că imnurile hristologice (*Filipeni 2, 6-11; 1 Coloseni 1, 15-20; 1 Timotei 3, 16; Tit 3, 4-7*) sunt în întregime creația Sfântului Apostol Pavel. Este adevărat că cel puțin în redactarea imnului hristologic adresat filipenilor, Sfântul Pavel împrumută termeni ce aparțin spațiului iudaic (δούλου) sau elenistic respectiv gnostic (μορφῆ; ἀρπαγμὸν; ἴσα θεῶ; θανάτου δὲ σταυροῦ etc.), însă aici Pavel se comportă după modelul marilor poeți, care înainte de a-și redacta opera se inspiră din celelalte mari creații ale literaturii mondiale.

Cu privire la obiecțiile criticii negativiste care spun că stilistica imnului dovedește paternitatea unui autor străin, tocmai datorită cuvintelor *hapax* care par a fi străine de vocabularul Sfântului Pavel, S. Porter afirmă că în studiul limbii grecești de nivel de sec. I, se poate observa că numărul frazelor, a cuvintelor, a exemplurilor pe care un autor le folosea în scris, sunt imposibil de cuantificat. Potențial vorbind, variantele pe care un scriitor de limbă greacă le putea alege, erau infinite⁸⁶. De aceea nu trebuie să ne surprindă faptul că întâlnim cuvinte noi în epistolele Sfântului Pavel, unele dintre ele cu siguranță sunt un împrumut din

⁸⁵ Wolfgang Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus: Kommentar...*, p. 191.

⁸⁶ Stanley E. Porter, D.A. Carson, *Biblical Greek Language and Linguistics. Open Questions in Current Research*, coll. „Journal for the Study of the New Testament Supplement Series”, vol. 80, (ediție electronică), Sheffield Academic Press, London, 1993, p. 114.

cultura și literatura epocii⁸⁷, însă multe altele țin de originalitatea stilului paulin. Spre exemplu, alte pericope recunoscute unanim ca fiind pauline (*1 Corinteni 1, 26-31; 2 Corinteni 11, 21-29*), numără într-un spațiu restrâns neobișnuit de multe cuvinte străine predicăției pauline, însă din punct de vedere ritmic și stilistic ele aparțin apostolului neamurilor⁸⁸. M. Vincent spune că orice scriitor prezintă prin opera sa un suflu viu, de aceea el nu se poate limita doar la cuvintele și frazele pe care le-a folosit într-o lucrare recentă. Spre exemplu, Sfântul Pavel folosește aproximativ 43 de cuvinte *hapax* numai în epistola către Efeseni, peste 100 în Romani și mai mult de 200 în *1 Corinteni*⁸⁹. Cercetătorul J. Furness⁹⁰ afirma la rândul lui cu tărie, că verdictul potrivit căruia vocabularul, contextul și forma poetică a secțiunii 2, 6-11 nu ar aparține Sfântului Pavel, nu este unul convingător, și deci, nu poate sta în picioare.

Paralelisme verbale dintre *Filipeni 2, 6-11* și *Ioan 13, 3-17* nu sunt deloc întâmplătoare, ambele narațiuni dezvoltă o gândire apostolică matură (*Ioan 13, 4* își găsește un corespondent puternic în „golirea de slavă” din *Filipeni 2, 7*; încingerea cu ștergarul din v. 5 se aseamănă foarte bine cu tema robului din *Filipeni 2, 7* iar *Ioan 13, 13* trimite către perspectiva slăvirii lui Hristos ca fiind κύριος în *Filipeni 2, 11*). Cu siguranță că această *kerygmă*, reprezenta atât pentru Ioan cât și pentru Pavel, o înțelegere intrinsecă a Persoanei lui Hristos, ambii împărtășind în acest punct o gândire comună⁹¹. Am putea spune de asemenea că și intențiile pericopelor sunt similare. Narațiunea ioaneică comprimă învățătura Domnului Hristos din *Marcu 10, 43-44*, iar exemplul autoumilinței lui Hristos din 2, 6-11 vine ca o continuare logică a exemplelor de smerenie creștină, cu ajutorul cărora Sfântul Pavel își începe argumentarea exortativă (2, 1-5). Comunitatea creștină din Filipi este îndemnată de Sfântul Pavel în vederea câștigării identității

⁸⁷ Împrumuturilor acestora, Pavel le infuzează un substrat creștin, recuperând astfel conceptele în favoarea Bisericii, după cum este celebrul caz al discursului din Areopag (*Fapte 17, 28*). Lucrul acesta nu îi era străin nici Sfântului Grigorie Teologul, care împrumută termeni importanți din poetul păgân Callimachus pentru elaborarea poeziilor sale creștine. Pentru mai multe detalii a se vedea Cătălin Varga, „Sfântul Grigorie Teologul – un poet la curțile Cuvântului. Fragmente dintr-o poezie a Spiritualității Ortodoxe”, în *Tabor*, nr. 8, august 2013, pp. 43-44.

⁸⁸ D.A. Carson, Douglas J. Moo, *An Introduction to the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2005, p. 500.

⁸⁹ Marvin R. Vincent, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*, T.&T. Clark, Edinburgh, p. xxix.

⁹⁰ J.M. Furness, „The authorship of Philippians 2: 6-11”, in *The Expository Times*, nr. 8, 1959, pp. 240-243.

⁹¹ Gerald F. Hawthorne, *Philippians*, coll. *Word Biblical Commentary*, vol. 43, (David A. Hubbard, Glenn W. Barker eds.), Word Books Publishers, Waco, Texas, 1983, pp. 78-79.

de grup, eliminând orice manifest al individualității prin cultivarea sentimentului de unitate, de smerenie și de dăruire reciprocă (2, 1-4). În tot acest context, imnul hristologic nu pare a fi o unitate independentă, după cum ne sugerează critica negativistă, ci parte dintr-un întreg (2, 1-11)⁹² în care se propune paradigma smereniei lui Hristos, exemplul paulin (2, 17-18; 3, 4-17), și nu în ultimul rând, exemplul lui Epafrodit (2, 25-30) – modele de umilință creștină care să inspire Biserica de aici, în special conduita surorilor Evodia și Sintihia, două credincioase cu divergențe de păreri.

Despre unitatea și organicitatea epistolei vorbește și teologul W. Kümmel⁹³ care vede în motivul bucuriei (1, 4; 2, 2; 3, 1; 4, 10), în motivul mulțumirii necondiționate (1, 21; 4, 12) și în motivul încrederii depline în Biserică (1, 9; 4, 1. 18), dovada clară a unei scrisori unitare și originale. La un alt nivel, spunem noi, toate aceste motive se regăsesc și în imnul hristologic (bucuria deșertării de slavă; condiția robului Domnului care moare pe cruce ca expresie a mulțumirii necondiționate și nu în ultimul rând, încrederea deplină a lui Hristos în Tatăl).

Un alt argument destul de convingător pe filonul organicității epistolei, este adus în discuție de către C. Grappe⁹⁴ care vede o bună corespondență tematică între textele 2, 5-11; 2, 1-4 respectiv 2, 12-18 și 3, 20-21. Conjuncția subordonată ὅστε din v. 12 introduce o linie logică și ușor de urmărit între vv. 5-11 și exortația reluată cu debutul v. 12, linie ce stabilește punctele formale convergente ascultării din partea lui Hristos (2, 8) dar și din partea credincioșilor (2, 12). Textul din 3, 20-21 (condiția credincioșilor) se regăsește ideatic în corpusul 2, 6-11 (condiția lui Hristos), vorbind despre măsura cu care Hristos Mântuitorul va opera în mijlocul credincioșilor Săi, transfigurând trupurile lor umile în trupuri pline de slavă.

Dincolo de această argumentare, vreau să aduc în dezbatere o singură întrebare care își așteaptă răspunsul: dacă acest imn circula deja în Biserica primară cu mult timp înaintea redactării epistolei către Filipeni, după cum ne sugerează unii cercetători, și dacă acest imn era arhicunoscut, cum se face că nici un alt autor al Noului Testament nu face măcar involuntar vreo aluzie la existența

⁹² Charles A. Wanamaker, *Philippians*, in vol. *Eerdmans Commentary on the Bible...*, p. 1397.

⁹³ Werner Georg Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Quelle&Meyer, Heidelberg, 1973, pp. 293-294.

⁹⁴ Christian Grappe, „Aux sources de la christologie – Quelques remarques sur la structure, les représentations et l'originalité de l'hymne de Philippiens 2, 5-11 à la lumière notamment de traditions vétérotestamentaires et juives”, in vol. *Philippiens 2, 5-11: La kénose du Christ*, (Matthieu Arnold, Gilbert Dahan, Annie Noblesse-Rocher eds.), Les Éditions du Cerf, Paris, 2013, pp. 24-26.

sa, atunci când alege să vorbească despre smerenia și despre slava lui Hristos Domnul? Ar fi putut el să omită o astfel de concentrare liturgică-doctrinară-parenetică a Persoanei lui Hristos?

Concluzii

Este destul de greu de stabilit cu exactitate *background*-ul acestui imn hristologic, deoarece părerile specialiștilor sunt foarte împărțite, iar izvoare pertinente care să ne ușureze munca aproape că lipsesc. În timp ce majoritatea exegeților moderni oferă o serie de supoziții: imnul este o recitare a lui Pavel dintr-o scrisoare a sa precedentă; expresia $\mu\omicron\rho\phi\eta\theta\epsilon\omicron\upsilon$ trădează o cultură filosofic elenistă; imnul acesta este un mod de-a rescrie caracterul slujirii lui Hristos; imaginea robului lui YHWH din *Isaia 45* devine prototip al lui Hristos, deci nici vorbă de-o amprentă paulină; textul imnului de față este rodul tehnicii rabinice „midrash”; imnul acesta este o dezvoltare ulterioară a cercurilor gnostice de mai târziu etc., autorul de față înclină pentru o creație pur paulină. Dovezile (aspectele stilistice și motivele ideatice ale imnului; prezența pronumelui relativ $\delta\varsigma$ în aproape toate creațiile imnice pauline – *Filipeni 2, 6; Coloseni 1, 15; 1 Timotei 3, 16*; organicitatea textului *2, 6-11*; lipsa precizării unei posibile surse externe; originalitatea acestei creații imnice în contextul dat; paralelisme verbale între mării apostoli Ioan și Pavel în problema smereniei lui Hristos etc.) chiar dacă nu sunt la fel de stufoase ca obiecțiile moderne, indică un singur autor: Sfântul Apostol Pavel.

Demersul nostru nu a fost unul ușor având în vedere lipsa unei astfel de preocupări în peisajul studiilor biblice românești identitar ortodoxe, de aceea noutatea subiectului și importanța sa, se impune de la sine. Nădăjduim ca această cercetare să se dovedească a fi un instrumentar folositor și de referință pentru zona isagogiei Noului Testament.

THE PAULINE BACKGROUND OF THE CHRISTOLOGICAL HYMN IN THE EPISTLE TO PHILIPPIANS 2: 6-11. AN INTERROGATION OF THE PATERNITY AND POSSIBLE SOLUTIONS¹

CĂTĂLIN VARGA*

ABSTRACT. This research tries to explore an insufficient area of romanian biblical studies, and also to offer pertinent solutions. The question of christological hymn paternity it's inadequately treated, that's why I started this original research. First I interrogated the most highlighting theories of modern scholars (a pre-pauline composition; an adamic christology; hymn inspired by the Servant of the Lord; an midrash technique; a subsequent composition introduced within the epistle), then I elaborated my own pro-pauline argumentation. Another challenge was the construct of an accurate translation of the hymn, forced by ours precarious translating tradition, that occures many fallacies synonyms.

Key-words: paternity, pseudoepigraphy, interpolations, modern theories, translating errors.

Preliminaries

This consecrated Christological hymn (2:6-11) is part of the category of "doctrinary-didactical-liturgical hymns" (*Ephesians 5:14; 1 Timothy 3:16; 2 Timothy 2:11-13; Titus 3:4-7; Revelation 22:17*) and many of the ground teachings of the primary Christianity are comprised within the corpus of these hymns². It is an early Christological hymn addressed to the Philippians, although some researchers

¹ Research project that is part of the "Contract pentru atribuirea Burselor de Performanță ale studenților pe bază de proiecte de cercetare și valorificarea rezultatelor acestora" (Contract for the distribution of the Excellence Scholarships based on research projects and the use of the results of these projects), no. 36225-58/4.12.2014.

* Pr. Drd., Babeș-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, Romania, email: catalinvarga1987@gmail.com

² M. Alferd Bichsel, "Hymns, Early Christian", in *The Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman (ed.), 3, Doubleday, New York/London, 1992, p. 350.

doubt this³, insisting on the fact that the style of these six verses (6-11) is completely different both from the preceding verses and the following ones. Certainly, this hymn may be considered the nucleus of the other early Christian hymns, inoculating several key theological perspectives⁴: the pre-existence of Christ; embodiment and Crucifixion; Resurrection and He's irradiance as transforming efficiency in the world⁵. Unfortunately, some still doubt his integrity⁶, without a solid basis, considering it to be a citation by Saint Apostle Paul from an previous epistle⁷.

The purpose of this Pauline hymnographic creation is to awake in the hearts of the Philippians humbleness and condescension, by offering the unique and true paradigm: Christ's humbleness⁸. Recent interpretations have taken into discussion the problem of μορφῆ θεοῦ from verse 6a, researchers wondering whether one may speak here of Christ's pre-existence. Though other problems have not been completely solved yet, most of the scholars agree upon the fact that μορφῆ cannot be used with a philosophical meaning as: "form, being", except for G. Fee⁹,

³ Gordon D. Fee, "Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose?" in *Bulletin for Biblical Research*, (1992), 2, p. 30: "My concern in this brief paper is a modest one: primarily I want to call into question the whole matter of the passage as a hymn, which, despite most scholarship to the contrary, it almost certainly is not..."

⁴ W.J. Porter, "Creeds and Hymns" in *Dictionary of New Testament Background*, Craig A. Evans, Stanley E. Porter (eds.), InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2000, p. 235.

⁵ Rev. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, E.I.B.M.B.O.R., Bucharest, ²1997, pp. 171-189.

⁶ For example, theologian Ernst, based on an inventory of the words *hapax legomenon* found throughout the hymn (ἐν μορφῆ θεοῦ; τὸ εἶναι ἴσα θεῷ; δούλου; ἐκένωσεν etc.) comes to the conclusion that these do not subscribe to the Pauline preaching and thus the hymn does not belong to Saint Apostle Paul. See Josef Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, coll. *Regensburger Neues Testament*, Otto Kuss (Hrsg.), Verlag Friedrich Pustet, Regensburger, ⁶1974, p. 65.

⁷ R.P. Martin, *Carmen Christi. Philippians II. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, coll. *Society for new Testament Studies Monograph Series 4*, Matthew Black (ed.), Cambridge university Press, Cambridge, 1967, pp. 42-43: "Now it is obvious, irrespective of the reason which may be given for the fact, that the verses 5-11 clearly interrupt the flow of the hortatory theme, and this points to the conclusion that the section has been inserted at this juncture as a citation by the Apostle of what would seem to him to be the appropriate quotation to support to support his admonition to the Philippian Christians".

⁸ John F. Walvoord, Roy B. Zuck, *The Bible Knowledge Commentary. New Testament*, vol. 2, Victor Books, Dallas, 1983, p. 653.

⁹ Gordon D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, (Ned B. Stonehouse), F.F. Bruce, Gordon D. Fee eds.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1995, p. 204: "We encounter difficulties with respect to the manner in which Saint Paul has understood this word, and by translating it into English we do not have a proper correspondent. *Morphē* was probably the most suitable term to underline both the reality of the divinity (*being in very nature God*) and the metaphorical reality (*taking the very nature of a servant*); the term suggest the idea of *form, nature* not in the meaning of an external reality as they are sometimes recognized, but those characteristics and qualities which are intrinsically essential. Here, he takes note of what really characterizes a **given reality**".

P. O'Brian¹⁰ and Hawthorne who declare: “μορφῆ θεοῦ is the essential nature and character of God”¹¹. Although there are still discussions whether μορφῆ (“form, nature”) may have a syntactic basis in εἰκὼν (“image, icon”), respectively δόξα (“glory”), J. Dunn considers that this hymn is a manner of describing the character of Christ's service without referring to His eternal existence or to His equal nature¹² with God the Father. Bornkamm also thinks that verses 6-8 refer only to Christ's historical existence¹³, but we will detail on these theories in the following sections.

A new perspective regarding the background of our hymn is presented by R. Martin¹⁴, who proposes the image of the servant of YHWH from Isaiah

¹⁰ Peter T. O'Brian, *The Epistle to the Philippians: A commentary on the Greek Text, coll. The New International Greek Testament Commentary*, (I. Howard Marshall, W. Ward Gasque eds.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1991, p. 210 -2011: “In conclusion, *morphē* refers to the form which expresses most profoundly and truly the being which it represents... The expression does not refer simply to an external appearance, **but it suggests Christ's preexistence**... He was into God's nature sharing the same glory. *En morphē Theou* corresponds to *John 17:5* (with the glory I had with You before the world begun) and reminds us of *Hebrews 1:3* (is the radiance of God's glory and the exact representation of his being)”.

¹¹ Ralph P. Martin, *A Hymn of Christ. Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation & in the Setting of Early Christian Worship*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1997, p. xix. Haberman, for example, states that one cannot talk about pre-existence or Embodiment within the hymn, and O'Connor showing skepticism regarding the matter of pre-existence, tries to comment the hymn from the point of view of *sophia*, wisdom, although other scholars doubt this theory. See J. Habermann, “Präexistenzaussagen im Neuen Testament” in *Europäische Hochschulschriften*, Peter Lang, Frankfurt am Main, New York, Paris, 1990, pp. 149-156; Jerome Murphy O'Conner, “Christological Anthropology in Phil. II, 6-11” in *Revue Biblique*, LXXXIII (1976), pp. 25-50; George E. Howard, “Phil 2:6-11 and the Human Christ” in *Catholic Biblical Quarterly*, XI (1978), pp. 369-372; C.A. Wanamaker, “Philippians 2:6-11: Son of God or Adamic Christology”, in *New Testament Studies*, XXXIII (1987), p. 182; John Paul Heil, *Philippians: Let Us Rejoice in Being Conformed to Christ*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2010, p. 87: “In the period prior to His Incarnation, Christ was in the nature (*morphē*) of God, which means from the point of view of the existence, that Christ was identified or characterized as being God (2, 6a)... He considered (*hēgēsato*) His equality with God (2, 6b) as part of His divine nature”.

¹² James D.G. Dunn, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1996, p. 114: “The common opinion according to which, Philippians 2:6-11 starts by speaking of Christ's pre-existence and then of His Incarnation, is in all cases rather a presupposition than a conclusion, a presupposition that proves once again to be crucial in establishing how you must interpret certain terms of the hymn”.

¹³ Günther Bornkamm, *Studien zu Antike und Urchristentum Gesammelte Aufsätze*, band 2, coll. *Beiträge zur evangelischen rausgegeben*), Chr. Kaiser Verlag, München, 1959, p. 179.

¹⁴ R.P. Martin, *Carmen Christi. Philippians II. 5-11...*, p. 51.

45¹⁵ as an prototype of Christ in the Pauline hymn, and many other theologians recognize the verbal similarities and the connections in terms of ideas between *Isaiah 53* and *Philippians 2:5-11*, which are too obvious to be avoided. And this perspective leads to the following conclusion: Christology based on “God’s servant” is encountered only in Acts and 1 Peter, thus there is no trace of Pauline mark in the hymn, that is why J. Geiselman¹⁶ and V. Taylor¹⁷ doubt about the Pauline paternity of the hymn, for it may be a subsequent development of the ulterior Christological circles in which the Pauline influence was not that great or it wasn’t present at all. Besides these main exegetical directions (God’s servant from *Isaiah*; the sufferance of the rightful; the problem of *sophia*; a comparison Adam/Christ) that we have mentioned above, some scholars speak about the presence of the Jewish exegetical technique called “midrash” in the making of the hymn¹⁸. But this perspective is not very well supported, since besides *Isaiah 45:23*, there are no other references in the Old Testament¹⁹, and the efforts to render the connections between *morphē* and *doulos* from *Philippians* with the vocabulary of the Septuagint, are almost obsolete. To conclude, it is hard to draw a unanimous opinion from the perspective of the modern biblical research regarding the background of the Christological hymn.

¹⁵ It is obvious the fact that the Christological hymn is inspired by the image from *Isaiah 45:23, vv. 10-11* speak about kneeling before Jesus, and of the fact every tongue will confess Him; this perspective represents the clearest direction of monotheism in the entire Old Testament. The name “God” which *Isaiah 45* gives only to God Himself is now shifted on a Christological direction, Jesus is Lord and true God. The same thing may be said regarding the use of the name of Christ within the hymn. See J.H. Charlesworth, “From Messianology to Christology: Problems and Prospects” in *The Messiah*, J.H. Charlesworth (ed.) Fortress Press, Minneapolis, 1987, pp. 21-22. Probably the *Philippians* listened to Saint Paul many times, in a doxological context, using the text from *Isaiah 45:23*. See Klaus Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1972, pp. 134-135.

¹⁶ Josef R. Geiselman, *Jesus der Christus*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1951, p. 133.

¹⁷ Vincent Taylor, *The Person of Christ in the New Testament Teaching*, Macmillan & Company, London, 1958, p. 63.

¹⁸ Takeshi Nagata, *Philippians 2:5-11: A Case Study in the Contextual Shaping of Early Christology*, (PhD. Thesis presented at the Princeton Theological Seminary), 1981, p. 283; M. Bockmuehl, “The Form of God (Phil. 2.6): Variations on a Theme of Jewish Mysticism” in *The Journal of Theological Studies*, XLVIII (1997), p. 1-23.

¹⁹ Conzelmann states that Saint Paul used references to the Old Testament only when he had dialectic debates with the Jewish or when he was forced to use them; and the knowledge from Torah which Paul inoculated to the *Philippians*, were transmitted orally, not in writing. See Hans Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament*, Harper & Row Publishers, New York, 1969, pp. 166-170.

The original Christological hymn and its accurate translation

Before questioning the paternity of this hymn of the early Church, we will present the Greek original of the text²⁰, according to the pattern of the famous critical edition of the New Testament in Greek²¹, “NA28”, offering in the same time a translation that tries to maintain the nuances of the hagiograph.

Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψη ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς. (*Philippians 2:5-11*)

“In your relationships with one another have the same mindset as Christ Jesus: Who, being²² within²³ very nature²⁴ God, did not consider a

²⁰ Taking into account the fact that the oldest manuscript available for the modern research is the so-called p⁵² (2nd century) containing approximately 5 verses of the Gospel after John, and the oldest witness of our text is p⁴⁶ also known under the name of P. Chester Beatty II (2nd-3rd century), discovered in Fayum (Egypt) or probably among the ruins of a monastery close to the antique Aphroditopolis, nowadays deposited at the University of Michigan; I don't think we can speak of other original in the basic meaning of the word. See Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, *The Greek-English New Testament*, 28th Edition, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012, p. xxvii; Bart D. Ehrman, Michael W. Holmes, “The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the *Status Quaestionis*”, coll. *Studies and Documents*, (Eldon Jay Epp, ed.), vol. 46, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1995, p. 6; Philip W. Comfort, David P. Barret, *The Text of the Earliest New Testament Manuscripts*, Tyndale House Publishers, Wheaton Illinois, 2001, p. 201; Keith Elliott, Ian Moir, *Manuscripts and the Text of the New Testament. An Introduction for the English Readers*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1995, pp. 14-15.

²¹ Aland Barbara and Kurt, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, *The Greek-English New Testament*, 28th Edition, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012.

²² The verb in the participle form, present tense ὑπάρχων which is translated correctly “being existing” (meaning the Romanian gerund), also has a series of reductionisms in the space of translations, because some of the editions translate it with the past tense “He was, He existed” (ESV 2008; NAB 21995; NAS 1977; etc.), respectively “was” (ZUR 2008). But we notice the plus of the synodal editions, which translate the word correctly with “being”. See John F. Tipei, *Limba greacă a Noului Testament*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2002, pp. 109-110; Constantin Georgescu, *Manual de Greacă Biblică*, Editura Nemira, Bucharest, 2011, pp. 219-220; Daniel B. Wallace, *The Basics of the New Testament Syntax. An Intermediate Greek Grammar*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2000, pp. 271-276; David Holton, Peter Mackridge, Irene Philippaki-Warbuton, *Greek. An Essential Grammar of the Modern Language*, Routledge, London and New York, 2004, pp. 118-119.

booty²⁵ the one essence with God²⁶. But He emptied Himself [of all glory]

²³ The Romanian philosopher Constantin Noica, underlined the measure of “within”, the one that renders the image of a dynamic action, or of a synergy, to the detriment of the prosaic and static “in”, for only “within” we find the measure capable to replace you through personal effort in the real equilibrium. Christ being eternally “within” the nature of God, means that He is “within” the same being with the father and the Holy Spirit, that is why I have chosen in my translation to use this word, emphasizing through it the dynamism of the cooperation of the Holy Trinity in the work for the redemption of the world. See Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, Bucharest, 1981, p. 129, 137-159.

²⁴ The noun μορφῆ may mean “form, nature”; if in our case the second term is obvious, in the text from *Galatians 4:19* the first term seems to prevail: μέχρις οὗ μορφωθῆ Χριστός ἐν ὑμῖν (until Christ is formed in you). See Barclay M. Newman, *A concise Greek-English Dictionary of the New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 21993, footnotes 4096-4097; Barbara and Timothy Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 2000, footnote 18726; Hermann Cremer, Julius Kögel, *Biblisch-Theologisches Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch*, Verlag Friederich Andreas Perthes, Stuttgart, 1923, pp. 736-738. To remain in the space of the German research we will also add the fact that the edition Zürcher Bibel (ZUR 2008) translates μορφῆ with “Wesen” meaning “nature”. The same word is also used by the *New International Version* (NIV 2011). The synodal translation and the edition of the Bible corrected and improved in vocabulary by † Bartolomeu Anannia propose the somewhat forced term of “image” although εἰκὼν cannot be found within the text, as we can see for ourselves however, in a footnote, Anania explains his choice: “the verb *ypárho* is far more complex than the common auxiliary (“to be”); it is constructed on the idea of original existence, substantial and perpetual, that excludes the idea of temporality, inconsistency or alteration”. See † Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură...*, p. 1684, footnote c.

²⁵ The noun in accusative ἀρπαγμὸν literally defines the action of a rapt, the action of taking forcefully another person’s belongings, says Louw-Nida, also involving a blitzkrieg. Its interpretation within our hymn must point to the fact that after the Incarnation Jesus did not prey on the divine nature, it wasn’t necessary since it belongs to Him from eternity, the Father was not stripped of His own divinity. See Johannes E. Louw, Eugene A. Nida, *Greek- English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*, United Bible Societies, New York, 21989, footnote 57235; A. Bailly, *Abrégé du dictionnaire Grec-Français*, Hachette Librairie, Paris, 1901, p. 118. In this case it is beneficial the second article of the Creed: “...light of light, true God of true God...”. Theologian Ovidiu Sferlea, based on the studies of Jaeger and Hoover, claims that *harpagmon* in the context of an advantage, immediate profit no longer keeps a violent connotation and its translation may be: “Christ, although He was in the divine image, *did not stand on His equality with God*, but made himself nothing by taking the very nature of a servant”. He also says that this translation variant comes closer to the understanding of *res retinenda* that has a lexical and grammatical coverage. See Ovidiu Sferlea, “Filipeni 2, 6-7a în versiunile românești ale Sfintei Scripturi, cu o scurtă privire asupra controverselor teologice ale secolului al IV-lea” in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, LVI (2011), 2, pp. 17-18. Another direction of research is given to us by Vollenweider, who states that the root of our text can be found in the Jewish and Hellenistic biblical tradition that speaks about the usurpation of the kings that considered themselves to be God’s equals. Christ’s humbleness comes to propose precisely their correction, His divine royalty is not based on usurpation. See Samuel Vollenweider, *Horizonte neutestamentlicher Christologie, Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie*, coll. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 144, Jörg Frey, Martin Hengel, Otfried Hofius (Hrsg.), Mohr Siebeck, Tübingen, 2002, pp. 263-284.

taking the very nature²⁷ of a servant, being made in human likeness and in His appearance²⁸ being like a man. He humbled himself by becoming²⁹ obedient to death, even death on a cross. Therefore God exalted Him to the highest place and gave Him the name that is above every name, that in the name of Jesus every knee should bow³⁰: in heaven and on earth and under the earth³¹; and every tongue acknowledge that Jesus Christ is Lord to the glory of God the Father”.

²⁶ I noticed that most of the modern editions change the topics of our verse, placing the so-called action of the rapt to the end (ASV 1901; ESV 2008; NAB ⁹1995), although in the text considered to be original, the end of the verse brings into discussion the theme of the consubstantiality of the Son with the Father, according to the witness A, B, G. Revising the translation, I paid special attention to this detail, maintaining strictly the topics, according to the pattern of the French and German editions (TOB 1988; ZUR 2008).

²⁷ If in the previous verse we translated μορφη with “nature” because it referred obviously to the eternal quality of Christ to be equal with the Father and the Holy Spirit, this time the aorist participle of the verb λαβών which describes an action that took place before the action of the regent verb took place and that can be translated with the gerund as well (“taking”), offers the material necessary to a coherent translation of μορφη: the action of self-humbling of our Savior (ἐκένωσεν) is well determined from a temporal point of view, and it is the expression par excellence of the Incarnation, but without affecting the hypostatic union of the Son with the Father, so it is just a facet, that is why I chose the variant “appearance” instead of the famous translations (“form” or “image”). See D.F. Hudson, *Teach Yourself New Testament Greek*, Association Press, New York, 1960, p. 57; Alexander Buttmann, *A Grammar of the New Testament Greek*, Warren F. Draper Publisher, Washington, 1891, p. 288-308.

²⁸ The noun σχῆμα has as a primary meaning rather what you can know about someone in his exterior form, studying only the appearances, according to the form of this world about which Saint Paul speaks in (*1 Corinthians 7:31*). In fact, the text tells us, and the whole Pauline theology as well (*Hebrews 2:18; Colossians 1:15* etc.), more than it implies, Christ did not assume just an exterior human appearance, but he assumed the entire human nature, being born by the Holy Virgin Mary; that is why we can speak dogmatically of the two natures of Christ (Chalcedon, 451). See Barbara and Timothy Friberg, Neva F. Miller, *Analytical Lexicon...*, footnote 26097; J.H. Moulton, G. Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*, Hodder and Stoughton, London, 1930, p. 619.

²⁹ The verb γενόμενος being an aoristic participle may be translated into Romanian, depending on the context, with the gerund. Its main meaning is the idea of birth into existence, to become, to revive; it is precisely the reason for which to translate it with the verb “to do”, as most of the Romanian editions have done, is just a nuance of the text, more or less appropriate. The Greek vocabulary uses for this action words such as: ποιέω respectively πληρώω – but not γίνομαι!

³⁰ The verb κἀμψῆ is an aorist in the subjunctive, that communicates an action theoretically contemplated as achievable, it does not offer the certainty of the achievement of the action, that is why it is correctly translated with: “to be able to bow, to be able to knee”.

³¹ We translate with “in heaven”, “on earth” and “under the earth” because ἐπουρανίων and ἐπιγείων and καταχθονίων are adjectives in the plural.

Objections of the negative critique

Some scholars state that while developing his theology, Saint Paul inspired both from the Pharisee's doctrine borrowing the same correspondents (*Acts 22:33*), and from the Hellenistic philosophy, borrowing the concept of *μορφῆ* to describe the same reality known in the text from *1 Corinthians 7:31*³³ (when he refers to the form, respectively to the nature of God or of a thing says W. Schenk, Saint Paul uses the term *σχῆμα* and not that of *μορφῆ*). Others state that in the early Church existed this custom to recite texts from the memory (without reading them from manuscripts), most often accompanied by a theatrical mimic³⁴, a case which may apply also to this troublesome Christological hymn³⁵, if it proves to be a reciting or a Pauline improvisation from a liturgical popular hymn³⁶. And other scholars such as J. Allen, M. Najim or C. Wanamaker state that this hymn already circulated

³² Samuel Belkin, "The Problem of Paul's Background", in *Journal of Biblical Studies*, nr. 1/1935, p. 42; Henry John Thackeray, *The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought*, Macmillan and Co. Limited, London, 1900, pp. 10-11.

³³ Wolfgang Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus: Kommentar*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1984, p. 185. Here I think that the German scholar W. Schenk is a little hasty because if what he says were true, within the corpus of the Christological hymn *morphē* shouldn't be placed near *schēma* – and yet in vv. 6-7 we find: *μορφῆ* respectively *σχῆματι*. My solution regarding this issue is the following: Apostle Paul is much more original than we may understand at a first glance, a genius knows how to express himself differently while presenting the same idea, but always complementary. In order to express the interior force of a thing or character, Paul uses either *schēma* (*1 Corinthians 7:31; Philippians 2:7*) or *eikon* (*Colossians 1:15; 1 Corinthians 11:7; 2 Corinthians 4:4*). But when he speaks of the very interior nature, the ontological given uses the term of *morphē* and such is the case of *Philippians 2:6*. Saint Evangelist Mark does not use the word *μετεμορφώθη* randomly when he speaks of Jesus' transfiguration, aiming to the exact change of Christ's nature in front of His disciples, revealing them His divine nature as well, since what they knew up to that moment was only the human nature.

³⁴ Larry W. Hurtado, "Oral Fixation and New Testament Studies? 'Orality', 'Performance' and Reading Texts in Early Christianity", in *New Testament Studies*, no. 3/2014, p. 321.

³⁵ In the world of the biblical scholars different opinions have been recorded regarding the identification of the poetical texts within some epistles or revelations. See Reinhard Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967.

³⁶ Scholar J. Collange says that precisely the constructions "even death on a cross" (*8c*) respectively "to the glory of God the Father" (*11c*), prove through their useless recurrence the fact that they are improvised. See Jean-François Collange, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens*, coll. "Commentaire du Nouveau Testament", vol. Xa, (F. Bovon, P. Bonnard, M. Bouttier, eds.), Delachaux & Niestlé Éditeurs, Neuchâtel, 1973, pp. 78-79. See also Adolf Deissmann, *St. Paul. A Study in Social and Religious History*, Hodder and Stoughton, London, 1912, p. 169; Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, coll. „Arbeiten zur Kirchengeschichte", band 8, (herausgegeben von Karl Holl und Hans Lietzmann), Bonn, 1926, p. 178.

within the Church, during the service and Saint Paul used it to appeal to humbleness and condescendence³⁷. D. Guthrie³⁸ too states that the Epistle to Philippians is without a doubt a Pauline composition, except for the Christological hymn, which does not fit the style and language of Saint Paul. We will imprint further on the main theories through which the unity and organicity of the epistle is doubted, referring especially to the paternity of the Christological hymn of the Epistle to Philippians.

1. A pre-Pauline composition

Within the space of biblical researchers the following statement are made: the text 2:6-11 has every chance to be a pre-Pauline creation³⁹, most probably a chant belonging to the service⁴⁰, with the help of which the Apostle Paul strengthens his enthusiastic argumentation⁴¹. The fascinating and mysterious character of the text unravels the parameters of the early Christian faith, although there still are debates regarding its origin: some state that the hymn derives structurally and rhythmically (concentric parallelism⁴²) from the Aramaic poetical thinking of the Church from Jerusalem⁴³; others speak of a gnostic accent through the underlining of the ideas referring to a heavenly entity that comes down on earth out of obedience,

³⁷ *The Orthodox Study Bible*, prepared under the auspices of the Academic Community of St. Athanasius Academy of Orthodox Theology, California, Thomas Nelson, Nashville, 2008, p. 1613; Charles A. Wanamaker, *Philippians*, in vol. "Eerdmans Commentary on the Bible", (James D.G. Dunn, John W. Rogerson eds.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2003, p. 1397.

³⁸ Donald Guthrie, *New Testament Introduction*, (editie electronica), Intervarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1990, p. 390. Comparative to Guthrie, German biblicists Kummel, Wikenhauser and Schmid speak about a few other pericopes of the epistle as being pseudo-epigraphies, late interpolations respectively several epistle grouped into a single one (3:1-2; 3:2-4, 3; 4:10-20). See Werner Georg Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Quelle & Meyer, Heidelberg, 1973, pp. 291-292; Alfred Wikenhauser, Josef Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Herder, Freiburg, 1973, pp. 500-502.

³⁹ Jean-François Collange, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens*, p. 75; R.P. Martin, *Carmen Christi. Philippians II. 5-11...*, p. 42-43; D.A. Carson & Douglas J. Moo, *An Introduction to the New Testament*, Zondervan Books, Grand Rapids, Michigan, 2005, p. 499.

⁴⁰ William MacDonald, *Kommentar zum Neuen Testament*, Christliche Literatur-Verbreitung, Bielefeld, 1997, p. 949.

⁴¹ Paul Murdoch, *Epistola către Filipeni*, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 2007, p. 67.

⁴² Nigel Fabb, *Language and Literary Structure. The linguistic analysis of form in verse and narrative*, Cambridge University Press, 2004, p. 3.

⁴³ Ernst Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11*, coll. „Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften“, band 18, Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1928, pp. 65-68.

for it to become later an leader both over the heaven and over the earth⁴⁴; and others mention a powerful Hellenistic influence through the use of the noun *Kyrios* (Lord) – name given by the Greeks to their deities⁴⁵.

The German theologian J. Ernst based on an inventory of the *hapax legomenon* words that occur within the hymn (ἐν μορφῇ θεοῦ; τὸ εἶναι ἴσα θεῶ; δούλου; ἐκένωσεν etc.) draws the conclusion that these do not subscribe to the Pauline preaching, hence the hymn does not belong to Saint Paul⁴⁶; although another scholar, D. Lightfoot⁴⁷ speaks about the infinity of options that an author of classic Greek has when constructing a phrase, options that are indefinite numerically. Ernst's arguments with the help of which he strengthens his critical position are rendered according to three great directions: stylistically, linguistically and contextually, by the famous work of the researcher R.P. Martin⁴⁸. This scholar would also support in his last commentary on this hymn (1997) Ernst and Lohmeyer's opinions regarding the fact that the stylistic⁴⁹ and linguistic⁵⁰ arguments prove the existence of another author. But he also brings into discussion a third argument, based on a contextual evidence, stating that the hymn interrupts abruptly the linear flow of the Pauline paraenesis comprised between 1:27 – 2:18. Thus we have to deal with an independent register⁵¹.

⁴⁴ I. Howard Marshall, „The Christ-Hymn in Philippians”, in *Tyndale Bulletin*, no. 19/1968, pp. 107-108.

⁴⁵ Ralph P. Martin, Brian J. Dodd, *Where Christology Began. Essays on Philippians 2*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1998, p. 7.

⁴⁶ See Josef Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, coll. „Regensburger Neues Testament”, Otto Kuss (Hrsg.), Verlag Friedrich Pustet, Regensburger, 1974, p. 65.

⁴⁷ David W. Lightfoot, *Principles of Diachronic Syntax*, coll. “Cambridge Studies in Linguistics”, vol. 23, Cambridge University Press, 1979, p. 5.

⁴⁸ The synthesis of his arguments is the following: there are a lot of stylistic proofs that denote the texture of a poem (the rhythmical quality of the phrases, the presence of the concentric parallelism, the presence of several foreign words etc.), and because of these we have in front of us a liturgical literature and not an epistolary one; too many *hapax* words can be found within the Christological hymn and this timidly indicates another author; the corpus of the hymn (2:6-11) interrupts the linear paraenetic flow up to it, constituting an independent thematic unity. See R.P. Martin, *An Early Christian Confession*, The Tyndale Press, London, 1961, pp. 10-17.

⁴⁹ The stylistic arguments proposed (respectively the concentric parallelism and the metrics of the Jewish poems) wish to prove the fact that from the point of view of the texture, the section 2:6-11 rather indicates a liturgical ethos not an epistolary one.

⁵⁰ Linguistic arguments discover a lot of terms that are atypical for the Pauline sermon (*morphē; harpagmos; hyperypsoō*), these *hapax legomenon* point to the idea of a preexistent liturgical piece, very different from the homiletical-epistolary language.

⁵¹ Ralph P. Martin, *A Hymn of Christ. Philippians 2: 5-11 in Recent Interpretation & in the Setting of Early Christian Worship*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1997, pp. 42-44.

2. An Adamic Christology

The supporters of this theory state that the author of the hymn has as a starting, the interpretation of Christ as the second Adam, since the expression $\mu\omicron\rho\varphi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ respectively may constitute allusions to the image of the first Adam in *Genesis 1:26-27*⁵². Jesus Christ presented as having divine nature, He comes in close relationship with the image of the first man created in God's image, a worthiness that Christ shares to His descendants⁵³. Although the terminology used may generate certain problems of interpretation (in *Philippians* the term $\mu\omicron\rho\varphi\eta$ is used but the book of Genesis speaks about $\epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\nu\alpha$), yet there are studies that have shown the fact that the nouns *morphē* and *eikóna* are synonyms, and they both point to the same reality⁵⁴. This double adamic reference to Christ, acknowledges the soteriological significance of the second Adam by underlining the pre-existence of the Son of God⁵⁵. Hence, we have to deal here with a combination of ideas and concepts – to which the term “glory” (*Philippians 3:21*) is affiliated, which subsist in a close relationship with the theology of creation of the first man⁵⁶. J. Dunn finds here two Christological levels presented within the Christian theology of the first century: the free choice of Adam followed immediately by death and the glorification of the second Adam governing the whole creation. This hymn presents such an adamic Christology⁵⁷.

Although there are powerful voices that speak about this adamic influence in the writing of the hymn, argument that indicates an author that belonged to the Christian-Judaic circles, the scholar N. Wright⁵⁸ states unbendingly that this passage represents the adamic Christology of Saint Paul. We tend to give credit to this

⁵² Charles A. Wanamaker, *Philippians...*, p. 1398.

⁵³ Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, William. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1964, pp. 390-391.

⁵⁴ Matthew Black, “The Pauline Doctrine of the Second Adam”, in *Scottish Journal of Theology*, no. 2/1954, p. 170.

⁵⁵ Jeffrey S. Lamp, “Wisdom in Col 1: 15-20: Contribution and Significance”, in *The Journal of the Evangelical Theological Society*, no. 1/1998, p. 49; Olimpiu N. Benea, “The Christological Hymn in Colossians 1, 15-20. New Perspectives in the Contemporary Biblical Thought”, in *Analele Științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă*, vol. 8: 2004-2005, (Ioan Chirilă, Dorel Man, ed.), Cluj-Napoca, 2007, p. 380.

⁵⁶ Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of his Theology*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1975, p. 74.

⁵⁷ James D.G. Dunn, *Christology in the Making*, The Westminster Press, Philadelphia, 1980, pp. 114-115.

⁵⁸ N.T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, T. & T. Clark, London, 1991, pp. 57-58.

perspective, for within the theology of Saint Paul, the second Adam, “a life-giving spirit” (1 Corinthians 15:45) is Christ⁵⁹. An adamic typology of Saint Paul (ὁ ἔσχατος Ἀδάμ) of which the specialists say it is inspired from a Hellenistic, rabbinic and Judaic background⁶⁰, but at the same time keeps its original note.

3. Hymn inspired by the Servant of the Lord (YHWH)

A totally different perspective is offered by Jeremias and Romaniuk⁶¹ who identify the key episodes of the chants of the Servant of the Lord that belong to the prophet Isaiah (49-53), with the image of μορφήν δούλου from 2:7. The french biblicist E. Jacob said that the Jews have identified from early times the expression “servant of the Lord” with the embodiment of Messiah, because no matter the given options, the choice and the mission of the servant cannot be separated from Israel’s vocation⁶². Many of the early Jewish Christians believed uncompromisingly that between the faith in Jesus as the glorified Messiah and the Mosaic Law coming straight from God, there is a powerful relationship. That is why they forced the gentiles to live in syntony with the nomosic precepts⁶³.

⁵⁹ Johannes Weiss, *Der Erste Korintherbrief*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1977, pp. 374-375.

⁶⁰ Paul J. Brown, *Bodily Resurrection and Ethics in 1 Cor 15. Connecting Faith and Morality in the Context of Greco-Roman Mythology*, coll. „Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament”, vol. 360, (Herausgeber Jörg Frey), Mohr Siebeck, Tübingen, 2014, p. 211; Joost Holleman, *Resurrection and Parousia. A Traditio- Historical Study of Paul’s Eschatology in 1 Corinthians 15*, coll. „Supplements to Novum Testamentum”, vol. LXXXIV, (C.K. Barrett, P. Borgen, J.K. Elliott eds.), Brill, Leiden, 1996, pp. 174-181.

⁶¹ K. Romaniuk, “De Themate Ebed Yahve in soteriologia Sancti Pauli”, in *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 22, 1961, pp. 14-25; Joachim Jeremias, art. “παῖς θεοῦ”, in *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, band V, (Hrsg. Von Gerhard Kittel), Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart, 1954, pp. 676-713.

⁶² Edmond Jacob, *Vechiul Testament*, trans. by Cristian Preda, Humanitas, Bucharest, 1993, pp. 114-115. But about this Messianic parallel between the servant of the Lord from Isaiah and the servant from Philippians, the Holy Fathers have spoken, starting from the servant from Isaiah to quote the Christological hymn from the Epistle to Philippians. See Origen, *Commentaria in Evangelium Joannis*, tomus I, P.G. 14, col. 37A-D; Cyril of Alexandria, *Commentarium in Isaiam prophetam*, tomus V, P.G. 70, col. 538B-D; Hilary of Poitiers, *De Trinitate libri duodecim*, P.L. 10, col. 270A-B: “in order to assume the form of servant, He made himself nothing through obedience. He emptied himself of the divine nature, which means equality with God.”. About Saint Augustin, for example, it is very well known the fact that this hymn redefined his notions of humiliaty and humbleness, shaping his moral precepts. See to this respect Stephen T. Pardue, *The Mind of Christ: Humility and the Intellect in Early Christian Theology*, Bloomsbury T&T Clark, London, 2013, p. 159.

⁶³ Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2003, p. 161.

In both cases says M. Orsatti⁶⁴ regarding this hymn, humiliation is the result of conformation to the redemption plan, and the glorification that follows is an immediate consequence designed by God. The expression διὸ καὶ from *Philippians 2:9* finds its correspondent in the Hebrew *laken* - διὰ τοῦτο from (*Isaiah 53:12*).

T. Tobin⁶⁵ when arguing his position according to which the author of the hymn is Saint Paul, brings into discussion the issue of the pre-existence, because the arrangement of the notions: μορφῆ θεοῦ ὑπάρχων (*being in very nature God*) and μορφὴν δούλου λαβών (*taking the very nature of a servant*) become inexplicable in case you don't operate with the idea of pre-existence. This contrast emphasizes rather the conditions of the existence than the steps of Christ's earthly life. The whole hymn, says Tobin, unravels three conditions of Christ's existence: being in very nature God (2:6); taking the very form of a servant obedient to death (2:7-8); exalted by God to the highest place (2:9-11). These ideas can also be found in several hymns of the New Testament (*John 1:1-18; Colossians 1:15-20; Hebrews 1:3-4*), so, Tobin says, all these texts have their roots in the Jewish tradition and wisdom (*Proverbs 8:22-31; Wisdom of Jesus Son of Sirach 7:21-8:1*), so the hymn from 2:6-11 cannot be Pauline⁶⁶.

R.P. Martin which I have mentioned before, says that a possible vision of Saint Paul about Christ, as the Servant of the Lord is at least improbable. Christology that implies the theology of the Servant of the Lord may be found referentially in the books: *Acts*⁶⁷ and *1 Peter*, and it is completely absent from the Pauline writings. Hence, this theology of the Servant of the Lord, is in itself a solid argument that challenges the Pauline paternity of the hymn⁶⁸.

⁶⁴ Mauro Orsatti, *Poemul Bucuriei: Introducere la Scrisoarea Sfântului Apostol Paul către Filipeni*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2004, pp. 63-64.

⁶⁵ Thomas H. Tobin, *The World of Thought in the Philippians Hymn (Philippians 2:6-11)*, in vol. "The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context: Studies in Honor of David E. Aune", Brill, Leiden, 2006, p. 93.

⁶⁶ Thomas H. Tobin, *The World of Thought in the Philippians Hymn...*, p. 94.

⁶⁷ The renowned professor Morna Dorothy Hooker correlates the image of the Servant from *Isaiah 53* with the text in *Acts 8*, on the background of the suffering for the sin of the others, but the perennial motivation remains the subject's complete humbleness and humility, an idea that point directly to the passions of Christ. See Morna D. Hooker, *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*, Wipf & Stock Publisher, Eugene, 2010, p. 114; R.T. France, „The Servant of the Lord in the Teaching of Jesus”, *Tyndale Bulletin*, vol. 19/1968, pp. 26-52.

⁶⁸ R.P. Martin, *Carmen Christi. Philippians II. 5-11 in Recent Interpretation...*, pp. 51-52.

4. The Midrash technique

The noun *midrash* comes from the Hebrew root *drš*, which can be translated by “to search; to ask, to question”, having more than 150 occurrences within the Masoretic Text (but as noun, *mdrš* can only be found twice: *2 Chronicles* 13:22; 24:27). The term can also be found in the Qumran literature, where it was used for the study of the law, judicial investigations or for the interpretation of the Scripture⁶⁹. T. Nagata refers to this last meaning of the word in his PhD. thesis⁷⁰, when he states that vv. 10-11 of the hymn are only an allusion to LXX *Isaiah* 45:23, and not a direct quoting. It is rather, says he, that this use of the text from *Isaiah* 45:23 within *Philippians* 2:10-11 observes a *Midrash* technique: the most important aspect of the use of *Isaiah* 45:23 resides in this *Midrashic* connection between the vision of the prophet Isaiah and that of the author of the hymn which speaks about the glorification of our Lord Jesus Christ – πᾶν γόνυ (*every knee*)⁷¹. From this scholar’s ideas one may conclude that the author of the hymn was familiar to the *Midrash* technique for the interpretation of the Scripture, thus placing him within the rabbinic circles. But one may state as well that the *Midrash* technique of interpretation was not completely unknown to Saint Paul, because his formation as a theologian takes place “under Gamaliel” (*Acts* 22:3) a great teacher of the Law. Another scholar, C. Burney says that in the development of the text from *Colossians* 1:16-18 Saint Paul⁷² offers a *Midrashic* exposition of the first word of the Scripture (בְּרֵאשִׁית) as well as of the perspective from *Proverbs* 8:22. These verses of the Christological hymn from the epistle to Colossians are a development of those from *Proverbs* 8:22: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ.

⁶⁹ Craig A. Evans, Stanley E. Porter, *Dictionary of New Testament Background*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2000, p. 889.

⁷⁰ Takeshi Nagata, *Philippians 2: 5-11: a case study in the contextual shaping of early Christology*, (Ph.D. Thesis, Princeton Theological Seminary), University Microfilms International, 1985, pp. 282-283.

⁷¹ This nominal reference (Ἰησοῦς Χριστός – 2, 11) used by Saint Apostle Paul introduces the reality of a Person different from the father, representing in original a cultic development of the theology of the Old Testament referring to the names of God during the period of the early Christianity. See Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, coll. *Bibliothèque de théologie. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, tome 1, Desclée/Cerf, Paris, 1958, pp. 201-202.

⁷² Many of the biblical scholars consider that neither this Christological hymn addressed to the Colossians (1:15-20) does not rightfully belong to Saint Paul, being either an interpolation operated within the text by the author of the Epistle to Ephesians, according to R. Wilson, or a pseud-epigraphy according to H. Holtzmann: Robert Mc L. Wilson, *Colossians and Philemon: A Critical and Exegetical Commentary*, coll. *International Critical Commentary*, (J.A. Emerton, C.E.B. Cranfield, G.N. Stanton eds.), Bloomsbury T&T Clark, London, 2014, p. 59; Heinrich Julius Holtzmann, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*, Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen, 1911, pp. 73-74.

Without a doubt, says C. Burney⁷³, Apostle Paul uses the term “in the beginning” from *Genesis 1:1*: ἀρχῆν and *Proverbs 8:22*: ἀρχὴν with a special intention: referring to Christ.

W. Davies also speaking about the rabbinic background of the Pauline theology states that the word *rêshîth* from *Proverbs 8:22* was used by the rabbinic Judaism as a possible explanation of *berêshîth* present at the beginning of the Scripture. That is why when Paul says in his epistle to Colossians that Christ is: πρωτότοκος πάσης κτίσεως (*the firstborn over all creation*), he actually thinks of the rabbinic word *rêshîth* of the entire creation⁷⁴. But even though his rabbinic formation is obvious, Apostle Paul is rather original when he speaks about *berêshîth* in the terms of Christ’s preexistence, because from the researches made⁷⁵, it seems that the old Synagogue couldn’t conceive such a perspective.

We will only say that the title of Χριστός (v. 11) is the reference of the early Christianity speaking Greek to the recognition of Jesus’ messianity, a name used very often by Saint Paul in his epistles – the first writings of the New Testament⁷⁶. Surely a rabbi who is very familiar to the *Midrash* technique from the early times of the Church, would never have used such an attribute for Jesus. For example, Rabbi Abbahu in his work “Jeruschalmi Thaanith” (65b, 68-70) strongly denies both Jesus’ divinity and His Ascension to Heaven, considering all these to be lies⁷⁷.

5. A subsequent composition introduced within the epistle

This theory speaks about a subsequent interpolation, based on the myth of the “heavenly man” belonging to the gnostic circles of Iranian origins⁷⁸, although

⁷³ Charles F. Burney, „Christ as the APXH of Creation”, *Journal of Theological Studies*, vol. 27, no. 106 (1926), p. 174.

⁷⁴ W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1980, pp. 151-152.

⁷⁵ Hermann L. Strack, Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, dritter band, C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, München, 1926, p. 620.

⁷⁶ James D.G. Dunn, *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, SCM Press, London, 2006, pp. 218-219.

⁷⁷ Hans G. Kippenberg, Gerd A. Wewers, *Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, coll. *Grundrisse zum Neuen Testament*, band 8, (Herausgegeben von Gerhard Friedrich), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, p. 203.

⁷⁸ Jack T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background*, coll. *Society for New Testament Studies Monograph Series*, vol. 15, (Matthew Black ed.), Cambridge University Press, 1971, pp. 66-69.

J. Reumann denies this perspective stating that the existence of such a myth within the corpus 2:6-11 cannot be proved⁷⁹. The myth can be found in a complete form in the so-called “Hermeneutical literature”, that presents man as having a divine nature, but being captive in a dark and mean world, from which he must free himself to the kingdom of light. Regeneration is explained in terms of “born again from God” (XIII 7-14: ἐνθεῶ ἑγένεσιν), that potentially may free the *interior man* from the burden of the substance⁸⁰. The original man was made in divine image and this prototype being freed from the corruptible nature can carry after him the burden of all the people⁸¹. The “Poimandres” brochure belonging to the mentioned literature comprises important concepts such as (*morphē; ísa Theō; doúlou; thanátou de staurou*) that can also be found in 2:6-11, as K. Berger reminds us⁸².

The theory in its essence is not very convincing because in the early Church the eschatological teaching about Jesus Christ refers both to His attribute of Judge and of Savior, that is why Saint Paul addresses to the Thessalonians speaking about Christ as the One that will redeem us from the coming wrath (*1 Thessalonians 1:9-10*); and when he says to the Philippians that Christ the Savior will come to change their lowly body into a glorious body (*Philippians 3:20-21*), we definitely meet here an idea common to the early Christians⁸³, and not ideas taken from an Iranian tradition.

A pro-Pauline argument

Despite all these modern theories that are not convincing, this Christological hymn bears without a doubt the signature of the great Apostle Paul. The most important Pauline hymns of the New Testament all begins with the relative pronoun

⁷⁹ John Reumann, *Philippians: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. *The Anchor Yale Bible*, vol. 33B, (John J. Collins ed.), Yale University Press, New Haven, 2008, p. 336.

⁸⁰ Romano Penna, *Ambiente Histórico-Cultural de los Orígenes del Cristianismo: Textos y comentarios*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 1994, pp. 214-215.

⁸¹ R.P. Martin, *Carmen Christi. Philippians II. 5-11...*, pp. 122-123.

⁸² Klaus Berger, Carsten Colpe, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, coll. *Texte zum Neuen Testament*, band 1, (Herausgegeben von Gerhard Friedrich und Jürgen Roloff), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1987, pp. 287-288.

⁸³ Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1981, p. 126; Karl Staab, *Cartas a los Tesalonicenses. Cartas de la Cautividad*, coll. *Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura*, vol. 98, (Alfred Wikenhauser y Otto Kuss eds.), Editorial Herder, Barcelona, 1974, pp. 268-269.

ὃς (“Who”), a detail that we consider to be nothing else than a mark of Saint Paul’s originality (*Philippians 2:6; Colossians 1:15; 1 Timothy 3:16*). Moreover, some of the key concepts of the hymn can be found in other Pauline writings too, as is the case of the construction: ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς (“Jesus Christ is the Lord”) that can be also found on Pauline texts such as (*Romans 1:7; 10:9; 1 Corinthians 1:3; 8:6; 12:3*). As for the liturgical formula: εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς (“to the glory of God the Father”), the German scholar W. Schenk says that it can be found in the majority of the Pauline epistles and thus this text is a creation of Saint Apostle Paul⁸⁴.

We noticed that when Saint Paul uses a very famous early source to develop his discourse, he mentions it every time, either directly or indirectly: “as some of your own poets have said – *Acts 17:28*; what does the Scripture say? – *Romans 4:3*; for Isaiah says – *Romans 10:16*; in the Law is written – *1 Corinthians 14:21*; this is why it says – *Ephesians 4:8*; here is a trustworthy saying – *2 Timothy 2:11*; one of Crete’s own prophets has said – *Titus 1:12*”. Or the famous Pauline quote: “as it is written” whose occurrence is impossible to present here, that is why we will mention only a few places: *Romans 3:10; 4:17; 8:36; 1 Corinthians 1:19; 2:9; 2 Corinthians 9:9; Galatians 3:13; 4:27* etc. We believe that if Saint Paul had inspired from a certain source in writing this Christological hymn, he would have mentioned it as he used to, even indirectly, and for this reason we will state that the Christological hymns (*Philippians 2:6-11; 1 Colossians 1:15-20; 1 Timothy 3:16; Titus 3:4-7*) are entirely Saint Apostle Paul’s creation. It is true that at least in the writing of the Christological hymn addressed to the Philippians, Saint Paul borrows words that belong to the Jewish vocabulary (δοῦλου) or to the Hellenistic one, gnostic respectively (μορφῆ; ἀρπαγμὸν; ἴσα θεῶ; θανάτου δὲ σταυροῦ etc.), but here Paul acts according to the pattern of the great poets who, before writing their works, goes and borrows important ideas from all the universal literature.

Regarding the objections of the negative critique which says that the stylistic of the hymn proves the paternity of a different author, precisely because of the *hapax* words that seem to be foreign from Saint Paul’s vocabulary, S. Porter states that in the study of the Greek language of the 1st century, one may observe that the number of phrases, words, examples that an author used in writing is impossible to quantify. Potentially speaking the variants that an author of Greek language could choose were infinite⁸⁵. That is why we must not be surprised by

⁸⁴ Wolfgang Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus: Kommentar...*, p. 191.

⁸⁵ Stanley E. Porter, D.A. Carson, *Biblical Greek Language and Linguistics. Open Questions in Current Research*, coll. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, vol. 80, (electronic edition), Sheffield Academic Press, London, 1993, p. 114.

the fact that we come over new words in Saint Paul's epistles, some of them are certainly borrowed from the culture and literature of the epoch⁸⁶, but many others are a part of the originality of the Pauline style. For example, other fragments unanimously acknowledged as being Pauline (*1 Corinthians 1:26-31; 2 Corinthians 11:21-29*), count in a very small space an unusual number of words that are not characteristic to the Pauline predication, but from a stylistic and rhythmic point of view they belong to the apostle of the nations⁸⁷. M. Vincent says that every writer presents through his work a lively breath, that is why he cannot restrict his vocabulary only to the words and phrases that he used in a recent previous work. For example, Saint Paul uses approximately 43 *hapax* words only in the epistle to Ephesians, over 100 in Romans and more than 200 in 1 Corinthians⁸⁸. Researcher J. Furness⁸⁹ strongly states in his turn that the verdict according to which the vocabulary, context and poetical form of the section *2:6-11* couldn't belong to Saint Paul is not a convincing one and, thus, it cannot be credited.

The verbal parallelisms between *Philippians 2:6-11* and *John 13:3-17* are not at all random, both narrations reveal a mature apostolic thinking (*John 13:4* finds a strong correspondent in the "making himself nothing" from *Philippians 2:7*; the wrapping of the towel around his waist from verse 5 is very similar to the theme of the slave from *Philippians 2:7* and *John 13:13* sends to the perspective of the glorification of Christ as κύριος in *Philippians 2:11*). Certainly this kerygma represents both for John and for Paul an intrinsic understanding of the Person of Christ both sharing in this point a common thinking⁹⁰. We may also say that the intentions of the fragments are similar. John's narration condenses Christ's teaching from *Mark 10:43-44*, and the example of Christ's self-humiliation is a logic continuation of the examples of Christian humbleness, with the help of

⁸⁶ To these borrowings Saint Paul furnishes a Christian sublayer, thus recuperating the concepts in favor of the Church, as it is the case of the famous discourse from the Areopagus (*Acts 17:28*). This practice was not totally unknown to Saint Gregory the Theologian either, who borrows important terms from the pagan poet Callimachus in order to write his Christian poems. For more details see Cătălin Varga, „Sfântul Grigorie Teologul – un poet la curțile Cuvântului. Fragmente dintr-o poezie a Spiritualității Ortodoxe”, in *Tabor*, no. 8, august 2013, pp. 43-44.

⁸⁷ D.A. Carson, Douglas J. Moo, *An Introduction to the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 2005, p. 500.

⁸⁸ Marvin R. Vincent, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*, T. & T. Clark, Edinburgh, p. xxix.

⁸⁹ J.M. Furness, „The authorship of *Philippians 2: 6-11*”, in *The Expository Times*, no. 8, 1959, pp. 240-243.

⁹⁰ Gerald F. Hawthorne, *Philippians*, coll. *Word Biblical Commentary*, vol. 43, (David A. Hubbard, Glenn W. Barker eds.), Word Books Publishers, Waco, Texas, 1983, pp. 78-79.

which Saint Paul starts his passionate argument (2:1-5). The Christian community from Philippi is encouraged by Saint Paul in order to gain a group identity, eliminating every manifestation of individuality through the cultivation of the feeling of unity, humbleness and self-giving (2:1-4). Within all this context the Christological hymn doesn't seem to be an independent unity, as the negative critique suggests, but part of a whole (2:1-11)⁹¹ in which the paradigm of Christ's humbleness is proposed, the Pauline example (2:17- 18; 3:4-17) and last but not least, Epaphroditus' example (2:25-30) – models of Christian humbleness to inspire the Church from here, especially the behavior of the sisters Euodia and Syntyche, two faithful women with divergent opinions.

Scholar W. Kümmel⁹² also speaks on the unity and organicity of the epistle, and sees in the motif of joy (1:4; 2:2; 3:1; 4:10), in the motif of the unconditional thankfulness (1:21; 4:12) and in the motif of the complete trust in the Church (1:9; 4:1. 18) the clear proof of an organic and original letter. At another level, we may say, all these motifs can be found in the Christological hymn as well (the joy of making himself nothing, the condition of the servant of the Lord who dies on the cross as an expression of the unconditional thankfulness and last but not least Christ's complete trust in the Father).

Another convincing argument on the theme of the organicity of the epistle is brought to discussion by C. Grappe⁹³ who sees a good thematic correspondence between the texts 2:5-11; 2:1-4 respectively 2:12-18 and 3:20-21. The subordinate conjunction "Ὡστε from v. 12 induces a logical and easy to follow line between vv. 5-11 and the paraenesis resumed with the beginning of v. 12, a line that establishes the formal convergent points of the obedience of Christ (2:8) but also from the faithful (2:12). The text from 3:20-21 (the condition of the faithful) can also be found in the corpus 2:6-11 (the condition of Christ), speaking about the measure with which Christ will work amongst His believers, transfiguring their lowly bodies into glorious bodies.

Besides this argument, I would like to bring to the debate a single question that awaits its answer: if this hymn already circulated within the early Church long before the writing of the epistle to Philippians, as some scholars suggest, and

⁹¹ Charles A. Wanamaker, *Philippians*, in vol. "Eerdmans Commentary on the Bible...", p. 1397.

⁹² Werner Georg Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Quelle & Meyer, Heidelberg, 1973, pp. 293-294.

⁹³ Christian Grappe, „Aux sources de la christologie – Quelques remarques sur la structure, les représentations et l'originalité de l'hymne de Philippiens 2, 5-11 à la lumière notamment de traditions vétérotestamentaires et juives", in vol. *Philippiens 2, 5-11: La kénose du Christ*, (Matthieu Arnold, Gilbert Dahan, Annie Noblesse-Rocher eds.), Les Éditions du Cerf, Paris, 2013, pp. 24-26.

if this hymn was so well known, how come that no other author of the New Testament refers even unintentional to its existence when he chooses to speak about Christ's humbleness and glory? Could he have omitted such a liturgical-doctrinaire-parenetic concentration of the Person of Christ?

Conclusions

It is rather difficult to establish exactly the background of this Christological hymn, because the specialists' opinions are very different, and the credible sources to use for our work are missing. While the majority of the modern exegetes offer a series of suppositions: the hymn is a rereading of Paul from one of his previous letters; the expression $\mu\omicron\rho\varphi\eta$ betrays a Hellenistic philosophical culture; this hymn is a manner of rewriting the character of Christ's service; the image of the Servant of the Lord in *Isaiah 45* becomes the prototype of Christ, so there is no Pauline print here; the text of the present hymn is the outcome of the rabbinic technique "midrash"; this hymn is a subsequent development of the gnostic circles that activated later on etc., the author of this paper tends to consider it a pure Pauline creation. The evidence (stylistic aspects and ideatic motifs of the hymn; the presence of the relative pronoun $\delta\varsigma$ in almost every Pauline creation – *Philippians 2:6*; *Colossians 1:15*; *1 Timothy 3:16*; the organicity of the text *2:6-11*; the lack of any mention of a possible external source; the originality of this hymn within the given context; the verbal parallelisms between the great Apostles John and Paul regarding the issue of Christ's humbleness etc.) although they are not as rich as the modern objections, they indicate a single author: Saint Apostle Paul.

Our approach was not an easy one taking into account the lack of such a preoccupation within the environment of the Romanian biblical identitary Orthodox studies, that is why the novelty of this subject and its importance speaks for itself. We hope that this research proves to be a useful and fruitfull tool for the field of isagogy of the New Testament.

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

INTERFERENȚE ROMÂNNO-GERMANE ÎN TIMPUL DOMNIEI LUI CONSTANTIN BRÂNCOVEANU (1688-1714)

IOAN-VASILE LEB*

REZUMAT. Este bine cunoscut faptul că domnia lui Constantin Brâncoveanu a reprezentat o epocă de vârf pentru dezvoltarea Țării Românești, dar și cu influențe asupra celorlalte principate române.

Unul din capitolele deosebit de interesante îl constituie legăturile încheiate cu diferite orașe germane, în rândul cărora se înscrie și Halle. În cele ce urmează, ne-am propus să evidențiem doar câteva din aceste momente ale relațiilor românilor cu Universitatea din acest oraș, desfășurate de-a lungul domniei de excepție a lui Brâncoveanu, principe luminat și ocrotitor al credinței strămoșești, al culturii, artelor și al tuturor domeniilor vieții sociale, politice și economice, dăruind cu mână largă, din propria-i pungă, acolo unde era nevoie și, atunci când a fost nevoie, dăruindu-și propria viață, el și pruncii săi, pentru legea strămoșească. În fruntea acestor relații se află aceea cu unul dintre fruntașii pietiștilor de aici, August Hermann Francke (1663-1727), care s-a interesat de Răsăritul ortodox și, în acest context, și de Principatele Române.

Cuvinte cheie: Constantin Brâncoveanu, principate române, Universitate, Halle.

Este foarte bine cunoscut faptul că, încă de la fondarea ei în anul 1694¹, Universitatea din orașul german Halle a prezentat un viu interes față de popoarele ortodoxe din sud-estul Europei, între care se numără și românii din cele trei principate. Așa se explică și prezența în biblioteca de aici a numeroase documente privitoare la poporul nostru. Amintim, de pildă, existența aici a unui portret al lui

* Pr. Prof. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, România, email: lebioan@yahoo.com

¹ Vezi vol.: *Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Halle, 1988 și: *Aufklärung und Erneuerung. Beiträge zur Geschichte der Universität Halle im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (1694-1806)*, Hanau und Halle, 1994, p. 182. Pentru C. Brâncoveanu vezi: Paul Cernovodeanu, Florin Constantiniu și Andrei Busuioceanu, *Constantin Brâncoveanu*, Editura Academiei, București, 1989 L. S. Desartovici (ed.), *Martiriul Sfinților brâncoveni*. Ed. a 3-a rev. București: Editura Sophia, 2014, p. 181 u.

Mihai Viteazul, datat 1675². Apoi, istoricul german Eduard Winter amintea în anul 1954, că în aceeași bibliotecă exista "o carte de rugăciuni în limba română cu scriere paleoslavă", adică chirilică și-i dădea și titlul: "*Preces cum calendario in lingua valachica*"³.

Lunga domnie a lui Constantin Brâncoveanu (1688-1714), care a constituit pentru Țara Românească o epocă de înflorire în toate domeniile, nu a scăpat unui spirit întreprinzător ca acela al marelui pedagog de la Halle, August Hermann Francke (1663-1727)⁴ și colaboratorilor săi pietiști de la „Collegium orientale theologicum”, înființat în anul 1702⁵. Era o epocă de înflorire culturală⁶, dar și una în care ortodocșii, ca și protestanții, aveau de înfruntat o puternică propagandă iezuită⁷.

În acest context, Francke a trimis pe doi colaboratori ai săi, Heinrich Wilhelm Ludolf și Cristian Voigt în Anglia, în Imperiul austriac și în Orient, pentru a intra în legătură cu protestanții și cu ortodocșii, în vederea contractării activității iezuite. De aceea, ei vor intra în legătură și cu românii din Transilvania, Țara Românească și Moldova.

Începutul a fost făcut de H. W. Ludolf care, în anii 90 ai secolului al XVII-lea, a întreprins o călătorie în Anglia, Rusia și Orient. În timpul șederii sale în Rusia (1692-1694)⁸, Ludolf a discutat cu Hrisant Notara, nepotul și urmașul patriarhului Dositei al Ierusalimului, amândoi bine cunoscuți la curtea lui Brâncoveanu. Cu acest prilej, el și-a dat repede seama de rolul important pe

² Ioan-Vasile Leb, "Un portret al lui Mihai Viteazul la Halle-R. D. Germană", în *Telegraful român*, nr. 33-34/1988, p. 3.

³ Eduard Winter, *Die Pflege der west-und südslawischen Sprache in Halle im 18. Jahrhundert*, Akademie-Verlag, Berlin, 1954, p. 147; Ioan-Vasile Leb, *Biserică și implicare. Studii privind istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Editura LIMES, Cluj, 2000, p. 172-181.

⁴ August Hermann Francke a fost numit, în anul 1698, „professor Graece et Orientalium linguarum și apoi profesor de teologie la Universitatea din Halle. Cf. Vol. *Aufklärung und Erneuerung. Beiträge zur Geschichte der Universität Halle im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (1694-1806)*, Hanau und Halle, 1994, p. 182.

⁵ Kurt M. Jung, *Weltgeschichte in einem Griff*, Vandenhoeck & Rupprecht in Göttingen, 1975, p. 424-425; M. Brecht, *Geschichte des Pietismus*, vol I, Göttingen, 1994, p. 514; Viorel Ioniță & Constantin Pătuleanu, *Constantin Brâncoveanu și relațiile sale cu Europa veacului al XVIII-lea*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2006, p. 104 u.

⁶ Ioan Moldoveanu & Mihai Săsăujan (coord.), *Constantin Brâncoveanu și contribuția lui la sporirea patrimoniului cultural, educațional, spiritual și social-filantropic al Țării Românești în contextul european al veacului al XVIII-lea*, BASILICA, București - 2014; L.S. Desartovici (ed.), *Martiriul Sfinților brâncoveni*. Ed. a 3-a rev. București: Editura Sophia, 2014.

⁷ Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, *Constantin Brâncoveanu, sprijinitor al Ortodoxiei*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română (B.O.R), Anul LXXXIII (1964), Nr. 9-10, p. 920-923.

⁸ Privitor la relațiile lui Ludolf vezi: Hermann Goltz, *Ecclesia Universa. Bemerkungen über die Beziehungen H.W. Ludolf zu Rußland und zu den orientalischen Kirchen (Ökumenische Beziehungen des August-Hermann-Francke-Kreises)*, în: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle*, Nr. 28/1994, p. 182.

care Țara Românească îl juca la acea dată, fiind punctul de legătură între răsăritul și sudul Europei, între Rusia și slavii din Balcani, între ruși și greci⁹. De aceea, în timpul șederii la Constantinopol, Ludolf a intrat în legătură cu "împuternicitul valah". Într-o scrisoare trimisă lui Francke, la 2 sept. 1700, Ludolf regreta însă faptul că încă nu a reușit să aibă relații mai apropiate cu acest "împuternicit valah". Pe acesta, care nu este altul decât Ianache Porfirița, capuchehaia lui Brâncoveanu la Constantinopol, Ludolf îl descrie ca pe un personaj influent, de rit grecesc, binevăzut de turci, care aduseră mari servicii domnitorului român în cursul ultimului război, și care vorbea italienește¹⁰. În aceeași scrisoare, Ludolf îl îndemna pe protectorul său de la Halle să trimită profesori care să predea în școlile românești și, înainte de toate, în București, unde el știa că exista "un fel de Universitate"¹¹, adică Academia domnească de la Sfântul Sava¹². Demersurile lui Ludolf au rămas însă fără nici un rezultat.

Un interes și mai mare pentru români a prezentat un alt colaborator al lui Francke, și anume, *Christian Voigt*. Chemat în 1711 de la Halle în Transilvania, Voigt a ajuns profesor la Gimnaziul evanghelic din Sibiu, fiind ajutat de comitele sașilor, Andreas Teutsch și de J.H. Roth, funcționar al cancelariei imperiale de la Viena. Activitatea sa la Sibiu a fost de scurtă durată căci, în urma uneltirilor iezuite, la ordinul generalului Steinville, Voigt a trebuit să părăsească orașul pentru ca, la sfârșitul anului 1713, să ajungă la Viena¹³.

În scurta perioadă de timp ce i-a stat la dispoziție, Voigt a avut însă răgazul să se informeze atât asupra populației române din Transilvania, cât și despre starea de lucruri din Țara Românească. Aceasta se vede ușor din corespondența sa cu Francke. Astfel, la 23 iunie 1712, Voigt îi scria din Sibiu lui Francke, informându-l asupra românilor, pe care el îi numea "greci", după religia lor ortodoxă. Îi mai scria apoi că a făcut rost de un *Noul Testament* bilingv, adică o ediție greacă-neogreacă,

⁹ J. Tetzner, *H. W. Ludolf der Kenner des petrinschen Ruselands und des Vorderen Orients. Dissertation der Philios*, Fak. der Humboldt Universität, Berlin, 1953; Ed. Winter, *Die Pflege...*, p. 147 și 157.

¹⁰ Scrisoarea lui H.W. Ludolf către Francke, din 2.09.1700, din Amsterdam, la Ed. Winter, *Die Pflege...*, p. 148; Ștefan Ionescu, *Epoca brâncovenească*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1981, p. 92-95 și N. Ciachir și Gh. Bercan, *Diplomația europeană în epoca modernă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 169.

¹¹ Ed. Winter, *Die Pflege...*, p. 148.

¹² N. Iorga, *Commemoration des deux cent cinquante ans de la fondation d'une Faculté des lettres a Bucarest*, București, 1928; Panait I. Panait, *Constantin Brâncoveanu*, Ed. Științifică, București, 1969, p. 324 ș. u.; "Învățământul superior din București înainte de înființarea Universității (1694-1864)", în vol. *Universitatea din București*, 1964, p. 9-12.

¹³ Carl Göllner, *Geschichte der Deutschen auf dem Gebiete Rumäniens*, Erster Band, Bukarest, 1979, p. 336 și 343; H. Jekeli, *Die Entwicklung des siebenbürgisch-sächsischen höheren Schulwesens von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Mediasch, 1930, p. 20-21; Fr. Teutsch, "Geschichte des ev. Gymnasiums in Hermannstadt", în: *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde, XVII (1882)*, p. 78-81; Fr. Teutsch, *Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen*, Bd. II (1700-1919), Hermannstadt, 1922, p. 77-82 și 86-87.

ed. Londra 1702-Halle 1710, pe care urma să-l ofere principelui Valahiei, Constantin Brâncoveanu, printr-un om de legătură. Nu cunoaștem acest om de legătură, însă este foarte probabil să fi fost unul din medicii sau educatorii sași din Transilvania aflați la curțile boierești din București.

De asemenea, Voigt știa să informeze la Halle că românii din Valahia erau foarte interesați de problemele învățământului și că "ei au început într-adevăr să construiască școli și azile pentru săraci", confirmând astfel spusele lui Ludolf. El arăta că domnitorul, precum și "episcopul" (mitropolitul, n.n.) Valahiei sunt dornici să se sfătuiască "cu oamenii înțelepți... cum să organizeze mai bine unele și altele".

Interesantă este și informația lui Voigt care spune despre domnitor și despre mitropolit (Antim Ivireanul) că "amândoi studiază încă zilnic". Despre Brâncoveanu spune că "de curând, el a pus să se lege un *Nou Testament* grec, pentru a cărui legare a trimis 700 de ducăți, iar 100 de galbeni i-a dat bijutierului care i-a executat legătura din cei 700 de ducăți"¹⁴.

Așa cum reiese din corespondența lui cu Francke, Chr. Voigt cunoștea și o serie de negustori români, prin intermediul cărora primea și trimitea scrisori la Halle. Astfel, în scrisoarea din 17 iulie 1812, Voigt îi mulțumea lui Francke pentru "un mic pachet de cărți", pe care l-a primit prin intermediul unor negustori români care se întorceau acasă de la târgul de la Leipzig¹⁵. Acest lucru era posibil, întrucât devenise un obicei al vremii ca negustorii sași și români din Transilvania să facă mici comisioane în favoarea tinerilor studenți sași din Germania. Cronicarii brașoveni îndeosebi, în scrierile lor, menționează bunăvoința unor negustori români din Schei și ajutorul acordat tinerilor sași aflați la studiu în Germania¹⁶.

Legarea de relații mai strânse, directe, cu Brâncoveanu era, pentru Francke un deziderat permanent, întrucât acesta îi deschidea o largă perspectivă în răsăritul și sudul Europei. De aceea, el va încerca să realizeze acest lucru prin intermediul foștilor studenți greci de la Halle, care s-au stabilit, cel puțin pentru un timp, în București.

În acest sens, el a îndemnat, la începutul anului 1714, pe un fost student în teologie de la Universitatea din Halle să devină educator în casa uneia dintre fetele lui Brâncoveanu. Într-o scrisoare din 8 februarie 1714, ucenicul îi scria lui Francke din București că se află "in domo Celsissime Dominae Stanke, filiae sci(ict) malore natu Celsissimi Principia Valachiae"¹⁷.

Autorul scrisorii era un anume *Basilius Theodorus*, a cărui identitate nu este pe deplin lămurită. La 3 martie 1714 acesta se înscria ca student în teologie

¹⁴ Ed. Winter, *Die Pflege...*, p. 151.

¹⁵ Ed. Winter, *Die Pflege...*, p. 152.

¹⁶ Johann Filstich, *Încercare de istorie românească*, Bd. Adolf Armbruster, București, 1979, p. 10, nota 16.

¹⁷ Ed. Winter, *Die Pflege...*, anexa 256.

la Universitatea din Halle, figurând în matricolă ca venind "de Ponte Euxino", adică de la Marea Neagră, între 1702-1703. Același Basilius Theodorus "de Ponte Euxino" era înscris la "Greek College at Oxford", de unde a venit la Halle¹⁸.

Eduard Winter consideră că ar fi rus de origine, și anume "un slav din sud-estul Moldovei", pentru ca, în alt loc să-l socotească macedonean¹⁹. Și tot el îl socotește apoi identic cu unul dintre grecii care, în anul 1703, au sosit la Halle pentru a studia în cunoscutul "Collegium Orientale", înscriindu-se la 3 martie 1704 sub numele de "grecul Theodorus" (der Grieche Theodorus)²⁰ (N. Vătămanul îl consideră și el grec)²¹.

În anul 1706 Theodorus a părăsit orașul Halle și a trecut prin Veneția, pentru a ajunge apoi în Grecia²². A plecat apoi spre București, unde ajunge în urma unei călătorii dramatice. La 8 februarie îi scrie lui Francke din casa domniței Stanca, unde îndeplinea funcția de "aducatoe". La acea dată doamna Stanca era văduvă, bolnavă și fără copii²³, așa încât rolul "educatorului" era acela de a întreține cu ea conversații asupra unor subiecte morale sau științifice²⁴, fapt semnificativ pentru nivelul și cerințele curții lui Brâncoveanu²⁵.

La București, Theodorus îl întâlnește și conlucrează cu doctorul Samuel Kólzer, și el un fost elev și admirator al lui Francke²⁶. Acesta, un renumit medic și naturalist, din Sibiu, chemat la curtea lui Brâncoveanu, îi va mijloci lui Theodorus

¹⁸ E. D. Tappe, "Alumni of the Greek College at Oxford 1690-1705", în *Notes and Queries*, March 1955, p. 110-114; N. Vătămanu, "Învățați greci formați la Oxford și la Halle și legăturile lor cu românii la începutul secolului al XVIII-lea", în *Contribuții la istoria învățământului românesc. Culegere de studii*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1970, p. 190-205; Paul Cernovodeanu, "Din legăturile Bisericii Răsăritului cu ambasadorul Angliei la Costantinopol, lordul William Paget (între 1693-1702)", în *"Biserica Ortodoxă Română"* XCIV (1976), nr. 1-2, p. 217, nota 20; Paul Cernovodeanu, "Contacte din ordin științific și cultural între intelectualitatea engleză și cărturari din Țara Românească și Moldova în a doua jumătate a secolului al XVII-lea și primele decenii ale celui de-al XVIII-lea", în *"Studii". Revistă de Istorie*, tomul 23 (1970), nr. 4, p. 719.

¹⁹ Ed. Winter, *Die Pflege...*, p. 149 și 159.

²⁰ Ed. Winter, *Die Pflege...*, p. 149.

²¹ N. Vătămanu, *De la începuturile medicinei românești*, Ed. Științifică, București, 1966, p. 232.

²² Ed. Winter, *Die Pflege...*, p. 149; N. Vătămanu consideră că Theodorus și-a încheiat studiile în Germania prin 1708. Cf. N. Vătămanu, "Învățați greci formați la Oxford și Halle și legăturile lor cu românii la începutul secolului al XVIII-lea", în *Contribuții la istoria învățământului românesc...*, p. 197.

²³ Doamna Stanca a fost căsătorită din 1692 cu Radu Beizadea, fiul domnitorului Moldovei Alexandru Iliș, nu cu "un boier român Stoica", cum scrie Ed. Winter (p. 149). Radu a murit la 29 martie 1705, iar Stanca la 15 martie 1714. Vezi: C. Gane, *Trecute vieți de doamne și domnițe*, vol. I, ed. a II-a, București, 1933, p. 443-445 și 541-542; Dan Simionescu, Ed. Winter: "Studiul limbilor slave apusene și sudice la Halle, în veacul al XVIII-lea", în *"Studii". Revistă de Istorie*, anul IX (1956), nr. 1, p. 172-173.

²⁴ Dan Simionescu, "Studiul limbilor slave...", p. 172-173.

²⁵ Dan Simionescu, "Studiul limbilor slave...", p. 172-173, N. Vătămanu, "Învățați greci...", p. 197.

²⁶ Fr. Teutsch, "Siebenburgen in Halle", în *Korrespondenzblatt des Vereins für siebenburgische Landeskunde*, II (1879), nr. 7, p. 66.

trimiterea unei scrisori la Halle²⁷, scrisoare ce pune în evidență legăturile strânse pe care le avea acest grec cu Francke și Breithaupt, foștii săi profesori²⁸. Francke a socotit scrisoarea ucenicului său atât de importantă, încât a anexat-o jurnalului său intim, ceea ce nu a făcut decât cu scrisorile importante²⁹.

După această dată nu mai avem informații sigure despre Basilius Theodorus. Poate că va fi continuat să stea o vreme la București. Eduard Winter presupune că Theodorus ar fi acel preot care, prin 1723, se afla la granița de sud a Rusiei dinspre tătari, slujind ca predicator militar și care ar fi povestit îndelung despre profesorii de la Collegium. Se pare însă că mai târziu ar fi intrat într-o mănăstire de la Athos, de unde i se pierde urma³⁰.

Un alt fost student de la Halle, pe care îl întâlnim la curtea lui Constantin Brâncoveanu, este *Alexandru Helladius*, teolog, istoric și medic despre care avem informații ceva mai bogate.

Grec de origine, Helladius s-a născut în anul 1686 la Larissa, în Thesalia, după care ajunge la Constantinopol într-o familie înrudită cu Mavrocordații fiind înrudit și cu Ianachi Porfirita, capuchehaia lui Brâncoveanu la înalta Poartă. Deși avea doar 16 ani, Helladius, însoțit de diaconul Franciscus Prossalentis, a mers cu lordul W. Paget la Oxford, unde s-a dedicat studiul medicinei și matematicii. În acest timp îl va cunoaște pe H. W. Ludolf care făcea o călătorie în Anglia, prilej cu care îl invită să studieze la Halle. Poate spre a răspunde acestei invitații, Helladius a plecat, în anul 1706, la Hamburg. Va părăsi definitiv Anglia în anul 1701 și va colinda timp de mai mulți ani pe la Academii din Europa: Amsterdam, Halle, Praga, Altdorf, lângă Nurenberg.

Între 1712 și 1714 Helladius se afla în Germania și, poate și mai înainte. Între timp însă, fusese și la București unde a cunoscut bine stările de lucru pe care le descrie într-o lucrare tipărită la Altdorf în 1714 și închinată țarului Petru cel Mare. Este o interesantă istorie privind starea Bisericii grecești³¹ în care dă și o serie de informații despre Țara Românească. După felul cum vorbește despre Constantin Brâncoveanu, pe care-l numește "Dominus meus longe clementissimus"³², N. Vătămanu consideră că Helladius a fost în serviciul domnitorului, funcționând ca magistru, dacă nu ca profesor plin, la Academia de la Sfanțul Sava³³.

²⁷ Ed. Winter, *Die Pflege...*, p. 149 și 255-256. Vezi și Sigismund Jako, "Legăturile bibliofile și științifice cu Muntenia ale lui Samuel Koleseri", în *Revista bibliotecilor*, anul XXII (1969), nr. 6, p. 374.

²⁸ La Breithaupt studiasse și istoricul sas Johann Flistich între anii 1706-1709. Cf. Johann Filstich, *Încercare...*, p. 46.

²⁹ Ed. Winter, *Die Pflege...*, p. 149.

³⁰ Ed. Winter, *Die Pflege...*, p. 148; N. Vătămanu, "Învățați greci...", p. 198.

³¹ Alexandru Helladius, *Status Praesens Ecclesiae Graecae*, Altdorf, 1714.

³² Al. Helladius, *Status...*, p. 11-12.

³³ N. Vătămanu, "Învățați greci...", p. 199.

Nu se știe dacă Helladius a venit după 1714, data apariției cărții sale, să se stabilească la București. În lucrarea sa, *Status praesens Ecclesiae Graecae*, voind să arate pentru ce Biserica greacă nu acceptă traducerea Sfintei Scripturi din elina veche în greaca modernă, el a atacat, pentru erori grave, atât versiunea lui Maxim Calliopolitul, din 1638, cât și reeditarea corectată a acesteia de către colegul său de studii Serafim din Mitilene (Londra, 1702)³⁴, precum și pe aceea a pietiștilor de la Halle (1710). Cu același prilej, el critică și pe fostul său profesor A.H. Francke, care patronase traducerea realizată de Liberie Golletti, grec, în ciuda numelui său italian.

Cu toate acestea, Helladius se ferește să critice traducerea românească a *Bibliei* lui Șerban Cantacuzino (1688) și a *Noului Testament*, patronată de Brâncoveanu, pe care le amintește atunci când prezintă activitatea tipografică din țară.

De asemenea, el nu pomeneste nimic despre cumpărarea de către Brâncoveanu a *Noului Testament* (Londra, 1702 - Halle, 1710), operă pe care o criticase, dar pe care domnitorul o cumpărase, cum am amintit, cu 700 de ducați³⁵. Aceasta, întrucât nu avea interes să supere pe Brâncoveanu, care era "mult prea milostiv" cu el.

O altă problemă ce se pune în legătură cu Alexandru Helladius, este aceea a activității sale de la București. Întrucât se pare că era familiarizat cu tipografia, după cum reiese din lucrarea sa amintită mai sus³⁶, acest fapt îl face pe N. Vătămanu să creadă că Helladius, pe lângă medicină, să fi fost folosit la Academia Sfântul Sava sau la tipografie, în calitate de colaborator al lui Ignatie Phitianul³⁷, care i-a urmat lui Antim Ivireanul la conducerea tipografiei.

În același sens putem interpreta și bogatele informații pe care el ni le oferă, cu privire la activitatea Academiei "Sfântul Sava". Între altele, el ne spune că în această școală se predau învățături filosofice și filologice la nivelul facultății de arte literare din universitățile occidentale și, în consecință, ea își merită numele de *academie* (neque mirum est Bucarestium Academiam vocari). Numărul studenților se ridica la peste 150, câteodată depășind chiar 200.

Tot Helladius spune că în nici o școală cu rang liceal sau universitar din părțile răsăritului nu se preda medicina, în afara Academiei domnești din București și că printre profesorii acestei academii se numărau și cei trei medici de curte ai lui Brâncoveanu, în frunte cu arhiatrul de origine italian³⁸.

³⁴ N. Vătămanu, "Învățați greci...", p. 191-195.

³⁵ Ed. Winter, *Die Pflege...*, p. 151.

³⁶ Al. Helladius, *Status...*, p. 10 și 17.

³⁷ Al. Helladius, *Status...*, p. 13; N. Vătămanu, "Învățați greci...", p. 200.

³⁸ Al. Helladius, *Status...*, p. 17; Ariadna Comariano-Cioran, *Academiile domnești din București și Iași*, Ed. Academiei, București, 1971; Ștefan Pascu (colectiv), *Istoria învățământului din România*, vol. I (De la origini până la 1821), Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1983, p. 162, 179 și 317.

Cunoașterea amănunțită a realităților bucureștene denotă, așadar, prezența acestui înzestrat medic și istoric în capitala Țării Românești. Probabil, el se afla la București și după anul 1714, fără a putea ști cu precizie acest lucru. Ultima informație despre el o avem din 1722³⁹, iară să știm unde se afla și cu ce se îndeletnicea.

Cel din urmă student de la Halle care se pare că s-a stabilit în București este *Fustalius Placcicus*. Acesta era un medic macedo-român din Sibiu⁴⁰. La 1702, pe când se întorcea de la Constantinopol spre Londra, lordul W. Paget îl găsea pe Placcicus tânăr "medic la curtea lui Brâncoveanu". Acesta s-a alăturat lui Helladius și Prossalentis, însoțindu-l pe lordul Paget în Anglia, și ajungând la același Colegiu de la Oxford, pe care l-am amintit deja. La Oxford, Placcicus a urmat cu sârguință cursurile de gramatică, medicină, logică și matematică predate de profesorii Roger Bouchier și Edward Eden⁴¹ de la Queen's College. În scurt timp, el a ajuns "un medic reputat în artele și științele ce le profesează", dobândind o adevărată faimă prin tratamentele prescrise unor bolnavi cu afecțiuni oftalmologice⁴².

Deși a fost îndemnat să rămână în Anglia, Placcicus, împreună cu Prossalentis, se înscriau în anul 1705 la Universitatea din Halle, unde tânărul medic bucureștean era înmatriculat sub numele: "Eustachius Placcicus, Medicus, 24 X, 1705", cu indicația că "nu a plătit"⁴³.

După ce și-a completat studiile la Halle, Placcicus s-a înapoiat la București unde, în 1713-1714, funcționa ca medic, amintit fiind și de Helladius în cartea sa, cu indicația: "Eustachius Placica, medicus, București"⁴⁴. Este foarte posibil ca Placcicus să fi rămas la București unde, fără a avea o activitate de amploarea celei a lui Helladius, va fi fost un bun medic oftalmolog. Că s-a bucurat de un oarecare renume o dovedește faptul că este pomenit într-o listă de "bărbați răsăriteni procopsiți întru acest veac" (adică al XVIII-lea), alcătuită în limba greacă de

³⁹ N. Vătămanu, "Învățați greci...", p. 200.

⁴⁰ Paul Cernovodeanu, "Contacte din ordin științific și cultural...", p. 718. În legătură cu originea acestuia, știm că la Sibiu, în 1639, exista un "județ" al Companiștilor greci din localitate, cu un nume identic Eustatio Placico. Era probabil bunicul viitorului medic, și pe care N. Iorga îl socotea originar din satul de albanezi Alvanitocheri. În timpul cât Eustatio Placico era "județ" al Companiștilor, era pârgar, cunoscut negustor și zaraf Nikos Papa, mai târziu om de încredere al lui Brâncoveanu, lămurind astfel prezența la București a "tânărului medic". Cf. N. Vătămanu, "Învățați greci...", p. 201. Vezi și Olga Cicanci, *Companiile grecești din Transilvania și comerțul european în anii 1636-1746*, Ed. Academiei, București, 1981, p. 45 și 102; N. Iorga în *Studii și documente*, XII, p. VI, îl consideră pe Placico sârb sau bulgar.

⁴¹ E. D. Tappe, "Alumni of the Greek College, p. 98-99; P. Cernovodeanu, "Contacte din ordin științific și cultural...", p. 718.

⁴² Paul Cernovodeanu, "Contacte din ordin științific și cultural...", p. 718.

⁴³ Fr. Juntke, *Matrikel der Martin Luther-Universität Halle...*, p. 334.

⁴⁴ Al. Helladius, *Status...*, la Index auctorum quorum in hoc opusculo mentis tacta est.

Mitropolitul Meletie al Atenei (+1718) și tradusă în românește de Mitropolitul Moldovei, Veniamin Costachi în 1843. El este menționat astfel: "Eustatie Plakida din București, doctor, au voiajerisit prin Anglia pentru învățatură"⁴⁵.

Urmaș al doctorului, un anume Iovan Placcicus era, în primele decenii ale secolului al XVIII-lea, proprietarul unei case din București, pe care apoi o anume Mariara, văduva lui Hrisocoleu, o afierosea mitropolitul de Heracleea și Rodosto⁴⁶. Sunt ultimele informații pe care le avem despre Placcicus, ca și despre ceilalți bărbați școliți în vestita Universitate de la Halle.

Mult doritele legături ale celor de la Halle cu familia lui Brâncoveanu au fost întrerupte de sfârșitul martiric al marelui domnitor. Faptul însă că cercurile intelectuale de la Halle erau viu interesate de aceste legături denotă încă o dată mirajul pe care epoca brâncovenească l-a exercitat asupra contemporanilor săi. De asemenea, acum s-au făcut primii pași în vederea realizării ulterioare a unor legături mai strânse, în cadrul cărora n-au lipsit nici trimiterea de studenți români la Universitatea de la Halle⁴⁷ și la alte universități germane.

⁴⁵ Meletie, mitropolitul Atenei, *Istoria bisericească*, trad. de Veniamin Costachi, vol. IV, partea a II-a, Iași, 1843, p. 67; Paul Cernovodeanu, *Contacte din ordin științific și cultural...*, p. 719.

⁴⁶ Fr. Legrand, *Recueil de documents grecs concernant les relations du patriarchat de Jerusalem avec la Roumanie (1563-1728)*, Paris, 1895, p. 329-330; N. Vătămanu, "Învățați greci...", p. 302.

⁴⁷ Vezi: Antonie Plămădeală, *Apărarea limbii și promovarea culturii române în Lipsca la mijlocul secolului alXIX-lea*. "Limba domnitoare va fi cea națională", în *România literară*, anul XXI (1988), nr. 13, p. 19; Pr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 469 și 535; Eugen Preda, Victor Slăvescu, "Note zilnice", în *Magazin istoric* anul XXII (1989), nr. 10 (259), p. 40.

II. HISTORICAL THEOLOGY

ROMANIAN-GERMAN INTERFERENCES DURING CONSTANTIN BRÂNCOVEANU'S REIGN

IOAN-VASILE LEB*

ABSTRACT. It is well known that Constantin Brâncoveanu's reign represented an apogee in the development of Țara Românească, having at the same time influences upon the other Romanian principalities.

One of the most interesting chapters is the links with different German cities, among which we can mention Halle too. In the following research we are going to refer to a few moments of the Romanian history relations with the University of this town.

Key-words: Constantin Brâncoveanu, Romanian principalities, University, Halle.

Halle University had submitted a strong interest for the Orthodox people of the South East of Europe since its foundation (1694)¹, among which there are included the Romanians of the three principalities too. This explains the presence of numerous documents regarding our people in this library. We remind, for instance, that there is a portrait of Mihai Viteazu, dated since 1675². Then, the German historian Edward Winter stated that in 1954 there existed in the same library „a prayer book written in Romanian with palaeoslavonic letters, namely in cyrillic with the title „Proces cum calendario in lingua valachica”³.

* Pr. Prof. Univ. Dr., Babeş-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, Romania, email: lebioan@yahoo.com

¹ Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1988. For Constantin Brâncoveanu see also: Paul Cernoveanu, Florin Constantiniu și Andrei Busuioceanu, *Constantin Brâncoveanu*, (București: Editura Academiei, 1989).

² Ioan-Vasile Leb, *Un portret al lui Mihai Viteazul la Halle-R. D. Germană*, in „Telegraful Român”, (33-34)1988, 3.

³ Eduard Winter, *Die Pflege der west-und sudslawischen Sprache in Halle im 18 Jahrhundert*, (Berlin: Akademie-Verlag, 1954), 147.

The long reign of Constantin Brâncoveanu, which represented an age of prosperity in all areas for Vallachia, was not omitted by the enterprising spirit of the great Halle schoolmaster, August Hermann Francke (1663-1727) and his pietist collaborators⁴. It was a period of cultural prosperity, but it was also an epoch when the orthodox and the protestants had to face a strong Jesuit propaganda.

In this circumstances, Francke sent two of his collaborators, Heinrich Wilhelm Ludolf and Cristian Voigt in England, in the Austrian Empire and in Orient, to get in touch with the protestants and the orthodox, in order to contract the Jesuit activity. Therefore, they will also get in touch with the Romanians of Transylvania, Vallachia and Moldavia.

The start was made by H. W. Ludolf who, in the nineties of the 17th century, undertook a journey in England, Russia and Orient. During his stay in Russia (1692-1694), Ludolf discussed with Hrisant Notara, who was the nephew and the descendant of the Patriarch Dositei of Jerusalem, both being known at Brâncoveanu's court. On this occasion, he soon realised the important role that Vallachia played at that moment, it being the bridge between the East and the South of Europe, between Russia and the slavs of Balcani, between Russians and Greeks⁵. That is why during his stay in Constantinople, Ludolf got in touch with the „representative vlach”. In a letter sent to Francke, dated from the 2nd of September 1700, Ludolf expressed his regrets that he had not succeeded in having closer relations with this „representative vlach” yet. Ludolf describes this person, who is no one but Ianache Porfrita, the Romanian diplomatic representativ of Brâncoveanu at Constantinople, as an important man, a Greek Orthodox, appreciated by Turks, who brought great benefits to the Romanian ruler during the last war and who spoke Italian⁶. In the same letter, Ludolf advised his protector from Halle to send professors to teach in the Romanian schools, and most of all in Bucharest, where he knew that there had been „a kind of University”⁷, namely the Royal Academy from Saint Sava⁸. His efforts remained without any result.

⁴ Kurt M. Jung, *Weltgeschichte in einem Griff* (Vandenhoeck & Rupprecht in Gottingenm, 1975), 424-425.

⁵ J. Tetzner, *H. W. Ludolf, der Kennerdes petrinischen Ruselands und das Vorderen Orients. Dissertation der Philios, Fak. Der Humbold Universitat*, (Berlin: 1953); Ed. Winter, *Die Pflege...*, 147 and 157.

⁶ The letter of H. W. Ludolf to Francke, dated from the 2nd of September 1700, from Amsterdam, la Ed. Winter, *Die Pflege...*, 148; Ștefan Ionescu, *Epoca Brâncovenească*, (Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1981), 92-95 and N. Ciachir and Gh. Berca, *Diplomația Europeană în Epoca Modernă*, (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1984), 169.

⁷ Ed. Winter, *Die Pflege...*, 148.

⁸ N. Iorga, *Commemoration des deux cent cinquante ans de la fondation d'une Faculté des lettres a Bukarest*, (Bukarest: 1928); Panait I. Panait, *Constantin Brâncoveanu*, (București: Editura Științifică, 1969), p. 324 and the next ones; *Învățământul superior din București înainte de înființarea Universității (1694-1864)* in „Universitatea din București”, 1964, 9-12.

Another collaborator of Francke, namely Christian Voigt, showed an even greatest interest for Romanians. Being called in Transylvania from Halle in the year 1711, Voigt became professor at the evangelical Gymnasium in Sibiu, and he was helped by the administrative Saxons leader Andreas Teutsch and by J. H. Roth, the official of the imperial chancellery in Vienna. His activity in Sibiu was quite short because after some Jesuit intrigues, at general Steinvill order, Voigt had to leave the city, and at the end of 1713 he arrived in Vienna⁹.

During this short period available, Voigt had enough time to inform himself about the Romanian population of Transylvania and about the way in which things were going on in Vallachia. This can be easily seen from his correspondence with Francke. Thereby, on the 23rd of June 1712, Voigt wrote to Francke from Sibiu, giving him information about the Romanians, which he used to call „Greeks” because of their Orthodox religion. He also informed him that he got hold of a bilingual New Testament, namely a Greek- Neogreek edition, Ed. London 1702- Halle 1710, which he was going to offer to the prince of Vallachia, Constantin Brâncoveanu, with someone’s help. We do not know who this man was, but it is possible to be one of the Saxon doctors or teachers from Transylvania who were activating at the noblemen’s courts in Bucharest.

Voigt knew also to send information to Halle that the Romanians of Vallachia had a great interest in education and that „they really began to build schools and poor houses”, thus conforming what Ludolf said. He showed that the prince, as well as „the bishop” (Metropolitan) of Vallachia were eager to counsel with „wise people ... how to best organise different things”.

Voigt’s information about the fact that the prince and the Metropolitan (Antim Ivireanu) „study both daily” is also a very interesting one. He says about Brâncoveanu that „he had recently ordered a New Greek Testament to be bound, for which he had sent 700 ducat coins, and he gave 100 gold coins to the jeweler who executed the bundle between the 700 ducat coins”¹⁰.

Chr. Voigt knew a number of Romanian traders too, through which he got and sent letters to Halle, as it is obvious from his correspondence with Francke. Thus, in his letter from the 17th of July 1812, Voigt thanked Francke for „a little parcel of books” which he got by the help of some Romanian traders who were coming back home from the Leipzig fair¹¹. This was possible, because it had also

⁹ Carl Gollner, *Geschichte der Deutschen auf dem Gebiete Romaniens*, Erster Band, (Bukarest: 1979), 336 and 143; H. Jekeli, *Die Entwicklung des siebenburgischsachsischen höheren Schulwesens von den Anfängen bis zur Gegenwart*, (Mediasch: 1930), 20-21; Fr. Teutsch, *Geschichte des ev. Gymnasiums in Hermannstadt*, in „Archiv des Vereins für siebenburgische Landeskunde”, XVII (1882), p. 71-78; Fr. Teutsch, *Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen*, Bd. II (1700-1919), (Hermannstadt: 1992), 77-82 and 86-87.

¹⁰ Ed. Winter, *Die Pflege...*, 151.

¹¹ Ed. Winter, *Die Pflege...*, 152.

become a habit for the Saxon and Romanian traders of Transylvania to make little commissions for the young Saxon students from Germany. Especially the annalists from Braşov, in their writings, mention the amiability of some Romanian traders from Şchei and the help given to the young saxons who were studying in Germany¹².

To maintain closer and direct relations with Brâncoveanu represented a permanent wish for Francke because the prince was opening him a large perspective in the East and the South of Europe. That is why he tried to accomplish it by the help of the former Greek students from Halle, who established, for a while at least, in Bucharest.

On this line, he advised a former theologian student from Halle University to become a teacher in one of Brâncoveanu daughter's house, at the beginning of 1714. In a letter dated from the 8th of February 1714, the disciple wrote to Francke from Bucharest that he was „in domo Celsissime Dominae Stanke, filiae sci(icet) malore natu Celsissimi Principia Valachiae”¹³.

The author of the letter was someone with the name *Basilus Theodorus*, whose identity is not entirely clarified. He enrolled as a student in theology at Halle University on the 3rd of March 1714, appearing in the transcripts as coming from „the Ponte Euxino”, namely from the Black Sea, between 1702-1703. The same Basilus Theodorus from „the Ponte Euxino” was enrolled at „The Greek College at Oxford” from where he came to Halle¹⁴.

Eduard Winter considers him to be of Russian origin, namely „a slav from the South-East of Moldavia”, somewhere else calling him Macedonian instead¹⁵. The same author identify him lately with one of the Greeks who arrived in Halle in 1703 in order to study in the well-known „Collegium Orientale” and who enrolled there with the name „Theodorus the Greek” (der Grieche Theodorus)¹⁶ on the 3rd of March 1704, (N. Vătămanu considers him to be of Greek origin too)¹⁷.

¹² Johann Filstich, *Încercare de istorie românească*, (Bucureşti: Adolf Armbruster, 1979), 10, note 16.

¹³ Ed. Winter, *Die Pflege...*, annex 256.

¹⁴ E. D. Tape, *Alumni of the Greek College at Oxford 1690-1705*, in *Notes and Queries*, March 1995, 110-114; N. Vătămanu, *Învăţaţi greci formaţi la Oxford şi la Halle şi legăturile lor cu românii la începutul secolului al XVIII-lea*, in *Contribuţii la istoria învăţământului românesc. Culegere de studii*, (Bucureşti: Editura Didactică şi Pedagogică, 1970), p. 190-205; Paul Cernovodeanu, *Din legăturile Bisericii Răsăritului cu ambasadorul Angliei la Constantinopol, lordul William Paget (între 1693-1702)*, in „Biserica Ortodoxă Română” (1-2)1976, 217, note 20; Paul Cernovodeanu, *Contacte din ordin ştiinţific şi cultural între intelectualitatea engleză şi cărturari din Ţara Românească şi Moldova în a doua jumătate a secolului al XVII-lea şi primele decenii ale celui de-al XVIII-lea*, in *Studii. A History Journal*, tom 23 (4)1970, 719.

¹⁵ Ed. Winter, *Die Pflege...*, 149 and 159.

¹⁶ Ed. Winter, *Die Pflege...*, 149.

¹⁷ N. Vătămanu, *De la începuturile medicinei româneşti*, (Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1996), 232.

In 1706 Theodorus left Halle and passed through Venice, in order to get in Greece lately¹⁸. Then, he walked to Bucharest, where he arrived after a dramatic voyage. He wrote to Francke lady Stanca's house where he professed as „aducatoe” on the 8th of February. Lady Stanca was a widow, sick and without children at that time¹⁹, so that the role of the „teacher” was to talk on certain moral and scientific issues²⁰, a very significant fact for the level and the requests of Brâncoveanu's court²¹.

In Bucharest, Theodorus met and cooperated with doctor Samuel Kölzer, the latter being himself a former pupil and admirer of Frankie²². This one, a famous doctor and naturalist from Sibiu, being called at Brâncoveanu's royal court, would help Theodorus to send a letter to Halle²³, letter that emphasizes the close links of this Greek with Francke and Breithaupt, his former professors²⁴. Francke considered his disciple's letter to be of such importance that he attached it to his diary, which he had done with the most important letters only²⁵.

We have not had any other reliable information about Basilius Theodorus since then. Maybe he had still stayed in Bucharest for a while. Eduard Winter supposes that Theodorus could be that priest who was activating at the South Russia frontier with the Tatars, serving as a military preacher and who used to tell long stories about the Collegium teachers. It seems that later he became a monk at Athos, and we have no known anything about him since then²⁶.

Another student at Halle, who we meet at Constantin Brâncoveanu's court, is *Alexandru Helladius*, a theologian, historian and doctor whom we have the richest information about.

¹⁸ Ed. Winter, *Die Pflege...*, 149; N. Vătămanu believes that Theodorus finished his studies in Germany in 1708. Cf. N. Vătămanu, *Învățați greci formați la Oxford și Halle și legăturile lor cu românii la începutul secolului al XVIII-lea*, in *Contribuții la istoria învățământului românesc*. Culegere de studii, (București: 1970), 197.

¹⁹ Lady Stanca had been married with Radu Beizadea since 1692, who was the son of Alexandru Iliș the prince of Moldavia, and not with a „Romanian nobleman called Stanca” as Ed. Winter writes (149). Radu died on the 29th of March 1714, and Stanca on the 15th March 1714. See C. Gane, *Trecute vieți de doamne și domnițe*, vol. I, IInd edition, (București: 1933), 443-445; Dan Simionescu, Ed. Winter: *Studiul limbilor slave apusene și sudice la Halle, în veacul al XVIII-lea*, în „Studii”, A History Journal, anul IX (1)1956), 172-173.

²⁰ Dan Simionescu, „Studiul limbilor slave...”, 172-173.

²¹ Dan Simionescu, „Studiul limbilor slave...”, 172-173, N. Vătămanu; *Învățați greci...*, 197.

²² Fr. Teutsch, *Siebenburgen in Halle*, in *Korrespondenzblatt des Vereins für siebenburgische Landeskunde*, II (7)1879, 66.

²³ Ed. Winter, *Die Pflege...*, 149 and 255-256. See also Sigismund Jako, *Legăturile bibliofile și științifice cu Muntenia ale lui Samuel Koleseri*, in *Revista Bibliotecilor*, anul XXII (6)1969, 374.

²⁴ The saxon historian Johann Flistich studied at Breithaupt too, between 1706-1709. Cf. Johann Flistich, *Încercare...*, 46.

²⁵ Ed. Winter, *Die Pflege...*, 149.

²⁶ Ed. Winter, *Die Pflege...*, 148, N. Vătămanu, *Învățați greci...*, 198.

Helladius is of Greek origin, born in 1686 in Larissa, in Thesalia, and later he arrived in Constantinopol in a family related to the Mavrocordats, being related with Ianachi Porfirita too, the Romanian diplomatic representative of Brâncoveanu at Constantinopol. Although he was but 16 years old, Helladius, accompanied by the deacon Franciscus Prossalentis, went to Oxford together with lord W. Paget, where he studied intensively Medicine and Mathematics. During this period he was going to meet H. W. Ludolf who was travelling to England, on this occasion he being invited to study at Halle. In order to answer this invitation probably, Helladius went to Hamburg in 1706. He will leave England in 1701 forever and he will wander many years in the European Academies: Amsterdam, Halle, Praga, Altdorf, near Nürenberg.

Helladius was in Germany between 1712 and 1714, and maybe he had arrived there long before. Meanwhile, he went to Bucharest too where he informed himself well regarding the way the things were going on, and he described everything in a work printed at Altdorf in 1714 dedicated to Petru cel Mare. It is a very interesting history about the situation of the Greek Church²⁷ where there can also be found some information about Vallachia. As he talks about Constantin Brâncoveanu, whom he calls „Dominus meus longe clementissimus”²⁸, N. Vătămanu believes that Helladius worked for the prince, serving as teacher, but not as a titular one, at Saint Sava Academy²⁹.

It is not known if Helladius established himself in Bucharest after the publication of his book, after the year 1714. In his work, *Status praesens Ecclesiae Graecae*, trying to explain the reason why the Greek Church does not accept the translation of the Bible from the old Greek in the modern one, he attacked, accusing it of serious errors, both Maxim Calliopolitul version from 1638 and the revised re-edition made by his colleague Serafim from Mitilene (London, 1702)³⁰, and the pietist version from Halle (1710). On this occasion, he criticizes his former professor A. H. Francke who consented the translation made by the greek Liberie Golletti, in spite of his italian name.

Anyway, Helladius avoids to criticize the Romanian Bible translation made by Șerban Cantacuzino (1688) and that of the New Testament consented by Brâncoveanu, which he talks about when he presents the printing activity of the country.

He does not also mention anything about the purchase of the *New Testament* by Brâncoveanu (London, 1702-Halle 1710), a work that had been criticized by him, but which had been bought by the prince with 700 ducat coins as we have already mentioned³¹. It probably happened because he did not want to upset Brâncoveanu who was „too generous” with him.

²⁷ Alexandru Helladius, *Status Praesens Ecclesiae Graecae*, (Altdorf: 1714).

²⁸ Al. Helladius, *Status...*, 11-12.

²⁹ N. Vătămanu, *Învățați greci ...*, 199.

³⁰ N. Vătămanu, *Învățați greci ...*, 191-195.

³¹ Ed. Winter, *Die Pflege...*, 151.

Another problem which arises regarding Alexandru Helladius, is that of his activity in Bucharest. As he seems to have been familiar with typography, a fact which results from the work mentioned above³², it determines N. Vătămanu to believe that Helliadius had been activated, except practicing medicine, at Saint Sava Academy or at the typography as a collaborator of Ignatie Phitianul³³, the successor of Antim Ivireanu in conducting the printing house.

We can explain in the same way the rich information he had given to us regarding the activity of Saint Sava Academy. He tells us that in this school there were taught philosophical and philological doctrines at the level of literary arts faculty from the Western Universities, and therefore, it really deserves the name of *academy*, (*neque mirum est Bucarestium Academiam vocari*). The number of students were over 150, sometimes even exceeding 200.

The same Helladius says that medicine had not been taught in any other high school or University of Orient, except the Royal Academy of Bucharest and that among its professors we can mention the three doctors from Brâncoveanu's court, together with his personal doctor of Italian origin³⁴.

The knowing of so many details regarding the Bucharest realities designates therefore that this gifted doctor and historian was really present in the capital of Vallachia. He could have probably been in Bucharest after 1714 too, even if we cannot be sure about it. The last information about him has dated since 1722³⁵, even though we do not know where he was then and what was he doing.

It seems that the last student of Halle who settled in Bucharest is *Fustatius Placcicus*. He was a Macedo-Romanian doctor from Sibiu³⁶. In 1702, while lord W. Paget was coming back from Constantinopol to London, he found the young Placcicus as „doctor at Brâncoveanu's court”. He joined Helladius and Prossalentis, accompanying lord Paget in England and going to the same College at Oxford that we have already mentioned. At Oxford, Placcicus attended intensively the grammar, medicine, logic and Mathematics courses which were taught by professors Roger

³² Al. Helladius, *Status...*, 10 and 17.

³³ Al. Helladius, *Status...*, 13; N. Vătămanu, *Învățați greci...*, 200.

³⁴ Al. Helladius, *Status...*, 17; Ariadna Comariano-Cioran, *Academiile domnești din București și Iași*, (București: Editura Academiei, 1971); Ștefan Pascu (collective), *Istoria învățământului din România*, vol. I, (de la origini până la 1821), (București: Editura Didactică și Pedagogică, 1983), 162, 179 and 317.

³⁵ N. Vătămanu, *Învățați greci...*, 200.

³⁶ Paul Cernoveanu, *Contacte de ordin științific și cultural...*, 718. As regarding his origin, we know that in Sibiu there existed in 1639 a „magistrate” of the Greek companists, having an identical name Eustatio Placico. He was probably the father of the future doctor, N. Iorga considering him to come from an Albanian village Alvanitocheri. As long as Eustatio Placico was „magistrate” of the companists, the well-known trader and broker Nikos Papa was the counsellor. Later he became one of the most trusted man of Brâncoveanu, which explains the presence of „the young doctor” in Bucharest. Cf. N. Vătămanu, *Învățați greci...*, 201. Vezi și Olga Cicanci, *Companiile grecești din Transilvaniași comerțul european în anii 1636-1746*, (București: Editura Academiei, 1981), 45 and 102; N. Iorga, in *Studii și documente*, XII, VI, consideres that Placico is Serbian or Bulgarian.

Bourchier and Eduard Eden³⁷ from Queen's College. He soon became a „reputed doctor in the arts and in the sciences he professes”, becoming famous through the treatments prescribed to some patients with eye diseases³⁸.

Although he was advised to remain in England, Placcicus, together with Prossalentis, were enrolling at Halle University in 1705, where the young Bucharest medic was registered with the name: „Eustachius Placcicus, Medicus, 14 X, 1705”, with the mention that „he did not pay”³⁹.

After completing his studies at Halle, Placcicus returned to Bucharest where, between 1713-1714, was activating as a doctor, being also mentioned by Helladius in his book, with the indication that: „Eustachius Placica, medicus, Bucharest”⁴⁰. It is very probable that Placcicus should have remained in Bucharest, without having such a rich activity as Helladius had, but activating as a very good ophthalmologist. That he enjoyed some reputation is certificated by the fact that his name appears in a list of „skillful Eastern men of this age” (namely the XVIIIth century), written in Greek by Metropolitan Meletie of Athens († 1718) and translated in Romanian by the Metropolitan of Moldavia, Veniamin Costachi in 1843. He is thus mentioned: „Eustatie Plakida from Bucharest, doctor, voyager through England for studies”⁴¹.

A sucesor of the doctor, a certain Iovan Placcicus, was the proprietor of a house in Bucharest in the first decades of the XVIIIth century, which later, the Metropolitan of Heraclea and Rodosto gifted it to an unknown woman with the name Mariara, Hrisocoleus' widow⁴².

The very desired links of those from Halle with Brâncoveanu's family were interrupted with the martyrdom of the great ruler. But the fact that the intellectual circles of Halle manifested a keen interest in these links, indicates once again the charm which Brâncoveanu's age exercised upon its contemporaries. There also had been done now the first steps for a future closer links, which implied the sending of Romanian students to Halle University⁴³ and to other German Universities too.

³⁷ E. D. Tappe, "Alumni of the Greek College...", 89-99; Paul Cernovodeanu, *Contacte de ordin științific și cultural ...*, 718.

³⁸ Paul Cernovodeanu, "Contacte din ordin științific și cultural...", 718.

³⁹ Fr. Juntke, *Matrikel der Martin Luther –Universität Halle ...*, 334.

⁴⁰ Al. Helladius, *Status...*, at *Index auctorum quorum in hoc opusculo mentis tacta est*.

⁴¹ Meletie, Metropolitan of Athens, *Istoria Bisericească*, translated by Veniamin Costachi, vol. IV, IInd part, Iași, 1843, p. 67; Paul Cernovodeanu, *Contacte de ordin științific și cultural ...*, 719.

⁴² Fr. Legrand, *Recueil de documents grecs concernant les relations du patriarchat de Jerusalem avec la Roumanie (1563-1728)*, Paris, 1895, p. 329-330; N. Vătămanu, *Învățați greci ...*, 302.

⁴³ See: Antonie Plămădeală, *Apărarea limbii și promovarea culturii române în Lipsca la mijlocul secolului al XIX-lea*. „The dominated language will be the national one”, in *România Liberă*, anul XXI (13)1988, 19; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981), 469 and 535; Eugen Preda, *Note zilnice*, in *Magazin Istoric*, anul XXII (10)1989), 40.

MEDICI PROFESORI LA ACADEMIA TEOLOGICĂ DIN CLUJ

MIRCEA GELU BUTA*

REZUMAT. Munca medicului și a preotului se bazează pe conștiința unei misiuni „a omului față de om”. Înțelegând că religia, medicina, Biserica și Spitalul sunt aliate nedespărțite în încercarea salvării ființei umane din neajunsurile ei, PS Episcop Nicolae Ivan va încerca să atragă la Academia Teologică din Cluj medici renumiți ai vremii, iar discipline precum igiena sau medicina pastorală s-au regăsit constant în planurile de învățământ. Eseul își dorește să prezinte formele și modul în care acești medici profesori au reușit să concretizeze proiectul de medicină creștină, un model în care inițiativa s-a dovedit creatoare.

Cuvinte-cheie: medic, universitate, medicină creștină.

Conștient de alcătuirea minunată a ființei umane, vrednicul de pomenire PS Episcop Nicolae Ivan a dorit ca tinerii teologi să înțeleagă ei înșiși de ce suntem sănătoși și de ce ne-am îmbolnăvit, cum trebuie să ne ferim de boli sau, dacă ele există, cum să ne apropiem de cel aflat în suferință, pe cât se poate, prin duh creștin, cu ajutorul lui Dumnezeu și străduința omenească, pentru ca în cele din urmă să ieșim învingători din această încercare. Pentru aceasta, păstorul comunității ortodoxe clujene a reușit să adune în jurul său, pe lângă distinși istorici și filosofi ai vremii, Sextil Pușcariu, Ioan Lupaș, Alexandru Lapedatu, Lucian Blaga, o seamă de medici vestiți, deveniți unii dintre ei chiar consilieri devotați ai Eparhiei. În primul rând, se cuvine să-i amintim pe frații Dominic și Constantin Stanca, apoi pe nepotul lor, Octavian Stanca. La aceștia se adaugă Prof. Dr. Virgil Ciobanu, iar mai târziu Dr. Eugen Nicoară și Dr. Liviu Telea, a căror cursuri de Igienă sau Medicină Pastorală s-au regăsit constant în planurile de învățământ ale Institutului Teologic din Cluj. Nu au lipsit conferințele profesorilor de la Facultatea de Medicină, în frunte cu Victor Papilian, Emil Țeposu, Valeriu Lucian Bologa, Iuliu Hațieganu etc., care, folosind perspectivele largi ale istoriei, filosofiei și biologiei, încercau să argumenteze raporturile dintre religie și medicină.

* Prof. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca, e-mail: butamircea@yahoo.com

1. O familie de cărturari hunedoreni

Când vorbim de merituoaasa familie cărturărească Stanca, gândul ne duce la întemeietorul ei, părintele Avram Stanca (1843-1916), născut în anul 1843, la Sebeș. Vine în Valea Jiului în anul 1866, ca învățător la Petrila. După absolvirea studiilor teologice din Sibiu, revine în anul 1875 ca preot paroh la Petroșani, dând viață bisericii, școlii românești și însuși românismului din aceste părți ale Transilvaniei. Aflăm din cuvântarea rostită de părintele pe atunci diacon Nicolae Mladin, viitor mitropolit al Ardealului, cu ocazia comemorării a o sută de ani de la nașterea preotului Avram Stanca, că „despre vrednicia lui vorbesc faptele și starea înfloritoare de azi a tuturor bisericilor și parohiilor zidite, renovate și organizate de el. Conștiința ortodoxă și românească a țăranilor și muncitorilor români asupriți în țara lor din partea tuturor străinilor venetici din Valea Jiului a fost trezită la viață de acest preot vrednic, prin ale cărui străduințe și ajutor moral și material s-au ridicat apoi atâția români vrednici din poporul păstorit de el”¹. Prin munca sa neîncetată, s-au ridicat în scurtă vreme biserici în Petroșani, Vulcan, Lupeni, Aninoasa, Bănița și școli la Petroșani, Bănița și Dealul Babii. Mai târziu, încercarea stăpânirii de a maghiariza școlile s-a lovit de dârzenia neînduplecată a poporului condus de preotul Stanca. În anul 1916, este silit să părăsească Valea Jiului, stabilindu-se la fiului său, Sebastian, din Sebeșul-Săsesc, unde, spre sfârșitul aceluiași an, va trece la cele veșnice².

În anul 1923, la propunerea Comitetului parohial al bisericii din Petroșani, rămășițele pământești ale preotului Avram Stanca vor fi deshumate și așezate în cripta din fața bisericii din Petroșani, pe care el însuși a ctitorit-o și care a fost sfințită de Î.P.S. Mitropolit Nicolae Bălan, cu ocazia vizitei canonice³.

În toamna anului 1922, preotul Sebastian Stanca, fiul defunctului Avram Stanca, este ridicat la rangul de prim-consilier al Episcopiei reînființate după 400 de ani a Vadului și Feleacului lui Ștefan cel Mare, la care s-a adăugat, de data aceasta, și a Clujului, și poftit de vrednicul Episcop Nicolae Ivan să se mute la Cluj, unde va osteni cu pricepere și devotament până în anul 1940. Nu va renunța la pasiunea de scriitor din tinerețe, redactând Foaița Eparhială „Renașterea” încă din anul 1923 și publicând la revistele vremii lucrări de istorie bisericească locală,

¹ Marian BOBOC, „Măine, 24 decembrie, se împlinesc 170 de ani de la nașterea lui Avram Stanca, părintele ortodoxiei din Valea Jiului”, în: „Ziarul Văii Jiului”, 22 decembrie 2013.

² *Ibidem*.

³ „Aducerea rămășițelor pământești ale părintelui Avram Stanca la Petroșani”, în: „Graiul muncitorimei”, Petroșani, 31 octombrie 1923.

nuvele, schițe, amintiri, traduceri, prelucrări. A reușit să organizeze Muzeul Eparhial din Cluj⁴.

În toamna anului 1940, s-a refugiat la Sibiu, de unde a dat o prețioasă mână de ajutor la organizarea Vicariatului Ortodox Român de Alba-Iulia. Va deceda la vârsta de 69 de ani, în orașul Sibiu. Slujba prohodului a fost săvârșită la Catedrala din Sibiu de un sobor format din șapte preoți, în frunte cu P.S. Arhiereu Vicar Teodor Scorobeț, răspunsurile fiind date de corul studenților Academiei Teologice „Andreiane”. Cel dintâi cuvânt l-a rostit P.S. Arhiereu Vicar, dând glas durerii pricinuite de pierderea unui prieten devotat și vrednic colaborator în ogorul Evangheliei Mântuitorului, arătând calitățile care i-au împodobit sufletul. La rândul său, delegatul Episcopiei Clujului, părintele consilier Pavel Șendrea, a rostit un cuvânt omagial: „Cu inima frântă de durere mă găsesc astăzi în fața sicriului consilierului eparhial Prot. Stavr. Dr. Sebastian Stanca, pentru a reprezenta cu acest prilej pe Prea Sfințitul Episcop Nicolae Colan, Consiliul Eparhial și Preoțimea din Eparhia Vadului, Feleacului și Clujului, spre a spune cuvântul de omagiu și durere pentru pierderea devotatului slujitor, care a luminat ca o făclie

⁴ Sebastian STANCA (1878-1947) se naște la Petroșani, în familia preotului Avram Stanca. Face studiile secundare la Gimnaziul Evanghelic din Sebeș (1890-1893) și la Liceul Ortodox „Andrei Șaguna” din Brașov (1893-1898), iar cele superioare la Institutul Teologic din Sibiu (1898-1901) și la Facultatea de Litere a Universității din Budapesta (1901-1905), cu doctoratul în 1910. A fost Președintele societății literare „Petru Maior” din Budapesta, iar în 1902 s-a numărat printre cei doisprezece studenți români care au pus bazele Revistei „Lucașfăru” la Budapesta. A frecventat redacția ziarelor „Poporul român” și „Lupta” din Budapesta, iar mai apoi „Telegraful român” din Sibiu. Lucrări teologice și istorice: *Pocății. Studiu pentru combaterea sectei pocăștilor*, Sibiu, 1913, 272 p.; *Pâinea vieții, carte de rugăciuni pentru toții creștinii*, Cluj, 1931, 232 p.; *Contribuția preoțimii române din Ardeal la războiul pentru întregirea neamului (1916-1919)*, Cluj, 1925, 179 p.; *Carmen saeculare. Preoțimea română din Ardeal în slujba idealului național*, Cluj, 1927, 20 p.; *Biserica ortodoxă din Sebeș*, Cluj, 1928, 35 p.; *Episcopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului (1919-1929)*, Cluj, 1930, 165 p.; *Mănăstirea de la Râpa Râmețului*, Cluj, 1936; *Propaganda uniției în Munții Apuseni* în Rev. Teologică, an XXVII, 1937, nr. 6, pp. 213-218 și nr. 7-8, pp. 269-272; an XXVIII, 1938, nr. 7-8, pp. 336-340; an XXIX, 1939, nr. 10-11, p. 412-422; *Viața și activitatea lui Vasile Moga, 1774-1845*, Cluj, 1939, 125 p.; *Monografia istorico-geografică a localității Petroșani*, Petroșani, 1966, 100 p.; *Cipariu Timotheus*, Petroșani, 1910, 74 p., Teză de doctorat în limba maghiară; conferințe despre Mihai Viteazul, Gheorghe Dima, Gheorghe Lazăr, Ciprian Porumbescu, toate tipărite. Lucrări literare: *Pribegii, Comedie din viața meseriașilor*, în două acte. Localizare după I. Nestroy, Sibiu, 1910, 4 f. + 46 p.; *Bucătăreasa. Comedie într-un act*. Prelucrare după Teodor Abt, Brașov, 1911, 22 p.; *Lazar diacul. O întâmplare adevărată*, București, 1923, 40 p.; *Fiul cantonierului și alte povești*, București, 1925, 24 p.; *Greva și alte povești*, Arad, 1926, 64 p.; *Sergentul. Episod din luptele de lângă Jiu în pasul Surduc, la începutul lui septembrie 1916. Dramă într-un act...* Prelucrată după lucrarea lui I. Koener, „Joseph Heyderich”, Arad, 1926, 46 p.; *Lege nouă. Comedie într-un act*, Sibiu, 1933, 52 p.; *Apis și Este*, traducere după Bruno Brehm, București, 1942, 489 p.; Colaborări la: „Telegraful Român”, „Lucașfăru” și „Revista Teologică” din Sibiu; „Libertatea” Orăștie; „Tribuna” Cluj; „Cosânzeana” Cluj; „Țara Noastră” Sibiu-Cluj; „Anuarul Institutului de Istorie Națională” Cluj etc.; În manuscris: piese de teatru, traduceri din Schiller, Goethe, Körner, Uhland, Heine etc.; Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul Teologilor Români*, Ed. Enciclopedică, București, 2002, pp. 451-452.

în viața tinerei noastre Episcopii... Zadarnic am încerca să încreștăm în puținele clipe ale ceasului de față toată munca de organizator în multele slujbe cu care a fost cinstit în calitate de consilier, de locotenent al scaunului episcopal din Cluj, ca și aceea de colaborator și prim-sfetnic al regretatului Episcop Nicolae Ivan, precum și a Prea Sfințitului Episcop Nicolae Colan, sau ca deputat al Congresului Național Bisericesc, președinte al Asociației Clerului «Andrei Șaguna», secția Cluj, ca ostenitor la organizarea Eparhiei Maramureșului. Toate acestea vor trebui arătate cu prilejul unei comemorări în cinstea acestui făclier care a luminat destinele Eparhiei Clujului...”⁵. Cuvinte omagiale a adresat și Părintele Prof. Ioan Lupaș, arătând geniul și munca neostenită a celui care a fost scriitorul și neobositul publicist Dr. Sebastian Stanca. Cortegiul funebru, format dintr-o numeroasă asistență, s-a îndreptat apoi spre cimitirul central din Sibiu, pentru a așeza trupul neînsuflețit în lăcașul de veșnică odihnă⁶.

1.1. Constantin Stanca (1889-1959)

Profesorul Dr. Constantin Stanca s-a născut la Petroșani, fiind al doilea fiu al preotului Avram Stanca. S-a afirmat ca student la Facultatea de Medicină din Cluj, fiind considerat, încă de pe băncile amfiteatrului, o speranță a viitorului. A venit războiul și pe urmă... Alba-Iulia, fiind unul dintre cei o sută de mii de participanți. S-a întors la Cluj, unde îl aștepta greul și fapta. Împreună cu fratele său, Dominic, au făcut parte din acel grup cutezător de medici români care și-au asumat sarcina deosebit de grea a preluării și reorganizării Facultății de Medicină. În scurt timp, Constantin Stanca sau Costi, cum îl știa tot orașul, devenit medic ginecolog, era dotat cu o intuiție medicală ce se întrecea cu îndemânarea și cu spontaneitatea intervențiilor chirurgicale, dar și cu o seamă de inovații expuse în cele peste 150 de lucrări publicate, cu care și-a dobândit, ulterior, după refugiul de la Cluj, un loc de Profesor Universitar la București⁷. Talentul său deosebit de organizator s-a întruchipat mai întâi în organizarea, la Cluj, a primei școli de moașe, cu limbă de predare română. În scurt timp după aceea, a fost alături de fratele său, jertfitorul Dominic Stanca, la organizarea Spitalului de femei din Cluj. Dar înfăptuirea sa cea mai însemnată a fost ca a unuia care era mâna dreaptă a Profesorului Iuliu Moldovan, preluând, în calitate de director, conducerea primului Institut românesc de combatere și profilaxie a cancerului, înființat la Cluj în anul 1929, cel dintâi din țară și dintre primele pe plan mondial⁸. Ca o recunoaștere a meritelor sale, numeroase universități din Viena, Paris, Milano l-au onorat, alegându-l membru al

⁵ „La mormântul consilierului Dr. Sebastian Stanca”, în „Renașterea”, anul XXV, nr. 46-47, Cluj, 23 noiembrie 1947, pp. 1-2.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Horia STANCA, *Fragmentarium clujean*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1987, p. 291.

⁸ Florea MARIN, *Vieți dedicate omului*, vol. III, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1995, pp. 90-91.

societăților medicale de profil. Țara noastră l-a cinstit cu titlul de „Profesor emerit”, cu ordine și alte distincții. Cei apropiați își amintesc de talentul cu totul ieșit din comun cu care povestea și reproducea, cu amuzament în gest și cuvânt, pe cei evocați⁹. Ca și frații săi, a fost un creștin mărturisitor autentic, un model de viață care a influențat multe cariere de tineri.

1.2. Dominic Stanca (1892-1979)

Profesorul Dr. Dominic Stanca este fratele medicului Constantin Stanca, al preotului Sebastian Stanca, al surorilor Elisabeta (căsătorită Rațiu) și Elena Stanca, căsătorită cu Ioan Duma, protopop al Văii Jiului, una din victimele persecuției comuniste. Din familie mai fac parte fiul său, poetul și actorul Dominic Stanca (1926-1976), nepoții, dramaturgul Radu Stanca (1920-1962), cronicarul dramatic Horia Stanca (1909-2002) și medicul Octavian Stanca (1908-1977), copiii preotului Sebastian Stanca¹⁰. Școala primară și secundară o face la Petroșani, după care se înscrie la Facultatea de Medicină din Cluj (1910-1915). În timpul vacanțelor, lucra la spitalele minerilor din Petroșani, Vulcan și Aninoasa. La izbucnirea Primului Război Mondial, tânărul Dominic Stanca este trimis la o unitate din Orăștie, unde i s-a încredințat organizarea unui Spital militar cu 240 de paturi. În calitate de doctorand în medicină, a fost trimis pe frontul din Polonia, iar pentru susținerea ultimului *rigorosum* și obținerea doctoratului, i s-a acordat în anul 1916 un concediu. Cu gradul de medic sublocotenent, a funcționat la începutul anului 1916 la unul din spitalele garnizoanei din Viena, după care, în același an, a fost transferat la Spitalul Militar din Budapesta. A urmat apoi anii grei petrecuți pe frontul din Răsărit, în Volhinia și Bucovina, unde a înfruntat, în condiții dramatice, epidemia de tifos exantematic¹¹.

Din însemnările zilnice, pe care le-a întocmit cu talent și meticulozitate, avem o valoroasă documentație despre desfășurarea epidemiilor, precum și listele nominale ale ostașilor și ofițerilor căzuți victimă acestor calamități, notând și cimitirele unde au fost înhumați¹². Spre sfârșitul războiului, a fost trimis pe frontul de la Piave-Montelo din Italia, unde, după lupte crâncene, armatele austro-ungare au fost înfrânte. Reîntors la Petroșani, și-a reluat activitatea la Spitalul minerilor, de unde, cu inima la răscrucea din 1918, va veni la Alba-Iulia împreună cu muncitorii de la Petroșani, să se înscrie printre făuritorii României Mari. Iată copia credenționalului Dr. Dominic Stanca, extras din Arhiva Muzeului Unirii, în

⁹ Horia STANCA, *op. cit.*, p. 291.

¹⁰ Samuel IZSÁK, „Amintindu-ne de Dr. Dominic Stanca”, în Rev. „Clujul Medical”, 1980, vol. LIII, nr. 3, p. 261.

¹¹ Florea MARIN, *Medicii și Marea Unire*, Ed. Tipomur, 1993, p. 243.

¹² Samuel IZSÁK, *op. cit.*, p. 261.

virtutea căreia „Reuniunea femeilor greco-ortodoxe din Petroșani alege și delegă pe medicul Dominic Stanca din Petroșani ca reprezentat al ei la Marea Adunare Națională ce se va ține în 18 noiembrie (1 decembrie) 1918 în Alba-Iulia și rugăm conducerea acestei adunări să-i dea puțința de a-și îndeplini misiunea de delegat în toate direcțiile. Petroșani, 15/28 Noiembrie 1918, Ss. Ioana Stanca, președinte”¹³.

În anul 1919, Dominic Stanca se stabilește la Cluj, unde împreună cu alți confrăți, va contribui la organizarea serviciului sanitar al orașului. În noile condiții, s-a simțit nevoia amenajării unui Spital de stat pentru femei, misiune pe care Resortul Ocrotirilor Sociale al Consiliului Dirigent o va încredința doctorului Dominic Stanca. Acesta va fi inaugurat la 9 aprilie 1919, sub forma unei unități spitalicești cu profil ginecologic-obstetrical, care va rămâne peste timp în memoria clujenilor sub denumirea de „Clinica Stanca”¹⁴. Încă de la început, în cadrul spitalului s-a înființat un atelier de industrie casnică pentru ajutorarea femeilor bolnave și fără sprijin. Aici, pe lângă tratamentul medical și întreținerea zilnică, acestea erau pregătite și calificate în diverse meserii (croitorese, lenjerese, bucătărease, îngrijitoare etc.), pentru a se putea susține ulterior. În primii trei ani, aceste cursuri au fost absolvite de 90 de persoane¹⁵.

În perioada 1920-1921, când s-a pus în aplicare planul unei vaste campanii sanitare de profilaxie a sifilisului, doctorul Dominic Stanca s-a aflat în prima linie a acestei acțiuni. De asemenea, s-a evidențiat pe tărâmul abordării problemelor medico-sociale ale oamenilor, organizând acțiuni sanitare în satele din Munții Apuseni și Maramureș, în școli, fabrici și în armată. Dădea îndrumări pe teren, ținea conferințe, redacta măsuri pentru prevenirea și combaterea bolilor venerice și tuberculozei, publica articole, lucrări și broșuri cu rezultatele obținute sau dedicate educației sanitare¹⁶.

Dintre lucrările științifice, publicate în periodicele medicale ale vremii, amintim: „Campania antisifilitică în regiunea Cluj, între anii 1921-1924” (București, 1934), „Cunoștințe pentru toți despre sifilis” (Cluj, 1925), „Prostituția și bolile venerice” (Cluj, 1922), „Contribuții la istoricul sifilisului în Ardeal” (București, 1925)¹⁷.

Încă de la venirea în Cluj, s-a alăturat echipei de intelectuali din jurul Episcopului Nicolae Ivan, iar din anul 1925 a devenit profesor de Igienă la Academia Teologică din Cluj. În cursurile sale, a încercat să le însușească viitorilor preoți cunoștințele necesare pentru a se feri de boli și a promova, la rândul lor, credincioșilor atât de necesarele noțiuni de igienă, de care aveau nevoie¹⁸.

¹³ Extras din Arhiva Muzeului Unirii, vol. I, f. 628.

¹⁴ Florea MARIN, *op. cit.*, pp. 251-254.

¹⁵ Idem, *Medicina clujeană în cuvinte și idei înțelepte*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2006, p. 477.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

De numele doctorului Dominic Stanca se leagă descoperirea, în anul 1927, a apelor sărate-sulfuroase și a nămolului de la Someșeni. În urma publicării cercetărilor sale de balneologie, împreună cu specialiștii în domeniu, Prof. Gheorghe Pamfil, Alexandru Borza, Eugen Nyârâdi, a reușit să popularizeze și să întemeieze, cu sacrificii bănești adeseori depășind propriile sale posibilități, Băile de la Someșeni, o stațiune balneară modernă, capabilă să atragă bolnavi din țară și străinătate¹⁹.

Între anii 1923 și 1938, a funcționat ca medic de întreținere la Fabrica de Tutun din Cluj, unde a avut posibilitatea să studieze condițiile de muncă ale muncitorilor și bolile profesionale ale acestora. Observațiile obținute au stat la baza lucrării intitulate *Organizarea igienico-socială a muncii*, publicată în anul 1927²⁰.

Dictatul fascist de la Viena l-a silit, în anul 1940, să se refugieze la Orăștie. Neobositul organizator al asistenței spitalicești a desfășurat și aici o activitate susținută, înființând Spitalul de femei din Orăștie, deservit de personalul medical și ajutor refugiat de la Spitalul de femei din Cluj. Izbucnirea, în 1942-1943, în satele din jurul Orăștiei, a unei epidemii de meningită cerebro-spinală îl găsește de doctorul Dominic Stanca în plină acțiune antiepidemică, coordonând cu succes combaterea epidemiei²¹.

După eliberarea țării, în anul 1945, doctorul Dominic Stanca se întoarce la Cluj, reluându-și funcția de la Spitalul de femei, unde va organiza și o Secție de Oncologie, în care, din anul 1951, va lucra și soția sa, Dr. Nella Stanca. După cum se știe, în același an, Spitalul de femei a fost transformat într-o bază de învățământ a Institutului de Medicină și Farmacie, sub denumirea de Clinica Ginecologică și Obstetrică II din Cluj, unde doctorul Dominic Stanca își va continua activitatea în calitate de medic primar ginecolog-oncolog. A fost ultima funcție pe care a îndeplinit-o. Se va pensiona la 31 decembrie 1958, continuând să lucreze ca specialist în diferite comisii și instituții sanitare, fără să aibă la bătrânețe satisfacția recunoașterii meritelor sale, după cum nici pe cealaltă, de a-l vedea pe fiul său, tot Dominic, înflorind în literatură și în teatru și care moștenise de la tatăl său toate premisele unei cariere deosebite²². S-a stins din viață în ziua de 2 aprilie 1979, fiind îngropat în Cimitirul Central al orașului Cluj-Napoca, alături de corifeii primei școli românești clujene²³. Medicul profesor Dominic Stanca a fost un creștin autentic, care nu ezita să mărturisească, de câte ori avea ocazia, crezul că moartea reprezintă o sursă a vieții și nu invers²⁴.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² Horia STANCA, *op. cit.*, p. 291.

²³ Florea MARIN, *op. cit.*, p. 477.

²⁴ *Ibidem*, p. 497.

2. Virgil Ciobanu (1876-1965)

Doctorul Virgil Ciobanu s-a născut în ziua de 23 februarie 1876 în localitatea Roșia Montană, județul Alba, într-o familie de intelectuali. Bunicul său matern, George Gritta, fost tribun al lui Avram Iancu, era căsătorit cu Emilia Piso, care provenea dintr-o familie de vază a Săcărâmbului din județul Hunedoara, pe atunci orașel prosper, cu parc, casină, restaurante și biserici pentru toate confesiunile. Fiica lor, Iustina, s-a căsătorit cu Vasile Cioban din Șiclău, școlit la Preparandia din Arad, la Liceul Piarist din Timișoara și devenit ulterior învățător și notar la Roșia Montană. Primul lor copil a fost poeta Maria Botiș Ciobanu, căsătorită cu Dr. Teodor Botiș, iar al doilea a fost Virgil-Haralampiu Ciobanu²⁵.

Virgil Ciobanu a urmat gimnaziul și o parte a cursurilor liceale la Brad, continuându-le apoi la Liceul „Andrei Șaguna” din Brașov. După absolvire, va frecventa Academia Teologică „Andreiană” din Sibiu și Facultatea de Teologie din Cernăuți, unde obține titlul de doctor în Teologie. După ce este hirotonit diacon în anul 1905, la Sibiu, este numit preot miliar, confesor al militarilor ortodocși și catihet al cadeților ortodocși din școlile militare ale Austriei. În anul 1906, din inițiativa preotului Virgil Ciobanu și a prietenilor săi din comunitatea românească, între care Dr. Sterie Ciurcu, Dr. Aurel C. Popovici, Arh. Cezar Popovici, Dr. Marius Sturza, Dr. Lazăr Popovici, Dr. Sextil Pușcariu, cu sprijinul primarului Karl Lueger, entuziast simpatizant al românilor, se va înființa la Viena o capelă românească, devenită loc de reculegere și rugăciune pentru românii trăitori în capitala imperială²⁶.

În anul 1911, preotul Virgil Ciobanu se înscrie la Facultatea de Medicină a Universității din Viena, însă își întrerupe studiile ca urmare a izbucnirii Primului Război Mondial, fiind trimis pe frontul din Galiția. În anul 1917, este avansat la gradul de maior și este mutat la garnizoana Praga, unde își reia studiile universitare și își va susține doctoratul. Ulterior, se va specializa în medicină legală. În anul 1919, se căsătorește cu Marioara Dima, fiica profesorului de matematică Pantelimon Dima din Brașov, frate al compozitorului Gheorghe Dima. O dată cu înființarea Universității din Cluj, este numit șef de lucrări la Catedra de Medicină Legală, condusă de Prof. Nicolae Minovici, frate al celebrului anatomist Mina Minovici. Este o perioadă de studii și cercetări, pe care le va publica în revistele de specialitate și tipărește volumele „Terminologia medico-legală” și „Omorul ritual”. Concomitent, este invitat de Episcopul Nicolae Ivan să predea cursul de Medicină Pastorală la nou-înființata Academie Teologică și Seminarul Teologic din Cluj. Cu această ocazie, va publica volumul „Preoții în medicină”, apărut la Editura Eparhiei Ortodoxe Române din Cluj²⁷.

²⁵ Radu CIOBANU, „Wiener Gemütlichkeit” (fragmente ale memoriilor lui Virgil Ciobanu), în „Steaua”, nr. 11-12 / 1992; „Rostirea Românească”, nr. 3-4 / 1996; „Orizont”, nr. 1 / 2002.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

În anul 1952, după moartea soției, se retrage la Mănăstirea Hodoș-Bodrog, al cărei stareț devine un an mai târziu, fiind pentru o scurtă perioadă profesor la Școala de cântăreți bisericești din Cluj²⁸. În anul 1958, este numit conferențiar de Medicină Pastorală la Institutul Teologic Universitar din București, astfel că se mută la Mănăstirea Antim. În anul 1962, revine în orașul Cluj și se stabilește la fiica sa, Ruxandra, petrecând un scurt răstimp la Mănăstirea Nicula, unde își redactează memoriile. A trecut la cele veșnice la 24 septembrie 1965. Sociabil, comunicativ, dinamic, cu un neobosit apetit de cunoaștere și cu un salutar simț al umorului, clericul, profesorul și medicul Virgil Ciobanu a fost o personalitate pregnantă și reprezentativă pentru intelectualitatea central-europeană a acelei epoci²⁹.

3. Eugen Virgil Nicoară (1893-1985)

Dr. Eugen Virgil Nicoară este al șaptelea copil al preotului greco-oriental Grigore Nicoară din comuna Pietriș, din apropiere de Deda Reghinului. Mama sa, Elena Petra, era fiica preotului Ioan Petra din Ibănești. Pentru început, preotul Grigore Nicoară este numit capelan la Ibănești, iar apoi paroh, unde va sluji până în anul 1914. În timpul păstoririi sale, va fi zidită biserica din Ibănești-Sat. Datorită vredniciei sale, va fi ales notar al Protopopiatului Reghin și președinte al „Astrei” culturale din districtul Gurghiului. Construiește la Ibănești o mică fabrică de cherestea, introduce de-a lungul comunei un canal de apă din râu, iar pentru biserică, procură clopote mari dintr-un atelier de lângă Viena. Va trece la cele veșnice la Ibănești, în anul 1914³⁰.

²⁸ Alexandru MORARU, *Învățământul teologic universitar ortodox din Cluj (1924-1952)*, Cluj-Napoca, 1996.

²⁹ Radu CIOBANU, *op. cit.*

³⁰ Autorii biografiei lui Eugen Virgil Nicoară dau locul nașterii lui în comuna Ibănești, județul Mureș. În acest sens, vezi articolul Marianeii PLOEȘTEANU din *Reghinul cultural. Studii și articole*, vol. II (1990); Ana COSMA, *Scritori români mureșeni. Dicționar biobibliografic*, Târgu-Mureș, 2000; Dumitru HUSAR, „100 de ani de la nașterea doctorului Eugen Nicoară” în „Cuvântul liber”, an. 5, nr. 100 (25 mai 1993) și Aurelia Victoria BALTARU, *Valea Gurghiului în perioada interbelică*, Târgu-Mureș, Editura NICO, 2008. În Extrasul nr. 70 din 22 noiembrie 1925, din *Matricola botezaților Bisericii ortodoxe române din localitatea Pietriș*, în care se arată că acest extras provine din vol. 2 al *Matricolei*, pagina 23, la nr. 2 este trecut ca botezat, la 18 ianuarie 1893, Eugeniu Virgiliu Nicoară. Din acest Extras reiese că Eugen Virgil Nicoară s-a născut la 6 ianuarie 1893. Părinții lui sunt Grigore Nicoară, preot (paroh ortodox român) în Pietriș, și Elena Petra. Preotul botezător este Ioan Petra, paroh în Ibănești; Eugen MERA, „Personalități din Ibănești: Dr. Eugen Nicoară”, în „Cuvântul liber”, anul XIX, nr. 272, Tg. Mureș, 10 martie 2009.

Eugen Virgil Nicoară și-a petrecut copilăria la Ibănești, alături de părinții săi. Va urma studiile elementare la Școala de Stat maghiară din Gurghiu (1900-1905), după care va continua la Liceul din Odorhei (1905-1907) și la Colegiul Reformat din Tg. Mureș, unde obține diploma de maturitate în anul 1913. Urmează cursurile Facultății de Medicină și Farmacie la Universitatea „Francz Jozsef” din Cluj-Napoca (1913-1915). Își va continua studiile în medicină la Universitatea Regală Maghiară din Budapesta, unde va obține în anul 1918 titlul de doctor. Ulterior, se va specializa în chirurgie la Clinica chirurgicală din Cluj (1919-1923), ocupând postul de preparator. În anul 1923, este numit prin concurs medic primar la Spitalul de Stat din Reghin, al cărui director va fi până în anul 1940 și va fi înaintat la gradul de inspector sanitar general (1936). Pentru o scurtă perioadă de timp (1938) a fost numit prefect al județului Mureș³¹.

În perioada 1936-1939, construiește Spitalul și Palatul Culturii din Reghin, iar cu sprijinul său moral și material s-au înălțat monumente închinat eroilor, troițe, școli generale și cămine culturale în satele din jurul Reghinului. Construirea Spitalului a fost una din cele mai de seamă realizări ale sale. Iată ce mărturisește în acest sens, după inaugurarea spitalului, Prof. Univ. Petre Tomescu: „Cu perseverența-i dâră care-l caracterizează, a realizat și această faptă excepțională, pe care o cred unică în țara noastră. Spitalul s-a clădit în timp de doi ani, sub supravegherea zilnică a doctorului Nicoară și sub planurile întocmite sub directivele lui. Acest ansamblu arhitectonic așa de bine reușit a fost conceput ținând seama de ceea ce autorul lui văzuse în călătoriile de studii ce făcuse în străinătate și de ultimele cerințe ale științei moderne [...]. Sălile de operații pentru intervenții septice și aseptice, largi, frumoase, impresionante, aparatele de sterilizare, instrumentarul bogat, în fine tot acest arsenal chirurgical, te fac să crezi că te afli într-o mare clinică universitară, nu în Spitalul de la Reghin”³².

Din motive politice, a fost destituit din funcția de medic primar chirurg al Spitalului Reghin și arestat în anul 1940. După eliberare, în anul 1941, se va stabili la Brașov, unde preia conducerea Spitalului „Gheorghe Mârzescu” (1942-1943). Va fi concentrat la Marele Stat Major al Armatei cu gradul de căpitan (1943-1944), apoi medic la Spitalul din Orăștie (1944-1945), de unde se reîntoarce la Reghin și activează până în anul 1947, când se pensionează³³.

Dr. Eugen Virgil Nicoară a fost autorul a numeroase cărți de popularizare a igienei și de promovare a sănătății. Din programul său de recuperare a sănătății populației făceau parte și conferințele despre boli, despre depistarea și vindecarea

³¹ Lucian PREDESCU, *Enciclopedia „Cugetarea” sau Enciclopedia României - Material românesc. Oameni și înfăptuiri*, Editura Cugetarea - Georgescu Delafras, București, 1940.

³² „Revista medicală”, nr. 24, 15 decembrie 1939.

³³ Tiberiu IANCU & COLAB., *Clujeni ai secolului 20: dicționar esențial*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2000, 400 p.

acestora, filmele documentare pe care se străduiește să le achiziționeze, articolele răspândite în calendare sau în alte publicații la îndemâna poporului și cărțile de popularizare³⁴. În calitate de președinte al „Astrei”, inițiază și sprijină material o serie de conferințe, serbări, cercuri culturale, coruri sătești, reprezentatii cinematografice, broșuri de popularizare a științei, ajutoare sociale etc. A acordat un sprijin deosebit înființării școlilor țărănești, susținând necesitatea școlarizării femeilor. În activitatea de popularizare a științei a antrenat alături de el numeroși intelectuali: Ariton Popa, Dr. Ioan Hartia, Dr. Alexandru Ceușianu, Gheorghe Maior, Dr. Vasile Niculescu, Emil Cocos, Iuliu Șerbănuțiu, Nicolae Albu, Gheorghe Crăciun, Ilie Șandru, Iustin Handrea, Vasile Netea, dinamizând întreaga viață culturală a ținutului. Publică la revistele: „Semănătorul”; „Gazeta Mureșului”; „Glasul Mureșului”; „Progres și cultură”; „Transilvania”; „Viața ilustrată”, „Astra” Reghin. A primit numeroase ordine și decorații: Ordinul „Steaua României” în grad de ofițer (1929); Crucea „Meritul Sanitar” cls. I; „Meritul cultural”; premiul „Năsturel Herescu” al Academiei (1934)³⁵.

La invitația Episcopului Nicolae Colan, în perioada octombrie-decembrie 1940, Dr. Eugen Virgil Nicoară va preda cursurile de Medicină pastorală la Academia Teologică Ortodoxă din Cluj³⁶. În ciuda activității sale bogate pe plan social, cultural și spiritual, Dr. Eugen Virgil Nicoară va suferi în a doua parte a vieții sale „ororile comunismului”, alături de alți intelectuali de seamă din vremea lui: „Am dus și cununa de spini a suferințelor pentru iubirea de neam. După cedarea Ardealului de Nord, am fost înlăturat din spitalul zidit din munca mâinilor mele, am fost întemnițat de patru ori, mi s-au dărâmat monumentele și troițele, mi-a fost luat Palatul Cultural, am fost schingiuit pentru atitudinea mea românească. Am ajuns bolnav de moarte. Avutul mi s-a sechestrat. Dreptul de liberă practică mi-a fost luat...”³⁷.

Va trece la cele veșnice în anul 1985, rămânând în conștiința vremii prin edificiile din orașul Reghin care îi poartă numele: Spitalul Municipal „Eugen Nicoară”, Casa de Cultură „Eugen Nicoară”, Școala Postliceală Sanitară „Eugen Nicoară”, Liceul Teoretic „Eugen Nicoară”.

³⁴ Lucrări publicate: „Tuberculoza”; „Bolile venerice”; „Alcoolismul sau bolile venerice”; „Gripa”; „Cancerul”; „10 porunci ale bunului creștin”; „Cartea sănătății. Tinerețe - bătrânețe”; „Lingoarea și dușmanii omului; Microbii și bacilii”; „Prietenii și dușmanii omului (microbii sau bacteriile, bacilii)” - în colaborare: Eugen NICOARĂ, Vasile NETEA, *Figuri mureșene*, Tipografia Ardeleană, Murăș, 1933; Eugen NICOARĂ, Vasile NETEA, *Murăș, apă lină: literatura populară din regiunea Murășului de Sus*, Vol. 1, Reghin, Astra, 1936.

³⁵ Tiberiu IANCU & COLAB, *op. cit.*

³⁶ Alexandru MORARU, *op. cit.*

³⁷ ANDM, fond *Despărțământul Reghin al Astrei*, Dr. Eugen Virgil Nicoară, „Memoriu de activitate”.

4. Conferințele medicilor profesori de la Facultatea de Teologie din Cluj

În anul 1920, cu ocazia deschiderii anului universitar, Prof. Dr. Iuliu Hațieganu a ținut în fața corpului profesoral și studenților prelegerea intitulată „Raportul dintre Biserică și școală”, în care sublinia: „Religia noastră în toate timpurile a fost forța cea mai puternică de regenerare națională. Universitatea nu poate trăi fără această religie. Românism și creștinism sunt două idei ce nu pot trăi decât în simbioză, fortificându-se reciproc. Dar și știința, cu care noi, universitarii, ne mândrim, trebuie să fie dublată de conștiință... Să ne apropiem deci tot cu mai multă iubire de Biserică, purtând cu abnegație crucea lui Hristos, căci această cruce ne duce spre înălțimi, drept că prin sacrificiu, dar numai prin sacrificiu se renaște omul, se renaște națiunea”³⁸.

Plecând de la ideea că o națiune se perpetuează prin vigoarea integrală a sufletului și a trupului, în anul universitar 1930/1931, la insistențele Prof. Iuliu Hațieganu și Dr. Octavian Stanca, fiul consilierului eparhial Sebastian Stanca, educația fizică a devenit obligatorie pentru studenți. A fost amenajat Parcul sportiv pentru studenți, care mai târziu, în memoria fondatorului său, va primi denumirea de „Parcul «Iuliu Hațieganu»”. Tot la inițiativa ilustrului profesor, aici a fost construită o bisericuță din lemn, realizată în stil maramureșan, care a reprezentat un excelent loc de reculegere pentru multiple generații de studenți și sportivi³⁹. Se respecta astfel deviza „trup disciplinat, sănătos, frumos, în serviciul sufletului” și se tindea spre formarea unui om gata de sacrificiu pentru națiune, pentru țară, având în față adevărurile eterne ale lui Dumnezeu⁴⁰. Legat de această biserică, regretatul Arhiepiscop și Mitropolit Bartolomeu Anania nota în „Memoriile” sale: „De cum s-a făcut primăvară, m-a chemat profesorul Iuliu Hațieganu și m-a numit «confesor al Parcului Sportiv». Parcul Sportiv al Universității, ctitorit de el în memoria unui copil mort, avea și o bisericuță în stil moșesc, pe care ungerii o profanaseră în vremea ocupației. Profesorul o restaurase și voia s-o pună la dispoziția studenților creștini, cu slujbe alternative, o Duminică în ritul ortodox și alta în cel greco-catolic (Hațieganu însuși era unit). Nu putea să ofere nimănui vreo plată. Misiunea mea era aceea de a mă ruga când de un preot ortodox, când de unul unit, să vină în Parcul Sportiv, cu tot ce era de trebuință, și să facă o slujbă (eu eram numai diacon). În schimbul acestui serviciu, profesorul – care cunoștea de la domnul Vătășescu în ce greutăți mă zbat – mi-a oferit o cameră în casa din mijlocul Parcului, ceea ce pentru mine era un mare noroc”⁴¹. Biserica a ars în anul 1982, iar din vechea structură mai poate fi văzut doar soculul.

³⁸ Florea MARIN, *Vieți dedicate omului*, vol. I, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1993, pp. 39-63.

³⁹ Florea MARIN, *Medicina clujeană în cuvinte și idei înțelepte*, op. cit, p. 100.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 114.

⁴¹ † Bartolomeu Valeriu ANANIA, *Memorii*, Ed. Polirom, București, 2008, pp. 108-109.

La invitația Episcopului Nicolae Colan, medici profesori de la Facultatea de Medicină din Cluj vor conferenția în fața studenților pe teme legate de igienă și de relația dintre medicină și teologie.

Astfel, în anul universitar 1930/1931, Prof. Dr. Iuliu Hațieganu susține o serie de conferințe privitoare la Igiena Universitară, iar cu prilejul discursului rostit în calitate de Rector al Universității, va aborda o serie de aspecte medico-sociale ale vremii ca: tuberculoza, sifilisul și celelalte boli venerice, alcoolismul, tabagismul etc. De asemenea, va sesiza necesitatea educației sanitare sistematice și practice, care să se adreseze poporului însuși, nu păturii suprapuse, și să înceapă cu învățarea celor mai elementare măsuri de igienă: spălarea mâinilor înainte de fiecare masă, igiena cavității bucale, respectarea normelor de igienă individuală și colectivă etc⁴².

În primăvara anului 1937, Profesorul Victor Papilian, „eminent scriitor creștin și pasionat om de știință”, își încheia prelegerea legată de Sf. Evanghelist Luca⁴³, cu o referire la raportul dintre religie și știință spunând: „Știința se ocupă cu studierea realității pentru a o putea stăpâni. E un sistem de cunoștințe necesare pentru apărarea noastră. Dar omului i se pun o serie de probleme: de unde venim, ce e moartea, unde ne ducem, la care știința nu poate răspunde. La acestea răspunde numai religia, ale cărei adevăruri, ca și minunile, nu sunt neraționale, ci sunt suprarăționale, iar cel mai tipic reprezentant al armoniei dintre știință și religie este Sf. Evanghelist Luca⁴⁴.

În ziua de 3 aprilie 1938, Prof. Dr. Emil Țeposu, de la Facultatea de Medicină din Cluj, a ținut în sala Vasile Pârvan conferința intitulată „Religia și Medicina”, în care a încercat o sinteză a raporturilor strânse dintre cele două domenii, folosind perspectivele largi ale istoriei. Întocmai spiritului uman, care în diverse perioade ale evoluției sale a trecut succesiv prin sentiment, rațiune și experiență, medicina a traversat în lungul șir al evoluției sale cele trei perioade de natură religioasă, filosofică și științifică, fiind imposibil să o separăm, în dezvoltarea ei, de celelalte științe naturale. Cu alte cuvinte, „Religia și medicina își au rădăcini comune. La începuturile lor formau o singură disciplină, servită de aceiași slujitori și urmărind același scop: cercetarea adevărului cu privire la lumea din care facem parte. Dorința binelui și a adevărului, care sunt la baza acestor discipline, însuflețesc actul de credință și de cercetare științifică, impresionează sensibilitatea noastră, întocmai ca o faptă bună și creează o datorie: aceea de-a căuta soluția ei. Însă puterea noastră de-a cunoaște și mijloacele noastre de investigație sunt limitate, după cum limitată este și existența noastră. Religia, ideea superioară care a frământat spiritul omenesc

⁴² Florea MARIN, *Medicii și Marea Unire, op. cit.*, pp. 163-167.

⁴³ „Sf. Evanghelist Luca medicul”, în „Renașterea”, anul XV, nr. 16, Cluj, 18 aprilie 1937, p. 2.

⁴⁴ *Ibidem*.

din cele mai străvechi timpuri, această forță sublimă ce țâșnește din adâncurile unei convingeri, această credință într-o realitate transcendentă: Dumnezeu, ființa infinită, spiritul divin, realitate care înfrânge evidența, legile și fenomenele lumii noastre, ajunge la cunoașterea adevărului prin: intuiție și revelație...⁴⁵.

Știința, care înglobează azi și medicina, în ajungerea aceluiași scop, utilizează funcțiile esențiale ale rațiunii: observarea, ipoteza și experiența, cu ajutorul cărora caută să cunoască legile care guvernează cauzele și efectele fenomenelor naturii. Deci, precum în lumea externă există senzația, instrumentele simțurilor formează mijloacele principale de investigație în domeniul religiei, actul fundamental al cunoașterii fiind credința...⁴⁶.

Secolul nostru se poate deci considera epoca marilor sinteze, a spiritualizării medicale. Dar sensul superior al vieții, misterul morții și pacea sufletească pe pământ, eternul uman spre care tindem cu toții, probleme ce nu pot scăpa preocupărilor medicale, numai prin adevărurile credinței și ale religiei, le putem rezolva. Ne trebuie o forță interioară vie, o puternică intuiție imediată, o psihologie trecută în metafizică, pentru ca spărgând porțile de fier ale celulei misterioase din noi înșine, să găsim adevărul adevărilor supreme și eterne: *Creatorul*⁴⁷.

Acum, la începutul secolului XXI, nu pot să nu afirm că „Asistându-l pe omul bolnav cu gândul la Dumnezeu, spiritualitatea se îmbogățește, se înobilează, pentru că în acele momente reușești să-ți limpezești filosofia vieții și să-ți fortifici credința. Iată câtă dreptate avea Profesorul Iuliu Hațieganu când spunea că *«medicina este știință și conștiință»*, iar dacă această conștiință reprezintă și trebuie să însemne *credință*, avem de-a face, poate, cu cea mai frumoasă definiție care s-a dat vreodată medicinei”⁴⁸.

⁴⁵ „Religia și Medicina - Conferința Prof. Univ. Emil Țeșosu”, în „Renașterea”, anul XVI, nr. 17, Cluj, 24 aprilie 1938, p. 6.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Mircea Gelu BUTA, Dan CIACHIR, *Biserica din Spital. Dialoguri*, Ed. Anastasia, București, 2004, p. 19.

TEACHER DOCTORS AT THE THEOLOGICAL ACADEMY IN CLUJ

MIRCEA GELU BUTA*

ABSTRACT. The work of a doctor, as well as that of a priest, is based on the consciousness of a mission of *“man towards man”*. In understanding that religion, medicine, Church and Hospital are inseparable allies trying to save the human being from its shortcomings, Bishop Nicolae Ivan tried to attract to the Theological Academy in Cluj renowned doctors of the time, and disciplines such as pastoral medicine or hygiene were found constantly in the curricula. This essay aims to provide the forms and way in which these teacher physicians have come to concretize the project of Christian medicine, a model in which the initiative has proven to be creative.

Key-words: doctor, university, Christian medicine.

Aware of the wonderful structure of the human being, the worthy to remember Bishop Nicolae Ivan wanted that the young theologians understand for themselves why we are healthy and why we got sick, how we should keep away from diseases or, if they are present, how to get closer to one in suffering, as far as possible, through the Christian spirit, with God's help and human striving, so that in the end we to come out victorious in this test. To this, the pastor of the Orthodox community in Cluj managed to gather around him, besides distinguished historians and philosophers of the time, Sextil Pușcariu Ioan Lupas, Alexander Lapedatu, Lucian Blaga, a number of famous doctors, of whom some became devoted counselors of Diocese. First, we should remember brothers Dominic and Constantin Stanca, and then their nephew, Octavian Stanca. They are joined by Virgil Ciobanu, M.D., and later by Eugen Nicoară, M.D. and Liviu Telea, M.D., whose courses of Hygiene and Pastoral Medicine were found consistently in the curricula of the Theological Institute of Cluj. No teacher conferences were absent from the Faculty of Medicine, led by Victor Papilian, Emil Țeposu Valeriu Lucian Bologna, Iuliu Hațieganu etc., who, by using the vast perspectives of history, philosophy and biology, were trying to argue the relationship between religion and medicine.

* PhD., The Faculty of Orthodox Theology, UBB Cluj-Napoca, e-mail butamircea@yahoo.com

1. A Family of Scholars from Hunedoara

When we talk about meritorious scholarly family Stanca, we think about its founder, Father Avram Stanca (1843-1916), born in 1843, in Sebeș. He comes to Valea Jiului in 1866 as a teacher in Petrila. After finishing his theological studies in Sibiu, he returns in 1875 as a parish priest in Petroșani, giving life to the church, to the Romanian school and Romanism itself in these parts of Transylvania. We learn from the speech given by the Father of those times, deacon Nicolae Mladin, the future Metropolitan of Transylvania, at the commemoration of the hundredth anniversary of the birth of the priest Avram Stanca, that “about his worthiness all the today’s facts and flourishing state of all churches and parishes built, renovated and organized by him talk. The Romanian Orthodox consciousness of the peasants and of the Romanian workers oppressed in their country by all alien foreigners in the Jiu Valley was brought to life by this worthy priest, by whose endeavors and moral and material help amounted then as many worthy Romanians from the people pastored by him”¹. Through his ceaseless work, in a short time churches were built in Petroșani, Vulcan, Lupeni, Anina, Aninoasa, Bănița, and schools in Petroșani, Bănița and Dealul Babii. Later, the ruling’s attempt to Hungarianise the schools hit the unyielding fortitude of the people led by Father Stanca. In 1916, he is forced to leave the Jiu Valley, settling at his son’s place, Sebastian, from Sebeșul-Săsesc, where, at the end of the same year, he passes away².

In 1923, at the proposal of the parish Committee of the church of Petrosani, the remains of the priest Avram Stanca will be exhumed and placed in the crypt in front of the church in Petrosani, which was founded by himself, and was consecrated by His Eminence The Metropolitan Nicolae Balan, during the canonical visit³.

In the fall of 1922, the priest Sebastian Stanca, the son of the deceased Avram Stanca, is raised to the rank of Senior Counsel for the Diocese, reopened after 400 years. The Diocese belonged to the area of Vad and Feleac of Stephen the Great, to which was added, this time, the area of Cluj. He is invited by the worthy Bishop Nicolae Ivan to move to Cluj, where he toils with skill and devotion until 1940. He does not give up the youth’s passion of writing, by drafting the Diocesan sheet “Renasterea” (Renaissance) even since 1923, and publishing in those times’

¹ Marian BOBOC, „Măine, 24 decembrie, se împlinesc 170 de ani de la nașterea lui Avram Stanca, părintele ortodoxiei din Valea Jiului” (“Tomorrow, December 24 marks 170 years since the birth of Avram Stanca, the Father of Orthodoxy in Valea Jiului”, TN), in: „Ziarul Văii Jiului”, December 22, 2013.

² *Ibid.*

³ „Aducerea rămășițelor pământești ale părintelui Avram Stanca la Petroșeni” (“Bringing the remains of Father Abraham Stanca to Petrosani”, TN), în: „Graiul muncitorimei”, Petroșani, 31 octombrie 1923.

magazines studies of local church history, short stories, sketches, memories, translations, other works. He managed to organize the Diocesan Museum in Cluj⁴.

In the fall of 1940, he took refuge in Sibiu, where he gave a precious help in organizing the Romanian Orthodox Vicariate of Alba-Iulia. He dies at the age of 69, in the city of Sibiu. The sermon of the burial took place at the Cathedral of Sibiu, and was held by a group of seven priests, led by His Holiness the Vicar Bishop Theodore Scorobet, the replies being given by the choir of the students of the Theological Academy "Andreiane". The first word was spoken by His Holiness the Vicar Bishop, giving voice to the pain caused by the loss of a devoted friend and a faithful collaborator in the field of the Saviour's Gospel, by showing the qualities that have adorned his soul. On his turn, the delegate of the Cluj's Diocese, Counselor Father Pavel Șendrea, delivered a tribute speech: "With a heart broken by pain, I find myself today in front of the coffin of Diocesan Adviser Prot.Stavr.Dr.

⁴ Sebastian STANCA (1878-1947), born in Petrosani, in the family of the priest Avram Stanca. He goes to Evangelical secondary school of Sebes (1890-1893), and to the Orthodox High-School "Andrei Saguna" in Brașov (1893-1898). He went for his university studies to the Theological Institute of Sibiu (1898-1901) and the Faculty of Letters of the University of Budapest (1901-1905), obtaining his doctorate in 1910. He was the President of the Literary Society "Petru Maior" in Budapest, and in 1902 was among the twelve Romanian students who founded the magazine "Luceafarul" in Budapest. He attended the editorial of the newspaper "Poporul roman" ("The Romanian people", TN) and "Lupta" ("The Fight", TN) in Budapest, and then "Telegraful român" ("The Romanian Telegraph", TN) in Sibiu. Theological and historical works: *Pocăiții. Studiu pentru combaterea sectei pocăiților*, Sibiu, 1913, 272 p.; *Pâinea vieții, carte de rugăciuni pentru toții creștinii*, Cluj, 1931, 232 p.; *Contribuția preoțimii române din Ardeal la războiul pentru întregirea neamului (1916-1919)*, Cluj, 1925, 179 p.; *Carmen saeculare. Preoțimea română din Ardeal în slujba idealului național*, Cluj, 1927, 20 p.; *Biserica ortodoxă din Sebes*, Cluj, 1928, 35 p.; *Episcopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului (1919-1929)*, Cluj, 1930, 165 p.; *Mănăstirea de la Râpa Râmețului*, Cluj, 1936; *Propaganda uniției în Munții Apuseni* în Rev. Teologică, an XXVII, 1937, nr. 6, pp. 213-218 și nr. 7-8, pp. 269-272; an XXVIII, 1938, nr. 7-8, pp. 336-340; an XXIX, 1939, nr. 10-11, p. 412-422; *Viața și activitatea lui Vasile Moga, 1774-1845*, Cluj, 1939, 125 p.; *Monografia istorico-geografică a localității Petroșani*, Petroșani, 1966, 100 p.; *Cipariu Timotheus*, Petroșani, 1910, 74 p., Doctoral thesis in Hungarian; conferences about Mihai Viteazul, Gheorghe Dima, Gheorghe Lazăr, Ciprian Porumbescu, all published. Literature: *Pribegii, Comedie din viața meseriașilor*, in two acts. Localization after I. Nestroy, Sibiu, 1910, 4 f. + 46 p.; *Bucătăreasa. Comedie într-un act*. Work written after Teodor Abt, Brașov, 1911, 22 p.; *Lazar diacul. O întâmplare adevărată*, Bucharest, 1923, 40 p.; *Fiul cantonierului și alte povești*, Bucharest, 1925, 24 p.; *Greva și alte povești*, Arad, 1926, 64 p.; *Sergentul. Episod din luptele de lângă Jiu în pasul Surduc, la începutul lui septembrie 1916. Dramă într-un act...* Work made after the ones of I Koener, „Joseph Heyderich”, Arad, 1926, 46 p.; *Lege nouă. Comedie într-un act*, Sibiu, 1933, 52 p.; *Apis și Este*, translation after Bruno Brehm, Bucharest, 1942, 489 p.; Collaboration on: „Telegraful Român” (*Romanian telegraph, TN*), „Luceafărul” and „Revista Teologică” (*Theological Magazine, TN*) from Sibiu; „Libertatea” Orăștie; „Tribuna” Cluj; „Cosânzeana” Cluj; „Țara Noastră” Sibiu-Cluj; „Anuarul Institutului de Istorie Națională” Cluj (*The book of the National History Institute, TN*) etc.; In manuscripts: plays, translations of Schiller, Goethe, Körner, Uhland, Heine etc.; Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul Teologilor Români (The Dictionary of the Romanian Theologians)*, Ed. Enciclopedică, Bucharest, 2002, pp. 451-452.

Sebastian Stanca, to represent on this occasion His Holiness the Bishop Nicolae Colan, the Eparchial Council and the clergy of the Diocese of Vad, Feleac and Cluj, to say the word of tribute and grief for the loss of the devoted servant, who lit up like a torch in the life of our young Bishopric... In vain we'd try to etch in the few moments of now all the work of organizing the many jobs with which was honored as a counselor, lieutenant of the episcopal seat of Cluj, as well as that of collaborator and first adviser of the late Bishop Nicolae Ivan and of His Holiness Bishop Nicolae Colan, or as the deputy of the Church National Congress, president of the Association of Clergy "Andrei Şaguna" - the Department of Cluj, hard worker in organizing the Diocese of Maramureş. All these shall be shown during a memorial in honor of this torch maker who lit the destinies of the Diocese of Cluj...⁵. Father Prof. Ioan Lupuş also addressed reverential words, showing the genius and the tireless work of the man who was the writer and the tireless publicist Dr. Sebastian Stanca. The funeral procession, consisting of a large assistance, turned to the central cemetery in Sibiu, to put the lifeless body in the place of eternal rest⁶.

1.1. Constantin Stanca (1889-1959)

Professor Dr. Constantin Stanca was born in Petroşani and was the second son of the priest Avram Stanca. He was noted as student at the Faculty of Medicine of Cluj, being considered a hope for the future even during the time he was studying. The war came and then ... Alba-Iulia, was one of the hundred thousand participants. He returned to Cluj, where the burden and deed expected him. Together with his brother, Dominic, were part of that intrepid group of Romanian doctors who undertook the formidable task of taking over and reorganizing the Faculty of Medicine. Soon, Constantin Stanca or Costi, as the whole city knew him, became a gynecologist, was equipped with a medical intuition that was in competition with the skill and the spontaneity of the surgeries, but also with a number of innovations exhibited in those over 150 works published, with which he has subsequently acquired, after the refuge from Cluj, a place of Professor in Bucharest⁷. His particular talent of organizer was first observed in the setting up the first school of midwifery in Cluj that taught in Romanian. Shortly after, he was besides his brother, the sacrificer Dominic Stanca, in setting up the Women's Hospital in Cluj. But his most significant achievement was like the one who was the

⁵ „La mormântul consilierului Dr. Sebastian Stanca” (“At the tomb of the advisor Sebastian Stanca”, TN) in „Renaşterea”, year XXV, no. 46-47, Cluj, November 23, 1947, pp. 1-2.

⁶ *Ibid.*

⁷ Horia STANCA, *Fragmentarium clujean (Fragmentarium specific to Cluj, TN)* Dacia Publishing House, Cluj-Napoca, 1987, p. 291.

right hand of Professor Iuliu Moldovan, taking, as a director, the lead of the first Romanian Institute for control and prevention of cancer, founded in Cluj in 1929, the first in the country, and one of the first in the world⁸. As a recognition of his merits, many universities in Vienna, Paris, Milan have honored him, by choosing him as a member of the profile medical companies. Our country honored him with the title of “Professor Emeritus”, with orders and other distinctions. The people close to him recall his quite extraordinary talent with which he used to tell stories and imitate those evoked, with amusing words and gestures⁹. Just like his brothers, he was an authentic Christian witness, with a life model that influenced many young careers.

1.2. Dominic Stanca (1892-1979)

Dominic Stanca, M.D. is the brother of doctor Constantin Stanca, of the priest Sebastian Stanca, of sisters Elizabeth (married Rațiu) and Elena Stanca married to Ioan Duma, dean of the Jiu Valley, one of the victims of the Communist persecution. The family also includes his son, poet and actor Dominic Stanca (1926-1976), his grandchildren, the playwright Radu Stanca (1920-1962), the dramatic historian Horia Stanca (1909-2002,) and doctor Octavian Stanca (1908-1977), the children of the priest Sebastian Stanca¹⁰. He went to the primary and secondary school in Petroșani, and then went to the Faculty of Medicine of Cluj (1910-1915). During the holidays, he used to work in the hospitals of the miners in Petroșani, Vulcan and Aninoasa. At the outbreak of World War I, young Dominic Stanca is sent to a unit in Orăștie, where he was entrusted to organize a military hospital with 240 beds. As a doctoral student in medicine, he was sent to the front in Poland, and to support the last *Rigorosum* and to obtain the PhD, he was given a holiday in 1916. Being a second lieutenant doctor, he worked at the beginning of 1916 at one of the hospitals of the garrison in Vienna, and after, in the same year, he was transferred to the Military Hospital in Budapest. Then, the hard years spent on the Eastern front in Volhinia and Bukovina came, where he lived in dramatic conditions, during the epidemic typhus¹¹.

From the daily notes that he has meticulously prepared with talent, we have a valuable documentation about the progress of the epidemics, as well as the lists of soldiers and officers fallen victim to these disasters, noting also the cemeteries

⁸ Florea MARIN, *Vieți dedicate omului (Lives dedicated to men, TN)*, vol. III, Dacia Publishing House, Cluj-Napoca, 1995, pp. 90-91.

⁹ Horia STANCA, *op. cit.*, p. 291.

¹⁰ Samuel IZSÁK, „Amintindu-ne de Dr. Dominic Stanca” (“Reminding ourselves about Dr. Dominic Stanca”, TN), in “Clujul Medical”, 1980, vol. LIII, no. 3, p. 261.

¹¹ Florea MARIN, *Medicii și Marea Unire (The doctors and the Great Union, TN)*, Tipomur Publishing House, 1993, p. 243.

where they were buried¹². Towards the end of the war, he was sent to the front at the Piave-Montelo in Italy, where, after fierce fighting, Austro-Hungarian armies were defeated. Back in Petroșani, he resumed his activity in the Miners Hospital, where, with his heart at the crossroads of 1918, he will come to Alba-Iulia together with the workers from Petroșani, to be among those who built the Great Romania. Here is the copy of the Credentials of Dr. Dominic Stanca, extracted from the Archives of the Union Museum, according to which “the Greek-Orthodox women meeting in Petroșani chooses and delegates the physician Dominic Stanca from Petroșani as its representative for the Grand National Assembly which is about to be held on November 18th (December 1), 1918, in Alba Iulia, and we ask the leadership of this congregation to make it possible for him to perform his mission as a delegate in all directions. Petroșani, November 15/28 1918, Ss. Ioana Stanca, President”¹³.

In 1919, Dominic Stanca settles in Cluj, where, together with other colleagues, he contributes to the organization of the health service of the city. In the new conditions, it felt necessary to plan a State Hospital for Women, a mission that the Resort of the Social Welfares of the Governing Council will entrust to Dr. Dominic Stanca. It is inaugurated on April 9, 1919, as hospital unit having a gynecological-obstetrical profile, which, over time, will remain in the memory of the people in Cluj as “the Stanca Clinic”¹⁴. Since the beginning, within the hospital it was set up a workshop of domestic industry to help the women who were suffering and were having no support. Here, in addition to the medical treatment and daily maintenance, they were trained and qualified in various professions (tailors, seamstresses, cooks, attendants, etc.), so that they would be able to support themselves later. In the first three years, these courses were finished by 90 people¹⁵.

Between 1920-1921, when it was implemented the plan of a vast health campaign of syphilis prophylaxis, Dr. Dominic Stanca was in the forefront of this action. He was also highlighted in the realm of addressing people’s medical and social problems, by organizing health actions in the Apuseni Mountains and Maramureș, in villages, schools, factories and army. He gave field guidance, he lectured, drafted measures to prevent and combat venereal diseases and tuberculosis, he published articles, papers and brochures with the results obtained or dedicated to the health education¹⁶.

¹² Samuel IZSÁK, *op. cit.*, p. 261.

¹³ Extracted from the Archives of the Union Museum, vol. I, f. 628.

¹⁴ Florea MARIN, *op. cit.*, pp. 251-254.

¹⁵ Florea MARIN, *Medicina clujeană în cuvinte și idei înțelepte (The Cluj Medicine in wise ideas and words, TN)*, Casa Cărții de Știință Publishing House, Cluj-Napoca, 2006, p. 477.

¹⁶ *Ibid.*

Among the scientific papers published in medical periodicals of the time, we mention: "The anti-syphilis campaign for the region of Cluj, between 1921-1924" (Bucharest, 1934), "Information about syphilis for everyone" (Cluj, 1925), "Prostitution and venereal diseases" (Cluj, 1922), "Contributions to the history of syphilis in Transylvania" (Bucharest, 1925)¹⁷.

Since its arrival in Cluj, he joined the team of intellectuals around Bishop Nicolae Ivan, and in 1925 he became Professor of Hygiene at the Theological Academy in Cluj. In his lectures, he tried to inculcate to the future priests the necessary knowledge to protect themselves from disease, and to promote to the believers the essential notions of hygiene that they needed¹⁸.

The name of Dr. Dominic Stanca is linked to the discovery in 1927 of the salty-sulphurous waters and sludge from Someșeni. Following the publication of his research on Balneology, together with the specialists in this field, Prof. George Pamfil, Alexandru Borza, Eugen Nyârâdi, he managed to popularize and establish, although the financial sacrifices were often exceeding his own possibilities, the Baths from Someșeni, a modern resort, able to attract patients from the country and abroad¹⁹.

From 1923 to 1938, he worked as a company physician at the Tobacco Factory in Cluj, where he had the opportunity to study the working conditions of workers and their illnesses. The observations obtained were the foundation of a work entitled *The hygienic and social organization of labor*, published in 1927²⁰.

Fascist dictatorship in Vienna made him seek refuge in Orăștie in 1940. The tireless organizer of the hospital care has conducted here, too, an extensive work, by creating The Women's Hospital in Orăștie, served by the medical staff and helpers that came from the Women's Hospital to seek refuge. In 1942-1943, the outbreak in the villages around Orăștie of the epidemic cerebrospinal meningitis finds Dr. Dominic Stanca in full anti-epidemic action, by successfully coordinating the control of the epidemic²¹.

After the country's liberation in 1945, Dr. Dominic Stanca returns to Cluj, resuming his position at the Hospital for Women, where he sets a Department of Oncology, where, in 1951, his wife, Dr. Nella Stanca, starts working. As it is known, in the same year, the Hospital for Women was transformed into an education place of the Institute of Medicine and Pharmacy, known as Clinica Ginecologică și Obstetrică II din Cluj (The Clinic of Gynecology and Obstetrics II in Cluj, TN), where Dr. Dominic Stanca continues his activity as the MD gynecologist oncologist. It was

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

the last position he took. He retires on December 31, 1958, continuing to work as a specialist in various committees and health institutions, without having, at the old age, the satisfaction of the recognition of its merits, or that of seeing his son Dominic, flourishing in literature and theater, who has inherited all the premises of an outstanding career from his father²². He passes away on April 2, 1979, and is buried in the Central Cemetery of the city of Cluj-Napoca, along with leaders of the first Romanian school Cluj²³. Professor Dr. Dominic Stanca was an authentic Christian who did not hesitate to confess, every time he had the opportunity, his belief that death is a source of life, and not vice versa²⁴.

2. Virgil Ciobanu (1876-1965)

Dr. Virgil Ciobanu was born on February 23, 1876 in the town of Roșia Montană, Alba, in a family of intellectuals. His maternal grandfather, George Gritta, an ex-tribune of Avram Iancu, was married to Emilia Piso who came from a prominent family of Săcărâmb, Hunedoara County, place which then was a prosperous town, with park, Casinos, restaurants and churches for all denominations. Their daughter Justina, married Vasile Cioban from Șiclău, who was educated at Preparandia in Arad, at Timișoara's Piarist High School, and who later became a teacher and notary in Roșia Montană. Their first child was the poet Maria Botiș Ciobanu, married with Dr. Teodor Botiș, and the second was Virgil Haralampiu-Ciobanu²⁵.

Virgil Ciobanu went to gymnasium and some high school courses in Brad, courses that he continued at "Andrei Șaguna" High School in Brașov. After graduation, he attended Academia Teologică "Andreiană" (the "Andreian" Theological Academy) in Sibiu and the Faculty of Theology in Chernivtsi, where he obtained his PhD in Theology. After being ordained as a deacon in 1905 in Sibiu, he is named a military priest, confessor of Orthodox soldiers, and catechist of the Orthodox cadets of the military school of Austria. In 1906, at the initiative of the priest Virgil Ciobanu and his friends from the Romanian community, including Dr. Sterie Ciurcu, Dr. Aurel C. Popovici, Arch. Cezar Popovici, Dr. Marius Sturza, Dr. Lazăr Popovici, Dr. Sextil Pușcariu, with the support of the mayor Karl Lueger, enthusiastic supporter of Romanians, in Vienna was established a Romanian chapel, a place of silence and prayer for the Romanians living in the imperial capital²⁶.

²² Horia STANCA, *op. cit.*, p. 291.

²³ Florea MARIN, *op. cit.*, p. 477.

²⁴ *Ibid.*, p. 497.

²⁵ Radu CIOBANU, „Wiener Gemütlichkeit” (fragments of the memoirs of Virgil Ciobanu), in „Steaua”, no. 11-12 / 1992; „Rostirea Românească”, no. 3-4 / 1996; „Orizont”, no. 1 / 2002.

²⁶ *Ibid.*

In 1911, the priest Virgil Ciobanu went to the Faculty of Medicine of the University of Vienna, but he interrupted his studies due to the World War I, by being sent to the front in Galicia. In 1917, he is promoted to Major and is moved to the garrison in Prague, where he resumes his university studies and obtains his doctorate. Subsequently, he specialized in forensic medicine. In 1919, he married Marioara Dima, the daughter of Pantelimon Dima, a math teacher in Braşov, brother of the composer Gheorghe Dima. At the establishment of the University in Cluj, he is named lecturer at the Department of Forensic Medicine, led by Professor Nicolae Minovici, brother of the famous anatomist Mina Minovici. It is a period of study and research, which were published in magazines of speciality, and he printed the volumes “Terminologia medico-legală” (“The medical forensic terminology”, TN) and “Omorul ritual” (“The ritual murder”, TN). At the same time, he is invited by Bishop Nicolae Ivan to teach the course of Pastoral Medicine of the newly established Theological Academy and Theological Seminary in Cluj. On this occasion, he published the volume “Preoţii în medicina” (“Priests in Medicine”, TN), published by the Publishing House of the Romanian Orthodox Diocese of Cluj²⁷.

In 1952, after his wife’s death, he retired at the Hodoş-Bodrog Monastery, where he became an abbot a year later, while being, for a short time, a teacher at the School of church singers in Cluj.²⁸ In 1958, he was named professor of Pastoral Medicine at the University Theological Institute in Bucharest, therefore he moved Antim Monastery. In 1962, he returned to the city of Cluj and settled at his daughter, Ruxandra, spending a short time at Nicula Monastery, where he wrote his memories. He passed away on September 24, 1965. Sociable, communicative, dynamic, with a relentless appetite for knowledge and a great sense of humor, the clergyman, the teacher, and the doctor Virgil Ciobanu was a striking and representative personality for the Central European intellectuals of that era²⁹.

3. Eugen Virgil Nicoară (1893-1985)

Dr. Eugen Virgil Nicoară is the seventh child of the oriental-Greek priest Grigore Nicoară from the village of Pietriş, near Deda Reghinului. His mother, Elena Petra, was the daughter of the priest Ioan Petra from Ibăneşti. At the beginning, the priest Grigore Nicoară is named chaplain to in Ibăneşti, and then parish, where he will serve until 1914. During his pastoring, the church in Ibăneşti-Sat is built. Due to its worthiness, he is elected as a notary of the Deanery in Reghin, and

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Alexandru MORARU, *Învăţământul teologic universitar ortodox din Cluj (1924-1952)* (*The University Theological Education in Cluj (1924-1952)*, TN), Cluj-Napoca, 1996.

²⁹ Radu CIOBANU, *op. cit.*

president of the cultural “Astra” in Gurghiului district. He build in Ibănești a small sawmill, he set across the village a water channel of the river, and the bought big bells for the church, from a workshop near Vienna. He passed away at Ibănești, in 1914³⁰.

Eugen Virgil Nicoară spent his childhood in Ibănești, with his parents. We followed basic education at the Hungarian State School in Gurghiu (1900-1905), after which he continued at Odorhei High School (1905-1907), and the Reformed College of Tg. Mureș, where he receives the diploma of maturity in 1913. He attended the Faculty of Medicine and Pharmacy of the University “Franz Jozsef” in Cluj-Napoca (1913-1915). He continued his studies in medicine at the Royal Hungarian University of Budapest, where he obtained his PhD in 1918. Subsequently, he specialized in surgery at the Surgical Clinic of Cluj (1919-1923), by taking the position of instructor. In 1923, he was named, by exam, MD of the State Hospital in Reghin; he was also the hospital’s director until 1940, and he was promoted to the rank of General sanitary inspector (1936). For a short period of time (1938) he was named prefect of the county of Mureș³¹.

During 1936-1939, the Hospital and the Palace of Culture in Reghin were built, and with his moral and material support, monuments to heroes, crosses, schools and community centers in villages around Reghin were built. Building the Hospital was one of his greatest achievements. Here is what Professor Petre Tomescu confessed in this regard, after the inauguration of the hospital: “With his unflinching perseverance that characterizes him, he managed to make this exceptional deed of which I think that is unique in our country. The hospital was built for two years under the daily supervision of Dr. Nicoară, and according to the plans drawn up under his directives. This architectonic ensemble that was so well done was designed taking into account what its author had seen in his study trips

³⁰ The authors of the biography of Eugen Virgil Nicoară write that the place of birth in is Ibănești, the county of Mureș. In this sense, please read the article written by Mariana PLOIEȘTEANU in *Reghinul Cultural. Studii și articole (The cultural Reghin. Studies and Articles, TN)*, vol II (1990); Ana COSMA, *Scriitori români mureșeni. Dicționar biobibliografic (Romanian writers from Mureș, Bibliographic dictionary)*, Târgu-Mureș, 2000; Dumitru HUSAR, „100 de ani de la nașterea doctorului Eugen Nicoară” (*100 years since the birth of dr. Eugen Nicoară, TN*) in „Cuvântul liber”, year 5, no. 100 (May25, 1993) și Aurelia Victoria BALTARU, *Valea Gurghiului în perioada interbelică (Valea Gurgiului during the interbelic time, TN)*, Târgu-Mureș, NICO Publishing House, 2008. In the Excerpt no. 70 of November 22, 1925, from *Matricola botezaților Bisericii ortodoxe române din localitatea Pietriș*, in which it is shown that this excerpt belongs to vol. 2 of *Matricola*, page 23, no. 2, Eugeniu Virgiliu Nicoară is listed as Christened on the 18th of January 1893. From this Excerpt we see that Eugen Virgil Nicoară was born on the 6th of January 1893. His parents are Grigore Nicoară, priest (Romanian Orthodox vicar) in Pietriș, and Elena Petra. The priest who performed the Christening was Ioan Petra, vicar in Ibănești. Eugen MERA, „Personalități din Ibănești: Dr. Eugen Nicoară” (*Personalities from Ibănești: Dr. Eugen Nicoară, TN*), in „Cuvântul liber”, year XIX, no. 272, Tg. Mureș, Mars 10, 2009.

³¹ Lucian PREDESCU, *Enciclopedia „Cugetarea” sau Enciclopedia României - Material românesc. Oameni și înfăptuiri, Cugetarea - Georgescu Delafraș Publishing House, Bucharest, 1940.*

abroad, and the latest requirements of modern science [...]. Operating rooms for septic and aseptic interventions were wide, beautiful, impressive, the sterilization equipment, the rich instrumentation, and, over all, all this surgery arsenal made you think you're in a large university clinic, and not in the Hospital of Reghin"³².

For political reasons, was dismissed from his position as chief surgeon of the Hospital of Reghin, and was arrested in 1940. After his release in 1941, he established in Braşov, where he takes the lead of the Hospital "George Mârzescu" (1942-1943). He was included in the Great Major State of the Romanian Army with the rank of captain (1943-1944), then he became a doctor at the Hospital in Orăştie (1944-1945), whence he returned to Reghin and worked until 1947, when he retired³³.

Dr. Eugene Virgil Nicoară was the author of many popular books hygiene and health promotion. His program of population health recovery also included lectures on diseases, on the diseases' detection and cure, the documentary films for which he strived to acquire, the articles spread in calendars or other publications that were easy to reach to the people, and popularization books³⁴. As President of "Astra", he initiated and offered material support for a series of conferences, festivals, cultural circles, village choirs, cinema performances, popular science brochures, welfare etc. He specially supported the establishment of peasants' schools, by supporting the necessity of the women's education. Many intellectuals joined him in his activity of popularization of science: Arition Popa, Dr. Ioan Hartia, Dr. Alexander Ceuşianu, Gheorghe Maior, Dr. Vasile Niculescu, Emil Cocos, Iuliu Şerbănuţiu, Nicolae Albu, Gheorghe Craciun, Ilie Şandru, Iustin Handrea, Vasile Netea, boosting the whole cultural life of the region. He published in the magazines "Semănătorul"; "Gazeta Mures"; "Glasul Mureşului"; "Progres şi cultură"; "Transilvania"; "Viaţa ilustrată", "Astra" Reghin. He received numerous orders and decorations: the Order "Star of Romania" with the rank of officer (1929); the "Medical Merit" Cross cls. I; the "Cultural Merit"; the "Năsturel Herescu" prize of the Academy (1934)³⁵.

³² „Revista medicală” (*The Medical Magazine, TN*), no. 24, December 15, 1939.

³³ Tiberiu IANCU & COLAB., *Clujeni ai secolului 20: dicţionar esenţial*, Casa Cărţii de Ştiinţă Publishing House, Cluj-Napoca, 2000, 400 p.

³⁴ Published works: „Tuberculoza” (*Tuberculosis, TN*); „Bolile venerice” (*Veneral diseases, TN*); „Alcoolismul sau bolile venerice” (*Alcoholism or veneral diseases, TN*); „Gripa” (*The flu, TN*); „Cancerul” (*The Cancer, TN*); „10 porunci ale bunului creştin” (*10 Commandments of the good Christian, TN*); „Cartea sănătăţii. Tinerete - bătrâneţe” (*The book of health. Youth-Old age, TN*); „Lingoarea şi duşmanii omului; Microbii şi bacilii” (*The typhoid and the enemies of men; germs and bacilli*); „Prietenii şi duşmanii omului (microbii sau bacteriile, bacilii)” (*Friends and enemies of man (germs or bacteria, bacilli), TN*) – in collaboration: Eugen NICOARĂ, Vasile NETEA, *Figuri mureşene (Personalities of Mureş, TN)*, Tipografia Ardeleană, Mureş, 1933; Eugen NICOARĂ, Vasile NETEA, *Murăş, apă lină: literatura populară din regiunea Murăşului de Sus*, vol. 1, Reghin, Astra, 1936.

³⁵ Tiberiu IANCU & COLLAB, *op. cit.*

At the invitation of Bishop Nicolae Colan, during October - December 1940, Dr. Eugen Virgil Nicoară taught courses of Pastoral Medicine in the Orthodox Theological Academy in Cluj³⁶. Despite his rich social, cultural and spiritual life, Dr. Eugen Virgil Nicoară suffered in the last part of his life from the “horrors of communism”, along with other prominent intellectuals of his days: “I carried also the crown of thorns of suffering for the love of nation. After the surrender of Northern Transylvania, I was moved out of the hospital built by my own hands, I was imprisoned four times, my monuments and triptychs have been demolished; my Cultural Palace was taken from me, I was tortured for my Romanian attitude. I got deathly ill. My wealth has been taken away from me. My right of free practice was suspended ...”³⁷.

He passed away in 1985, remaining in the conscience of the times through the buildings in the town of Reghin bearing his name: The Municipal Hospital “Eugen Nicoară”, “Eugen Nicoară” Cultural House, Post-Secondary School of Nursing “Eugen Nicoară”, “Eugen Nicoară” High School.

4. Conferences of the Teacher Doctors from the Faculty of Theology in Cluj

In 1920, at the opening of the academic year, Prof. Dr. Iuliu Hațieganu held in front of the teachers and students the lecture entitled “The Relationship between Church and School”, stressing: “Our religion in all the times was the strongest force of national regeneration. The University cannot live without this religion. Romanism and Christianity are two ideas that cannot only live in symbiosis, fortifying each other. But science, with which us, the academics, we pride ourselves must be doubled by consciousness ... Let us therefore get closer with more and more love to the Church, by carrying with dedication the cross of Christ, because this cross leads us to high places, as through sacrifice, and only through sacrifice, the man is reborn and the nation is reborn”³⁸.

Starting from the idea that a nation is perpetuated by the full vigor of soul and body, in the academic year 1930/1931, due to the insistence of Prof. Iuliu Hațieganu and Dr. Octavian Stanca, the son of the diocesan advisor Sebastian Stanca, the physical education became compulsory for students. The Sports Park was set up for students who, later, in the memory of its founder, was named the

³⁶ Alexandru MORARU, *op. cit.*

³⁷ ANDM, fond *Despărțământul Reghin al Astrei (The Reghin Department of Astra, TN)*, Dr. Eugen Virgil Nicoară, „Memoriu de activitate” (*Activity Memoir, TN*).

³⁸ Florea MARIN, *Vieți dedicate omului (Lives dedicated to men)*, vol. I, Dacia Publishing House, Cluj-Napoca, 1993, pp. 39-63.

“Iuliu Hațieganu Park”. Also at the initiative of the illustrious teacher, a wooden church made in the style of Maramureș was built here, a place which was perfect for the retreat of many generations of students and athletes³⁹. This ensured the motto “disciplined, healthy, beautiful body in the service of the soul” and they tended towards the formation of a man ready to sacrifice himself for the nation, for the country, having in front of him the eternal truths of God⁴⁰. The late Archbishop and Metropolitan Bartolomeu Anania noted in his “Memoirs” the following words, related to this church: “As soon as spring came, Professor Iuliu Hațieganu called me and named me the “confessor of the Sports Park “.The Sports Park of the University, founded by him in the memory of a dead child, had also a small church built in the style of Țara Moșilor, a church that was profaned by the Hungarians during the occupation. Professor rebuilt it and wanted it to be available to the Christians students, wanted it to have alternative sermons: one Sunday in the Orthodox rite, and the other Sunday in the Greek Catholic rite (Hațieganu himself was Uniate). He could not offer anyone any payments. My mission there was to ask an Orthodox priest or a Uniate one to come in the Sports Park, with all that was necessary, and to hold a sermon (I was only a deacon). In return for this service, Professor - who found out from Mr. Vătășescu about my struggles - offered me a room in the house placed in the middle of the park, which was very fortunate for me”⁴¹. The church burned in 1982, and only the socle of the old structure can be seen.

At the invitation of Bishop Nicolae Colan, medical professors from the Faculty of Medicine of Cluj will lecture to students on topics related to health and the relationship between medicine and theology.

Thus, in the academic year 1930/1931, Iuliu Hațieganu, M.D, held a series of conferences concerning the University Hygiene, and on the occasion of the speech given as Rector of the University, he will address a range of medical and social issues of the time, such as: tuberculosis, syphilis and other venereal diseases, alcoholism, smoking, etc. It will also notify the need of the systematic and practical health education, that is addressed to the people themselves, not to the stacked blanket, and start learning the most basic hygiene measures: washing the hands before every meal, the oral hygiene, complying with the norms of individual and collective hygiene etc.⁴².

³⁹ Florea MARIN, *Medicina clujeană în cuvinte și idei înțelepte (The Medicine of Cluj in wise ideas and words, TN) op. cit.*, p. 100.

⁴⁰ *Ibid*, p. 114.

⁴¹ † Bartolomeu Valeriu ANANIA, *Memorii (Memories)*, Polirom Publishing House, Bucharest, 2008, pp. 108-109.

⁴² Florea MARIN, *Medicii și Marea Unire (Doctors and the Great Union)*, *op. cit.*, pp. 163-167.

In the spring of 1937, Professor Victor Papilian, “an eminent Christian writer and a passionate scientist”⁴³, concluded his lecture related to St. Luke the Evangelist with reference to the relationship between religion and science, saying: “The science is dealing with the study of reality in order to master it. It is a system of knowledge that are necessary for our defense. But the human being has a number of issues: where do we come from, what is death, where do we go, questions to which science cannot answer. To this only religion can answer, whose truths, just like the miracles, are not unreasonable, but are suprarational, and the most typical representative of the harmony between science and religion is St. Luke the Evangelist”⁴⁴.

On April 3, 1938, Emil Țeposu, M.D., working at the Faculty of Medicine in Cluj, held in room Vasile Pârvan a conference entitled “Religion and Medicine”, in which he attempted a synthesis of the close ties between the two fields, using the large perspectives of history. Just like the human spirit, which in different periods of its evolution has passed successively through feeling, reason and experience, medicine has crossed, along the long line of its evolution, three periods: the religious one, the philosophical one, and the scientific one, while being impossible to separate it, in its development, from the other natural sciences. In other words, “Religion and medicine have common roots. At their inception, they were a single discipline, served by the same servants, and pursuing the same goal: the search for truth regarding the world we share. The desire of good and truth which are the basis of these disciplines, enlivens the act of faith and scientific research, impressions our sensitivity, just like a good deed, and creates a debt: to search for its solution. But our capacity to know, and our means of investigation are limited, just as our existence. Religion, the superior idea that made the human spirit ponder even from the most ancient of times, this sublime force that springs from the depths of a conviction, this belief in a transcendent reality: God, the infinite being, the divine spirit, a reality that beats the evidence, laws and phenomena of our world, reaches to knowing the truth through intuition and revelation...”⁴⁵.

Science that today encompasses also the medicine, in reaching the same purpose, uses the essential functions of reason: observation, hypothesis and experience, with which it seeks to know the laws governing the causes and effects of natural phenomena. So, as in the external world there is sensation, the tools of senses form the principal means of investigation in the field of religion, while faith is the fundamental act of knowledge⁴⁶.

⁴³ „Sf. Evanghelist Luca medical” (*Saint Luke the Evangelist and the doctor, TN*), in “Renașterea”, year XV, no 16, Cluj, April 18, 1937, p. 2.

⁴⁴ „Sf. Evanghelist Luca medical” (*Saint Luke the Evangelist and the doctor, TN*), in “Renașterea”, year XV, no. 16, Cluj, April 18, 1937, p. 2.

⁴⁵ „Religia și Medicina - Conferința Prof. Univ. Emil Țeposu” (*Religion and Medicine – The Conference of Prof. Emil Țeposu, TN*), in “Renașterea”, year XVI, no. 17, Cluj, April 24 1938, p. 6.

⁴⁶ *Ibid.*

Our century can thus be considered the Age of great synthesis, of the medical spiritualization. But the higher sense of life, the mystery of death, and the spiritual peace on earth, the human eternity towards which we are all aspire, problems that cannot escape the medical concerns, can be solved only through the truths of faith and religion. We need a living inner strength, a powerful immediate intuition, a psychology that has past to the metaphysics, because by breaking the iron gates of the mysterious cell within ourselves, we find the truth of the supreme and eternal truths: *The Creator*⁴⁷.

Now, at the beginning of 21st century, I cannot say that "Assisting the sick while thinking of God, the spirituality is enriched, is ennobled, for in those moments one can manage to clear the philosophy of life and fortify the faith. Here's how right was Professor Iuliu Hațieganu when he said that "*medicine is the science and conscience*", and if this conscience is and has to mean *faith*, then perhaps we have to do with the most beautiful definition of medicine that was ever given"⁴⁸.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Mircea Gelu BUTA, Dan CIACHIR, *Biserica din Spital. Dialoguri (The Church in the Hospital. Dialogues)*, Anastasia Publishing House, Bucharest, 2004, p. 19.

SFÂNTUL FOTIE, PATRIARHUL CONSTANTINOPOLULUI. NAȘTEREA, COPILĂRIA ȘI ASCENSIUNEA SA LA CURTEA IMPERIALĂ

VIRGIL CERCEȘ*

REZUMAT. Articolul de față cuprinde viața patriarhului Fotie înainte de alegerea sa ca patriarh cât și viața societății bizantine, cadrul politic și religios la momentul ascensiunii tânărului Fotie. În prima sa parte articolul prezintă mai multe opinii privind data nașterii lui Fotie. Mai mulți cercetători își exprimă opiniile lor privind data nașterii începând cu anul 810 până la 827. Apoi tratează problema originii familiei și a copilăriei lui Fotie. De asemenea este adusă în discuție și problema educației lui Fotie. Este prezentată ascensiunea sa la curtea imperială cât și faptul că în vremea sa societatea bizantină era grupată în jurul a două partide a intransigenților și a liberarilor. În ultima parte a articolului se prezintă cadrul politic și religios înainte de alegerea lui Fotie ca patriarh.

Cuvinte cheie: Fotie, Patriarh, copilărie, ascensiune, partide.

Fotie se descoperă omenirii ca o personalitate complexă, aparținând unei perioade foarte zbuciumate a istoriei celei de-a doua jumătăți a secolului al IX-lea, pe care și el a influențat-o prin acțiunile sale și pe care a dominat-o. Personalitatea lui continuă și astăzi să trezească curiozitatea, admirația, dar și împotrivirea celor care caută să afle câte ceva din viața și gândirea acestui mare părinte al Bisericii Răsăritene postpatristice. În Biserica Ortodoxă a primit, chiar imediat după săvârșirea sa, supranumele de *cel Mare*. Înzestrat cu o capacitate intelectuală excepțională, a reușit să se impună în vremea sa ca un mare intelectual și bibliofil, pentru aceasta în primul său exil se plângea împăratului pentru lipsa cărților sale dragi.

* Pr. Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, România,
email: cercesvirgil@yahoo.com

1. Opinii privind data nașterii lui Fotie

În ceea ce privește data nașterii lui Fotie nu avem o dată certă, ci mai multe supoziții bazate pe calcule legate de anumite evenimente din viața sa.

J. Hergenröther¹ admite ca dată a nașterii a marelui patriarh, anul 827. El își argumentează ipoteza susținută de dânsul, luând în calcul data hirotonirii ca patriarh a lui Fotie, anul 858. De asemenea susține că Fotie la data hirotonirii trebuia să aibă cel puțin 30 de ani așa după cum prevedeau canoanele, altfel contestatarii lui i-ar fi reproșat, printre altele și aceasta. Afirmatia sa se bazează pe calculele legate de viața ucenicului lui Fotie, Constantin-Chiril, care s-a născut în anul 827 și la doar 42 de ani moare (869). Constantin-Chiril a fost un apropiat al patriarhului Fotie și acesta, la rândul lui, i-a fost profesor. În anul 850 Fotie era deja profesor la Universitatea din Constantinopol. În urma acestor conexiuni, Hergenröther propune ca an de naștere 827.²

Unii cercetători, cum ar fi Karl Krumbacher³, Francis Dvornik⁴, Hans-Georg Beck⁵, Despina Stratoudaki White⁶ fixează ca dată a nașterii lui Fotie anul 820, an care este agreat de majoritatea dicționarelor care cuprind personalități și teologi din Evul Mediu⁷.

Dintre cercetătorii români, Părintele Profesor Ioan Irimia propune ca an al nașterii lui Fotie, 815 deoarece, spune el, “...în 858 decembrie 25, când își face

¹ J. Hergenröther, *Photius, patriarch von Konstantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, vol.1, Darmstadt, 1966, p.315.

² J. Hergenröther, *Photius...*, vol.1, p.315-316 și Pr. Dr. Lucian D. Colda, *Patriarhul Fotie cel Mare al Constantinopolului: Contribuții la dezvoltarea Teologiei*, Editura Reîntregirea Alba-Iulia 2012, p.30.

³ Krumbacher spune că s-a născut în jurul anului 820 și mai precizează că în nici un caz după anul 827. Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, München 1891, p.223. <https://archive.org/stream/geschichtederbyz00krumuoft#page/223/mode/1up>, 14.05.2015.

⁴ F. Dvornik, *Photios, Patriarch*, în *Lexikon für Theologie und Kirche*. Achter Band, Verlag-Herder-Freiburg, 1963, col.484.

⁵ Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p.520 - <http://www.scribd.com/doc/54944991/Beck-Kirche-Und-Theologische-Literatur-Im-Byzantinischen-Reich-Beck-1959#scribd>, 14.05.2015

⁶ Referindu-se la data nașterii lui Fotie, Despina Stratoudaki White, ne spune că: *...În ce privește vârsta sa, Fotie, a dat ocazional referințe indirecte. El îl numește pe patriarhul Nikiforos contemporanul său....că era tânăr când a scris Lexikonul și foarte bătrân și obosit când a terminat Amfilohia....Un alt punct important în stabilirea vârstei lui Fotie este informația furnizată de el cu referire la anatema asupra tatălui său, unchiului său, Tarasios, și a lui însuși de ultimul sinod iconoclast, ce a avut loc în 837. Ea propune ca dată a nașterii lui Fotie anul 820 alăturându-se „Numeroșilor biografi ai patriarhului... Despina Stratoudaki White, *Patriarch Photios of Constantinople, his life, scholarly contributions, and correspondence together with a translation of fifty-two of his letters*, Brookline, Massachusetts, 1981, p. 15-16.*

⁷ Pr. Lucian D. Colda, *Patriarhul Fotie cel Mare...*, p.30.

*apariția ca patriarh, se prezintă cu o bogată experiență.*⁸ Tot anul 815 îl propune ca an al nașterii lui Fotie și Ioan Bria⁹.

Părintele profesor Milan Şesan spune că atunci când a fost hirotonit ca patriarh, Fotie era*în vârstă de 38 de ani....*¹⁰ De aceea el dă ca an al nașterii lui Fotie 820.

Tot anul 820 este propus ca an al nașterii lui Fotie și de către Părintele Profesor Doctor Vasile V. Munteanu¹¹. Același an îl dă și Pr. Prof. Dr. Emilian Voiutski.¹²

Panaghiotis K. Hristou, fost profesor de Patrologie la Universitatea „Aristotel” din Tesalonic, spune că Fotie *Ἐγεννήθη πιθανῶς περὶ τὸ 820 εἰς τὴν πρωτεύουσαν, τὴν Κωνσταντινούπολιν...*¹³

Profesorul emerit al Universității din Atena, Hristos S. Voulgaris ne spune că Fotie ... *Γεννηθεὶς περὶ τὸ 820 ἐκ γονέων ἀριστοκρατικῆς καταγωγῆς...*¹⁴. Tot același an al nașterii lui Fotie, 820, îl dă și Vasiliou Laourdas¹⁵. Constantin N. Tsirpanlis, Profesor de Istoria Bisericii și Patristică la New York propune ca dată a nașterii lui Fotie anul 810.¹⁶

Istoricii Waren T. Treadgold¹⁷ și P. Stéphanou¹⁸ propun ca dată a nașterii marelui Patriarh anul 810.

⁸ Pr. Ioan Irimia, *Conflictul religios dintre Roma și Constantinopol în timpul patriarhului Fotie*, în *Luminătorul*, anul LXXVI (1943), nr.1-2, p.655.

⁹ Diac. Ioan Bria, *La împlinirea a 1100 de ani de la Enciclica patriarhului Fotie al Constantinopolului către patriarhii răsăriteni*, în *Ortodoxia*, anul XIX (1967), nr.4, p.608.

¹⁰ Pr. Milan Şesan, *Patriarhul Fotie și Roma*, în *Mitropolia Ardealului*, anul V (1960) nr.7, p.548.

¹¹ Pr. Vasile V. Munteanu, *Bizantinologie*, Editura Învierii Arhiepiscopia Timișoarei 1999, p. 136.

¹² Pr. Emilian Voiutski, *Istoria literaturii și moralei creștine*, în *Candela* anul XXV (1906), nr.10, p.45 s.u.

¹³ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ Κ.ΧΡΗΣΤΟΥ, ΜΕΓΑΣ ΦΩΤΙΟΣ, Ο ΛΟΓΙΟΣ ΚΑΙ ΑΓΩΝΙΣΤΗΣ ΙΕΡΑΡΧΗΣ, ΚΑΤΕΡΙΝΗ 1965, p.4, „S-a născut, probabil, spre anul 820 în capitală, la Constantinopol...”

¹⁴ ΧΡΗΣΤΟΥ ΣΠ. ΒΟΥΛΓΑΡΗΣ, Ο ΜΕΓΑΣ ΦΩΤΙΟΣ ΩΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΚΑΙ ΕΘΝΙΚΟΣ ΑΓΩΝΙΣΤΗΣ, ΑΘΗΝΑΙ 1977, p. 5 – „S-a născut spre anul 820 din părinți de origine aristocrată...”

¹⁵ “Ο Φώτιος ἐγεννήθη εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν περὶ τὸ 820 ἀπὸ γονεῖς κατέχοντας ἀνωτάτας θέσεις εἰς τὴν κοινωνίαν τῆς προτενύσης τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας.” ΦΩΤΙΟΥ ΟΜΙΛΙΑΙ, ΕΚΔΟΣΙΣ ΚΕΙΜΕΝΟΥ ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΚΑΙ ΣΧΟΛΙΑ ΥΠΟ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΛΑΟΥΡΔΑΣ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 1959, p.4 – “Fotie s-a născut la Constantinopol către anul 820 din părinți aparținând celei mai înalte poziții a societății bizantine din capitală.”

¹⁶ Constantine N. Tsirpanlis, *Saint Photius as missionary and true ecumenical father*, în *Ἐκκλησία καὶ Θεολογία*, Τόμος Ε, (1984), p. 436.

¹⁷ Waren T. Treadgold, *The Nature of the Bibliotheca of Photius*, (Washington), 1980, (Dumbarton Oaks Studies 18).

¹⁸ “Născut în jurul anului 810, Fotie a aparținut uneia dintre cele mai proeminente familii din Constantinopol.” P. Stephanou, *Photius, patriarche de Constantinople*, în *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, Tome 12, (1984) Col. 1397. <http://www.histoirebook.com/index.php?post/2012/03/14/Dictionnaire-de-spiritualite-Tome-04-Premiere-partie,25.05.2015>.

Toți cei care s-au oprit asupra unui an al nașterii lui Fotie, l-au calculat ținând cont de anumite evenimente arhicunoscute din viața marelui patriarh, cum ar fi: persecuția iconoclastă, delegația trimisă la curtea arabă, urcarea pe tronul patriarhal etc.

2. Familia și anii copilăriei lui Fotie

Toți cercetătorii sunt de părere că Fotie provine dintr-o familie nobilă din Constantinopol¹⁹, iar François Dvornik mai precizează că “...*et était parent avec la dynastie macédonienne*.”²⁰. Tatăl său pe, nume Serghie, și mama sa, pe nume Irina, au avut de suferit în perioada iconoclasmului din cauza atașamentului față de cinstirea icoanelor, în timpul împăratului Teofil (829-842)²¹. Astfel, părinții lui sunt cinstiți ca sfinți mărturisitori și sunt trecuți în sinaxarul bizantin pe data de 13 mai.²² Fotie, într-una din epistolele sale²³ îi aduce elogii tatălui său descriindu-l ca fiind un om viteaz, evlavios și că s-a remarcat “...*printr-o bogăție a adevăratei slave, prin*

¹⁹ F. Dvornik, *Le schisme de Photius histoire et legende*, Paris, 1950, p. 31 (“...și era înrudit cu dinastia macedoniană”); ΧΡΗΣΤΟΥ ΣΠ. ΒΟΥΓΑΡΗΣ, *Ο ΜΕΓΑΣ ΦΩΤΙΟΣ...*, p.5; *Știm că s-a născut într-o nobilă familie constantinopolitană...* Pr. Ene Ionel, *Patriarhul Fotie al Constantinopolului*, editura Episcopia Buzăului și a Vrancei, 2003, p.5

²⁰ F. Dvornik, *Le schisme de Photius...*, p. 31

²¹ Fotie însuși face referire la suferința părinților lui din timpul iconoclasmului într-o scrisoare de consolare adresată fratelui său, Tarasie, care suferea din cauza că îi murise un copil: *Nu trebuie să trădăm faptele slăvite de vitejie ale părinților noștri, pentru că ei au întâmpinat moartea nu precum o fac cei pe care îi știm noi. Să fim cruțați de asemenea lucruri; acești înaintași au fost lămurii prin foc și prin apă și, deși au fost amenințați în acea vreme de surghiunul amar și greu, fiind lipsiți de orice prieteni și rude, deși au fost despărțiți de toți cei ce aduc mângâiere, le-au primit pe toate cu bucurie; și au slăvit pe Dumnezeu, spre deosebire de cei care conduc cele omenești după mintea omenească.* – J.P. Migne, *Patrologia Greacă*, vol.102, col. 972, <https://archive.org/details/patrologiaecurs11/mingnogoog>, 14.05.2015 - traducere de Asterios Gerostergios, *Sfântul Fotie cel Mare*, traducere din limba engleză de Marius Popescu, Editura Sofia București 2005, p.14 vezi și FA., *Viața și nevoițele celui între sfinți părintelui nostru Fotie cel mare, Patriarhul Constantinopolei*, Traducere de Constantin Făgețeanu după ediția: *The Lives of the Pillars of Orthodoxy*, published by Holy Apostles Convent and Dormition Skete, Buena Vista, Colorado, USA, 1990, Editura Cartea Ortodoxă, Editura Egumenița, p.12. De asemenea vezi și Pr. T. Bodogae, *O epistolă a patriarhului Fotie și semnificația ei*, în *Mitropolia Banatului*, anul XXXII (1982), nr.10-12, p.613-623.

²² J.P. Migne, *Patrologia Greacă*, vol.102, col. 877C – <https://archive.org/stream/patrogicursus19mingnogoog#page/n429/mode/1up>, 25.05.2015 și Asterios Gerostergios, *Sfântul Fotie cel Mare*, p. 14.

²³ Este vorba de Epistola de întronizare a lui Fotie adresată scaunului patriarhal al Antiohiei, Vezi Photios Patriarchos Constantinopolitanos, [*Epistolae*] *ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ*, Johannes N. Baletta ed. Georg Olms Verlag Hildesheim. New York 1978, p. 143 s.u.

*dreaptă credință...și prin surghiun și mucenicie.*²⁴”. Iar despre mama sa spune: *...și mama iubitoare de Dumnezeu și iubitoare de virtuți....*²⁵ Ei aparțineau celor mai de seamă familii din Bizanț²⁶. Serghie, tatăl său, era la curtea imperială, având dregătoria de spatharios, adică conducător al gărzii imperiale. Fratele tatălui său a fost patriarhul Constantinopolului, Tarasie (784-806), canonizat de către Biserica Ortodoxă și prăznuit la data de 25 februarie. Este cel care a prezidat Sinodul VII Ecumenic din 787 de la Niceea. Mai avea încă patru frați care se numeau: Constantin, Serghie, Tarasie și Teodor. Familia lui se înrudea cu însăși familia imperială²⁷. Patricianul Serghios, fratele mamei lui Fotie, era căsătorit cu Irina, sora împărătesei Teodora.²⁸

Este foarte greu de stabilit împrejurările exacte ale educației primite de tânărul Fotie. Având în vedere și faptul că părinții lui au fost exilați din cauza atitudinii lor pentru cinstirea icoanelor, determinarea locului și a școlii urmate de Fotie devine și mai greu de precizat. Cine au fost profesorii cu care a studiat Fotie? A fost doar un autodidact²⁹? Sunt întrebări la care nu s-a dat, până în prezent, un răspuns exact.

Faptul că a devenit un erudit remarcabil destul de tânăr, un foarte subtil filozof și un excelent teolog, ne îndreptățește să credem că a ajuns la această performanță după studii sistematice și laborioase în preajma unui profesor³⁰.

²⁴ Photios Patriarchos Constantinopolitanos, [Epistolae] ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ, p. 145 – traducere de Asterios Gerostergios, *Sfântul Fotie cel Mare*, p. 14.

²⁵ ”... και μήτηρ φιλόθεός τε και φιλάρετος ...” Photios Patriarchos Constantinopolitanos, [Epistolae] ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ, p. 145.

²⁶ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, ΜΕΓΑΣ ΦΩΤΙΟΣ..., p. 5.

²⁷ Asterios Gerostergios, *Sfântul Fotie cel Mare*, p. 13.

²⁸ Asterios Gerostergios, *Sfântul Fotie cel Mare*, p. 13.

²⁹ Protopresbiterul Teodor Zisis, profesor universitar la Universitatea Aristotel din Tesalonic spune: „...referitor la întrebarea dacă Fotie a fost un autodidact sau a avut profesori, notăm aici că aceste două opinii nu se exclud, ci, dimpotrivă, se completează. A avut profesori și a urmat cursurile școlilor din Constantinopol, însă în același timp, datorită marii sale inteligențe și studiului continuu al cărților, de care nu se despărțea niciodată, s-a instruit singur și și-a depășit profesorii”. Teodoros Zisis, *A fost Sfântul Fotie cel Mare umanist?*, în Tabor, Anul VIII (2014), nr. 3, martie, p. 16.

³⁰ Potrivit acestei convingeri se presupune că Fotie a fost instruit de celebrul filozof și matematician Leon, fostul arhiepiscop al Tesalonicului, după ce acesta s-a întors la Constantinopol și unde și-a reluat activitatea de profesor după ce a fost demis din scaunul arhiepiscopului. Asterios Gerostergios, *Sfântul Fotie cel Mare*, p. 18. Și Teodoros Zisis afirmă că „... Leon Filozoful și Matematicianul, a fost și profesorul lui Fotie.” Teodoros Zisis, art.cit., p. 16. Părintele Iustin Popovici afirmă că după ce a studiat literatura, matematica filozofia aristotelică și învățătura lui Platon, tânărul Fotie a zăbovit îndelung și asupra Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți ai Bisericii și că acest lucru din urmă l-a făcut sub îndrumarea unor bărbați înțelepți și a unui duhovnic și al căror nume nu se cunosc. Conf. Iustin Popovici, *The Life of Saint Photios the Great*, în vol. *On the Mystagogy of the Holy Spirit*, Studion Publishers, NY, 1983, p. 36 și F.A., *Viata și nevoințele celui ...*, p. 14.

“Geniul lui Fotie era încă mai presus de nașterea sa. El avea spiritul mare și cultivat cu îngrijire. Bogățiile sale îi înlesneau a găsi toate soiurile de cărți; și pasiunea sa pentru glorie mergea până la a petrece nopțile în lectură. Astfel, el deveni cel mai savant om, nu numai al veacului său, ci și al celor precedente. El știa gramatica, poetica, retorica, filozofia, medicina și toate științele profane; însă nu neglijase nici știința teologică și, când se văzu în Biserică, deveni foarte savant în treburile bisericești.”³¹

Până și cei ce mai târziu l-au contestat pentru acțiunile sale ca patriarh, când vine vorba de erudiția sa toți vorbesc cu admirație despre el. Astfel, unul din cei mai înverșunați dușmani ai lui, și anume, biograful patriarhului Ignatie, Niceta Paflagonul, când vine vorba de știința lui Fotie spune: “Fotie nu se trăgea din oameni josnici și fără importanță, ci dintre cei nobili după trup, fiind un om eminent. Era respectat pentru înțelepciunea și pentru cultura sa profană mai mult decât oricare persoană implicată în politică. Cunoștea gramatica și poezia, retorica și filozofia; de asemenea și medicina, și, în general, orice știință profană din vremea lui. Superioritatea lui intelectuală era de așa natură, încât părea că-și depășește generația și se întrece cu autoritățile antice.”³²

Din scrisorile sale aflăm că era iubitor de viață singuratică, departe de frământările societății. Astfel, într-o scrisoare, spune despre sine: “...Când eram tânăr mi-am dorit foarte mult să trăiesc singur”³³ și “...În copilărie am luat hotărârea să stau departe de probleme și de zgomot și să mă bucur de plăcerile pașnice ale vieții retrase.”³⁴

³¹ Claude Fleury, *Histoire Ecclesiastique*, Tome onzieme, Depuis l'an 858 jufques l'an 925, Paris, pp.5-6 <https://archive.org/details/historiqueeccls00fabrgoog/23.03.2015> - “Le genie de Photius étoit encore au dessus de sa naissance: il avoit l'esprit grand & cultivé avec un grand soin. Ses richesses lui faisoient trouver facilement toutes sortes de livres; & sa passion pour la gloire alloit jusques à passer les nuits à la lecture. Aussi devint-il le plus savant homme, non seulement de son siecle, mais des precedens. Il scavoit la grammaire, la poétique, la retorique, la philosophie, la medicine & toutes sciences profanes: mai sil n'avoit pas négligé la science ecclesiastique; & quand il se vit en place il s'y rendit très savant.”

³² J.P. Migne, *Patrologia Greacă*, vol.105, col.509, <http://books.google.com/books?id=KDMRAAAAYAAJ> 31.09.2014 - “Ἦν δὲ οὗτος ὁ Φώτιος οὐ τῶν ἀγεννῶν τε καὶ ἀνωνύμων, ἀλλὰ καὶ τῶν εὐγενῶν κατὰ σάρκα, καὶ περιφανῶν, σοφία τε κοσμικῆ καὶ συνέσει τῶν ἐν τῇ πολιτείᾳ στρεφομένων εὐδοκιμώτατος πάντων ἐνομιζέτο. Γραμματικῆς μὲν γὰρ καὶ ποιήσεως, ρητορικῆς τε καὶ φιλοσοφίας, ναὶ δὴ καὶ ἰατρικῆς, καὶ πάσης ὀλίγου δεῖν ἐπιστήμης τῶν θύραθεν τοσοῦτον αὐτῷ τό περιόν, ὡς μὴ μόνον σχεδὸν φάναι τῶν κατὰ τὴν αὐτοῦ γενεάν πάντων διενεγκεῖν, ἤδη δὲ καὶ πρὸς τοὺς παλαιοὺς αὐτὸν διαμιλλᾶσθαι.” Traducere în română la Asterios Gerostergios, *Sfântul Fotie cel Mare*, p.18-19.

³³ Este vorba de epistola de întronizare, a lui Fotie pe scaunul constantinopolitan, adresată scaunului patriarhal al Antiohiei. Vezi: Photios Patriarchos Constantinopolitanos, [*Epistolae*] ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ, p.145. Traducere în română la Asterios Gerostergios, *Sfântul Fotie cel Mare*, p.19.

³⁴ J.P. Migne, *Patrologia Greacă*, vol.102, col. 585B – <http://www.archive.org/details/patrologiaecurs/11migngoog/12.08.2014>. Traducere în română la Asterios Gerostergios, *Sfântul Fotie cel Mare*, p. 19.

3. Societatea Constantinopolului la ascensiunea tânărului Fotie

Se pare că Fotie era destul de tânăr când a ajuns profesor de filozofie la Universitatea din Constantinopol³⁵. Nu știm cu exactitate anul. Se presupune că nu înainte de moartea împăratului iconoclast, Teofil (829-842). Vastele sale cunoștințe, însă, i-au permis tânărului Fotie să predea și logică, dialectică, teologie etc.³⁶ Vorbind de această perioadă din viața lui Fotie, Părintele Profesor Milan Șesan spune că: *“El a organizat cursurile Academiei Patriarhale și a înființat un curs anexă la Biserica Sfinții Apostoli, unde preda filosofia, retorica și gramatica; apoi la Universitate a introdus în 856 și cursul de filozofie religioasă...”*³⁷

Faima de care se bucura, precum și bunele relații cu palatul, avându-l acolo pe fratele său Tarasie, dar mai ales unchiul său ,Serghie, care era soțul Irinei, sora împărătesei Teodora, l-au ajutat mult pe Fotie să intre în viața curții imperiale³⁸.

În această perioadă societatea bizantină era divizată. Viața politică și religioasă gravita în jurul a două partide aflate mereu în dispută atât pentru tronul patriarhal cât și chiar pentru cel imperial³⁹. Această dispută se va regăsi și în conflictul de mai târziu dintre Ignatie și Fotie. Originile acestor divizări trebuie căutate de-a lungul istoriei imperiului Bizantin, chiar înaintea iconoclasmului, mergând până la începuturile vieții în cetatea lui Constantin și chiar și dincolo și anume de la instituții din Roma cea veche, de unde au fost transferate, îmbrăcând noi forme și adaptându-se societății orientale creștine.⁴⁰

Dacă în vechea Romă erau mai multe partide în cercul roman, cum ar fi cele ale verzilor, albaștrilor, roșilor și albilor, în Bizanț vom găsi doar două partide, cele ale verzilor și albaștrilor⁴¹. Mai departe, Dvornik spune: “Ceea ce este sigur,

³⁵ Dvornik afirmă, fără să precizeze anul, că: *“...u. schon früh wurde Ph. Durch Theoktistos, den ersten Minister der Kaiserin Theodora II, Prof. der Philosophie an der kaiserl Hochschule. - foarte devreme a fost Fotie profesor de filozofie, prin Teoctist, ministrul Teodorei a II-a, la Universitatea Împărătească din Constantinopol.”* F. Dvornik, *Photios, Patriarch*, col.484; Pr. Lucian D. Colda spune că: *“... tânărul Fotie, în vârstă de numai 20 de ani, a debutat ca profesor de filozofie la universitatea imperială din Constantinopol”*, Pr. Lucian D. Colda, *Patriarhul Fotie cel Mare...*, p. 32; cf. și C. Cappizi, *Photios, hl., Patriarch von Konstantinopel*, în *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (1999), pp.267-268.

³⁶ J. Hergenröther, *Photius...*, vol.1, pp.324-327 și Pr. Lucian D. Colda, *Patriarhul Fotie cel Mare...*, p.33.

³⁷ Pr. Milan Șesan, *Despre teologia postpatristică*, în *Mitropolia Ardealului*, anul XI (1966), nr.4-6, p. 285.

³⁸ F. Dvornik, *Photios, Patriarch*, col.484.

³⁹ F. Dvornik, *Le schisme de Photius...*, p. 35. Pentru mai multe detalii vezi Pr. Milan Șesan, *Schisma între Patriarhii Fotie și Ignatie?*, Cernăuți 1936, pp.17 s.u.

⁴⁰ F. Dvornik, *Le schisme de Photius...*, p. 35 *“...qui furent transférées à Byzance, imprégnées d'un hellénisme chrétien, pour prendre des formes que les citoyens de la République romaine n'auraient jamais reconnues”*.

⁴¹ Vezi F. Dvornik, *The Circus in Byzantium, Their Evolution and Suppression*, în *Byzantina-Metabyzantina*, New-York 1946, p.119-133.

este că evoluția religioasă a Bizanțului și a întregului Orient este inseparabilă de jocul de rivalități între principalele partide ale cercului albaștrilor și verzilor. Ei au ajuns chiar să se considere ca factori de prim plan în viața religioasă și politică a imperiului.”⁴²

Adoptarea acestor grupări în viața bisericească de la Constantinopol a fost posibilă deoarece creștinismul oriental era de tip național⁴³ în care marea masă a populației participa activ atât la cultul divin cât și la disputele teologice care apăreau. Se poate remarca, mai ales în conflictul monofizit, că cele două grupări ale verzilor și ale albaștrilor s-au pus în tabere diferite.⁴⁴

Împăratul Heraclie (610-641) este cel care a reușit să pună capăt acestor grupări⁴⁵, care prin disputele lor puneau adesea în pericol chiar siguranța imperiului. Cu toate acestea acțiunile acestor două grupări le găsim în cele două curente, unul mai liberal și moderat, iar altul mai conservator și intransigent și care n-au încetat să se afle în opoziție unul față de altul. Aceste acțiuni apar foarte clar în disputa contra icoanelor, dar mai ales după ce cultul icoanelor a fost restabilit de către împărăteasa Irina.

În noul context disputele dintre cele două grupări apar sub două chipuri diferite, cel al *oiconomieii* sau al politicii liberale de compromis și sub chipul intransigențelor ultraconservatori care urmăreau ca preceptele bisericii să fie observate în toată rigoarea lor⁴⁶.

Aceasta era starea societății bizantine când tânărul Fotie se remarca ca un tânăr cu mari perspective la curtea bizantină. Oare va putea el, în viitor, să nu fie atras de una dintre aceste grupări și să rămână doar în sfera activității literare⁴⁷ și să nu fie atins și de politică fie ea și doar bisericească? Prea dese controverses teologice au creat o ambianță explozivă, iar persecuțiile iconoclaste au lăsat în urmă răni adânci în sânul societății bizantine.

F. Dvornik, pornind de la scrierile principalilor dușmani ai lui Fotie, observă în scrierile acestora tonul plin de ură și de virulență, care nu vine doar dintr-un simplu exces de fervoare religioasă ci: *“Tendința politică este prea evidentă sub stratul de considerații religioase și morale. Aceste scrieri au toate*

⁴² F. Dvornik, *Le schisme de Photius...*, p.35, *“Ce qui est certain c’est que l’évolution religieuse de Byzance et de tout l’Orient est inséparable du jeu des rivalités entre les principaux partis de Cirque des Bleu set des Verts. Ils en vinrent même à se poser comme les facteurs de premier plan dans la vie religieuse et politique de l’empire.”*

⁴³ Pr. Milan Šesan, *Schisma între Patriarhii...*, pp.14 s.u. Vezi F. Dvornik, *Național Churches and the Church Universal*, Londra 1944.

⁴⁴ F. Dvornik, *The Circus in Byzantium...*, pp.119-133.

⁴⁵ F. Dvornik, *Le schisme de Photius...*, p.36.

⁴⁶ Pr.Prof.Dr. Milan Šesan, *Schisma între Patriarhii...*, p.10 s.u.

⁴⁷ F. Dvornik, *Le schisme de Photius...*, p. 31.

caracteristicile pamfletelor politico-religioase și sunt produsul existenței în Bizanț, pe vremea lui Fotie, a două clanuri ostile care își disputau controlul bisericii și al statului.”⁴⁸

4. Cadrul politic și religios premergător alegerii lui Fotie ca patriarh

La vremea în care Fotie își făcea debutul în plan cultural și politic, la cârma imperiului se afla împărăteasa văduvă, Teodora, asigurând regența tânărului împărat minor, Mihail al III-lea, împreună cu logotetul Teoctist.⁴⁹

Între persoanele care exercitau o influență mare în conducerea imperiului, din această perioadă, se afla și comandantul oștirilor, Manuel, care se bucura de simpatia largă a maselor și care chiar ar fi fost ales, de acestea, dacă era posibil, împărat în locul împăratului minor, Mihail. Față de acesta, logotetul Teoctist, avea o mare ură și cu bucurie ar fi făcut orice să-l înlăture de la putere.⁵⁰ De asemenea și patriciul Bardas, fratele Teodorei, avea mare influență la palat care nutrea o invidie mare asupra celor doi (logotetul Teoctist și Manuel) iar în ascuns plănuia înlăturarea lor.⁵¹

Toate cele prezentate mai sus făceau din regența Teodorei un lucru greu de exercitat. În zbuțumul acestor intrigi, Manuel s-a retras, ceea ce i-a dat lui Teoctist puteri nemărginite în treburile imperiului.⁵²

Cât privește treburile Bisericii, nici acestea nu erau mai limpezi. Prea adesea, amestecul politicului în treburile bisericii a ridicat nori grei în sânul acesteia, care au tulburat adânc liniștea Bisericii și au produs răni adânci în cadrul structurilor eclesiale. Triumful Ortodoxiei era încă destul de fragil. Mulți dintre cei care se aflau în rândul iconoclaștilor aveau încă funcții importante în structura imperiului și a bisericii. Se punea serios problema raportării la aceștia în lumina adevărului. Înlocuirea acestora cu alții ridica o mare problemă deoarece trebuiau găsiți oameni capabili să conducă destinele Bisericii și ale Imperiului. Apoi, să nu uităm că în rândul iconoclaștilor existau intelectuali de marcă ai Imperiului. În ceea ce privește modul în care Biserica trebuia să se raporteze la cei care fuseseră de partea iconoclaștilor existau două puncte de vedere diametral opuse: unul, al liberalilor, care erau de părere că cei care se declaraseră iconoclaști, dar care acum

⁴⁸ F. Dvornik, *Le schisme de Photius...*, p.34 - *“La tendance politique est par trop évidente sous le vernis de considérations religieuses et morales. Ces écrits ont toutes les caractéristiques de pamphlets politico-religieux et sont le produit de l’existence à Byzance, au temps de Photius, de deux clans hostiles qui se disputaient le contrôle de l’Eglise et de l’Etat”*.

⁴⁹ J. Hergenröther, *Photius...*, vol.1, p.339.

⁵⁰ Pr. Lucian D. Colda, *Patriarhul Fotie cel Mare...*, p.39.

⁵¹ Pr. Lucian D. Colda, *Patriarhul Fotie cel Mare...*, p.39.

⁵² J. Hergenröther, *Photius...*, vol.1, p.340.

se leapădă de erezie și cer primirea lor în biserică, să fie reprimiți; și altul, al intransigenților care cereau depunerea definitivă din orice treaptă clericală a tuturor aceluia care s-au făcut vinovați de erezie, precum și excomunicarea tuturor vinovaților. Putem spune că, deși Ortodoxia biruise, liniștea era încă departe de a se reinstaura în biserică. Populația era din nou divizată în două grupări contradictorii: a liberalilor și a extremiștilor.

Cât privește curtea imperială, dornică de instaurarea păcii în sânul bisericii, era favorabilă grupării liberale care cereau aplicarea *oiconomiei*. Împărăteasa Teodora însă avea mare simpatie față de gruparea extremiștilor, dar înțelegea foarte bine că interesele dinastiei cereau discreție.⁵³ Dvornik spune că: *“Suntem surprinși să aflăm că, din scrierile cronografilor, ea aproape se opunea restabilirii oficiale a cultului icoanelor și că ea nu se lăsa convinsă decât de argumentele lui Teoctist și a rudei sale, magistrul Serghie.”*⁵⁴ Patriarhul iconoclast Ioan Gramaticul (836-843) a fost depus.⁵⁵ Împărăteasa Teodora refuză să aleagă un candidat propus de către intransigenți, cu toate că aceștia au prezentat mai mulți candidați – Atanasie de Sacudion, Naucratius de Studion, arhiepiscopul Katasambas de Nicomidia și mitropolitul Cizicului⁵⁶. În cele din urmă a acceptat candidatura unui om înclinat spre împăcare, pe nume Metodie (800-847), călugăr și preot sicilian.⁵⁷

Principală grijă a noului ales în scaunul episcopal a fost aceea de a aduce pacea în Biserică, însă căutând să rămână în limitele stricte ale ortodoxiei. Astfel, el a depus pe toți aceia care se mențineau pe calea ereziei iconoclaste, dar și pe aceia care, după ce au zis că se leapădă de erezie, mai apoi s-au întors pe calea ereziei. Aceia care au arătat căință sinceră au fost reprimiți în sânul ortodoxiei și și-au păstrat demnitățile.⁵⁸

În scaunele rămase vacante în urma depunerilor, Metodie a evitat să numească oameni din rândul extremiștilor și și-a ales candidați din rândul moderaților. Aceasta, deoarece își amintea prea bine cum zelul exagerat al extremiștilor, după prima restabilire a cinstirii icoanelor, a făcut posibilă reîntoarcerea ereziei. Însă toate acestea nu au făcut altceva decât ca noul patriarh să-și atragă asupra sa mânia extremiștilor, în special al studiișor, care au avut

⁵³ F. Dvornik, *Le schisme de Photius...*, p.43.

⁵⁴ F. Dvornik, *Le schisme de Photius...*, p.43 – *“On est surpris d'apprendre, par les récits des chronographes, qu'elle s'opposait presque au rétablissement officiel du culte des images et qu'elle ne se laissa convaincre que par les arguments de Théoctiste et de son parent, le magister Serge.”*

⁵⁵ Asterios Gerostergios, *Sfântul Fotie cel Mare*, p.28.

⁵⁶ F. Dvornik, *Le schisme de Photius...*, p.43.

⁵⁷ F. Dvornik, *Le schisme de Photius...*, p.44.

⁵⁸ Pr. Lucian D. Colda, *Patriarhul Fotie cel Mare...*, p. 40; V. Laurent, *Méthode de Constantinople (Saint)*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique* (lettre M), VOL.10, pp.1599-1603 - http://jesusmarie.free.fr/dictionnaire_de_theologie_catholique_lettre_M.html, 04.06.2015 și Daniel Stiernon, *Constantinople IV*, Traductor del texto Andrés Ibanez Arana, Victoria editorial eset 1969, pp.13-14 – <http://www.liburuklik.euskadi.net/handle/10771/26978> 09.06.2015.

cel mai mult de suferit în vremea prigoanelor iconoclaste. De aceea noua stare a lucrurilor în Biserică lor li s-a părut un compromis de neacceptat⁵⁹.

Așadar, noul patriarh, care nu vedea cu ochi buni atitudinea rigoristă canonică a călugărilor studiiți, a intrat în conflict direct cu aceștia. Călugării studiiți erau nemulțumiți de faptul că Metodie a păstrat în scaunele episcopale foști episcopi care nu se ridicau, din punct de vedere intelectual, la nivelul studiiților, dar și pentru faptul că sinodul hotărâse să acorde iertare ultimului împărat iconoclast, Teofil (829-842), după moartea sa. În toate acestea ei nu vedeau altceva decât o neluare în seamă a sacrificiului lor în lupta contra ereziei și o împietate adusă memorie părintelui lor, Sfântul Teodor Studitul (759-826), care în disputa cu patriarhii, Tarasie (784-806) și Nichifor I (806-815), era de partea acriviei canonice⁶⁰. Ca urmarea a acestei situații, călugării studiiți vor critica dur acțiunile noului patriarh, dându-se drept apărători ai canoanelor. Conflictul a degenerat atât de mult, încât a luat o turnură tragică, ajungându-se în cele din urmă la o nouă schismă în interiorul Bisericii⁶¹. Metodie le-a cerut studiiților să condamne public tot ceea ce a spus Teodor Studitul la adresa patriarhilor Tarasie și Nichifor I. Acest lucru era de neconceput pentru călugării studiiți, refuzând categoric, preferând o ruptură cu Constantinopolul decât să întineze memoria părintelui lor. În cele din urmă, patriarhul Metodie, exasperat de atitudinea ostilă și răutăcioasă a călugărilor studiiți și a tuturor partizanilor lor, i-a excomunicat pe aceștia.⁶² Dvornik, făcând referire la această dispută, spune: *“Metodie pare să fi fost susținut în fond de către călugării din Olimp, eremiți și sihaștri, invidioși pe confrății lor de la Studion.”*⁶³

Această stare a lucrurilor a persistat, în sânul bisericii, până la moartea patriarhului Metodie (+ 847), cu toate eforturile patriarhului de a-i readuce pe studiiți sub ascultare. Primul pas spre împăcare a fost făcut de însuși Metodie. Într-un fragment din testamentul său spune: *“Cei care vor să se pocăiască primiți-i cu cinste la împărtășanie, dat fiind că ei resping scrierile părintelui lor – adică Teodor Studitul – împotriva sfinților patriarhi, Tarasie și Nichifor. Celor care se întorc spre Biserică cu inimă curată redați-le pur și simplu demnitatea ordinului lor sacerdotal.”*⁶⁴

⁵⁹ Pr. Milan Šesan, *Schisma între Patriarhii...*, pp.19 s.u.

⁶⁰ Pr. Lucian D. Colda, *Patriarhul Fotie cel Mare...*, p. 41.

⁶¹ Pr. Milan Šesan, *Schisma între Patriarhii...*, p.20.

⁶² Pr. Milan Šesan, *Schisma între Patriarhii...*, p.20; F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Roma au IX^e siècle*, Paris 1926, pp.128 ș.u. și Pr. Lucian D. Colda, *Patriarhul Fotie cel Mare...*, p.41.

⁶³ F. Dvornik, *Le schisme de Photius...*, pp.45-46. - *“Méthode paraît avoir été soutenu à fond par les moines de l'Olympe, les ermites et les hésychastes jaloux de leurs confrères réformés de Studion.”*

⁶⁴ I.B. Pitra, *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, Tome II, Romae 1864 -1868, p. 362. - http://reader.digitale-sammlungen.de/en/fs1/object/display/bsb10506715_00416.html?zoom=0.9000000000000004,25.05.2015 - *“...Τούτους, μετάνοιαν, εἰ θέλοιεν, ἀξιώσατε καὶ εἰς κοινωνίαν προσλάβετε δῆλον δὲ ὅτι κατὰ ἀγιωτάτων πατριαρχῶν Ταρασίου καὶ Νικηφόρου συγγράμματα τοῦ πατρὸς αὐτῶν ἀναθεματίζοντας τῇ ἐκκλησίᾳ δὲ ὀλοφύχως προσερχομένοις ἀπλοῦ ἱερατικοῦ βαθμοῦ καθ' ἑαυτοῦς ἐξουσίαν ἀπόδοτε.”* - Vezi traducerea în franceză la F. Dvornik, *Le schisme de Photius...*, p. 46.

Așadar, la moartea patriarhului Metodie, situația din sânul bisericii era una critică. Curtea imperială aproba acțiunile religioase ale fostului patriarh dar era îngrijorată de atitudinea schismatică a monahilor studiiți, cu atât mai mult cu cât însăși împărăteasa nutrea o simpatie deosebită față de călugării intransigenți. Aceștia din urmă se străduiau să câștige și mai mult favorurile împărătesei. Acest lucru le-a fost ușurat și de faptul că fratele împărătesei, Bardas, care făcea parte din regență, și care simpatiza cu gruparea moderaților, a fost înlăturat complet, în favoarea lui Teoctist, un eunuc. Teoctist, văzând simpatia de care se bucura Bardas în rândul intelectualilor și a moderaților s-a orientat și a fost câștigat de gruparea intransigenților și asta cu atât mai mult cu cât împărăteasa Teodora se bucura de o prețuire deosebită în rândul acestora.⁶⁵

Așa stând lucrurile la curtea imperială, se întrezărea deja că noul patriarh care va fi ales, va face parte din gruparea intransigenților, deși disputa a fost dură⁶⁶ și dificilă. Se vorbește de mai mulți candidați⁶⁷. Dintre ei, cel mai însemnat era Grigorie Asbestos, mitropolitul Syracusei⁶⁸, un intelectual de clasă, care, din pricina invaziei saracine în eparhia sa, se afla refugiat la Constantinopol. El era, de fapt, conducătorul partidei moderaților. De asemenea era apropiatul și biograful fostului patriarh, Metodie (biografie necunoscută până astăzi).⁶⁹

Însă, cu toate că se afla în postura de favorit, se pare că el a fost implicat într-un scandal canonic, deoarece, pe când se afla în Siracuză, a hirotonit un preot, pe nume Zaharia, care ținea de Constantinopol, ca episcop la Taormina – Sicilia, fără a avea consimțământul Constantinopolului.⁷⁰ Toate acestea s-au întâmplat pe vremea patriarhului Metodie. În urma acestui fapt Grigorie Asbestos a fost judecat de către tribunalul bisericesc și și-a primit pedeapsa cuvenită. Dar, patriarhul Metodie a ridicat pedeapsa inculpatului din rațiuni pastorale.⁷¹

⁶⁵ F. Dvornik, *Le schisme de Photius...*, pp. 49-50.

⁶⁶ Pr. Lucian D. Colda, *Patriarhul Fotie cel Mare...*, p.41.

⁶⁷ Se vorbește că printre candidați se aflau și doi fii ai fostului împărat iconoclast, Leon al V-lea Armeanul, Vasile și Grigore. Aceștia însă, ca și mulți alții, au fost nevoiți, din diverse motive, să se retragă. Migne, *Patrologia Greacă*, vol.105, col 500 ș.u. http://books.google.com/books?id=h_MUAAAAQAAJ, 23.12.2014. Cf. F. Dvornik, *Le schisme de Photius...*, p.49.

⁶⁸ F. Vornik, *Le schisme de Photius...*, p.49.

⁶⁹ Hans-Georg Beck, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române din Imperiul Bizantin*, traducere din limba germană și studiu introductiv Vasile Adrian Cărabă, Editura Nemira București 2012, nota bibliografică 1, p.212.

⁷⁰ Asterios Gerostergios, *Sfântul Fotie cel Mare*, p.32.

⁷¹ V. Grumel, *Le Schisme de Grégoire de Syracuse*, în *Echos d' Orient*, vol.39, (1941), pp.257-267 - http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1941_num_39_199_2962, 26.11.2014.

Datorită acestei situații, curtea imperială, în frunte cu împărăteasa Teodora, a intervenit direct în alegerea patriarhului, pentru a împiedica transformarea luptei, dintre cele două partide, într-o situație nefastă pentru biserică și pentru imperiu.⁷² Împărăteasa îl desemnează ca patriarh pe monahul Ignatie, fiul fostului împărat Mihail I Rangabe (811-813) și al Procopiei, fiica împăratului Nichifor I Genikos (802-811).⁷³ Acesta, după ce tatăl său, împăratul Mihail I Rangabe fusese demis, a fost castrat, împotriva voinței lui (o uzanță obișnuită în vremea aceea) și silit să intre în monahism. Era un om foarte evlavios și un călugăr cu o viață aspră, dar și o fire foarte puternică.

Informații despre acest patriarh avem în lucrarea lui Nicetas Paflagonul care a scris *Vita Ignatii*⁷⁴ și despre care se spune că: "...este, mai degrabă, un pamflet îndreptat cu fanatism împotriva patriarhului Fotie, decât o biografie obiectivă."⁷⁵ De la el aflăm că Ignatie intrase în mănăstire la vârsta de 14 ani și că devenise preot și egumen. Iar, referitor la amestecarea împărătesei în alegerea lui Ignatie ca patriarh, aceeași sursă spune că împărăteasa a făcut-o împlinind o profeție a Sfântului Teofan Mărturisitorul, sau urmând sfatul marelui duhovnic din vremea aceea, părintele Ioanichie cel Mare⁷⁶ de la muntele Olimp.⁷⁷ Toate acestea s-au dovedit a fi false.⁷⁸ Având în vedere toate cele mai sus prezentate, credem că împărăteasa Teodora, preocupată să evite o escaladare a tulburărilor și a tensiunilor dintre cele două tabere, nu a urmat întru totul rânduielele procedurale pentru alegerea noului patriarh, adică să convoace sinodul care ar fi trebuit să aleagă candidații și să-i prezinte guvernului. După ce se consultă cu mai mulți episcopi influenți, inclusiv cu sfetnicul și

⁷² F. Dvornik, *Le schisme de Photius...*, p.49.

⁷³ Hans-Georg Beck, *Istoria Bisericii...*, p.212, vezi și Asterios Gerostergios, *Sfântul Fotie cel Mare*, p.29.

⁷⁴ J.P. Migne, *Patrologia Greacă*, vol. 105, col.487 ș.u. – https://books.google.ro/books?id=h_MUAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=ro&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false, 15.05.2015.

⁷⁵ F. Dölger, *Byznaz und die europäische Staatenwelt. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, (Speyer am Rhein 1953), p.313 cf. Pr. Lucian D.Colda, *Patriarhul Fotie cel Mare...*, p.43.

⁷⁶ Este vorba de Sfântul Ioanichie cel Mare de la muntele Olimp și care a viețuit în vremea iconoclasmului. A murit în anul 846 și este prăznuit ca sfânt pe data de 4 noiembrie sub numele de Sfântul Cuvios Ioanichie cel Mare de la Olimp. Cf. <http://www.ortodoxism.ro/proloagele/noiembrie/Proloage04Nov.shtml>, 07.06.2015.

⁷⁷ J.P. Migne, *Patrologia Greacă*, vol.105, col.501 – <http://books.google.com/books?id=KDMRAAAAYAAJ>, 28.10.2014.

⁷⁸ F. Dvornik, *Le schisme de Photius...*, p.50 și *Acta Sanctorum Bollandistes*, novembris, tom. II, p. 318. - <https://archive.org/stream/actasanctorum63unse#page/n616/mode/1up>, 25.05.2015 - "Le patriarche Méthode lui avait rendu visite au mont Olympe le 1 novembre de la même année. Personne ne pouvait donc alors prévoir la mort de Méthode, et Théodora ne pouvait pas songer à la désignation de son successeur. Nicéas voulait seulement, par cette affirmation inventée de toutes pièces, faire apparaître comme dénuées de tout fondement les critiques des adversaires d'Ignace relatives à la prétendue hostilité de ce dernier; à la politique religieuse de Méthode."

omul de încredere al ei, logotetul Teoctist, l-a desemnat pur și simplu pe Ignatie ca patriarh, după cum mărturisesc Teofan Continuatorul⁷⁹, Simeon Magistrul⁸⁰ sau Pseudo-Simion și Zonaras⁸¹. Mai târziu, această procedură a împărătesei, avea să se constituie într-una dintre acuzațiile pe care i le vor aduce potrivnicii lui Ignatie.

⁷⁹ Theophanes Continuatus, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn 1838, p.193 – <https://archive.org/details/theophanesconti00theogoog>, 12.10.2014 și F. Dvornik, *Le schisme de Photius...*, p.50.

⁸⁰ Symeonis Magistri, *Chronographia*, pp.601-760, Bonn 1838, p.657 – <https://archive.org/details/theophanesconti00theogoog>, 17.12.2014 și F.Dvornik, *Le schisme de Photius...*, p.50.

⁸¹ Ιωαννου του Ζωναρα, *Επιτομή Ιστοριων*, vol.IV, libri XVI, 4, pp.14-15 – <https://archive.org/details/theophanesconti00theogoog>, 02.04.2015 și F. Dvornik, *Le schisme de Photius...*, p.50.

SAINT PHOTIUS, THE PATRIARCH OF CONSTANTINOPLE: BIRTH, CHILDHOOD AND HIS ASCENSION TO THE IMPERIAL COURT

VIRGIL CERCEȘ*

ABSTRACT. The present article provides information about the life of Photius the Patriarch before his enthronement, as well as a sketch of the life in the byzantine society, the political and religious framework at the moment of Photius's ascension. The first part of the article presents more opinions about Photius's date of birth. Many researchers express their opinions concerning his date of birth, starting with the years 810 until 827. Then the article outlines the problem of Photius's family origin and his childhood. Furthermore, it brings about the issue of Photius's education. It presents his ascension to the imperial court, as well as the fact that the byzantine society was divided into two parties of the hardliners and of the liberals. The last part of the article presents the political and religious framework before Photius's enthronement as a patriarch.

Key-words: Photius, Patriarch, childhood, ascension, parties.

Photius reveals himself to the world as a complex personality, belonging to a very tumultuous period of history, the second half of the 9th century, period which, throughout his actions, he also influenced and dominated. Nowadays, his personality still stirs the curiosity, the admiration but also the opposition of the ones who are in search of a few things about the life and thinking of this great father of the postpatristic Eastern Church. Within the Orthodox Church, he received, immediately after his death, the name the Great. Endowed with an exceptional intellectual ability, he managed to evince himself as being a great intellectual and bibliophile of his time, fact revealed also by the fact that, throughout his first exile, he constantly complained to the emperor of missing his dear books.

* Pr. Drd., Babeș-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, Romania, email: cercesvirgil@yahoo.com

1. Opinions concerning Photius's date of birth

As far as Photius's date of birth is concerned, we do not possess certain information, but only suppositions based on calculations related to certain events from his life. J.Hergenröther¹ acknowledges as the great patriarch's date of birth, the year 827. He argues his hypothesis, taking into account the year 858, when Photius was ordained. He also argues that at the time he was ordained, Photius must have been at least 30 years old, fact also stipulated in the canons; if things had been differently, his opponents would have upbraided, among others, this as well. His statement is largely based on calculations related to the life of Photius's apprentice, Constantine Cyrill, who was born in 827 and died, being only 42 years old, in the year 869. Constantine Cyrill was very close to the patriarch Photius, who, at his turn, was his teacher. In the year 850, Photius was already a professor at the University of Constantinople. Having in view all these connections, Hergenröther proposes 827 as Photius's birth year.²

Some researchers, for instance, Karl Krumbacher³, Francis Dvornik⁴, Hans-Georg Beck⁵, Despina Stratoudaki White⁶ set as Photius's date of birth 820, a year that is found agreeable by most dictionaries containing personalities and theologians from the Middle Ages.⁷

¹ J. Hergenröther, *Photius, patriarch von Konstantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, vol.1, (Darmstadt, 1966), 315.

² Hergenröther, 315 and Pr.Dr. Lucian D. Colda, *Patriarhul Fotie cel Mare al Constantinopolului: Contribuții la dezvoltarea Teologiei*, (Alba-Iulia: Reîntregirea Publishing Hoose, 2012), 30.

³ Krumbacher states that he was born around the year 820 and further specifies that he was certainly not born after the year 827. Karl Krumbacher, *Geschichte de byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)* (München 1891), 223. <https://archive.org/stream/geschichtederbyz00krumuoft#page/223/mode/1up> (accessed May, 5th, 2015).

⁴ F. Dvornik, *Photios, Patriarch*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche. Achter Band*, (Verlag-Herder-Freiburg, 1963): 484.

⁵ Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur byzantinischen Reich*, (München, 1959), 520 - <http://www.scribd.com/doc/54944991/Beck-Kirche-Und-Theologische-Literatur-Im-Byzantinischen-Reich-Beck-1959#scribd> (accessed May, 14th, 2015).

⁶ Referring to Photius's date of birth, Despina Stratoudaki White, states that: ... *As far as his age is concerned, Photius, has, occasionally given indirect references. He names Patriarch Nikoforos his contemporary...that he was young when he wrote The Lexikon and very old and tired when he finished his Amphilochia... Another important point in establishing Photius's age is the information provided by him referring to the anathema on his father; his uncle- Tarasios, and on himself, anathema given by the last iconoclast synod in 837.* She proposes as Photius's date of birth the year 820, thus, siding with most biographers of the great patriarch. In: Despina Stratoudaki White, *Patriarch Photios of Constantinople, his life, scholarly contributions, and correspondence together with a translation of fifty-two of his letters* (Brookline, Massachusetts, 1981) 15-16.

⁷ D. Colda, *Patriarhul Fotie cel Mare...*, p.30.

Among Romanian researchers, Father Professor Ioan Irimia proposes 815 as Photius's year of birth, because, he says: "...on December, 25th 858, when he first put himself in appearance as a patriarch, he appeared to have a rich experience."⁸ He also proposes 815 as the year of birth for both Photius and Ioan Bria⁹.

Father Professor Milan Şesan says that when he was ordained as patriarch, Photius was ... 38 years old...¹⁰ that is why he gives out 820 as Photius's year of birth.

820 is also the year Father Professor Doctor Vasile V. Munteanu proposes for Photius's birth¹¹. The same year is given also by Priest Prof. Dr. Emilian Voiutschi.¹²

Panaghiotis K. Hristou, former professor of patrology at the University "Aristotle" from Thessalonica, says that Photius 'Εγεννήθη πιθανῶς περὶ τὸ 820 εἰς τὴν πρωτεύουσαν, τὴν Κωνσταντινούπολιν...¹³

Hristos S. Voulgaris, honoured professor of the University from Athens, tells us that Photius ... Γεννηθεὶς περὶ τὸ 820 ἐκ γονέων ἀριστοκρατικῆς καταγωγῆς...¹⁴. The same year of Photius's birth, 820, is also given by Vasiliou Laourdas¹⁵. Constantin N. Tsirpanlis, professor of the Church History and Patristics in New York proposes 810 as year of Photius's birth.¹⁶

⁸ Priest Prof. Ioan Irimia, *Conflictul religios dintre Roma și Constantinopol în timpul patriarhului Fotie (The Religious conflict between Rome and Constantinople during Photius's Patriarchy)*, in: *Luminătorul*, 1-2 (LXXVI-1943): 655.

⁹ Deacon Ioan Bria, *La împlinirea a 1100 de ani de la Enciclica patriarhului Fotie al Constantinopolului către patriarhii răsăriteni (1100 years from the Letter of patriarch Photius of Constantinople towards the eastern patriarchs)*, in: *Ortodoxia*, 4 (XIX -1967): 608.

¹⁰ Priest Prof. Dr. Milan Şesan, *Patriarhul Fotie și Roma (Patriarch Photius and Rome)*, in: *Mitropolia Ardealului*, 7 (1960): 548.

¹¹ Priest Prof. Dr. Vasile V. Munteanu, *Bizantinologie (Byzanthology) (Învierea Arhiepiscopia Timișoarei Publishing House, 1999)*, 136.

¹² Priest Prof. Dr. Emilian Voiutschi, *Istoria literaturii și moralei creștine (The History of the Christian literature and ethics)*, in: *Candela*, 10 (XXV, 1906): 45.

¹³ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ Κ.ΧΡΗΣΤΟΥ, ΜΕΓΑΣ ΦΩΤΙΟΣ, Ο ΛΟΓΙΟΣ ΚΑΙ ΑΓΩΝΙΣΤΗΣ ΙΕΡΑΡΧΗΣ, ΚΑΤΕΡΙΝΗ (1965), 4.

"...He was probably born towards the year 820, in the capital of Constantinople..."

¹⁴ ΧΡΗΣΤΟΥ ΣΠ. ΒΟΥΛΓΑΡΗΣ, Ο ΜΕΓΑΣ ΦΩΤΙΟΣ ΩΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΚΑΙ ΕΘΝΙΚΟΣ ΑΓΩΝΙΣΤΗΣ, ΑΘΗΝΑΙ (1977), 5. - "... He was born towards the year 820 from parents of aristocratic origin ..."

¹⁵ "Ο Φώτιος ἐγεννήθη εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν περὶ τὸ 820 ἀπὸ γονεὶς κατέχοντας ἀνωτάτας θέσεις εἰς τὴν κοινωνίαν τῆς προτενοῦσης τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας." ΦΩΤΙΟΥ ΟΜΙΛΙΑΙ, ΕΚΔΟΣΙΣ ΚΕΙΜΕΝΟΥ ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΚΑΙ ΣΧΟΛΙΑ ΥΠΟ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΛΑΟΥΡΔΑΣ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ (1959), 4 - "Photius was born at Constantinople towards the year 820 from parents belonging to the highest position in the byzantine society from the capital."

¹⁶ Constantine N. Tsirpanlis, *Saint Photius as missionary and true ecumenical father*, in *Εκκλησία καὶ Θεολογία*, Τομος Ε, (1984): 436.

Historians such as Warren T. Treadgold¹⁷ and P. Stéphanou¹⁸ propose 810 as the Great Patriarch's date of birth.

All the ones setting their attention upon Photius's year of birth, have calculated it taking into account certain well-known events from the great patriarch's life, for instance: the iconoclast persecution, the delegation sent to the Arab Court, the ascension of the patriarchal throne, etc.

2. Photius's family and childhood years

All the researchers have agreed upon the fact that Photius comes from a noble family from Constantinople¹⁹, and François Dvornik further specifies that "...*et était parent avec la dynastie macédonienne*"²⁰. His father, named Serghie, and his mother, named Irene, have suffered, as a result of their attachment towards icons, during the iconoclastic period of emperor Theophilos (829-842)²¹.

¹⁷ Warren T. Treadgold, *The Nature of the Bibliotheca of Photius*, (Washington: Dumbarton Oaks Studies, 1980), 18.

¹⁸ "Born around the year 810, Photius belonged to one of the most prominent families from Constantinople." P. Stephanou, *Photius, patriarche de Constantinople*, in: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, 12, (1984): 1397. <http://www.histoireebook.com/index.php?post/2012/03/14/Dictionnaire-de-spiritualite-Tome-04-Premiere-partie> (accessed on May, 25th, 2015)

¹⁹ F. Dvornik, *Le schisme de Photius histoire et legende*, (Paris, 1950), 31 ("... and he was related to the Macedonian dynasty."); ΧΡΗΣΤΟΥ ΣΠ. ΒΟΥΓΑΡΗΣ, 5; *We know that he was born in a noble family from Constantinople...* Pr. Ene Ionel, *Patriarhul Fotie al Constantinopolului (Patriarch Photius of Constantinople)*, (Episcopia Buzăului și a Vrancei Publishing House, 2003):5.

²⁰ Dvornik, *Le schisme*, 31.

²¹ Photius himself refers to his parents' suffering during the iconoclastic period, in a letter meant to comfort his brother, Tarasie, who was hurting as a result of a child's death: *We mustn't betray our parents' praised and courageous acts, because they met their deaths differently from the ones we know. Let us be spared of such things; these forefathers were tormented with fire and water, and although at that time they were threatened with bitter and heavy proscription, being thus left without friends and relatives, although they were separated from the ones who could offer them comfort, they received everything with joy; and they praised the Lord, unlike the ones who judge human things according to the human mind.*- J.P. Migne, *Patrologia Greacă (The Greek Patrology)*, vol.102, col. 972, <https://archive.org/details/patrologiaecurs11migngoog>, (accessed on May, 14th 2015) - translated by Asterios Gerostergios, *Sfântul Fotie cel Mare*, translated from English by Marius Popescu, (Bucharest, Sofia Publishing House, 2005): 14; see also: F.A., *Viața și nevoințele celui între sfinți părintelui nostru Fotie cel mare, Patriarhul Constantinoplei (The life and trials of the one amongst the saints, our father, Photius the Great, patriarch of Constantinople)*, translated by Constantin Făgețeanu after the edition: *The Lives of the Pillars of Orthodoxy*, (Buena Vista, Colorado, USA, Holy Apostles Convent and Dormition Skete, 1990), (Cartea Ortodoxă Publishing House, Egumenița Publishing House): 12. You may also see: Pr.Prof.Dr. T. Bodogae, *O epistolă a patriarhului Fotie și semnificația ei (An epistle of patriarch Photius and its meaning)*, in: *Mitropolia Banatului*, 10-12, (XXXII -1982): 613-623.

Thus, his parents are honored as testifying saints and are written as such in the byzantine synaxarium on May, 13th.²² In one of his epistles,²³ Photius exalts his father, describing him as being a courageous, pious person who has evidenced himself “... through a richness of true belief, through just faith ... and through ... proscription and martyrdom.”²⁴ About his mother, he says: ... and mother [was] loving of God, loving of virtues...²⁵. They belonged to one of the most honoured families from Byzantium.²⁶ His father, Serghie, had, at the imperial court, the function of spatharios, that is leader of the imperial guard. His father’s brother, Tarasie, was the Patriarch of Constantinople between 784 and 806. Tarasie was sanctified by the Orthodox Church and as a result he is celebrated on February, 25th. Tarasie was also the one who presided the seventh Ecumenical Synod from Nicaea in 787. He also had four other brothers who were called: Constantine, Serghie, Tarasius and Theodor. His family was related to the imperial family itself.²⁷ The aristocrat Serghios, brother of Photius’s mother, was married to Irene, empress Theodora’s sister.²⁸

It is very difficult to establish the exact circumstances of Photius’s education. Having also in view the fact that his parents were exiled because of their attitude towards worshipping the icons, the place and the school that Photius attended become even more difficult to determine. Who were the teachers with whom Photius studied? Was he only a self-taught person?²⁹ These are questioned that, so far, haven’t been given a precise answer.

The fact that he became a remarkable erudite from a very early age, a very subtle philosopher and an excellent theologian makes us believe that he reached

²² J.P. Migne, *Patrologia Graecă (The Greek Patrology)*, vol.102, col. 877 C. – <https://archive.org/stream/patrologicursus19migngoog#page/n429/mode/1up> (accessed on May, 25th) and Asterios Gerostergios, 14.

²³ It is about Photius’s Epistle of Enthronement addressed to the Patriarchal Chair of Antiochia, see Johannes N. Baletta ed., *Photios Patriarchos Constantinopolitanos, [Epistolae] ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ*, (New York: Georg Olms Verlag Hildesheim, 1978), 143.

²⁴ Baletta, 145 – translated by Asterios Gerostergios, 14.

²⁵ Baletta, 145 “... και μήτηρ φιλόθεός τε και φιλάρετος ...”.

²⁶ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, 5.

²⁷ Asterios Gerostergios, 13.

²⁸ Asterios, Gerosterios, 13.

²⁹ The protoprezbyterian Teodor Zisis, professor at Aristotle University from Tesalonic states the following: “...referring to whether Photius was a self-taught person or he had teachers, we make a note here that these two opinions do not mutually exclude and that, on the contrary, they complement each other. He had teachers and attended courses of the schools in Constantinople, but, at the same time, largely due to his great intelligence and to his on-going study of the books he never parted from, Photius instructed himself and he surpassed his teachers.” in: Teodoros Zisis, *A fost Sfântul Fotie cel Mare umanist? (Was Saint Photius the Greatest Humanist?)*, in: Tabor, 3, VIII (March, 2014), 16.

this performance after systematic and developed studies around a professor:³⁰ *Photius's genius was still above his birth. He possessed a great and carefully cultivated spirit. His fortune facilitated him the access to all kinds of books; and his passion for glory went so far as spending his nights in reading. Thus, he became the most learned man, not only of his time, but also of former periods. He knew grammar, poetics, rhetoric, philosophy, medicine and all profane sciences; he hadn't neglected, however, the theological science and, when he found himself in the Church, he was already very learned in all church things.*"³¹

Even those who, later on, questioned his actions as patriarch, expressed their admiration towards Photius, when they spoke about his erudition. Thus, one of Photius's strongest opponents, that is, patriarch Ignatius Nicetas the Paphlagonian, stated, according to his biographer, the following about Photius's erudition: *"Photius didn't come from low and unimportant people, but from amongst the noble, being thus a prominent figure. He was respected for his wisdom and for his profane culture more than any other person involved in politics. He knew grammar, poetry, rhetoric and philosophy; likewise medicine and generally any profane science of his time. His intellectual superiority was of such kind that he seemed to surpass his generation and overtake the ancient authorities."*³²

³⁰ According to this conviction we may assume that Photius was instructed by the famous philosopher and mathematician Leon, former archbishop of Tesalonic, after the latter, being dismissed from the Chair, returned to Constantinople and resumed his activity as a professor. Asterios Gerostergios, 18. Also, Teodoros Zisis states that "... *Leon the Philosopher and the Mathematician, was also Photius's professor.*" Teodoros Zisis, 16. Father Iustin Popovici states that after having studied literature, mathematics, Aristotle's philosophy and Plato's learning, young Photius spent a lot of time with the Holy Bible and the Holy Fathers of the Church and he did this guided by some wise men and by a confessor whose names are not known. According to: Iustin Popovici, *The Life of Saint Photios the Great, in On the Mystagogy of the Holy Spirit*, (NY: Studion Publishers, 1983), 36 and F.A., *Viața și nevoințele celui ... (Life and trials of..., p.14.*

³¹ Claude Fleury, *Histoire Ecclesiastique*, Tome onzieme, Depuis l'an 858 jusques l'an 925, (Paris): 5-6, <https://archive.org/details/historiqueeccls00fabrgoog> (accessed on March, 23rd, 2015) - "*Le genie de Photius étoit encore au dessus de sa naissance: il avoit l'esprit grand & cultivé avec un grand soin. Ses richesses lui faisoient trouver facilement toutes sortes de livres; & sa passion pour la gloire alloit jusques à passer les nuits à la lecture. Aussi devint-il le plus savant homme, non seulement de son siècle, mais des precedens. Il scavoit la grammaire, la poétique, la retorique, la philosophie, la medicine & toutes sciences profanes: mais il n'avoit pas négligé la science ecclesiastique; & quand il se vit en place il s'y rendit très savant.*"

³² J.P. Migne, *Patrologia Greacă*, vol.105, col.509, <http://books.google.com/books?id=KDMRAAAAYAAJ> (accessed on September, 31st, 2014) - "*Ἦν δ οὗτος ὁ Φώτιος οὐ τῶν ἀγεννῶν τε καὶ ἀνωνύμων, ἀλλὰ καὶ τῶν εὐγενῶν κατὰ σάρκα, καὶ περιφανῶν, σοφία τε κοσμηκῆ καὶ συνέσει τῶν ἐν τῇ πολιτείᾳ στρεφομένων εὐδοκιμώτατος πάντων ἐνομιζέτο. Γραμματικῆς μὲν γὰρ καὶ ποιήσεως, ρητορικῆς τε καὶ φιλοσοφίας, ναὶ δὴ καὶ ἰατρικῆς, καὶ πάσης ὀλίγου δεῖν ἐπιστήμης τῶν θύραθεν τοσοῦτον αὐτῷ τό περιόν, ὡς μὴ μόνον σχεδὸν φάνατι τῶν κατὰ τὴν αὐτοῦ γενεᾶν πάντων διενεγκεῖν, ἤδη δὲ καὶ πρὸς τοὺς παλαιούς αὐτὸν διαμιλλᾶσθαι.*" Translated into Romanian by Asterios Gerostergios, 18-19.

From his letters we find out that he enjoyed a lonely life, far from the turmoil of society. Thus, in a letter he states about himself “... *When I was young, I wanted very much to live alone*”³³ and “...*in my childhood I decided to stay away from problems and noise and to enjoy the peaceful pleasures of a secluded life.*”³⁴

3. The society of Constantinople during young Photius’s ascension

It appears that Photius was quite young when he managed to become a professor of philosophy at the University of Constantinople.³⁵ We don’t exactly know the year. It is supposed that not before the death of the iconoclast emperor Theophilus (829-842). His vast knowledge has allowed him, however, to teach also logic, dialectics, theology, etc.³⁶ Talking about this period of Photius’s life Father Professor Milan Šesan says that: “*He organized the courses of the Patriarchal Academy and he established a supplementary course at the Holy Apostles Church, where he was teaching philosophy, rhetoric and grammar; then the University further introduced in 856 the course of religious philosophy...*”³⁷

The fame he achieved, as well as his good relations with the palace, having his brother Tarasius, there, but especially due to his uncle, Serghie, Irene’s husband (Irene being Theodora’s sister), all these helped Photius to enter the life of the imperial court³⁸.

During this period, the byzantine society was divided. The political and religious life was orbiting around two parties that were always in opposition for the patriarchal as well as for the imperial throne³⁹. This feud will also be found later on

³³ It is about Photius’s epistle of enthronement on the Constantinople Chair, epistle addressed to the Antiochia’s patriarchal chair. See: *Photios Patriarchos Constantinopolitanos, [Epistolae] ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ...*, 145. Translated into Romanian at Asterios Gerostergios, 19.

³⁴ J.P. Migne, *The Greek Patrology*, vol.102, col. 585B – <http://www.archive.org/details/patrologiaecurs11mignooog> (accessed on August, 12th, 2014. Translated into Romanian at Asterios Gerostergios, 19.

³⁵ Dvornik states without specifying the year that: “...*u. schon früh wurde Ph. Durch Theoktistos, den ersten Minister der Kaiserin Theodora II, Prof. der Philosophie an der kaiserl Hochschule. - very early was Photius, professor of philosophy by Teoctist, minister of Theodora, 2nd, at the Imperial University of Constantinople.*” Dvornik, *Photios.....*, col.484; Pr. Dr. Lucian D. Colda says the following: “... *young Photius, only 20 years old, started as a professor of philosophy at the Imperial University of Constantinople*”, Colda, 32; also: C. Cappizi, *Photios*, hl., Patriarch von Konstantinopel, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (1999), 267-268.

³⁶ Hergenrother, 324-327 and Colda, 33.

³⁷ Pr.Prof.Dr. Milan Šesan, *Despre teologia postpatristică (About the postpatristic theology)*, in *Mitroplia Ardealului*, 4-6 (IX, 1966): 285.

³⁸ Dvornik, *Photios*, 484.

³⁹ Dvornik, *Le schisme*, 35. For more details see: Pr.Prof.Dr. Milan Šesan, *Schisma între Patriarhii Fotie și Ignatie? (The schism between Patriarchs Photius and Ignatius?)* (Cernăuți: 1936), 17.

in the conflict between Ignatius and Photius. The origin of this division must be identified in the history of the Byzantine Empire, right before the iconoclastic period, further back at the beginning of life in Constantine's city and even further in some of old Rome's institutions, from which many things had been transferred, in new shapes and adapted to the oriental Christian society.⁴⁰

If in the old Rome, there were more than one party, for instance the greens', the blues', the reds' and the whites' parties, in Byzantium we will find only two parties, the greens and the blues.⁴¹ Furthermore, Dvornik says: *"It is a certain fact that the religious evolution of Byzantium and of the whole Orient is inseparable from the rivalry game of the main parties of the greens and blues. They came to consider themselves as the forefront factors in the religious and political life of the empire."*⁴²

Adopting these groups into the life of the Constantinople Church was possible because the Oriental Christianity was of national type⁴³, a great number of population taking part actively in the divine cult as well as in the theological disputes that occurred. It may be especially noticed that, in the monophysite conflict, the two groups of the greens and blues were on opposing sides.⁴⁴

Emperor Heraclius (610-640) is the one who succeeded in ending these factions⁴⁵, which, as a result of their disputes endangered the safety of the empire. Nevertheless, the actions of these two groups can be identified in the two currents, one more liberal and moderate and the other more conservative and intolerant, currents that never ceased to be in opposition with one another. These actions appear very clearly in the feud against the icons, especially after the cult of the icons was re-established by Empress Irene.

In the new context, the feuds between the two groups appear to be different, the oiconomy or the liberal politics of compromise and the ultraconservatory hardliners who tried to see that the precepts of the church were observed in all their strictness.⁴⁶

⁴⁰ Dvornik, *Le schisme*, 35 "...qui furent transférées à Byzance, imprégnées d'un hellénisme chrétien, pour prendre des formes que les citoyens de la République romaine n'auraient jamais reconnues."

⁴¹ Dvornik, *The Circus in Byzantium, Their Evolution and Suppression*, in *Byzantina-Metabyzantina*, (New-York: 1946), 119-133.

⁴² Dvornik, *Le schisme*, 35 "Ce qui est certain c'est que l'évolution religieuse de Byzance et de tout l'Orient est inséparable du jeu des rivalités entre les principaux partis de Cirque des Bleu set des Verts. Ils en vinrent même à se poser comme les facteurs de premier plan dans la vie religieuse et politique de l'empire."

⁴³ Șesan, *Schismă între Patriarhii*, 14. See also: F. Dvornik, *National Churches and the Church Universal*, (London: 1944).

⁴⁴ Dvornik, *The Circus in Byzantium*, 119-133.

⁴⁵ Dvornik, *Le schisme*, 36.

⁴⁶ Șesan, *Shismă între Patriarhii*, 10.

This was the state of the byzantine society at the time when young Photius being remarked as a young man with great perspectives at the byzantine court. Was he going to resist the temptation of being drawn into one of these groups and remain only in the domain of literary activity⁴⁷ without being involved in politics and dedicated to church only? The frequent theological controversies created a positive environment, whereas the iconoclast persecutions left deep scars within the byzantine society.

Starting from the writings of Photius's main enemy, F. Dvornik observed that in their writings there was a tone of anger and virulence, that didn't come only from a simple excess of religious fervor, so: *"The political tendency is much too obvious from under the layer of moral and religious considerations. These writings have all the characteristics of the political and religious pamphlets and they are the proof that in the Byzantium of Photius's time, there were two hostile clans who were fighting to control the church and the state."*⁴⁸

4. The political and religious framework preceding Photius's election as patriarch

At the time when Photius was making his cultural and political debut, the empire was ruled by the widow empress Theodora, who, together with the Teoctist Logothete, was ensuring the regency of young underage king, Michael, 3rd.⁴⁹

Among the persons who were highly influential in ruling the empire from this period, was also the commander of the armies, Manuel, who was particularly liked by the high majority of the masses and who, if possible, could have even been chosen as emperor instead of Michael, 3rd. Manuel felt intense hatred of the young king and he would have gladly done anything to overthrow him.⁵⁰ Likewise, the patrician Bardas, Theodora's brother, had also a great influence at the palace and he secretly envied both the Teoctist Logothete and Manuel, plotting to remove them from court.⁵¹

⁴⁷ Dvornik, *Le schisme*, 31.

⁴⁸ Dvornik, *Le schisme*, 34 - *"La tendance politique est par trop évidente sous le vernis de considérations religieuses et morales. Ces écrits ont toutes les caractéristiques de pamphlets politico-religieux et sont le produit de l'existence à Byzance, au temps de Photius, de deux clans hostiles qui se disputaient le contrôle de l'Eglise et de l'Etat."*

⁴⁹ Hergenröther, 339.

⁵⁰ Colda, 39.

⁵¹ Colda, 39.

All the things mentioned above made Theodora's regency a difficult thing to achieve. In the turmoil of these intrigues, Manuel retired, giving the Teoctist limitless powers in the activities of the empire.⁵²

As far as the church things are concerned, these were not at all clearer. Much too often, the mixture of politics in the activities of the church brought about a lot of troubles, disturbing the peace within the church and producing deep wounds within the ecclesial structures. The triumph of Orthodoxy was still extremely fragile. A lot of the iconoclasts were still having important functions in the structures of the Empire and Church. It was seriously questioned the issue of truthfully reporting to them. Their replacement with others raised another issue, as it was necessary to find capable people of running the affairs of the Church and Empire. Then, let us not forget that, amongst the iconoclasts there were remarkable intellectuals. Speaking about the way in which the church had to deal with the ones who sided with the iconoclasts, there were two major opposing points of view: one of the liberals, who supported the iconoclasts who repented their heresy and asked to be received back in the church; and the other, of the hardliners, who asked for the removal of any clerical functions, as well as the excommunication of all the ones who were guilty of heresy. Therefore, we can say that, although the Orthodoxy had won, the peace within the church was far from being installed. The population was again divided in two opposing factions: the liberals and the extremists.

As far as the imperial court is concerned, this was willing to establish peace within the church and therefore favored the liberal group who was asking for the oiconomy to be applied. Empress Theodora, who sympathised with the extremists, understood very well that the interests of the dynasty required discretion.⁵³ Dvornik says that: *"We are surprised to find out from the writings of the chronographs that she almost opposed the official reestablishment of the icons' cult and that she could be convinced only by arguments brought by the Teoctist and her relative, magister Serghie."*⁵⁴

The iconoclast patriarch John the Grammarian (836-843) had been removed from his clerical function⁵⁵. Empress Theodora refused to choose one of the candidates proposed by the hardliners, although these presented numerous names - Anastasius of Sacudion, Naucratius of Studion, the archbishop Katasambas

⁵² Hergenröther, 340.

⁵³ Dvornik, *Le schisme*, 43.

⁵⁴ Dvornik, *Le schisme*, 43 - *"On est surpris d'apprendre, par les récits des chronographes, qu'elle s'opposait presque au rétablissement officiel du culte des images et qu'elle ne se laissa convaincre que par les arguments de Théoctiste et de son parent, le magister Serge."*

⁵⁵ Asterios Gerostergios, 28.

of Nicomidia as well as the metropolitan bishop of Kizikos⁵⁶. Eventually she accepted the nomination of a man inclined to peace, named Methodius (800-847), a Sicilian monk and priest.⁵⁷

The main concern of the newly named bishop was to bring peace within the church, at the same time keeping the strict limits of orthodoxy. Thus, he dismissed all the ones who kept on going on the iconoclast heresy, as well as the ones who, after saying they abandon their heresy, they returned to it. The ones showing sincere repentance were taken back within orthodoxy and they preserved their functions.⁵⁸

Methodius avoided naming extremists in the vacant chairs and he chose moderate candidates.

This was largely due to the fact that he remembered very well how, after the first reestablishment of the icons' veneration, the exaggerated enthusiasm of the extremists made possible the return of the heresy. All these, however, did nothing but bring about a lot of hatred towards the new patriarch, especially from the extremists called the Studites, who had suffered mostly during the iconoclastic persecutions. That is why the new state of things within the church seemed to them an unacceptable compromise.⁵⁹

Therefore, the new patriarch looked askance at the canonical, strict attitude of the studites and he fell into conflict with them. The studite monks were discontented with the fact that Methodius kept some former bishops in the Church's chairs, bishops who didn't intellectually raise at the level of the studites, as well as with the fact that the synod had decided to forgive the last iconoclast emperor Theophilus (829-842), after his death. In all these, they saw nothing but indifference at their sacrifice in the battle against heresy and an impiety against the memory of their father, Saint Theodore the Studite (759-826), who in dispute with Tarasius (784-806) and Nicephorus 1st (806-815), favoured *akribeia* (i.e. the exact, strict canonical application of Church rules).⁶⁰ As a result of this situation, the studite monks will roughly criticize the actions of the new patriarch, posing themselves as the defenders of the icons.

⁵⁶ Dvornik, *Le schisme*, 43.

⁵⁷ Dvornik, *Le schisme*, 44.

⁵⁸ Colda, 40; V. Laurent, *Méthode de Constantinople (Saint)*, in; Dictionnaire de Théologie Catholique (lettre M), VOL.10, p.1599-1603 – http://jesusmarie.free.fr/dictionnaire_de_theologie_catholique_lettre_M.html (accessed on June, 4th, 2015) and Daniel Stiernon, *Constantinople IV*, translated by Andrés Ibanez Arana, Victoria editorial eset (1969), 13-14 -<http://www.liburuklik.euskadi.net/handle/10771/26978>.

⁵⁹ Şesan, *Schismă între Patriarhii*, 19.

⁶⁰ Colda, 41.

The conflict degenerated so much that, it took a tragic turn, eventually leading to a new schism within the Church.⁶¹ Methodius asked the studites to publicly condemn everything Theodore the Studite had spoken against the patriarchs Tarasius and Nicephorus 1st. Such a thing was unconceivable for the studite monks, these refusing and preferring a new rupture with the Constantinople rather than tarring the memory of their father. Eventually, exasperated by the hostile and malicious attitude of the studite monks and all their supporters, patriarch Methodius excommunicated them.⁶² Referring to this dispute, Dvornik remarks: “*Methodius seemed to have been actually supported by the monks from Olympus, hermits and anchorites, envious on their brethren from Studion.*”⁶³

This situation persisted within the church until the death of patriarch Methodius (+ 847), despite all his efforts to make the studies obey him. The first step towards conciliation was made by Methodius himself. In a fragment of his testament he says the following: “*Receive with honour the confession of the ones who want to repent, because thus, they reject the writings of their father – that is Theodore the Studite – against the holy patriarchs Tarasius and Nicephorus. Give back the dignity of their sacerdotal order to all those who return to the Church with their clean hearts.*”⁶⁴

Therefore, with the death of father Methodius, the situation within the church was a critical one.

The imperial court approved the religious actions of the former patriarch, but it was also worried by the schismatic attitude of the studite monks, all the more so as the empress herself took a fancy towards the uncompromising monks. The latter were struggling to win even more favours from the empress. This was eased also by the fact that Bardas, the empress’s brother, who was part of the regency and sympathiser of the moderates, had been completely dismissed in favor of Teoctist, a eunuch. Seeing the sympathy Bardas was surrounded with amongst the intellectuals and moderates, Teoctist oriented himself and was won by the hardliners’ group inasmuch as the empress Theodora was highly honoured amongst them.⁶⁵

⁶¹ Șesan, *Schismă între Patriarhii*, 20.

⁶² Șesan, *Schismă între Patriarhii*, 20; F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Roma au IX^e siècle*, (Paris: 1926), 128 and Colda, 41.

⁶³ Dvornik, *Le schisme*, 45-46. – “*Méthode parait avoir été soutenu à fond par les moines de l’Olympe, les ermites et les hésychastes jaloux de leurs confrères réformés de Studion.*”

⁶⁴ I.B. Pitra, *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, Tome II, Romae 1864 -1868, 362. - http://reader.digitale-sammlungen.de/en/fs1/object/display/bsb10506715_00416.html?zoom=0.9000000000000004 (accessed on May, 25th, 2015) – “...Τούτους, μετάνοιαν, εἰ θέλοιεν, ἀξιώσατε καὶ εἰς κοινωνίαν προσλάβετε δὴλον δὲ ὅτι κατὰ ἀγιωτάτων πατριαρχῶν Ταρασίου καὶ Νικηφόρου συγγράμματα τοῦ πατρὸς αὐτῶν ἀναθεματίζοντας τῇ ἐκκλησίᾳ δὲ ὀλοψύχως προσερχομένοις ἀπλοῦ ἱερατικοῦ βαθμοῦ καθ’ ἑαυτούς ἐξουσίαν ἀπόδοτε.” – see the translation in French at: Dvornik, *Le schisme*, 46.

⁶⁵ Dvornik, *Le schisme*, 49-50.

This being the situation at the imperial court, it was already foreseen that the new chosen patriarch will be from the hardliners' group, in spite of the fact that the fight was hard⁶⁶ and difficult. More candidates were talked about.⁶⁷ Amongst them, the most important was Gregorius Asbestas, the metropolitan bishop of Syracuse⁶⁸, a classy intellectual who, because his diocese had been invaded by the Saracens, was refuge in Constantinople. He was, in fact, the leader of the moderate party. He was also the biographer and close acquaintance of the former patriarch, Methodius (biography, unfortunately unknown nowadays).⁶⁹

In spite of the fact that he was a favorite, Gregorius Asbestas seems to have been involved in a canonical scandal, as, during his time in Syracuse, he ordained a priest named Zacharias as bishop of Taormina – Sicily, without having the consent of Constantinople.⁷⁰ All these had taken place during the time of patriarch Methodius. As a result of this fact, Gregorius Asbestas was trialed by the Church Court and he was given a rightful punishment. Patriarch Methodius, however, raised Gregorius's penalty out of pastoral reasons.⁷¹

Because of these circumstances, the imperial court led by Empress Theodora, directly intervened in the election of the patriarch, so as to prevent the transformation of the fight between the two parties, in a negative situation for both the church and empire.⁷² The empress appointed monk Ignatius as patriarch. He was the son of the former emperor Michael 1st Rangabe (811-813) and of Procopia, daughter of the emperor Nicephorus 1st Genikos (802-811).⁷³ After his father, Michael 1st Rangabe, had been overthrown and emasculated against his will (a common custom at the time), Ignatius was forced to accept monachism. He was a very pious man, a monk with a harsh, stern life, but also a strong character.

⁶⁶ Colda, 41.

⁶⁷ It is said that among the candidates there were also two sons of the former iconoclast emperor, Leon 5th, the Armenian, Vasile and Gregorius. These were, from various reasons, forced to stand aside. J.P. Migne, *Patrologia Graecă (The Greek Pathrology)*, vol.105, col 500, http://books.google.com/books?id=h_MUAAAQAAJ (accessed on December, 12th, 2014) Cf. Dvornik, *Le schisme*, 49.

⁶⁸ Dvornik, *Le schisme*, 49.

⁶⁹ Hans-Georg Beck, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române din Imperiul Bizantin (The History of the Romanian Orthodox Church from the Byzantine Empire)*, translated from German and introductory study by Vasile Adrian Cărabă, (Bucharest: Nemira Publishing House, 2012) bibliographic note 1, 212.

⁷⁰ Asterios Gerostergios, 32.

⁷¹ V.Grumele, *Le Schisme de Grégoire de Syracuse*, in *Echos d' Orient*, vol.39, (1941), 257-267 - http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1941_num_39_199_2962. (accessed on November, 26th, 2014)

⁷² Dvornik, *Le schisme*, 49.

⁷³ Beck, *Istoria Bisericii. (The History of the Church...)*, 212, see also: Asterios Gerostergios, p.29.

We have information about this patriarch from the paper of Nicetas the Paphlagonian who wrote *Vita Ignatii*⁷⁴ (*The life of Ignatius*) stating the following: “... it is more a pamphlet fanatically set against patriarch Photius, rather than an objective biography.”⁷⁵ From him we find out that, Ignatius had entered the monastery at the age of 14 and that he had become a priest and prior. Referring to the empress’s mixture in Ignatius’s election and appointment as patriarch, the same source specifies that Theodora did this fulfilling a prophecy of Saint Theophanes the Confessor, or following the advice of the great confessor at that time, father Ioachinus the Great⁷⁶ from mount Olympus.⁷⁷ All these have been proven false.⁷⁸ Having in view all the above mentioned, we believe that Empress Theodora, eager to avoid an escalation of the turbulences and tensions between the two parties, did not follow to the letter all the procedures for the election of the new patriarch, that is to summon the synod which would have had to choose and present the candidates to the government. According to the testimonies of Theophanous the Continuer⁷⁹, Simon the Magister⁸⁰ or Pseudo-Simon and Zonaras⁸¹, after the empress consulted more influential bishops, including her advisor and most trustworthy person, Logothete Teoctist, she simply appointed Ignatius as patriarch. Later on, this procedure of the empress would be one of the accusations brought against Ignatius by his opponents.

⁷⁴ J.P. Migne, *Patrologia Graecă (The Greek Patrology)*, vol. 105, col.487 s.u. – https://books.google.ro/books?id=h_MUAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=ro&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (accessed on May, 15th, 2015)

⁷⁵ F. Dölger, *Byznaz und die europäische Staatenwelt. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, (Speyer am Rhein: 1953), 313 cf. Colda, 43.

⁷⁶ It is about Saint Ioachinus the Great from the mount Olympus who lived during the isconoclastic period. He died in 846 and he is celebrated as a saint on November, 4th, under the name Saint Pious Ioachinus the Great from Olympus Cf. <http://www.ortodoxism.ro/proloagele/noiembrie/Proloage04Nov.shtml> (accessed on June, 6th, 2015).

⁷⁷ J.P. Migne, *Patrologia Graecă (The Greek Patrology)*, vol.105, col.501 – <http://books.google.com/books?id=KDMRAAAAYAAJ> (accessed on October, 28th, 2014).

⁷⁸ Dvornik, *Le schism*, 50 and *Acta Sanctorum Bollandistes*, novembris, tom. II, p. 318. – <https://archive.org/stream/actasanctorum63unse#page/n616/mode/1up> (accessed on May, 25th, 2015) - “*Le patriarche Méthode lui avait rendu visite au mont Olympe le 1 novembre de la même année. Personne ne pouvait donc alors prévoir la mort de Méthode, et Théodora ne pouvait pas songer à la désignation de son successeur. Nicéas voulait seulement, par cette affirmation inventée de toutes pièces, faire apparaître comme dénuées de tout fondement les critiques des adversaire d'Ignace relatives à la prétendue hostilité de ce dernier, à la politique religieuse de Méthode.*”

⁷⁹ Theophanes Continuatus, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, (Bonn: 1838), 193 – <https://archive.org/details/theophanesconti00theogoog> (accessed on October, 12th, 2014) and Dvornik, *Le schisme*, p. 50.

⁸⁰ Symeonis Magistri, *Chronographia*, (Bonn: 1838), 657, - <https://archive.org/details/theophanesconti00theogoog> (accessed on December, 17th, 2014) and F. Dvornik, *Le schisme*, 50.

⁸¹ Ιωαννου του Ζωναρα, *Επιτομη Ιστοριων*, vol.IV, libri XVI, 4, 14-15 – <https://archive.org/details/theophanesconti00theogoog> (accessed on April, 2nd, 2015) and Dvornik, *Le schisme*, p.50.

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

SCRIPTURĂ-TRADIȚIE-BISERICĂ ÎN ORTODOXIE ȘI PROTESTANTISM

DACIAN BUT-CĂPUȘAN*

REZUMAT. Modul de înțelegere a raportului Scriptură-Tradiție de către confesiuni se repercutează în concepția lor eclesiologică și soteriologică. Lipsa unei interpretări autentice a Scripturii, datorită subestimării Sf. Tradiții conduce inevitabil la o concepție greșită despre mântuire și despre Biserică.

Protestanții maximalizează Scriptura, care este *norma normas* și minimalizează Biserica, respingând orice autoritate extra-biblică.

Potrivit învățăturii ortodoxe, Sf. Scriptură și Sf. Tradiție au aceeași valoare și autoritate, sunt două forme de comunicare a adevărului revelat, inseparabile, complementare.

În esență conținutul Sf. Scripturi și a Sf. Tradiții este identic, așadar Sf. Tradiție nu poate fi pusă în opoziție cu Scriptura, numai dacă i se alterează ființa. Între Scriptură, Tradiție și Biserică nu este un raport de supraordonare sau subordonare, ci de coordonare.

Cuvinte cheie: Scriptură, Tradiție, Biserică, Revelație, autoritate

Sfânta Scriptură constituie un izvor de credință de necontestat. Nici o erezie, confesiune sau denominațiune n-a respins-o cândva. Bisericile se diferențiază în interpretarea ei, după poziția lor față de Sfânta Tradiție. Astfel Sf. Tradiție a devenit câmp al marilor controverse interconfesionale.

Norma fundamentală a Teologiei creștine, după protestanți este numai Scriptura (*sola Scriptura*). Sf. Scriptură este singurul izvor al Revelației divine. Ea cuprinde Cuvântul lui Dumnezeu, nealterat și necorupt și este singură normativă pentru credință, asigură conținutul doctrinar și moral, fiind un cod complet și suficient. Numai ceea ce învață și poruncește Scriptura este dogmă, pentru ei nici nu există dogme propriu-zise, ci numai cuvântul lui Dumnezeu.

* Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România,
dbutcupusan@yahoo.ro

Intenția reformatorilor era să depășească subiectivitatea umană, manifestată în tradiții, și interpretările arbitrare papale, dar aceasta a condus tocmai la afirmarea totală a subiectivității, căci fiecare este îndreptățit să interpreteze Scriptura, după cum îl luminează Duhul Sfânt în momentul citirii fără ajutorul Tradiției și independent de orice autoritate (Biserica) “marele ideal al protestanților va fi astfel acela de a nu se supune unor învățături omenești, ci numai lui Dumnezeu și învățaturii Sale”.¹

Sf. Scriptură este mărturia autentică și singura legitimă a Revelației divine, al cărei autor principal este Duhul lui Dumnezeu. Ea are o semnificație și o autoritate unică. Toate trebuie supuse criteriului biblic. Adevărata Tradiție este cuvântul mântuitor al lui Dumnezeu, care a existat înaintea Bisericii. Cuvântul acesta este Evanghelia, vestea cea bună. Reforma redescoperă *viva vox Evangelii*.

Sf. Apostoli au fixat în scris Tradiția, aceasta este Scriptura, singura care cuprinde adevărul revelat. “Sf. Scriptură a Noului Testament a luat ființă în mod progresiv începând cu fixarea tradiției orale, cu adunarea scrierilor vechi creștine (epistole, Evanghelii) și până la definitivarea și canonizarea ei”.² Fixarea canonului înseamnă renunțarea de a privi ca normă celelalte tradiții, care n-au fost fixate în scris de Sf. Apostoli. Magisteriul Bisericii nu putea să păstreze tradiția curat apostolică, fără o normă superioară, care este Scriptura. Existența tradiției bisericești este respectabilă și folositoare, dar contingentă și omenească.

Reforma protestantă a izbucnit ca o revoluție contra tradiționalismului în formele pe care le dezvoltase și în importanța pe care o căpătase în Biserica Apuseană în Evul Mediu târziu, contra tradiției corupte a Bisericii papale, cu colecția ei de datini privind indulgențele, magisteriul și primatul, ca o mișcare antiinstituțională, anticlericală, antiritualistă, punând problema reconsiderării Scripturii și a sfârșit prin respingerea integrală a Tradiției. Atitudinea total negativă a Protestantismului față de Sf. Tradiție și marea polemică ce s-a iscat are la bază chipul cum a fost utilizată Tradiția în Catholicism, care încerca să fundamenteze pe aceasta toate inovațiile și exagerările papalității. Principiul formal al Reformei *sola Scriptura* era îndreptat împotriva Teologiei Scolastice, tendința Teologiei romano-catolice era de a formula învățături fără teme în virtutea concepției despre Revelația virtuală, cuprinsă în așa-numita Tradiție ideală sau tradiție din punct de vedere subiectiv *traditio constitutiva*.

Reformatorii au fost duși de curent mai departe decât erau intențiile lor inițiale: “Cum bine s-a spus, Protestantismul a înlocuit infailibilitatea Bisericii și a

¹ Pr. Adrian Niculcea, *Sfânta Treime în ființa și viața Bisericii*, Ed. Arhetip, 2001, p. 59.

² Ferdinand Hahn, *Die Heilige Schrift als älteste christliche Tradition und al Kanon* în Beiheft Ökumenische Rundschau, 42/1982 p. 47 c. f. Pr. Constantin Pătuleanu, *Teologia Ecumenică, Istoria și evaluarea dialogului teologic bilateral dintre EKD și BOR*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2003, p. 30.

papei cu infailibilitatea reformatorilor și a schimbat Tradiția Bisericii cu tradiția pe care a trebuit s-o creeze pentru organizațiile sale”³.

Sola Scriptura este principiul ermeneutic fundamental al Reformei. Scriptura este suficientă sieși: *Scriptura sui ipsius interpres*. Textul ei este inspirat în chip supranatural și nimeni nu poate să o interpreteze corect, decât cel ce a inspirat-o, Duhul Sfânt. În acest sens Calvin afirmă: “Să hotărâm deci lucrul acesta: că cei pe care Duhul Sfânt i-a instruit în sufletul lor au pe deplin încrederea în Scriptură și că Scriptura, într-adevăr, se autentică pe sine (αὐτόπιστον)...Iar certitudinea pe care merită să i-o acordăm și-o dobândește prin mărturia Duhului”⁴.

Luther urmărind eliberarea tradiției adevărate de cea falsă, de deformările Bisericii romano-catolice, atacă violent datinile și practicile romano-catolice din vremea sa chiar se folosește de interpretarea dată Sf. Scripturi de Sf. Părinți (fer. Augustin), dar îi consideră pe *aceștia magiștri omenești și dascăli particulari*, de asemenea face apel la argumente din Sf. Tradiție cu privire la Botez. Oarecum el recunoaște tradițiile în măsura în care acestea nu contravin sau nu contrazic Sf. Scriptură (cuvântul lui Dumnezeu): “Quod ergo non est contra Scripturam, pro Scripturam est, et Scriptura pro eo.”⁵ Este respinsă așa numita *tradiție extrabiblică*, orală, care a fost transmisă prin magisteriul Bisericii generațiilor următoare. Sf. Scriptură este cuvântul lui Dumnezeu înveșmântat în cuvinte omenești, *în-literat*, a spus Luther “întocmai cum Hristos, veșnicul Cuvânt al lui Dumnezeu este întrupat în haina umanității”⁶.

Confessio Augustana însă exprimă o opoziție absolută între Tradiție și Scriptură: în afară de Scriptură nu toate celelalte învățături formulate de Biserică cuprind tradiția apostolică, multe sunt tradiții omenești, opuse Evangheliei și învățăturii de credință”⁷.

Calvin respinge tot ceea ce nu contribuie la menținerea cinstirii lui Dumnezeu. În această categorie intră și tradiția Sf. Părinți, privitoare la cult și disciplină, deoarece acestea sunt deosebite de regula de credință apostolică. “Domnul a cuprins în așa fel în Legea Sa, tot ce ținea de regula desăvârșită de a trăi cum trebuie, încât n-a lăsat nimic oamenilor, ca să mai adauge la ea”⁸.

Suficiența Scripturii este afirmată și de Mărturisirile de credință calvine: “Noi credem că aceste Sfinte Scripturi conțin toată plinătatea voii lui Dumnezeu și că tot ce trebuie să creadă omul pentru a fi mântuit este cuprins în învățătura

³ Teodor M. Popescu, *Sfânta Tradiție în Biserica Ortodoxă spre deosebire de celelalte Biserici* în Studii Teologice, nr. 7-8/1952, p. 409-410.

⁴ Jean Calvin, *Institutio christianae religionis*, Genevae, 1568, p. 26.

⁵ C.f. N. Chițescu, *Scriptură, Tradiție, tradiții* în Ortodoxia, nr. 3-4/1963, p. 406.

⁶ *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 48, Weimer-Böhlau, p. 31.

⁷ Confessio Augustana, art. XV în *Die Symbolischen Bücher der evangelisch lutherischen Kirche*, Gütersloh, 1929, p. 42.

⁸ Jean Calvin, *Institutio christianae religionis*, cartea IV, cap. 10,17, p. 766.

lor. Și deoarece tot ce privește modul în care ne cere Dumnezeu să-l slujim este redat în Biblie cu lux de amănunte, oamenii, fie ei și Apostoli, nu trebuie să aducă alte învățături".⁹

După Protestantism, Tradiția sau *tradițiile*, cum preferă să se exprime "nu reprezintă un așezământ dumnezeiesc, ci omenesc, căci chiar dacă ar fi conținut ceva dumnezeiesc, ea s-a alterat în decursul timpurilor, amestecându-se cu foarte multe învățături omenești. În al doilea rând, pentru că între epoca apostolică și apariția învățăturilor tradiției se intercalează un spațiu de secole"¹⁰.

Protestanții identifică Revelația cu inspirația. Spre deosebire de Sf. Scriptură, documentele Sf. Tradiții nu sunt inspirate, dar cuprind Revelația dumnezeiască rămasă nescrisă și care s-a fixat apoi în monumentele Sf. Tradiții. La origine, Sf. Tradiție nu este străină de inspirație, întrucât Apostolul, ca organ al Revelației este la fel de inspirat și atunci când așterne în scris cuvântul dumnezeiesc și atunci când îl vestește pe acesta prin viu grai. Între cele două tezaure ale Revelației există doar "o anume nuanță de deosebire. Față de Sf. Tradiție, adică propriu-zis față de documentele Sfintei Tradiții în sens restrâns și deasupra acestora Sf. Scriptură posedă o calitate particulară, deci unică, anume aceea de a fi fost compusă sub directa înrăurire divină... în Sf. Tradiție nu vorbește Dumnezeu direct prin profet sau Apostol, ci Părinții dau mărturie despre credința Bisericii"¹¹, astfel Scriptura menținându-se într-o poziție de preeminență față de Tradiție.

Dar "revoltați împotriva oricărei autorități religioase, protestanții au fost siliți de împrejurări să impună comunităților lor unele Mărturisiri de credință cu autoritate. Grija era să nu se piardă nimic din descoperirea dată de Dumnezeu, au simțit nevoia să stabilească învățătura cea adevărată în scris nu numai împotriva romano-catolicilor, ci și împotriva curentelor centrifugale lăuntrice. Luptând împotriva oricărei tradiții, ei au trebuit să-și constituie una, proclamând cărțile lor simbolice, identice ca învățătură cu cuvântul lui Dumnezeu".¹² Ei fac din aceste cărți simbolice un fel de *regula fidei*, asemănătoare cu Tradiția bisericească, acceptând într-un fel, în practică, tradiția. De asemenea, protestanții și-au creat un cult propriu, organizare bisericească, veșminte speciale pentru pastor, etc.

Apologia le numește *traditiones humanae*, acele acte trupești, care nu mișcă inima (cap. VII), iar cap. XV *De traditionibus humanae in Ecclesia*, cărora le opune Sf. Scriptură este un protest împotriva inovațiilor și așa-numitelor strâmbări ale

⁹ *Confesiunea belgiană*, art. VI în *Confesiunea belgiană. Canoanele de la Dordrecht*, trad. de Constantin Moisa, Ed. Stephanus, București, 1997, p. 11.

¹⁰ Hristu Andrușos, *Simbolica*, trad. de Iustin Moisescu, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 104.

¹¹ Pr. Isidor Todoran, *Despre raportul dintre izvoarele Revelației* în *Mitropolia Ardealului*, nr. 9-10/1958, p. 726-727.

¹² N. Chițescu, *Scriptură, Tradiție, tradiții*, p. 487.

creдинței și cultului apostolic, conchizând că există unele rânduiești, stabilite pentru buna ordine și pentru liniștea în Biserică, dar prin acestea nu se poate dobândi mântuirea.¹³

Relația dintre Sf. Scriptură și Sf. Tradiție a fost dezbătută la prima întâlnire din cadrul dialogului teologic bilateral dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania, care a avut ca temă *Sfânta Scriptură, Tradiția și Mărturisirea*. "Teologii ortodocși au putut constata la această întâlnire că teologii protestanți sunt de acord cu ideea unei tradiții apostolice cuprinzătoare, ceea ce deschide, cu siguranță, noi perspective pentru rezolvarea controversatei teme, devenită clasică între ortodocși și protestanți... după dezbaterile și discuțiile în legătură cu izvoarele Revelației divine vechea controversă dintre poziția ortodoxă *Sf. Scriptură și Sf. Tradiție* și principiul reformativ *sola scriptura* s-a atenuat considerabil... Noi ne deosebim în aceea că pentru Biserica Ortodoxă Tradiția obligatorie din primele opt veacuri este considerată ca o parte componentă a *Tradiției apostolice* pe lângă Sf. Scriptură, în timp ce pentru Biserica Evanghelică, Tradiția Bisericii vechi este apreciată de asemenea, ca Tradiție bisericească".¹⁴

Din perspectivă ortodoxă Sf. Tradiție este memoria vie a Bisericii, mereu actuală, este viața Duhului Sfânt în Biserică, nu istoria Bisericii, ci practica ei, spiritualitatea liturgică, sacramentală, eclesială, moral-ascetică. Aceasta ni-l face contemporan pe Hristos, doar astfel realitatea lui Hristos este trăită și transmisă continuu. Tradiția nu este, negativ vorbind, simplă teorie, carte sau lege, depozit mort, muzeu sau colecție de antichități, menite a fi studiate de arheologie; Sf. Tradiție nu denumește un ansamblu de vestigii a unui trecut mai mult sau mai puțin rămas departe și detașat de prezent, ci ea rămâne în Biserică mereu vie și constantă, de totdeauna identică cu ea înseși (datorită identității în sine a Bisericii) cu toate că ea poate să fie trăită în conștiințele creștine individuale într-un chip și într-o intensitate diferite.¹⁵

Tradiția nu se poate schimba sau lepăda, căci o schimbare sau lepădare a ei echivalează cu o ciuntire a Revelației, a aplicării ei în deplinătatea și autenticitatea ei și aceasta ar însemna o ciuntire a Bisericii¹⁶. Modul de manifestare a slujirii învățătoarești a Mântuitorului a fost cel prin tradiție. El i-a îndemnat pe ucenici să pornească la propovăduire, considerând mijlocul acesta ca cel mai potrivit pentru a se face cunoscută neamurilor învățătura Sa. Nu avem nimic scris de la El. Cărțile Noului Testament nu sunt altceva decât consemnarea în scris a creдинței Bisericii primare, ai cărei mărturisitori sunt Sf. Apostoli.

¹³ *Apologia Confessionis Augustanae* XV, 13 în *Die Symbolischen...*, p. 208.

¹⁴ Pr. C. Pătuleanu, *Teologia Ecumenică*, p. 33-34, 139.

¹⁵ Pr. I. Todoran, *Esența Sf. Tradiții și sensul ei istoric* în *Mitropolia Ardealului*, nr. 4-6/1976, p. 295.

¹⁶ Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ed. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 49.

Sf. Scriptură și Sf. Tradiție au aceeași valoare și autoritate, sunt două forme de comunicare a adevărului revelat, inseparabile, complementare. “Oralul și scrisul nu sunt decât forme de predare mai departe a cuprinsului revelat. Astfel că în această ordine și cuvântul scris și cel nescris au ca vehicule ale cuprinsului descoperit de Dumnezeu, același conținut și fac parte din aceeași lucrare de propagare a Revelației, cu același scop. Cu acest cuprins revelat este redat oamenilor de către Dumnezeu, înseamnă că sub acest aspect este el întreg predanie (παράδοσις) sau tradiție (traditio). De aceea Sf. Apostol Pavel putea să spună că întreaga învățătură creștină este predanie, adică predată, fie prin cuvântul rostit, fie prin cel scris”.¹⁷ Sf. Vasile cel Mare exprimă acest adevăr astfel: “Unele dintre dogmele și propovăduirile păstrate în Biserică le avem din învățătură scrisă, iar pe altele le-am primit din Tradiția Apostolilor, transmise nouă în taină. Amândouă acestea au aceeași autoritate pentru evlavie”.¹⁸

În esență conținutul Sf. Scripturi și a Sf. Tradiții este identic, așadar Sf. Tradiție nu poate fi pusă în opoziție cu Scriptura, numai dacă i se alterează ființa. Între Scriptură, Tradiție și Biserică nu este un raport de supraordonare sau subordonare, ci de coordonare. “Biserica, Scriptura și Tradiția se află într-un raport intim de tip intern, susținându-se reciproc și excluzând orice ierarhizare a lor. Numai în această unitate inexplicabilă ele slujesc adevărului Revelației și comuniunii depline a credincioșilor cu Dumnezeu în Hristos, prin Duhul Sfânt. Biserica apare înaintea Scripturii, dar ea rămâne pentru totdeauna legată de mărturia originală a Revelației fixată în Sfânta Scriptură, pe care o interpretează din perspectiva Tradiției”.¹⁹ A pune Scriptura, Tradiția și Biserica într-o concurență a fost propriu spiritului apusean care a văzut realitățile duhovnicești prin prisma raporturilor juridice, de putere.

Tradiția este mediul de formare al Scripturii, este izvorul Scripturii, autorii bibilici au folosit acest izvor la redactarea cărților Sf. Scripturi, ceea ce nu vine în contradicție cu inspirația Duhului Sfânt, care nu trebuie înțeleasă ca un act mecanic, de dictare, o inspirație verbală, ci una dinamică. Scriptura a rezultat din conlucrarea divino-umană.

Revelația a fost împărtășită Apostolilor de Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu întrupat (F.Ap. 1,21-22, I In 1,1-3) și prin ei o primește, păstrează și transmite Biserica. “Tradiția, din punct de vedere ortodox, nu constă numai dintr-o sumă de învățături ale Revelației necuprinse în Sf. Scriptură, transmise printr-o comunicare intelectuală, ci într-o transmisie a unor învățături practice despre mântuire, din generație în generație, prin însăși aplicarea lor practică... Tradiția nu e deci numai

¹⁷ Pr. I. Todoran, *Despre raportul dintre izvoarele Revelației*, p. 719.

¹⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt* 27, 66, J. P. Migne, P.G. XXXII, col. 188 A.

¹⁹ Pr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 36.

memoria teoretică a unor învățături ale lui Hristos, nescrise în Sf. Scriptură ci și trăirea continuă cu El și în El prin Duhul Sfânt. Mai ales aceasta este Tradiția”.²⁰

Revelația a fost comunicată de Apostoli Bisericii primare prin Scriptură și Tradiția apostolică "Tradiția apostolică originală cuprindea ca într-un tot organic și multiplu ceea ce s-a fixat ulterior în Scriptură și ceea ce a rămas practicat, și de aceea nescris, ca Tradiția în sens restrâns"²¹. Tradiția apostolică exprimă cu claritate esența propovăduirii apostolice nu este o completare a Scripturii. "Tradiția sfântă sau dumnezeiască este Revelația divină predată de Mântuitorul, propovăduită de Sf. Apostoli, dar nescrisă de ei, ci transmisă așa în Biserică, fără schimbare, din generație în generație".²²

Precum Apostolii au fost aleși de Mântuitorul pentru a transmite Revelația dată lor, ei i-au ales pe urmașii lor episcopii, cu același scop, pentru a transmite aceeași Revelație, devenită Tradiție (II Tim 2,1-2). Singurul izvor al mântuirii este Revelația. Sf. Tradiție aparține Bisericii, este un element esențial al ei, viu, organic, necesar, ea face parte din viața Bisericii, din învățatură, din cult, din organizare, iar o suprimare a ei conduce în mod inevitabil la răstălmăcirea Bisericii. Datorită legăturii dintre Biserică și Tradiție, realități care apar în același timp în istorie, negarea Tradiției conduce la o înțelegere greșită a Bisericii, înființată prin predania orală a Apostolilor.

Modul de înțelegere a raportului Scriptură-Tradiție de către confesiuni se repercutează în concepția lor eclesiologică și soteriologică. Lipsa unei interpretări autentice a Scripturii, datorită subestimării Sf. Tradiției conduce inevitabil la o concepție greșită despre mântuire și despre Biserică.

Protestanții maximalizează Scriptura, care este *norma normas* și minimalizează Biserica, respingând orice autoritate extra-biblică. "Luther și Calvin plasează autoritatea în Cuvânt, căruia pastorii, învățătorii și conciliile sunt slujitori".²³ Luther afirmă: "Nu trebuie să se facă articole de credință din cuvintele sau scrierile Sfinților Părinți... Aceasta înseamnă că numai Cuvântul lui Dumnezeu va stabili articolele de credință și nimeni altcineva, nici chiar un înger"²⁴, așadar "ceea ce Sf. Scriptură învață ca un tot unitar trebuie să fie învățătura Bisericii".²⁵ Cât privește mărturisirea de credință a Bisericii primare, respectiv simbolul niceo-constantinopolitan, pe care îl recunoaște, Luther este de părere că "a fost primită

²⁰ Pr. D. Stăniloae, *Primirea Tradiției în timpul de azi din punct de vedere ortodox* în Studii Teologice, nr. 1-2/1975, p. 5.

²¹ Pr. D. Stăniloae, *Sfânta Tradiție. Definierea noțiunii și întinderea ei* în Ortodoxia, nr. 1/1964, p. 88.

²² Pr. I. Todoran, *Sfânta Tradiție și tradiția bisericească* în Mitropolia Ardealului, nr. 9-12/1962, p. 679.

²³ David C. Steinmetz, *Luther and Calvin on Church and Tradition*, în *Calvin's Ecclesiology: Sacraments and Deacons*, Gerland Publishing, Inc., New York & London, 1992, p. 13.

²⁴ *Articuli Smalcaldici*, partea II, art. II, 15, *Die Symbolischen*, p. 303.

²⁵ Pr. Ștefan Sandu, *Teologia Mărturisirilor de credință luterane și ortodoxe* în Ortodoxia, nr. 3-4/1992, p. 6.

deoarece în ea s-a exprimat adevărul Scripturii. Ea nu a fost valabilă deoarece a fost stabilită de Biserică, ci pentru că ea este conformă cu adevărul Scripturii”.²⁶ Calvin se ridică, revoltat, împotriva autorității Bisericii: “există o eroare mult mai periculoasă, care predomină în multe locuri, și anume că Scriptura nu are mai multă greutate decât i se acordă prin consimțământul Bisericii. Este ca și cum adevărul etern și inviolabil al lui Dumnezeu ar depinde de decizia oamenilor..., oameni nelegiuiți, care doresc să impună o tiranie fără frâu sub masca Bisericii”.²⁷ În același fel se pronunță și cărțile simbolice: “Credem și mărturisim Scripturile canonice ale Sfinților Profeti și Apostoli, ambele Testamente, fiind însuși Cuvântul lui Dumnezeu și autoritatea lor înseși este suficientă”.²⁸

Protestantismul afirmă infailibilitatea Bibliei, suficiența ei și superioritatea față de Biserică, pentru că altfel s-ar ajunge la inferioritatea cuvântului lui Dumnezeu față de Biserică, adică a lui Dumnezeu în fața oamenilor. “Faptul că Cuvântul lui Dumnezeu este adevăratul judecător în Biserică nu ridică necesitatea Bisericii învățătoare ca paznic al Cuvântului lui Dumnezeu”.²⁹ Protestanții au părăsit criteriul autorității Bisericii, pentru că îi dezavantaja în disputa lor cu Biserica romano-catolică.

Respingerea autorității și infailibilității Bisericii de către reformatori, a avut ca punct de plecare restrângerea infailibilității Bisericii în romano-catolicism la magisteriu și în ultimă instanță la persoana papei, dar și separația *Ecclesia docens* – *Ecclesia audiens*, ambele străine Ortodoxiei.

Mărturia apostolică consemnată în Scriptură și vivificată prin Duhul a fondat Biserica. Scriptura legitimează Biserica ca adevărata continuatoare a lucrării apostolice de propovăduire. Biserica este înțeleasă doar ca organ care primește Scriptura, ca o adunare a credincioșilor pentru ascultarea Scripturii, dar nu și factor de interpretare a ei: “Suficiența Scripturii funcționează în contextul în care Biblia este privită ca și cartea dată Bisericii, comunității credinței, care se adună și este condusă de Duhul Sfânt”³⁰, însă de obicei nimeni nu ajunge la credință intrând izolat în contact cu Scriptura, ci prin tradiția vie (prin mărturia contemporanilor care cred), transmiterea credinței ține de Tradiție și are loc în Biserică.

Cea mai delicată problemă a Protestantismului este cea a autorității bisericesti și se poate spune că ea constituie cauza problematicii protestante în general, problema raportului autoritate-libertate de conștiință între “mărturisirea de

²⁶ Pr. Șt. Sandu, *Teologia Mărturisirilor ...*, p. 10.

²⁷ J. Calvin, *Institutio christianae religionis*, I, p. 174.

²⁸ Confessio Helvetica, art. 1 în *Die Bekenntnisschriften der Reformierten Kirche*, editor E.F. Karl Müller, Leipzig, 1903, p. 170.

²⁹ Ulrich Kühn, *Kirche*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1980, p. 51.

³⁰ Timothy George, *Teologia reformatorilor*, trad. de Corneliu Simuț, Ed. Institutului Biblic “Emanuel”, Oradea, 1998, p. 97.

credință, dogmă și magisteriul bisericesc.³¹ Fenomenul religios însă nu poate fi lipsit de principiul autorității, iar Biserica este așezământul ce posedă în mod concret autoritatea. În Protestantism autoritatea se reduce la autoritatea Scripturii (obiectivă) și a Duhului Sfânt (subiectivă). “Protestantismul este... principiul libertății și al individualității, aplicat la lucrurile religioase... Nu numai că Protestantismul este un omagiu adus principiului libertății religioase, dar Protestantismul nu este decât aceasta”.³²

Mărturia interioară a Duhului în fiecare (testimonium Spiritus Sancti interna) mărturisește despre valoarea cărților canonice, apoi îl luminează în înțelegerea lor. Creștinul înțelege textele mai dificile din Scriptură prin analogia de credință și luminarea interioară din partea lui Dumnezeu, izolat, în afara legăturii cu Biserica. Harul spiritual se revarsă în sufletul credinciosului care citește sau ascultă cu evlavie Sf. Scriptură și-l întărește, făcându-l să înțeleagă textul respectiv. Textele întunecoase sau dificile se lămuresc prin cele luminoase, iar cele nesigure prin cele sigure și incontestabile. Astfel Scriptura se interpretează singură, *Scriptura Scripturae interpres*, autoritatea Bisericii nemaifiind necesară și apare principiul liberei interpretări a Bibliei, degenerând într-un individualism generalizat, autoritate pur subiectivă și liberă de orice influență, capacitatea autonomă a creștinului de a interpreta Scriptura.

Este tăgăduit caracterul supranatural al Bisericii văzute, ca autoritate, ce are pe Hristos Cap al ei și pe Duhul Sfânt care o călăuzește spre tot adevărul. Nu există autoritate instituțională și structură a Bisericii. Bisericile protestante nu au un magisteriu doctrinar.

Până la jumătatea secolului al II-lea nu se poate spune că a avut valoare normativă numai tradiția orală. Fixarea canonului și tradiției apostolice este un act de exercitare a autorității Bisericii. Biblia s-a născut în Biserică și pentru Biserică. Biserica a recunoscut în Biblie cuvântul inspirat al lui Dumnezeu. Propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu în Biserică presupune o prezentare a Scripturii în fața membrilor ei, deci Biserica este mărturisitoare a Scripturii. Păstrarea, transmiterea fidelă și interpretarea fără eroare a adevărului revelat este garantată numai în Biserică (II Pet 3,16). Biserica n-a transmis numai conținutul Revelației, ci l-a aprofundat, explicat, adâncit, formulat și a sistematizat învățătura dumnezeiască.

Biserica este aceea care, în temeiul autorității ei divine, s-a pronunțat definitiv asupra caracterului inspirat al Sf. Scripturi, deosebind-o de orice altă scriere. “Biserica a păstrat în mod perfect și neîntinat ambele izvoare (Scriptura și

³¹ Hans Jürg Urban, *Bekennntnis, Dogma, Kirchliches, Lehramt, Die Lehrautorität der Kirche in hentigen evangelischen Theologic*, Wiesbaden, 1972, p. 170.

³² Wilfried Monod, *Du protestantisme*, Paris, 1928, p. 183-184 cf. N. Chițescu, *Ortodoxie și Protestantism în Ortodoxia*, nr. 3/1950, p. 390.

Tradiția) ale adevărului dogmatic și prin Biserică aceste izvoare au fost interpretate și definite drept și au fost formulate infailibil prin Sfântul Duh”.³³

Raportul Scriptură-Biserică nu este unul de subordonare pentru că în ele este prezent și activ același Duh Sfânt. Nu poate exista o coliziune între Scriptură și Biserică, deoarece Duhul Sfânt, care a grăit prin prooroci, însușește Biserica asigurându-i infailibilitatea, conducând-o spre Hristos, Adevărul. Duhul actualizează cuvintele Scripturii în comunitatea Bisericii, scoțând în relief alte și alte înțelesuri, după nevoile timpului și nivelul de înțelegere duhovnicească a membrilor comunității, așadar Biserica ține Scriptura mereu nouă și totodată mereu aceeași.

Revelația continuă să fie activă în lume în și prin Biserică, misiunea Bisericii este să facă eficientă Revelația, prin Scriptură și Tradiție. Ea este organul prin care se face cunoscută înțelepciunea lui Dumnezeu cea de multe feluri” (Efes 3,10). Biserica este în același timp spațiul în care se aplică Revelația. Ea este unită organic cu Revelația, căci este parte a Revelației, adică punctul în care se finalizează, dar și începe să rodească Revelația.

Sf. Scriptură este izvor și tezaur al Revelației dumnezeiești, dar nu și norma de credință. Norma de credință este învățătura Bisericii.³⁴ Numai Biserica ne învață ce să credem și ce nu putem să nu credem, pe baza Sf. Scripturi și a Sf. Tradiții, căci ea singură este "stâlp și temelie a adevărului" (I Tim 3,15). "Biserica este cea care explică întreaga învățătură revelată, care este cuprinsă în Sf. Scriptură și în Tradiția apostolică. Singură Biserica are dreptul și obligația să facă aceasta... Biserica nu este abstractă în ea însăși și lipsită de greșală pentru ea însăși, ci numai atâta vreme cât se află permanent în adevărul revelat"³⁵. Scriptura nu poate da sau elabora singură răspunsuri la noile probleme care apar, acest lucru îl poate face numai Biserica, desigur pe baza Sf. Scripturi și a Sf. Tradiții, nuanțând, dezvoltând, aducând noi formulări adevărului revelat, oferind o explicație autentică Scripturii, nu completând-o material cu învățături care ar lipsi din ea. Biserica asigură păstrarea și rodirea în același timp a învățăturii Mântuitorului.

Scriptura poate fi aprofundată, înțeleasă și trăită la adevărata ei valoare numai în Biserică: "Dacă Biblia ar intra în viața credincioșilor altcum decât pe calea Bisericii, ea n-ar mai fi Cuvântul lui Dumnezeu, ci o carte oarecare – demnă, firește de toată considerația – care poate fi obiect al unor cercetări istorice și literare speciale"³⁶, pentru a produce rezultate mântuitoare cuvântul trebuie transmis printr-un mijloc infailibil și cu autoritate.

³³ Zico Rosis, *Sistemul Dogmaticii Bisericii Ortodoxe Sobornicești*, Atena, 1903, p. 58 c.f. Pr. Șt. Sandu, *Teologia Mărturisirilor*, în Ortodoxia, nr. 3-4/1991, p. 55.

³⁴ Prot. P. Deheleanu, *Manual de Sectologie*, Tipografia Diecezană, Arad, 1948, p. 79-80.

³⁵ Pr. Ioan Ică, *Protocolul discuțiilor în Sfânta Scriptură și Tradiția apostolică în mărturisirea Bisericii*, Ed. Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2007, p. 252.

³⁶ Pr. Gr. T. Marcu, *Cuvântul lui Dumnezeu în viața Bisericii după Noul Testament* în Studii Teologice, nr. 1-2/1971, p. 49.

Ortodoxiei îi este străină noțiunea de supremație, fie a Bisericii, fie a Scripturii, aceasta este o noțiune lumească. Biserica nu are autoritate în interpretarea Scripturii și a Tradiției în sensul unei superiorități față de ele, sau a magisteriului față de corpul Bisericii. Deplinătatea adevărului cuprins în Sf. Scriptură se descoperă în Biserică în lumina Tradiției apostolice. Tradiția de după fixarea canonului Sf. Scripturi e dezvoltarea unor elemente predate, dar rămase nescrise în Scriptură, combinată cu explicarea Scripturii de către Biserică. "Tradiția aceasta e regula de credință (regula fidei) a Bisericii... legătura internă între Sf. Scriptură și regula credinței se stabilește numai prin Biserică"³⁷.

Numai Biserica poate aprecia în timp și pune în valoare Scriptura și Tradiția. Ea este subiectul interpretării și înțelegerii. "A scoate Sfânta Scriptură din contextul Sfintei Tradiții înseamnă a o documentariza, a transforma Revelația divină într-o cronică, iar a scoate Tradiția din confirmarea pe care i-o face textul scripturistic, înseamnă a o face susceptibilă de toate inovațiile...Numai în cadrul integru Scriptură – Tradiție, Revelația devine accesibilă prin Biserică în mod plener credinciosului".³⁸

Biserica, Trupul lui Hristos și interpretează a Revelației nu poate să fie în contradicție cu Capul ei Hristos, Care a dat Revelația. În calitatea ei de corp al lui Hristos, Biserica este singura capabilă să identifice sensul adevărat al Scripturii și Tradiției, dându-le o interpretare autentică.

Nu fiecare individ în parte hotărăște după impresii sau considerații subiective, adevăratul sens al Sf. Scripturi, ci Biserica, prin magisteriul ei (Mt 13,11; 28,19; I Cor 12,28). Adevărul dumnezeiesc nu este și nu poate fi dependent de subiectivitatea umană, "moștenirea hristică, cum și testamentul misionar al Mântuitorului nu puteau rămâne la voia întâmplării, fără eficacitate și realizare soteriologică în Biserică"³⁹ pentru păstrarea unității comunității eclesiale, păstrarea credinței și eliberarea de sub robia păcatului și a morții. De aici derivă obligativitatea învățăturii ei. "Întâlnirea Scripturii cu Biserica are loc în Persoana lui Hristos, pe de o parte, pentru că Scriptura este Cuvântul lui Hristos și Biserica este Trupul lui Hristos, iar pe de altă parte, pentru că așa cum spune însăși Scriptura: "Cuvântul Trup S-a făcut (In 1,14), ceea ce ne face să înțelegem că Scriptura a devenit viață și este viața Bisericii".⁴⁰

Biserica Ortodoxă pune la dispoziția credincioșilor Biblia, fără deosebire, ea nu a impus niciodată restricții în ce privește citirea ei. Înțelesul ei adânc nu poate fi cunoscut însă numai în ambianța harică a Bisericii. Cunoașterea ei nu se poate opri numai la literă, "pentru că litera ucide, iar duhul face viu" (II Cor 3,6).

³⁷ Pr. D. Stăniloae, *Sf. Tradiție...*, p. 65-66.

³⁸ Costache D. Buzdugan, *Relația dintre Revelație și dogmă în Teologia ortodoxă* în Mitropolia Moldovei și Sucevei, nr. 5-6/1971, p. 339.

³⁹ Pr. Petru Rezuș, Pr. Al. I. Ciurea, Pr. Lucian Gafton, *Biserica în planul lui Dumnezeu* în Ortodoxia, nr. 3-4/1964, p. 313.

⁴⁰ Pr. C. Davideanu, *Sfânta Scriptură și Biserica* în Mitropolia Moldovei și Sucevei, nr. 4/1987, p. 92.

Așa cum reiese chiar din unele texte scripturistice, interpretarea Bibliei pune destule probleme (F.Ap. 18,24-26; II Pet 1,20). O bună cunoaștere a Scripturii nu conduce automat la o corectă interpretare a ei. La aceasta se poate ajunge numai cu ajutorul exegezei Bisericii (I Tim 3,15; II Pet 1,20). Numai Biserica în ansamblul ei teandric posedă harisma infailibilității, ca prelungire în Duhul Sfânt a lui Hristos, Adevărul. (In 14,6; 26).

Biserica, Scriptura și Tradiția nu sunt realități separate și autonome, orice alterare a raportului dintre ele conduce la consecințe nefaste: "Biserica fără Scriptură și Tradiție își pierde identitatea și conținutul, devenind o simplă sectă...Tradiția fără Scriptură și Biserică își pierde sensul, încetând a mai fi calea adevărului și a vieții... O Biserică a Scripturii fără Tradiție se cantonează într-o anumită arie geografică, istorică și culturală, devenind anacronică și irelevantă. O Biserică a Tradiției fără Scriptură își pierde identitatea apostolică deschizându-se necritic unor *aggiornamente* fără sfârșit".⁴¹

Duhul este principiul adevărului și al Bisericii în același timp, Sf. Irineu spune: "Unde este Biserica acolo este și Duhul lui Dumnezeu și unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este Biserica și tot harul, iar Duhul este Adevărul".⁴²

În Protestantismul contemporan există o atitudine mai moderată față de Sf. Tradiție, dar fără a fi acceptată ca tezaur al Revelației. Tradiția rămâne inferioară Scripturii. Relația Scriptură – Tradiție – Biserică nu încetează a fi văzută prin prisma raporturilor de putere. Se caută în Teologia protestantă o formulare a principiului *sola Scriptura* care să nu excludă din capul locului orice valorificare a Tradiției, se încearcă o nouă prezentare a relației sus-menționate fără a se atinge însă principiul formal al Reformei. "Întâietatea Scripturii față de Tradiție presupune mai mult decât numai o relativă diferențiere între un stadiu mai vechi (sau cel mai vechi) și unul mai nou în curentul larg al tradiției bisericești. E vorba de cea mai veche tradiție, care este cuprinsă în Sf. Scriptură, tradiție care are un rang deosebit și care nu poate avea același rang cu tradiția interpretării și acțiunea Sf. Scripturi în istorie. Nici realitatea că e vorba de tradiția orală de odinioară și nici că e vorba de tradiția care a existat la începutul Bisericii nu ajung pentru a determina caracterul și particularitatea acestei tradiții. E vorba de caracterul ei ca Tradiție apostolică obligatorie, care pentru noi numai în Sf. Scriptură este dată; căci orice tradiție post-nou testamentară, oricât ar fi de importantă și oricât de obiectiv ar corespunde cu mărturia biblică, nu este decât o tradiție derivată".⁴³

În operele teologilor protestanți mai noi, luterani sau calvini, poate fi observată atribuirea unei oarecare autorități, relative, Bisericii în transmiterea

⁴¹ Pr. D. Popescu, Diac. Doru Costache, *Introducere în Dogmatica ortodoxă. Teme ale credinței creștine din perspectivă comparată*, Ed. Libra, București, 1997, p. 55.

⁴² Sf. Irineu, *Adversus Haeresis*, III, 24,1 în J. P. Migne, P.G. VII, col. 825.

⁴³ F. Hahn, *Die Helige Schrift...*, p. 48 c.f. Pr. C. Pătuleanu, *Teologia Ecumenică*, p. 33.

sau chiar în interpretarea Scripturii, afirmându-se că ea stă în slujba operei de reconciliere (împăcare).

Karl Barth afirmă supremația Bibliei asupra Bisericii, Biserica există în măsura în care vine din acest Cuvânt al lui Dumnezeu și se îndreaptă spre el.⁴⁴ Biserica este Biserică în măsura în care ascultă de Scriptură și Scriptura este ascultată în ea.⁴⁵ Barth admite Bisericii o autoritate relativă în funcție de Hristos, Apostoli și Scriptură. Autoritatea Bisericii este necesară pentru o interpretare cât mai justă a Scripturii, Biserica se prezintă în concepția lui ca o mijlocitoare a autorității supreme a lui Dumnezeu.

Emil Brunner face chiar un pas spre recunoașterea unei oarecare autorități a Bisericii: "Fără Biserică nu există Biblie... Biblia o datorăm cu totul Bisericii... Biserica este aceea care face înțeleasă Biblia, printr-un neîntrerupt lanț de interpretări, de-a lungul tuturor veacurilor".⁴⁶ Misiunea Bisericii este de a vesti cuvântul, de a transmite tradiția înțeleasă ca Scriptură: "Biserica este puterea care duce peste curentul veacurilor cuvântul Bibliei în prezent, cuvântul, vestirea Bisericii este, după ființa ei, actualizare a cuvântului Bibliei".⁴⁷ Așadar "Biserica (Eclesia) este locul de unde se propagă mesajul Evangheliei".⁴⁸

Respingând Sf. Tradiție, pe linia teologiei evanghelice, Paul Althaus afirmă că "Revelația nu ajunge decât prin canonul Scrierilor biblice... autoritatea Revelației, fiind deci mijlocită prin autoritatea canonului, atunci acesta din urmă nu este în același timp altceva decât autoritatea Bisericii, care formează și transmite canonul".⁴⁹ Este recunoscut, așadar, rolul Bisericii care a format canonul Sf. Scripturi și autoritatea ei ca organ de transmitere a Revelației, chiar și de interpretare a acesteia, așa cum rezultă din cele ce urmează: "Biserica ne transmite canonul împreună cu o anumită înțelegere a Scripturii prin tradiția și situația ei contemporană exegetică și dogmatică".⁵⁰ Paul Althaus ajunge să recunoască și tradiția dogmatică și chiar să infirme principiul clasic protestant *sola Scriptura*: "nimeni nu este nemijlocit față de Biblie".⁵¹

După Paul Tillich purtătoarea Revelației receptate este Biserica, evident prin Revelație înțelege numai Scriptura. Totuși, Tillich admite Bisericii o oarecare autoritate, "Biserica creștină se bazează pe Revelația finală și trebuie să o primească într-un continuu proces de receptare, interpretare și actualizare..."⁵²

⁴⁴ Karl Barth, *L'Église*, Ed. Labor et Fides, Geneva, 1964, p. 211.

⁴⁵ K. Barth, *L'Église*, p. 212.

⁴⁶ Emil Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, Zwingli Verlag, Zürich, 1941, p. 138.

⁴⁷ E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, p. 139.

⁴⁸ E. Brunner, *A mi hitünk*, Sylvester Kiadás, Budapest, 1935, p. 144.

⁴⁹ Paul Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, Erlagen, 1929, p. 36.

⁵⁰ P. Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, p. 37.

⁵¹ P. Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, p. 37.

⁵² Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. I, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1963, p. 144.

Edmund Schlink recunoaște Bisericii o oarecare autoritate în fixarea canonului biblic, dar nu în interpretarea Revelației. În cursul istoriei ei, Biserica a fixat canonul Noului Testament recunoscând documentele de origine apostolică, a dat dogme – mărturisind pe Hristos – și reguli (canoane). “Dogmele au autoritate în propovăduirea și lucrarea Bisericii nu pentru că au fost formulate de Biserică, ci pentru că în mărturisirea lor este înțeles Hristos, căruia Apostolii i-au fost martori... Biserica a stabilit modul în care slujirea de propovăduire și de administrare a sacramentelor să fie exercitată”.⁵³

Atunci când afirmăm că Biserica este interpreta Scripturii, înțelegem Biserica în totalitatea ei, cler și credincioși, aceasta este factor de interpretare, nu credinciosul izolat, nu preotul singur, nu clerul în genere. Biserica în ansamblu, ca organism teandric dispune de harima infailibilității. Se poate vorbi despre o eclesialitate a înțelegerii Revelației. “Toată Biserica este un sinod permanent, o comuniune, o convergență, o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei. Numai în această stare se păstrează și se valorifică bunurile ei spirituale”.⁵⁴

Biserica se menține în fidelitate față de Revelație prin Duhul Sfânt. Sensul autentic al conținutului Revelației poate fi înțeles numai în Biserică, martorul vivacității ei, “în Biserică, trupul tainic al lui Hristos, ca și în Sfânta Scriptură este prezent și activ același Duh Sfânt. Unul și același este Duhul care a grăit prin proroci și care a insuflat pe autorii sfinți, cu cel ce a coborât peste Apostoli în ziua Cincizecimii, la întemeierea Bisericii...același Duh Sfânt care a iluminat pe aghiografi este prezent și în Biserică, fiind activ și în momentul când ea decide asupra problemelor ei”.⁵⁵

Autoritatea Bisericii în materie de credință se manifestă prin: a enunța adevărurile de credință, a le preciza, a le defini mai bine, a le formula în expresii mai exacte, protejându-le de răstălmăciri, a interpreta, a explica conținutul infinit al dogmelor (adevăruri de credință revelate) în conformitate cu împrejurările mereu noi în care credincioșii trăiesc. Biserica nu schimbă conținutul adevărului revelat. Tot conținutul învățaturii creștine este revelat. Formularea adevărului de credință cuprins în Sf. Scriptură și Sf. Tradiție aparține Bisericii. Fondul credinței, în baza căreia ne mântuim, este definit de Biserică din Scriptură și Tradiție.

Biserica este deci organul de păstrare, interpretare, fructificare și trăire a Cuvântului lui Dumnezeu. Scriptura are un caracter eclesial, a apărut și e explicată în Biserică. Tradiția ca și Scriptura trebuie înțeleasă ca o lucrare a Duhului Sfânt în Biserică, iar Biserica este Tradiția întrupată.

⁵³ Edmund Schlink, *The Coming Christ and the Coming Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1967, p. 111.

⁵⁴ Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, p. 186.

⁵⁵ Pr. Mircea Basarab, *Autoritatea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă* în *Ortodoxia*, nr. 2/1980, p. 238.

III. SYSTEMATIC THEOLOGY

SCRIPTURE-TRADITION-CHURCH IN ORTHODOXY AND PROTESTANTISM

DACIAN BUT-CĂPUȘAN*

ABSTRACT. The St. Scripture and St. Tradition have the same value and authority, they are two forms of communicating the revealed truth, inseparable, complementary.

In essence, the content of the St. Scripture and of the St. Traditions is identical, so the St. Tradition cannot be placed in opposition to Scripture, unless its being is altered. Between Scripture, Tradition and the Church there is no relation of super-ordination or subordination, but coordination.

The way of understanding the Scripture-Tradition ratio by the confessions is reflected in their ecclesiological and soteriological conception. Due to an underestimation of St. Traditions, the lack of an authentic interpretation of the Scripture led inevitably to a misconception about salvation and the Church. The protestants maximize the Scripture, which is the *norma normas* and minimizes Church, rejecting any extra-biblical authority.

Key-words: Scripture, Tradition, Church, Revelation, authority

The Holy Scripture is an unquestionable source of faith. No heresy, religion or denomination did rejected it once. The Churches differ in their interpretation of it, according to their position on The Sacred Tradition. Thus, The St. Tradition has become a field of great interfaith controversy.

According to the protestants, the fundamental norm of the Christian theology, is Scripture alone (*sola Scriptura*). St. Scripture is the only source of divine Revelation. It contains the Word of God, unadulterated and uncorrupted and is normative for faith, alone, it provides the doctrinal and moral content, being a completely and sufficient code. Dogma is only what the Scripture teaches and commands, for them there is no dogma itself, but only God's word.

*Dr., Babeș-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, Romania, email:
dbutcapusan@yahoo.ro

The intention of the reformers was to overcome human subjectivity, manifested in traditions, and papal arbitrary interpretations, but this just led to total affirmation of subjectivity, because everyone is entitled to interpret Scripture, as the Holy Ghost illuminates him during the reading, without the help of the Tradition and a reading independent of any authority (Church), "the greatest ideal of the Protestants will be, thus, the one of not being submitted to doctrines of men, but only to God and His teaching"¹.

The St. Scripture is the authentic testimony and the only legitimate of the divine Revelation, whose main author is the Ghost of God. It has an unique meaning and authority. All must be subject to biblical criterion. The true Tradition is God's saving word that existed before the Church. This word is the Gospel, the good news. Reform rediscovers *viva vox Evangelii*.

The St. Apostles fixed in writing the tradition, and that is Scripture Itself, which alone comprises revealed truth. "The St. Scripture of the New Testament came into being gradually, fixing from oral tradition, from the gathering of the ancient Christian writings (Epistles, Gospels) and until its definitization and canonization "². The fixing of the canon means giving up to look as norm the other traditions, which have not been fixed in writing by the St. Apostles. The Church's Magisterium could not keep the clean apostolic tradition without a superior norm, which is Scripture. The existence of the church tradition is respectable and useful, but contingent and human.

The Protestant Reformation broke out as a revolution against the traditionalism in the forms that had developed and the importance it had gained in the Western Church in the late Middle Ages, against the corrupt tradition of the papal Church, with its collection of customs on indulgences, the magisterium and primacy, as a movement against institution, against clergy and against ritual, raising the issues of reconsidering The Scripture and ended by the rejection of Tradition. The totally negative attitude of the Protestantism towards the St. Tradition and the vast polemic that ensued is based on the way how tradition was used in Catholicism, which tried to build on it all the innovations and exaggerations of the papacy. The formal principle of the Reformation, *sola Scriptura* was directed against the scholastic Theology, the tendency of Roman Catholic Theology was to formulate groundless doctrines, under the conception of virtual revelation, contained in the so-called ideal tradition, or Subjective tradition, *traditio constitutiva*.

¹ Adrian Niculcea, *Sfânta Treime în ființa și viața Bisericii*, (Ed. Arhetip, 2001), 59.

² Ferdinand Hahn, *Die Helige Schrift als älteste christliche Tradition und al Kanon* in Beiheft Ökumenische Rundschau, (42)1982, 47 c. f. Constantin Pătuleanu, *Teologia Ecumenică, Istoria și evaluarea dialogului teologic bilateral dintre EKD și BOR*, (Craiova: Editura Mitropoliei Olteniei, 2003), 30.

The reformers were taken by the stream beyond their original intentions were. "How well they say, Protestantism replaced the infallibility of the Church and of the pope with the infallibility of the reformers and changed the Church's Tradition with the tradition that had to create for its organizations"³.

Sola Scriptura is fundamental hermeneutic principle of the Reformation. Scripture is sufficient to itself: *Scriptura sui ipsius interpres*. Its text is supernaturally inspired and no one can interpret it correctly, than He that inspired it, the Holy Ghost. In this sense Calvin says: "Let us, therefore, decide this thing: that those whom the Holy Ghost instructed in their soul have full confidence in Scripture and that Scripture indeed authenticates itself (ἀυτοπίστον)... And the certainty it deserves to be granted by us, is gained through the witness of the Holy Ghost." ⁴.

Luther, trying to differentiate the true tradition from the false one, of the Roman Catholic Church deformations, violently attacked the Roman Catholic customs and practices of his time, even uses the interpretation St. Scriptures of St. Fathers (Augustine), but he considers them *human masters and private teachers*, also he appeals to arguments from the St. Tradition concerning The Baptism. Somehow he recognizes the traditions, insofar as they do not contravene or not contradict St. Scripture (God's word): "Quod ergo non est contra Scripturam, pro Scripturam est, et Scriptura pro eo."⁵ It is rejected the so-called extra-biblical tradition, oral, which was transmitted by the Church's Magisterium to the next generations. St. Scripture is the word of God clothed in human words, in-literate, Luther said, "just as Christ, the eternal Word of God is incarnate in the garment of humanity"⁶.

But *Confessio Augustana* expressed an absolute opposition between Tradition and Scripture: apart from Scripture, not all the other teachings formulated by the Church comprise the apostolic tradition, many are human traditions, opposed the Gospel and teaching the faith."⁷

Calvin rejects everything that does not contribute to the maintenance of venerating God. In this category is also the tradition of St. Fathers, about the cult and discipline, because they stand out from the apostolic faith rule. "The Lord included in His law everything that regarded the perfect rule to live properly, in such a way that He left nothing men could add to it".⁸

³ Teodor M. Popescu, *Sfânta Tradiție în Biserica Ortodoxă spre deosebire de celelalte Biserici* in Studii Teologice, (7-8)1952, 409-410.

⁴ Jean Calvin, *Institutio christianae religionis*, (Genevae, 1568), 26.

⁵ C.f. N. Chițescu, *Scriptură, Tradiție, tradiții* in Ortodoxia, (3-4)1963, 406.

⁶ *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 48, (Weimer-Böhlau), 31.

⁷ *Confessio Augustana*, art. XV în *Die Symbolischen Bücher der evangelisch lutherischen Kirche*, (Gütersloh, 1929), 42.

⁸ Jean Calvin, *Institutio christianae religionis*, Book IV, chapter 10,17, 766.

The sufficiency of the Scripture is affirmed by the Calvinist confession of faith, too: "We believe that the Holy Scriptures contain all the fullness of God's will and that all that man must believe to be saved is in their teaching. And because everything that regards the way God asks us to serve Him is shown in the Bible in detail, people, be they even Apostles, should not provide other teachings"⁹.

According to the Protestantism, The Tradition, or traditions, as they preferred to express "are not a divine institution, but human, because even if they contained something divine, the divine altered in the course of time, mixing with many human doctrines. Secondly, because between the apostolic age and appearance of the teachings of the tradition are inserted space for centuries"¹⁰.

The protestants identify Revelation with the inspiration. Unlike St. Scripture, the documents of St. Traditions are not inspired, but contain the Divine Revelation that remained unwritten and then fixed in the monuments of St. Traditions. Originally, St. Tradition is no stranger to inspiration, whereas the apostle, as an organ of Divine Revelation was equally inspired when he wrote down the divine word and when he proclaimed by word of mouth, too. Between the two treasures of Revelation there is only "a certain shade of difference. Compared to St. Tradition, that is proper to the documents of Sacred Tradition and above their narrow St. Scripture possesses a particular quality, so unique, that is to be composed under the direct divine influence... in the St. Tradition, God does not speak directly through the prophet or apostle, but parents bear witness of the Church's faith"¹¹ so Scripture maintaining a position of pre-eminence to Tradition.

But "revolted against any religious authority, Protestants were forced by circumstances to impose their communities Confession of faith with authority. The concern was not to lose any of revelation of God. They felt the need to establish the true teachings in writing, not only against Roman Catholics, but also against the inner centrifugal trends. Fighting against all traditions, they had to build up one, proclaiming their symbolic books identical in teachings as the word of God"¹². They made these symbolic books a kind of *regula fidei*, similar to church tradition, accepting in a way, in practice, tradition. The Protestants created, also, their own worship, church organization, pastor special clothes, etc.

⁹ *Confesiunea belgiană*, art. VI în *Confesiunea belgiană. Canoanele de la Dordrecht*, translated by Constantin Moisa, (București: Editura Stephanus, 1997), 11.

¹⁰ Hristu Andrusos, *Simbolica*, translated by Iustin Moisescu, (Craiova: Editura Centrului Mitropolitan al Olteniei, 1955, 104.

¹¹ Isidor Todoran, *Despre raportul dintre izvoarele Revelației* in *Mitropolia Ardealului*, (9-10)1958, 726-727.

¹² N. Chițescu, *Scriptură, Tradiție, tradiții*, 487.

The Apology calls *traditiones humanae* those carnal acts, which do not move the heart (ch. VII) and ch XV: *The traditionibus humanae in Ecclesia* which opposes St. Scripture, is a protest against the so-called innovations and warp of the apostolic faith and worship, concluding that there are some ordinances established for the good order and peace inside the Church, but through these, one cannot gain salvation¹³.

The relationship between the St. Scripture and St. Tradition was discussed at the first meeting of the bilateral theological dialogue between the Romanian Orthodox Church and the Evangelical Church in Germany, which focused on Scripture, Tradition and Confession. "The Orthodox theologians could ascertain at this meeting that the Protestant theologians agree with the idea of a comprehensive apostolic tradition, which opens certainly new perspectives for solving controversial themes, now classic between Orthodox and Protestants... After debate and discussion about the sources of divine Revelation, old controversy between the Orthodox position on St. Scripture and St. Tradition and the reformer principle of *sola Scriptura* has considerably mitigated ... The difference between the two Churches is that for the Orthodox Church the compulsory tradition from the first eight centuries is considered as a part of the apostolic Tradition besides St. Scripture, while for the Evangelical Church, the Old Church tradition is also considered as a religious tradition "¹⁴

From the Orthodox perspective, the St. Tradition is the living memory of the Church, always present, is the life of the Holy Ghost in the Church, not Church history, but her practice, liturgical, sacramental, ecclesial, moral and ascetic spirituality. This makes Christ contemporary, only this way, the reality of Christ is lived and transmitted continuously. The Tradition is not, negatively speaking, mere theory or law book, dead warehouse, museum or collection of antiques, meant to be studied by the archaeology. St. Tradition does not designate a set of vestiges of a past more or less remained aloof and detached from the present, but it remains always alive in the Church and constant, always identical with itself (because of the identity of the Church itself), although it can be experienced in individual Christian conscience in a different way and intensity¹⁵.

The Tradition cannot be changed or rejected, for a change or denial of it is equivalent to a cutting short of Revelation, of its application in its fullness and authenticity and this would mean a cutting short of the Church¹⁶. The way of

¹³ *Apologia Confessionis Augustanae XV*, 13 în *Die Symbolischen...*, 208.

¹⁴ C. Pătuleanu, *Teologia Ecumenică*, 33-34, 139.

¹⁵ I. Todoran, *Esența Sf. Tradiții și sensul ei istoric* in *Mitropolia Ardealului*, (4-6)1976, 295.

¹⁶ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, IInd edition, (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996), 49.

manifestation of Savior's teaching ministry was the one through tradition. He urged his disciples to start preaching, considering this means as the most appropriate to make known His teaching to the nations. We have nothing written by Him. The New Testament books are nothing more than documenting the faith of the early Church, whose witnesses are the St. Apostles.

St. Scripture and St. Tradition have the same value and authority, they are two forms of communicating the revealed truth, inseparable, complementary. The 'Oral and written are not only forms of teaching on the revealed contents. So in that order, the written word as well as the unwritten one, have as vehicles of the contents revealed by God, the same content, and are part of the same work of Revelation's propagation, with the same purpose. That this revealed content is expressed to the people by God, it means that under this aspect is it entirely teaching and tradition (παράδοσις, traditio). Therefore, St. Paul could say that the whole Christian teaching is tradition, meaning it is taught, whether by uttered word or written one "¹⁷. St. Basil the Great expresses this truth thus: "Some of the dogmas and preachings kept in the Church we have from the written teaching, and other we have received from apostolic tradition, handed down to us secretly. Both of these have the same authority for piety "¹⁸.

In essence, the content of the St. Scripture and of the St. Traditions is identical, so the St. Tradition cannot be placed in opposition to Scripture, unless its being is altered. Between Scripture, Tradition and the Church there is no relation of super-ordination or subordination, but coordination. "The Church, Scripture and Tradition are in an intimate domestic relation, supporting each other and excluding any ranking of them. Only in this unexplainable unit they serve the truth of Revelation and of full communion of believers with God in Christ through the Holy Ghost. The Church appears before the Scripture, but it remains forever linked to the original testimony of Revelation fixed in the Scripture, which it interprets in the light of Tradition"¹⁹. To place the Scripture, the Tradition and the Church in competition was specific to the western spirit which saw the spiritual realities in the light of legal relations of power.

The Tradition is the forming environment of the Scripture, it is the source of the Scripture, the biblical authors used this source in writing the books of the St. Scriptures, which does not contradict the inspiration of the Holy Ghost, which should not be understood as a mechanical act of dictation, verbal inspiration, but a dynamic one. The Scripture resulted from the divine-human cooperation.

¹⁷ I. Todoran, *Despre raportul dintre izvoarele Revelației*, 719.

¹⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt* 27, 66, J. P. Migne, P.G. XXXII, col. 188 A

¹⁹ Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, (Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană, 2002, 36.

The revelation was offered to the Apostles by the Son and Word of God embodied (Acts 1:21-22, I John 1:1-3) and through them, the Church receives, retains and transmits it. "The tradition, from the Orthodox viewpoint, is not made up of only an amount of teachings of the Revelation not included in the St. Scripture, transmitted through an intellectual communication, but in a practical transmission of teachings about salvation from generation to generation, through their practical application itself... The tradition is, therefore, not only the theoretical memory of Christ's teachings, unwritten in the St. Scripture, but the continuous living with Him and in Him through the Holy Ghost. Especially this is the tradition²⁰.

The revelation was communicated by the Apostles to the early Church through the Scripture and the apostolic Tradition. "The original apostolic tradition included like an organic and multiple whole what was fixed later in the Scripture and what remained practiced, and therefore, unwritten, as the Tradition, in a restricted meaning"²¹. The Apostolic Tradition clearly express that the essence of apostolic preaching is not an addition to the Scripture. "The Sacred or divine Tradition is the divine Revelation taught by the Savior, preached by St. Apostles, but unwritten by them, instead transmitted in the Church, without change, from generation to generation"²².

As the Apostles were chosen by the Savior to convey the revelation given to them, they have elected their successors the bishops, with the same purpose, to convey the same revelation, which became Tradition (II Tim 2:1-2). The only source of salvation is the revelation. The St. Tradition belongs to the Church, it is an essential element of it, alive, organic, necessary, it is part of the life of the Church, of teaching, of worship, of organization and its suppression inevitably leads to the overturning of the Church. Because of the link between the Church and Tradition, realities which occurred at the same time in history, the denial of tradition leads to a misunderstanding of the Church, which was founded by the oral tradition of the Apostles.

The way of understanding the Scripture-Tradition ratio by the confessions is reflected in their ecclesiological and soteriological conception. Due to an underestimation of St. Traditions, the lack of an authentic interpretation of the Scripture inevitably led to a misconception about salvation and the Church.

²⁰ D. Stăniloae, *Primirea Tradiției în timpul de azi din punct de vedere ortodox* in *Studii Teologice*, (1-2)1975, 5.

²¹ D. Stăniloae, *Sfânta Tradiție. Definierea noțiunii și întinderea ei* in *Ortodoxia*, (1)1964, 88.

²² I. Todoran, *Sfânta Tradiție și tradiția bisericească* in *Mitropolia Ardealului*, (9-12)1962, 679.

The protestants maximize the Scripture, which is the *norma normas* and minimizes Church, rejecting any extra-biblical authority. "Luther and Calvin place the authority in the Word, to which pastors, teachers and councils are servants"²³. Luther says: "There should not be articles of faith from the words or writings of the Church's Fathers... This means that only the Word of God shall establish articles of faith, and no one else, not even an angel".²⁴ So "what the St. Scripture teaches as a whole must be the Church's teaching"²⁵. As for the confession of the early Church, respectively the symbol of the Niceo-Constantinople, which he recognizes, Luther believes that "it was received because it expressed the truth of Scripture. It was not valid because it was established by the Church, but because it is in line with the truth of Scripture"²⁶. Calvin rose, revolted against the authority of the Church: "There is a more dangerous error that prevail in many places, that Scripture has no more weight than it is given by the consent of the Church. It is like the eternal and inviolable truth of God would depend on people's decision ... wicked men who want to impose an unbridled tyranny under the guise Church."²⁷ In the same way pronounce the symbolic books: "We believe and confess the canonical Scriptures of the holy Prophets and Apostles, both Testaments, being the very Word of God and their authority itself is enough".²⁸

The Protestantism affirms the infallibility of the Bible, its sufficiency and superiority to the Church, because otherwise it would lead to the inferiority of God's word to the Church, meaning of God to the people. "The fact that God's Word is the true judge in the Church does not raise the necessity of the teaching Church as guardian of God's Word"²⁹. Protestants have left the Church's authority criterion, because it became their disadvantage in their dispute with the Roman Catholic Church.

Rejection of the Church's authority and infallibility by the reformers had as a starting point the restriction of Roman Catholic Church's infallibility in the Magisterium and ultimately to the person of the pope, but also the separation *Ecclesia docens - Ecclesia audiens*, both stranger to Orthodoxy.

²³ David C. Steinmetz, *Luther and Calvin on Church and Tradition*, în *Calvin's Ecclesiology: Sacraments and Deacons*, (New York & London: Gerland Publishing, Inc., 1992, 13.

²⁴ *Articuli Smalcaldici*, IInd part, art. II, 15, *Die Symbolischen*, 303.

²⁵ Ștefan Sandu, *Teologia Mărturisirilor de credință luterane și ortodoxe* în *Ortodoxia*, (3-4)1992, 6.

²⁶ Șt. Sandu, *Teologia Mărturisirilor...*, 10.

²⁷ J. Calvin, *Institutio christianae religionis*, I, 174.

²⁸ *Confessio Helvetica*, art. I in *Die Bekenntnisschriften der Reformierten Kirche*, edited by E. F. Karl Müller, (Leipzig, 1903), 170.

²⁹ Ulrich Kühn, *Kirche*, (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1980), 51.

The apostolic testimony recorded in the Scripture and vivified by the Ghost founded the Church. The Scripture legitimize the Church as the true successor of the apostolic preaching work. The Church is understood only as an organ that receives the Scripture, as a gathering of the faithful for listening to Scripture, but not its interpretation factor: "The Sufficiency of Scripture works in the context that the Bible is regarded as the book given to the Church, to the faith community, which gathers and is led by the Holy Ghost"³⁰, but usually nobody reaches the faith rarely getting in contact with the Scripture, but through the living tradition (the testimony of contemporaries who believe), the transmission of the faith belongs the tradition and takes place in the Church.

The most delicate problem of the Protestantism is that of ecclesiastical authority and it can be said that it constitutes the cause of Protestant issues in general, the relation between authority-freedom of conscience between the "confession of faith, dogma and ecclesiastical magisterium"³¹. But the religious phenomenon cannot be deprived by the principle of authority, and the Church is the establishment which concretely possesses the authority. In Protestantism, the authority is reduced to the authority of Scripture (objective) and of Holy Ghost (subjective). "The Protestantism is... the principle of freedom and individuality, applied to religious matters...Not only that the Protestantism is a tribute brought to the principle of religious freedom, but the Protestantism is but it"³².

The inner testimony of the Holy Ghost in each person (testimonium Spiritus Sancti internae) testifies the value of the canonical books, and then it illuminates in their understanding. The Christian understands the more difficult texts of the Scripture by the analogy of faith and the inner enlightenment from God, isolated, out of the relationship with the Church. The Spiritual grace flows into the soul of the believer who reads or listens devoutly St. Scripture and strengthens him, making him to understand the text. The dark or difficult texts are cleared by the light ones and the unsafe texts through the safe and undeniable. Thus, the Scripture interprets itself, *Scriptura Scripturae interpres*, Church's authority is no more necessary and appears the principle of Bible's free interpretation, degenerating into a widespread individualism, purely subjective authority and free from any influence, Christian's autonomous capacity to interpret Scripture.

³⁰ Timothy George, *Teologia reformatilor*, translated by Corneliu Simuț, (Oradea: Editura Institutului Biblic "Emanuel"), 1998, 97.

³¹ Hans Jürg Urban, *Bekenntnis, Dogma, Kirchliches, Lehramt, Die Lehrautorität der Kirche in hentigen evangelischen Theologic*, (Wiesbaden, 1972), 170.

³² Wilfried Monod, *Du protestantisme*, (Paris, 1928), 183-184 cf. N. Chițescu, *Ortodoxie și Protestantism in Ortodoxia*, (3)1950, 390.

It is denied the supernatural character of the Church seen as authority, which has Christ as its Head and the Holy Ghost who guides us into all truth. There is no institutional authority and structure of the Church. The protestant churches have no doctrinal magisterium.

Until the half of the 2nd century, it cannot be said that only the oral tradition had a normative value. The fixing of the canon and of the apostolic tradition is an act of exercising the authority of the Church. The Bible was born in the Church and for the Church. The Church acknowledged in the Bible the inspired word of God. The preaching of God's word in the Church involves a presentation of Scripture in front of its members, so the Church is professing the Scripture. The preservation, the accurate transmission, and error-free interpretation of revealed truth is guaranteed only in the Church. (II Pet 3,16). The Church has not conveyed only the Revelation's content, but it thoroughly studied the content, it explained, deepened, formulated it and systematized the divine teaching.

The Church is the one that, under its divine authority ruled definitively on the inspired character of the St. Scripture, distinguishing it from any other writing. "The Church has perfectly and undefiled preserved both sources (Scripture and Tradition) of the dogmatic truth and through the Church, these sources have been interpreted and defined as infallible and have been formulated by the Holy Ghost"³³.

The relation Scripture-Church is not one of subordination, because it is the same Holy Ghost present and active in them. There can be no collision between Scripture and the Church as the Holy Ghost who spoke through the prophets, animates the Church, ensuring its infallibility, leading it to Christ, the Truth.

The Holy Ghost updates the words of the Scripture in the Church community, pointing out other and other meanings, according to the needs of the time and to the spiritual understanding level of the community members. The Church therefore always keeps the Scripture new and always the same.

The Revelation continues to be active in the world in and through the Church, the Church's mission is to make the revelation efficient through Scripture and Tradition. It is the organ of making known the wisdom of God the manifold "(Eph 3:10). The Church is also the space where Revelation applies. It is organically united with Revelation, because it is part of the Revelation, meaning the point where it ends, and where the Revelation bears fruits.

St. Scripture is the source and treasure of Divine Revelation, but not the norm of faith. The norm of faith is the Church's teaching³⁴. Only the Church teaches us what to believe and what we cannot believe, based on the St. Scriptures and St. Traditions, for it alone is "the pillar and ground of the truth" (I Tim 3:15).

³³ Zico Rosis, *Sistemul Dogmaticii Bisericii Ortodoxe Sobornicești*, (Atena, 1903), 58 c. f. Șt. Sandu, *Teologia Mărturisirilor*, in Ortodoxia, (3-4)1991, 55.

³⁴ P. Deheleanu, *Manual de Sectologie*, (Arad: Tipografia Diecezană, 1948), 79-80.

"The Church is the one which explains the whole revealed teaching, which is contained in the St. Scripture and the Apostolic Tradition. Only the Church has the right and obligation to do this ... The Church is not abstract, in itself, and no mistake, for itself, but only as long as it is permanently, in the revealed truth"³⁵. The Scripture alone cannot give or elaborate answers to the new problems that arise, this can be done only by the Church, of course, on the basis of the St. Scriptures and St. Traditions, shading, developing, bringing new formulations to the revealed truth, offering a real explanation of the Scripture, not materially completing it, with teachings that would lack from it. The Church provides preservation and fruiting, at the same time, of the Savior's teaching.

The Scripture can be deepened, understood and lived at its true value only in the Church: "If the Bible would get in the lives of the believers differently than the way of the Church, it would not be the word of God, but just a book – worthy, of course of all consideration - which can be an object of historical and literary special research"³⁶, to produce redeeming results, word to be transmitted by an infallible and authoritative means.

The notion of supremacy is stranger to Orthodoxy, either of the Church or of the Bible, it is a secular concept. The Church has no authority in the interpretation of the Scripture and Tradition in the sense of superiority towards them, or of the Magisterium to the Church body. The wholeness of the truth contained in the St. Scripture reveals in the Church, in the light of apostolic Tradition. The tradition after fixing the canon of the St. Scriptures is the developing of some taught elements, but left unwritten in the Scripture, combined with the explanation of the Scripture by the Church. "This tradition is Church's rule of faith (regula fidei)... the internal bond between the St. Scripture and the rule of faith is established only through the Church"³⁷.

Only the Church can appreciate over time and highlight the Scripture and Tradition. It is the subject of interpretation and understanding. To remove the Holy Scripture from the context of the Holy Tradition means to documentarise it, to turn Divine Revelation into a chronic and removing The Tradition from the confirmation made by the scriptural text, means making it liable to all innovations ... Only in the integrity Scripture - Tradition, the Revelation becomes fully accessible through the Church for the believer "³⁸.

³⁵ Ioan Ică, *Protocolul discuțiilor în Sfânta Scriptură și Tradiția apostolică în mărturisirea Bisericii*, (Sibiu: Editura Universității Lucian Blaga, 2007), 252.

³⁶ Gr. T. Marcu, *Cuvântul lui Dumnezeu în viața Bisericii după Noul Testament* in *Studii Teologice*, (1-2)1971, 49.

³⁷ D. Stăniloae, *Sf. Tradiție...*, 65-66.

³⁸ Costache D. Buzdugan, *Relația dintre Revelație și dogmă în Teologia ortodoxă* in *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, (5-6)1971, 339.

The Church, Body of Christ and interpreter of the Revelation cannot be in contradiction with its Head Christ, Who gave Revelation. As body of Christ, the Church is the only one able to identify the true meaning of the Scripture and Tradition, giving them an authentic interpretation.

Not every individual decides the true meaning of the Scripture, after subjective considerations or impressions, but the Church, through its Magisterium ei (Mt 13,11; 28,19; I Cor 12,28). The divine truth is not and cannot be dependent on human subjectivity, "Christ's legacy as well as Savior's missionary testament could not stay to chance, without efficacy and soteriological achievement in the Church³⁹, for preserving the unity of the ecclesial community, keeping the faith and deliverance from the bondage of sin and death. Hence the compulsory character of its teaching. "The meeting between the Scripture and the Church takes place in Christ's person, on the one hand, because the Scripture is the Word of Christ and the Church is the Body of Christ, and on the other hand, because as Scripture itself says: "The Word became flesh (Jn 1:14), which makes us understand that Scripture has become life and it is the life of the Church"⁴⁰.

The Orthodox Church makes the Bible available to believers, without distinction, it never imposed restrictions on reading it. But its deep meaning can be known only in the gracious ambience of the Church. Its Knowing cannot stop only at the letter, "For the letter kills, but the Spirit gives life". (II Cor 3,6). As it is apparent from scriptural texts, biblical interpretation rises enough problems (F.Ap. 18,24-26; II Pet 1,20). A good knowledge of the Scripture does not automatically lead to its correct interpretation. This could be achieved only through the help of the Church's exegesis (I Tim 3,15; II Pet 1,20). Only the Church, as a theandric whole, possesses the charisma of infallibility as an extension of Christ, the Truth, in Holy Ghost. (Jn 14 :6; 26).

The Church, Scripture and Tradition are not separate and autonomous realities, any alteration of the relationship between them leads to adverse consequences "The Church without the Scripture and Tradition loses its identity and content, becoming a mere sect..The Tradition without the Scripture and Church loses its meaning, ceasing to be the way of truth and life... A Church of Scripture without Tradition limits itself in a certain geographical, historical and cultural area, becoming anachronistic and irrelevant. A Church of the Tradition without the Scripture loses its apostolic identity, and opens itself, uncritically, to endless adjustments"⁴¹.

³⁹ Petru Rezuș, Al. I. Ciurea, Lucian Gafton, *Biserica în planul lui Dumnezeu* in Ortodoxia, (3-4) 1964, 313.

⁴⁰ C. Davideanu, *Sfânta Scriptură și Biserica* in Mitropolia Moldovei și Sucevei, (4)1987, 92.

⁴¹ D. Popescu, Doru Costache, *Introducere în Dogmatica ortodoxă. Teme ale credinței creștine din perspectivă comparată*, (București: Editura Libra, 1997), 55.

The Holy Ghost is the principle of truth and of the Church at the same time, St. Irenaeus says: "Where is the Church, there is God's Holy Ghost and where is the Holy Ghost of God, there is the Church and all the grace, and the Holy Ghost is the Truth"⁴².

In the contemporary Protestantism there is a more moderate attitude toward the St. Tradition, but without being accepted as a treasure of Revelation. The Tradition remains inferior to Scripture. The relationship Scripture - Tradition - the Church does not cease to be viewed in the context of power relations. The Protestant theology is seeking a formulation of the principle sola Scriptura which could not exclude from the outset any recovery of the Tradition, it is sought a new presentation of the relationship mentioned above but without reaching the formal principle of the Reformation. "The primacy of Scripture versus Tradition requires more than just a relative difference between an older stage (or earliest) and a newer one in the general stream of Church's tradition. It is about the oldest tradition, which is in the St. Scripture, a tradition with a special rank, which may not have the same rank with the tradition of interpretation and action of the St. Scriptures in history. Neither the reality that it is the oral tradition of yesterday and nor that it's the tradition which existed in the early Church is not enough to determine the nature and particularity of this tradition. It's about its character as an apostolic, compulsory Tradition, which for us only in the St. Scripture is given; for any post-New Testament tradition, no matter how important and no matter as objective would correspond to the biblical witness, it is only a derived tradition"⁴³.

In the works of latest Protestant theologians, Lutherans or Calvinists, can be observed an assigning of a certain authority, relative to the Church in the transmission or even in the interpretation of Scripture, standing out that its work is in the service of reconciliation.

Karl Barth affirms the primacy of the Bible over the Church, the Church exists in so far as it comes from the Word of God and turns towards it⁴⁴. The Church is a real Church in so far as it obeys the Scripture and the Scripture is heard in it⁴⁵. Barth admits a relative authority of the Church according to Christ, Apostles and Scriptures. Church's authority is required for a correct interpretation of Scripture as the Church presents, in his conception, as an intercessor of God's supreme authority.

Emil Brunner takes even a step forward towards recognition of a certain church authorities: "Without the Church there is no Bible... We owe the Bible, entirely, to the Church... The Church is the one that makes the Bible understandable,

⁴² Sf. Irineu, *Adversus Haeresis*, III, 24,1 in J. P. Migne, P.G. VII, col. 825.

⁴³ F. Hahn, *Die Helige Schrift...*, 48 c. f. C. Pătuleanu, *Teologia Ecumenică*, 33.

⁴⁴ Karl Barth, *L'Église*, (Geneva: Ed. Labor et Fides), 1964, 211.

⁴⁵ K. Barth, *L'Église*, 212.

through an unbroken chain of interpretations throughout the ages"⁴⁶. The Church's mission is to proclaim the word, to convey the tradition understood as Scripture: "The Church is the power that bears over the current of the centuries, the word of the Bible in present, the word, the Church's proclamation is, according to its being, a binging up-to-date of the word of Bible"⁴⁷. So "The Church (Ecclesia) is the place where the message of the Gospel is propagated"⁴⁸.

Rejecting the St. Tradition on the line of the Evangelical Theology, Paul Althaus states that "The Revelation comes only through the canon of biblical writings... The authority of Revelation is mediated by the authority of the canon, the latter being nothing but the Church's authority, which forms and forwards the canon"⁴⁹. It is recognized therefore the role of the Church that formed the canon of the St. Scripture and its authority as an organ of Revelation's transmission, even the role of its interpretation, as shown in the following: "The Church forwards to us the canon with a certain understanding of the Scripture through tradition and its contemporary exegetical and dogmatic situation"⁵⁰. Paul Althaus comes to recognize even the dogmatic tradition and to refute even the classical Protestant principle of sola Scriptura, "no one is directly to the Bible"⁵¹.

According to Paul Tillich, the carrier of the perceived Revelation is the Church, obviously, through Revelation he understands only the Scripture. However, Tillich admits some authority of Church, "The Christian Church is based on the final revelation and must receive it in a continuous process of reception, interpretation and updating..."⁵².

Edmund Schlink recognizes some authority of Church in determining the biblical canon, but not in interpreting the Revelation. During its history, the Church has fixed the New Testament canon recognizing the documents of apostolic origin, has given dogmas - confessing Christ - and rules (canons). "The dogmas have authority in Church's preaching and work, not because they were made by the Church, but because in their testimony Christ is understood, to Whom the Apostles were witnesses... The Church determined how the ministry of preaching and sacraments administration was exercised"⁵³.

⁴⁶ Emil Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, (Zürich: Zwingli Verlag, 1941), 138.

⁴⁷ E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, 139.

⁴⁸ E. Brunner, *A mi hitünk*, (Budapest: Sylvester Kiadás, 1935), 144.

⁴⁹ Paul Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, (Erlagen, 1929), 36.

⁵⁰ P. Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, 37.

⁵¹ P. Althaus, *Grundriss der Dogmatik*, 37.

⁵² Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. I, (Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1963), 144.

⁵³ Edmund Schlink, *The Coming Christ and the Coming Church*, (Philadelphia: Fortress Press, 1967), 111.

When we say that the Church is the interpreter of the Scripture, we understand the Church as a whole, clergy and faithful, this is the factor of interpretation, not the isolated believer, not the priest alone, not the clergy, in general. The Church as a whole, as the theandric body has the Harima of infallibility. One can talk about an ecclesiality of Revelation's understanding. "The whole Church is a permanent synod, a communion, a convergence, a permanent cooperation of all its members. Only in this state there are preserved and recovered its spiritual goods"⁵⁴.

The Church maintains the fidelity to the Revelation through the Holy Ghost. The authentic meaning of the Revelation's content can be understood only in the Church, the witness of its vivacity, "In the Church, the Mystical Body of Christ, as in the Scripture, is present and active the same Holy Ghost. One and the same is the Holy Ghost who spoke through the prophets and inspired the saint authors, the one who descended on the Apostles at Pentecost, at the foundation of the Church... the same Holy Ghost who illuminated the hagiographers is present in the Church, being active even when it decides on its problems"⁵⁵.

Church's authority in matters of faith manifests through: stating the truths of faith, specifying them, defining them better, couching the better in more accurate expressions, protecting them from interpretations, interpreting, explaining the infinite content of dogmas (revealed truths of faith) under the circumstances, always new, in which believers live. The Church does not change the content of the revealed truth. The entire content of Christian teaching is revealed. The truth of faith's formulation, contained in the St. Scripture and St. Tradition, belongs to the Church. The fund of faith, on the basis of which we are saved, is defined by the Church from the Scripture and Tradition.

So, the Church is the organ of storage, interpretation, fruiting and living of God's Word. The Scripture has an ecclesial character, it appeared and is explained in the Church. The Tradition, as well as the Scripture must be understood as a work of the Holy Ghost in the Church, and the Church is the embodied Tradition.

⁵⁴ D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, 186.

⁵⁵ Mircea Basarab, *Autoritatea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă* in *Ortodoxia*, (2)1980, 238.

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

METODOLOGII EDUCAȚIONALE ÎN CONSERVAREA ȘI RESTAURAREA PICTURILOR MURALE

THEO MUREȘAN*

REZUMAT. Lucrarea prezintă demersul istoric al formării conservatorilor și restauratorilor de pictură murală în România din momentul abordării științifice pluridisciplinare a acestui domeniu, instituțiile de învățământ superior de formare acreditate, misiunile și programa acestor departamente, teoriile de abordare, precum și cunoștințele și competențele de specialitate dobândite de viitorii specialiști.

Cuvinte cheie: istorie, patrimoniu, conservare, restaurare, metodologie de intervenție, pictură murală, învățământ superior.

Dezvoltarea conservării și restaurării picturilor murale din România începe prin înființarea Comisiei Monumentelor Istorice în anul 1892. Acțiunea de restaurare a monumentelor a fost stimulată provocând și o cristalizare progresivă a unei concepții unitare în ceea ce privește acțiunea de salvagardare a patrimoniului cultural național. În perioada dintre cele două războaie mondiale Comisia Monumentelor Istorice a reușit să restaureze numeroase monumente și în același timp să stabilească un sistem de afișare a problemelor propriilor activități de restaurare, în general respectul pentru monument în întreaga sa totalitate, cu toate elementele componente ceea ce explică și atenția acordată picturilor murale.

În 1955 se regândește lista monumentelor istorice, revizuindu-se și obligațiile privind conservarea patrimoniului arhitectural. În anul 1968 apar șantiere cu rol formativ la biserica Mănăstirii Cozia respectiv biserica Parohială din Crișcior, având ca obiectiv și restaurarea sistematică a picturilor murale.

* Prof. Univ. Dr., Universitatea de Artă și Design Cluj-Napoca, email: tmuresan33@yahoo.com

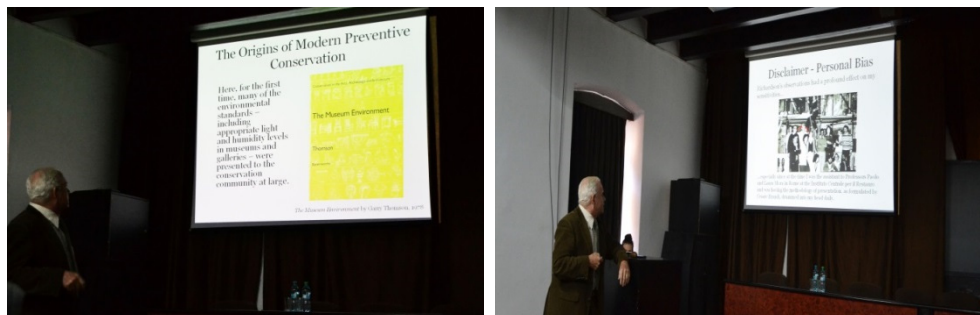
Anul 1970 este începutul abordării științifice pluridisciplinare prin organizarea de către UNESCO a unei misiuni de cercetare privind starea de conservare a principalelor monumente medievale din România. Nume importante din domeniu sunt incluse în această misiune: Raymond Remaire, Paul Philippot, Paulo Mora și Gerry Thomson. În următoarea vară se organizează un șantier pilot la Mănăstirea Humor și la Biserica Neagră din Brașov. Prin acest proiect se favorizează formarea profesională a restauratorilor români sub îndrumarea unor personalități precum Laura Sbordoni Mora, Paulo Mora, Paul Philippot, Helmut Scholz, Fredreich Buchenrieder, Emerich Mochapp, Zbigniew Majcherovicz, Jacqueline Brukhardt, Maria Pia Gazzola, Carmen dell Valle, Claudia Cornaggia. O parte din acești restauratori români formați pe șantierele din 1971, beneficiaseră deja de cursuri de specializare la Roma deținând competențe privind nevoia implicării efective a tuturor specializărilor necesare, activitatea de restaurare depășind perioada acțiunilor subiective, profund nocive pentru opera de artă tratată. Programul de activitate stabilit cu această ocazie avea ca scop constituirea și dezvoltarea unui grup de acțiune complex care să acționeze pentru punerea în valoare a picturilor murale.

La colochiul de conservare și restaurare a picturilor murale din anul 1977 cu participarea specialiștilor: Laura Sbordoni Mora, Paulo Mora, Paul Phillipot organizat în nordul Moldovei și prin publicarea articolelor sub coordonarea istoricului de artă Vasile Drăguț, se introduc liniile directoare ale conservării și restaurării picturilor murale din România prin expunerea principiilor de conservare-restaurare, a metodelor de documentație, investigație și intervenție. În același timp se enunțau principii de abordare, proceduri tehnice ce rămân valabile în continuare și care au dus de fapt la implementarea principiilor restaurării științifice. Se ridică problema respectării cadrului ambiental a unui monument și a celui tradițional existent, el trebuind păstrat, și neacceptarea demolărilor sau transformărilor în zona protejată, acestea provocând o alterare a raportului de volume. Acumularea de date consistente interdisciplinare în cadrul acestui colochiu din șantierele pilot a condus la ideea introducerii formării științifice a restauratorilor în domeniul universitar. Principalul loc de formare a specialiștilor în domeniul conservării-restaurării picturilor murale a fost Institutul de Arte *Nicolae Grigorescu* din București, aceasta generând un proces de asimilare a experienței specialiștilor din cercetare în învățământul superior și colaborarea cu instituții de profil din străinătate într-un sistem interdisciplinar.

Odată cu schimbările de după 1989 s-a înființat departamentul de conservare-restaurare de sine stătător la Academia de Arte Frumoase București, însă a fost încurajată formarea de noi departamente de conservare-restaurare în cadrul Universității de Artă și Design Cluj-Napoca dar și la Universitatea de Artă *George Enescu* din Iași. Formatorii noilor departamente aveau la bază experiența acumulată atât pe șantiere de conservare-restaurare pictură murală cât și studii

superioare promovate în cadrul departamentului de Conservare-Restaurare București, laolaltă cu specializări la International Centre for the Study of Preservation and Restoration of Cultural Property (ICROM) Roma și Opificio delle Pietre Dure (OPD) Florența.

Una dintre misiunile specializării Conservare și Restaurare din cadrul Universității de Artă și Design Cluj-Napoca a fost de la bun început perpetuarea principiilor corecte privind conservarea și restaurarea în România. În același timp formatorii cât și studenții din cadrul departamentului de la Cluj, au în vedere vizite de documentare și workshopuri cu alte școli și instituții de conservare-restaurare internaționale: ICOM, ICROM, OPD Florența, ISCR Roma, Fundația Romualdo del Bianco, Accademia di Belle Arti, Macerata, Accademia di Belle Arti e del Restauro, Palermo, Accademia di Belle Arti, Bari, École Supérieure des Arts Saint-Luc, Liège. Ținându-se cont de deosebita importanță a acestui tip de învățământ superior, se dorește sincronizarea curriculei universitare atât la nivel de licență cât și de master, care să aducă împreună principiile de bază comune celor trei universități formatoare de restauratori în domeniul conservării-restaurării picturilor murale, dar și o corelare atentă cu centrele internaționale importante din domeniu, consacrate în plan mondial ca repere pentru conservarea și restaurarea picturilor murale: ICROM Roma, OPD Florența, ISCR Roma.



Prelegeri de conservare-restaurare susținute de conservator Paul Schwartzbaum în cadrul programului Erasmus+, Universitatea de Artă și Design din Cluj-Napoca în colaborare cu Guggenheim Foundation, octombrie, 2014.

Trecerea pe sistemul european de credite transferabile și echivalarea tipurilor de cursuri cu unul omogen european, a fost de asemenea impusă și de programul de schimburi europene universitare Erasmus și Leonardo. Aceste schimbări au favorizat mobilități și plasamente pentru profesori și studenți atât la nivel de Licență cât și de Master sau Doctorat, aceasta fiind o cale de a păstra o

curriculă actuală și sensibilă la noutățile din domeniu. Însușindu-și principiile și obiectivele lui Carlo Argan și Cesare Brandi, fondatorii ICR Roma care au gândit crearea unui nou statut al restauratorului - cel de "restaurator științific", Specializarea Conservare și Restaurare de la UAD Cluj-Napoca își propune ca formarea complexă a restauratorului să cuprindă abilități aplicativ-tehnice și cunoștințe teoretice pluridisciplinare ce constau în cunoașterea produselor de intervenție și metoda lor de aplicare. Documentarea și cercetarea universitară contemporană, presupune ca restauratorul să întreprindă, de asemenea, o activitate proprie pentru a își optimiza capacitatea de individualizare a tehnicilor ideale în studiul obiectelor de artă și citirea obiectivă a informațiilor date de tehnicile de investigare folosite.

Atât cursurile teoretice cât și activitățile practice fac din specializarea conservare și restaurare o disciplină complexă. Toate aceste informații au ca scop prezentarea metodologiilor de conservare și restaurare și a metodelor de analiză specifice ramurii de studiu în conservare-restaurare. Dezvoltarea aptitudinilor impuse de metodologia conservării și restaurării, cât și abilitatea de a manevra aparatura laboratorului de conservare-restaurare, sunt deprinse în anii academici. Ideea identității obiectului de artă și necesitatea de a-l proteja prin intervenții minime sunt transmise și bine definite studentului prin dobândirea, cu precădere, a tehnicilor non-invazive de investigare a obiectului de artă. Parte importantă din analiza preliminară este contextualizarea istorică și estetică a artefactului în vederea înțelegerii contextului și a tehnicii în care a fost creat, pentru ca acțiunile următoare de conservare și restaurare să poată fi aplicate deontologic. Consemnarea fiecărei etape în restaurarea obiectului de artă este obligatorie dat fiind că restaurarea însăși devine parte din istoricul artefactului.

Învățământul contemporan românesc are la bază crearea unei conștiințe active a viitorului restaurator în recunoașterea valorii intrinsece a obiectului artistic și respectarea integrității lui stilistice, acest lucru fiind în mare parte datorat unei culturi vizuale și teoretice din segmentul istoriei și teoriei artei.

În cadrul cursurilor de la specializarea Conservare și Restaurare a Universității de Artă și Design Cluj-Napoca se abordează îndeaproape procesul de conservare și restaurare în recuperarea istorico-estetică a picturilor murale. Intervențiile de conservare și restaurare scot la iveală modificări ale aspectului original al arhitecturii, suportului și picturii, modificări determinate de diferite evenimente istorice sau de alte situații. Experiența acumulată pe șantierele de conservare și restaurare ne pune față-în-față cu o gamă variată de probleme cu privire la formele de alterare ale picturilor murale, determinându-ne să interpretăm, să stabilim și să aplicăm metodologia corectă de intervenție, în funcție de zonă și de gradul de degradare.

În ordinea cronologică a operațiunilor procesului de conservare și restaurare, examinarea este prima și cea mai importantă etapă în reevaluarea istorică, artistică și tehnică a unei picturi murale. În general, investigațiile invazive sau non-invazive care preced o restaurare au ca obiectiv achiziționarea de date referitoare la: istoria monumentului și a decorațiilor murale (date de ordin istoric), tehnica și metodologia de executare a picturilor, inclusiv etapele și ordinea efectuării lor, materialele constitutive și structura lor, istoria conservativă a obiectului (individualizarea și recunoașterea intervențiilor precedente, natura materialelor de restaurare), procesele patologice care compromit stabilitatea în studierea stadiului de conservare și a produșilor proceselor de degradare.



Expoziția absolvenților UAD Cluj-Napoca, specializarea conservare și restaurare, Expo Transilvania, 2014

În procesul de conservare-restaurare al picturilor murale, în primul rând este importantă stabilirea stării de conservare, eliminarea cauzelor și a factorilor de degradare, dar și elementele constitutive. Pentru determinarea stării de conservare a stratului de culoare se efectuează teste de aderență și de absorbție. În continuare vor fi abordate în ordinea efectuării lor etapele și metodologiile de intervenție aplicate în funcție de tipul de degradare prezent: fixarea, consolidarea, curățarea, tratamente speciale cu hidroxid de bariu. Ultima parte a intervenției este dedicată problemelor de abordare estetică a picturilor murale, prin care se urmărește înlăturarea discontinuităților stratului de culoare, urmărindu-se în ansamblu unitatea optică, documentară și estetică a imaginii, după principii adecvate, răspunzând fiecărei necesități în parte prin diferite modalități eficiente.

Conservarea și restaurarea științifică a picturilor murale prin multitudinea de investigații pe care le întreprinde, folosind echipe pluridisciplinare, reușește să aducă clarificări de la nivelul suportului până la nivelul stratului de culoare, contribuind la clarificarea execuției tehnice, a datării, a stilului, la infirmarea sau confirmarea unor legende. Școala românească de conservare și restaurare, prin formatorii ei, impune rigorile critice și autocritice în conservarea și restaurarea operelor de artă conform principiilor a doi mari teoreticieni și fondatori ale unor școli de restaurare la Roma - Cesare Brandi și respectiv Florența - Umberto Baldini: se restaurează doar materia operei de artă doar dacă există informații și abilități ce respectă instanța istorică și estetică.

Restauratorul se află mereu între problemele teoretice și noile materiale și metodologii de intervenție adăugându-se la acestea și partea economică. Astfel, un restaurator practician trebuie să fie foarte atent la teoria generală a restaurării picturilor murale, la noile tendințe teoretice, pentru a putea să le coreleze la noile materiale aplicate în metodologii, dar în același timp să păstreze o utilizare minimală a acestora sub regula minimei intervenții asupra unui artefact așa cum reținem cu toții din cărțile lui Cesare Brandi, *Teoria dell restauro* și *Teoria e pratica dell restauro*.



Expoziție de restaurare: *Clujul Arheologic*, Muzeul de Istorie al Transilvaniei, 2015.



Simpozion: Patru decenii de funcționare a Sistemului Românesc de Conservare și Restaurare a Patrimoniului Cultural Național, Muzeul Etnografic al Transilvaniei, 2015.

Astfel, studenții de la Universitatea de Artă și Design Cluj-Napoca învață importanța unui proiect de restaurare și nu în ultimul rând cum să conceapă un astfel de proiect. Deoarece lucrează pe șantiere de restaurare, licența lor constă într-un proiect aplicat de restaurare ce are un caracter pluri-disciplinar.

Absolvenții cuprind în lucrarea lor de diplomă istoricul monumentului, iconografia, analizele chimice ale materialelor constitutive originale dar și identificarea unor eventuale materiale noi, de asemenea se cere prezența unor teste biologice, dacă se impune, un studiu arheologic de structură, hidrologie, în funcție de tipul și cauza degradării. De asemenea studenții sunt confrunțați și cu inspecții de șantier în timpul restaurării, efectuate de echipe pluri-disciplinare din partea Ministerului Culturii. Lucrarea finală de licență va fi prezentată în fața unei comisii universitare, unde trebuie să prezinte panouri ilustrate cu activitatea lor. Diseminarea activității lor este facilitată prin expoziția lucrărilor de licență de la toate departamentele universității într-un spațiu polivalent numit Expo Transilvania. Se organizează de asemenea expoziții cu rezultatele activității lor în Galeria Casa Matei a Universității de Artă și Design Cluj-Napoca, Muzeul Mitropoliei din Cluj, Muzeul de Istorie al Transilvaniei, Muzeul Etnografic al Transilvaniei, cât și în cadrul unor conferințe și saloane naționale și internaționale precum Saloanele Naționale de Restaurare, MATCONS (Matter and Materials in/for Heritage Conservation), YOCOCU (Youth in Conservation of Cultural Heritage).

În concluzie, în cadrul departamentului nostru, viitorii restauratori asimilează și dezvoltă cunoștințe și principii precum: *primum non nocere*, principiul minimei intervenții și cel al compatibilității între materialele constitutive originale și materialele de intervenție, respectarea instanței istorice și estetice, pentru că nu este atât de dăunător ceea ce lipsește cât poate fi ceea ce adăugăm. De asemenea, ceea ce rămâne esențial în formarea lor este de a avea o atitudine critică, de a respecta originalul și de a-și cunoaște limitele personale teoretice și practice, dar și limitele metodologiei intervențiilor contemporane.¹

¹ Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/132400, cu titlul „Tineri cercetători de succes – dezvoltare profesională în context interdisciplinar și internațional”.

IV. PRACTICAL THEOLOGY

EDUCATIONAL METHODOLOGIES IN MURAL PAINTINGS CONSERVATION

THEO MUREȘAN*

ABSTRACT. The following paper presents the history of forming the Romanian conservators-restorers of mural paintings from the point where this field was understood as a multidisciplinary science, the higher education institutes of forming and accreditation, the missions and the curricula of these departments, the approach theories and also the knowledge and competences gained by the future specialists.

Key-words: history, heritage, conservation, restoration, intervention methodology, mural painting, academic education.

Development of conservation and restoration of wall paintings in Romania begins by setting the Historical Monuments Commission in 1892. The action of restoring the monuments was stimulated causing a gradual crystallization of a unitary concept regarding the safeguarding of the national cultural heritage. Between the two world wars Historical Monuments Commission was able to restore numerous monuments and at the same time to establish a system for displaying the general problems in the restoration work: respect for the monument in all its entirety, with all its components, this explains also the attention given to mural paintings.

In 1955 was approved a new list of historical monuments and at the same time were settled the legal obligations on the conservation of architectural heritage. In 1968 occur sites with formative role at the monastery Cozia and at the parish church Crișcior, aiming to begin a systematic restoration of wall paintings.

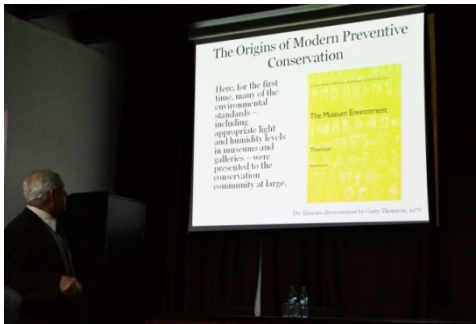
* Prof. Univ. Dr., University of Art and Design Cluj-Napoca, email: tmuresan33@yahoo.com

1970 is the beginning of multidisciplinary scientific approach by organizing a UNESCO mission to research on the conservation status of the main medieval monuments in Romania, which included significant foreign specialists such as Raymond Remaire, Paul Philippot, Paulo Mora and Gerry Thomson. As a result of this visit, in the following summer a pilot site is gathered at the Humor Monastery and at the Black Church in Brasov. Through this project realised in 1971, the Romanian conservators-restorers were given the chance to learn from the most important foreign personalities in the field: Sbordoni Laura Mora, Paolo Mora and Paul Philippot, Helmut Scholz, Fredreich Buchenrieder, Emerich Mochapp, Zbigniew Majcherowicz, Jacqueline Brukhardt, Maria Pia Gazzola, Carmen dell Valle, Claudia Cornaggia. Some of the Romanian conservators already had the experience of a specialization in Rome. With the effective participation of all specializations required, the restoration avoids becoming a subjective action, deeply harmful to the artwork. The work program established by this opportunity, aimed the creation and development of a comprehensive group action to act into enhancement of murals paintings heritage.

The colloquium conservation and restoration of wall paintings in 1977 (with the participation of specialists: Sbordoni Laura Mora, Paolo Mora, Paul Phillipot) held in Northern Moldavia and by publishing articles under the direction of art historian Vasile Dragut, introduced conservation guidelines in restoration of wall paintings in Romania, by exposing the principles of conservation and restoration: methods of documentation, investigation and intervention. At the same time they established the approach principles, technical procedures which still remain valid and which actually led to the implementation of the principles of scientific restoration. This raises the question of compliance with environmental framework of a monument and the existing traditional site-specific that should be preserved and the intolerance for the demolition or processing within the protected area, which cause an alteration of the volume's relations and scale. The accumulation of consistent data in this interdisciplinary colloquium and pilot sites, led restorers to the idea of introducing scientific training in university. Main place of training specialists in the field of conservation and restoration of wall paintings was *Nicolae Grigorescu* Art Institute in Bucharest, generating a process of assimilating the experience of specialists in higher education and research in collaboration with institutions from abroad in an interdisciplinary system.

Along with the post '89 events and developments, a conservation and restoration department was created at the Fine Arts Academy of Bucharest, but other art universities such as the one in Cluj and Iași were encouraged to establish their own conservation and restoration departments. The conservators of these departments had their basis formation and experience on the Conservation-Restoration Department of Bucharest along with a permanent specialization at ICROM Rome and OPD Florence.

One of the tasks of conservation and restoration department of Cluj-Napoca was, from the beginning, the perpetuation of right principles on conservation and restoration in Romania. At the same time trainers and students of the department of Cluj are attending specializations, study visits and workshops with other schools and international institutions of conservation and restoration: ICOM ICROM, OPD Florence, Rome ISCR, Romualdo Del Bianco Foundation, Accademia di Belle Arti, Macerata, Accademia di Belle Arti e del Restoration, Palermo, Accademia di Belle Arti, Bari. Being aware of the value of this kind of teaching, synchronizing the curricula for Diploma and MA studies with the other tree universities along with the important institutes on conservation and restoration in Europe, well known for their professionalism - ICROM, OPD, ISCR, is desirable for an optimized teaching and study program in our department.



Conservation lectures by conservator Paul Schwartzbaum, Erasmus + Programme at University of Art and Design Cluj-Napoca in collaboration with Guggenheim Foundation, 2014.

Harmonization number and type of courses and passing on the European Credit Transfer System has also been imposed by the European university exchange program (Erasmus - Leonardo) leading to mobility and placement of both trainers and students, thus ensuring constant correlation of Romanian education in conservation-restoration with the European one. Taking the main objectives of Carlo Argan and Cesare Brandi, ICR founders of Rome who wanted to create a new profession - "scientific restorer", conservation-restoration department has determined that the complex formation of a restorer occurs both technical skills and theoretical multidisciplinary knowledge, involving intervention products and their use.

Contemporary academic documentation and research implies also a personal activity of the conservator-restorer for optimizing his capacity to find the ideal techniques in studying, observing the artifact and to have an objective reading of the information given through the investigation technique.

Training in conservation-restoration includes both theoretical courses and practical activities aimed at giving all conservation-restoration methodologies and investigation methods specific to each area addressed. This double area of studying is what makes conservation and restoration domain a very complex one.

Conservation-restoration study in the academic years, largely ensures the student with skills into handling specific restoration laboratory equipment. The idea of the art work identity and the extreme care for it through non-invasive procedures are particularly pronounced for the student through the need of protecting it with minimal intervention during the investigation or conservation and restoration process. An important part of the preliminary analysis is the understanding of the aesthetic and historical context in which the work was created in order to see how the art object was made as the conservation-restoration procedures needs to be correct and fair for the status of the artifact.

This also requires recording each step in the conservation and restoration of the artistic object, the restoration itself seen as being part of the object's history. Research and practice in current Romanian education is based on fixating in the future restorer's conscience, the intrinsic value of the art object, this being largely subordinated to a consistent visual culture and art history theory.

The courses of specialization in Conservation and Restoration at UAD Cluj-Napoca are closely addressed to conservation and recovery of both historical and aesthetic restoration of wall paintings. Conservation and restoration interventions reveal changes in the appearance of the original architecture, media and painting, changes due to historical events or otherwise. Regarding the original appearance of the changes suffered by the painting, they are found in various forms, either as over-paintings, additions or repairs to damaged or vandalized areas or representation as reversals of custom cut scenes at the demand of the founder or donor. The experience gathered in the conservation and restoration sites, puts us face-to-face with a wide range of issues regarding the forms of alteration of wall paintings, causing us to interpret, to establish and apply the correct methodology of intervention, depending on area and the level of degradation. In chronological order of conservation and restoration process, examination is the first and most important step in reviewing the historical artistic and technical aspects of murals. In general, investigations (invasive or non-invasive) that precede a restoration are aiming to restore data acquisition on: history of the monument

and mural decorations (historical data) technique and execution methodology of paintings, including the steps and the order of their constituent materials and their structure, maintenance history of the object (individualization and recognition of previous interventions of material nature restoration), pathological processes that undermine stability (study of the conservation status of the products and processes of degradation) etc.



Graduates exhibition UAD Cluj-Napoca, specialization conservation and restoration, Expo Transilvania, 2014

In the process of conservation-restoration of wall paintings, it is first important to establish conservation status, eliminating the causes and factors of degradation, but also the constituents. To determinate the conservation status of the color layer, the testing is done for adhesion and absorption. The following procedures will be addressed in the order of their stages and intervention methodologies applied depending on the type of the present degradation: fixing, consolidation, cleaning, and treatment with barium hydroxide. The last part of the intervention is devoted to issues of aesthetic approach on murals, which aims to remove discontinuities in color layer, monitoring the overall optical drive, documentary and aesthetic image, after appropriate principles, answering every application in different ways of efficiency.

This paper summarizes the results of personal research and the reflection and contribution it has into the current debate about the history of the Romanian monuments, the technique and methodology of execution of murals that decorate them, but also into the debate regarding the steps and the interventions in enhancing these assemblies.

Conservation and restoration of murals by multiple scientific investigations that we undertake, using multidisciplinary teams, manages to clarify the level of support to the color layer, helping to clarify the technical execution, the dating, the style, the refutation or confirmation of legends. Romanian school of conservation and restoration, through its trainers, requires critical and self-critical rigor in the conservation and restoration of works of art, according to the principles of the two great founding theorists and restoration of schools in Rome - Cesare Brandi and Florence - Umberto Baldini: to restore only the work of art's matter and only if there is enough information and skills that respects the historical and aesthetic court.

The conservator-restorer always finds himself between the new materials and intervention methodologies adding to this also the economical part. This way a practicing conservator-restorer needs to be careful at the general conservation-restoration theory of the mural painting and at the new theoretical trends to be able to synchronize them to the, also new, materials and methodologies but at the same time to keep their minimal use under the rule of minimal intervention on an artwork, as we all know Cesare Brandi's books *Teoria dell restauro* and *Theory and practice of the restauro*.

The students from the University of Art and Design of Cluj-Napoca also learn the importance of a conservation-restoration project least but not last to conceive such a project as they work on restoration sites and their diploma consist in a real conservation and restoration project which needs to have a multidisciplinary background. Their diploma project has to include the history of the monument on which they have worked, the iconography, the chemical analysis of the art work materials but also of the new ones if existent, also biological tests if needed, an archeological study of the structure, the methodology, hydrology based on the type and cause of the degradation. The students are also confronted with visits on the site during the conservation-restoration by an interdisciplinary team from the Romanian Minister of Culture.

The final diploma has to be presented in front of a university board where the students present a visual display of their work. The dissemination of their results is facilitated trough a major diplomas exhibition of all departments of the University of Art and Design into a polyvalent space called Expo Transylvania. Exhibitions of their activity are also curated in the university's gallery, Casa Matei Gallery, at the Metropolitan Museum of Cluj, the History Museum of Transylvania, the Ethnographic Museum of Transylvania and also in the frame of conservation-restoration national or international salons and conferences, but also at the National Restauration Salons, MATCONS (Matter and Materials in/for Heritage Conservation), YOCOCU (Youth in Conservation of Cultural Heritage) etc.

EDUCATIONAL METHODOLOGIES IN MURAL PAINTINGS CONSERVATION



Conservation and restoration exhibition: *Clujul Arheologic*, History Museum of Transilvania, 2015.



Symposium: *Patru decenii de funcționare a Sistemului Românesc de Conservare și Restaurare a Patrimoniului Cultural Național*, Ethnographic Museum of Transilvania, 2015.

As a conclusion, at the University of Art and Design's conservation and restoration department, we enhance our students with knowledge and principles such as: *primum non nocere*, minimal interventions, compatible interventions

between the original material of the art work and the intervention's material, respecting the historical and aesthetic status because is not the missing part that is harmful but could be harmful what we add to the art work. Also what remains essential in their training is to own a critic attitude, to respect the original and to acknowledge their theoretical and practical skills but also to know the limits of the methodology they are applying¹.

¹ *This work was possible due to the financial support of the Sectorial Operational Program for Human Resources Development 2007-2013, co-financed by the European Social Fund, under the project number POSDRU/159/1.5/S/132400 with the title „Young successful researchers – professional development in an international and interdisciplinary environment*

ÎNCHINAREA MAGILOR ÎN ICONOGRAFIA CREȘTINĂ. STUDIU DE CAZ. DE LA PICTURA DIN CATACOMBE ȘI PÂNĂ LA RENAȘTERE

MARCEL MUNTEAN*

REZUMAT. Inspirată din Sfânta Scriptură (Sfântul Evanghelist Matei (2, 1-22) tema *Închinarea Magilor* o întâlnim în iconografie încă din veacul al II-lea. Dintre elementele caracteristice ale tipologiei scenei reținem: figurația Mariei și a Pruncului ce apare din profil și care se va dezvolta spre o redare frontală; prezența stelei; reprezentarea magilor ce în vestimentație vor înregistra haine persane (bonete), începând din secolul al III-lea. În arta bizantină și post-bizantină tema *Închinării* magilor, apare adeseori inclusă în reprezentările *Nașterii Domnului*, dar poate fi reprezentată și individual.

Preluând schema compozițională a vechilor modele din catacombe și sarcofage, tema *Închinării* este tratată cu mult interes de o serie de creatori începând din spațiul postbizantin și până la începutul Barocului: Giotto, Gentile da Fabriano, Weyden și mai târziu Bosch, Botticelli, Leonardo și până la Mantegna sau Dürer vor îmbogăți tema. În Bizanț tema rămâne în limitele icoanei, iar odată că zorii Evului Mediu, personajele se umanizează, pierzându-și aura lor de mister, fiind cuprinse, mai târziu, în compoziții tot mai sofisticate, ample.

Cuvinte cheie: Melchior, Gaspar, Baltazar, Bizanț, Ev Mediu, Renaștere, Giotto, Torriti Cavallini, Fabriano, Bosch, Weyden, Botticelli Lippi, Mantegna, Leonardo, Dürer.

Inspirată din textul evanghelic, tema *Închinarea Magilor* o întâlnim în iconografie încă din veacul al II-lea. Sfântul Evanghelist Matei (2, 1-22) prezintă evenimentul explicând, cu multe detalii, circumstanțele nașterii Mântuitorului întâmplată în timpul lui Irod Idumenul. Acesta, tulburat (împreună cu tot Ierusalimul), a convocat pe toți cărturarii și arhieriei, dorind să alfe unde va fi locul de naștere a Mântuitorului. Conform proorocului, acesta va fi Betleemul. În acest context, ne este menționată întâlnirea secretă dintre rege și magi (fără a fi menționat numărul lor), care îi destăinuie prezența stelei călăuzitoare. Irod îi îndeamnă să afle cât mai multe

* Conf. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, muntean_marcel@yahoo.com

despre Pruncul Nou-născut, cerându-le ca, la întoarcere, să îi vestească și lui locul precis de la Betleem. Reluându-și călătoria, magii au fost luminați de steaua de la Răsărit până când au ajuns în casa unde au aflat Pruncul, împreună cu mama sa, Maria, căruia I s-au închinat, aducându-i aur, tămâie și smirnă. Întorcându-se în țara lor, au fost înștiințați, în vis, spre a urma o altă cale, și deci, a nu îl mai întâlni pe Irod.¹

În tradiția românească, magii sunt numiți *craii de la răsărit* și sunt în număr de trei: Melchior, Baltazar și Gașpar. În Sfânta Scriptură, numărul și numele acestora nu este menționat, dar pentru faptul că au adus Pruncului Iisus trei daruri: aur, tămâie și smirnă în cultura populară se afirmă că ar fi fost trei.²

Conform Bisericii Romano-Catolice, Melchior, Baltazar și Gașpar sunt considerați sfinți și sunt sărbătoriți pe data de 6 ianuarie. Numele crailor de la Răsărit a fost menționat într-o evanghelie a Bisericii Armeleşti, aici menționându-se și rangul lor: Melkon, Regele Persiei, Gaspar, Regele Indiei și Baltazar, Regele Arabiei. Relicvele celor trei magi sunt păstrate în Domul din Köln.³



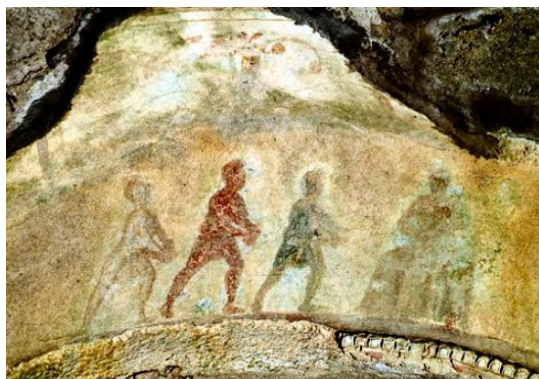
Severa și Închinarea Magilor, marmură, sec. al II-lea, Muzeul Pio Cristiano, Vatican.

Relieful antic, descoperit în cimitirul Sfintei Priscilla, înfățișează două scene distincte: pe de-o parte, portretul unei defuncte, Severa, cu textul *In Deo Vivas* și pe de altă parte, *Închinarea Magilor*. Magii, purtând daruri, sunt prefigurați în mișcare avântată, detaliu care reiese din mantiile fluturânde și pașii energici cu care înaintează în fața Mariei cu Pruncul, așezați pe un tron monumental. În spatele celor doi, în picioare, se observă un personaj ce are mâna dreaptă întinsă înainte, arătând o stea cu șase colțuri. Cu siguranță, prezența acestuia este identificată cu Valaam (Numeri 24, 17).

¹ *Sinopsa celor patru Evanghelii*, Ed. Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 2000, p. 24.

² Marcel Ghe. Muntean, *Repertoriul picturii bizantine – icoane de praznic*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2014, p. 31.

³ http://ro.wikipedia.org/wiki/Magii_de_la_r%C4%83s%C4%83rit,ora_6,50,12_01_2015.



Închinarea Magilor, frescă, sec. al III-lea, catacomba Priscillei, Roma.

Tema magilor ce aduc daruri Pruncului este consemnată la Evanghelistul Matei (2, 1-2),⁴ el nu ne precizează nici de numărul și nici de originea lor, ci doar că ei au venit de la răsărit. Semnificativă este menționarea darurilor: smirnă, aur și tămâie, dar și faptul că Isus era împreună cu mama Sa, în casă. Sfântul Luca (2, 8-20) aduce mărturie evocatoare întâmplări, adăugând la istorisire despre înștiințarea păstorilor de la câmp, din timpul nopții, precum și de ieslea în care se afla Iisus. Pentru artiști era semnificativ să redea grupul de magi, ce se vor stabili la numărul trei, ca de altfel vestimentația și numele lor, detaliu ce apare în secolul al VII-lea.⁵ Dintre elementele caracteristice ale tipologiei scenei reținem: figurația Mariei și a Pruncului ce apare din profil și care se va dezvolta spre o redare frontală; prezența stelei; reprezentarea magilor ce în vestimentație vor înregistra haine persane (bonete), începând din secolul al III-lea. În ambele exemple observăm reprezentarea din profil a cuplului Mariei și a lui Hristos, iar în fața lor sunt prezenți cei trei magi; cu o mai mare vivacitate a mișcării, ritmului și a detaliilor precizate anterior este fresca din veacul al IV-lea de la San Callisto. Printre cele mai deosebite înfățișări a acestei teme pot fi amintite mozaicurile din basilica San Vitale⁶ de la Ravenna, ori cele de la Santa Maria Maggiore de la Roma.

⁴ *Sinopsa celor patru evanghelii, op. cit., p. 24.*

⁵ Frédéric Tristan, *Primele imagini creștine de la simbol la icoană secolul II-IV*, Ed. Meridiane, București, 2002, pp. 258, 254. Ei sunt Melchior, Caspar și Baltasar; fiecare cu atributele și tipologia specifică. Primul este bătrân, îi oferă Pruncului aur, cel de-al doilea este tânăr și aduce tămâie, iar cel de-al treilea este negru la față și aduce tămâie. Sfântul Irineu atribuie simbolic celor trei daruri semnele regalității pentru aur, sacerdoțiului pentru smirnă și morții pentru tămâie, toate referitoare la Hristos.

⁶ David Hugh Farmer, *Oxford Dicționar al Sfinților*, Ed. Univers enciclopedic, București, 1999, pp. 525-526.



Închinarea Magilor, basorelief, sec. al IV-lea, Muzeul Vatican, Roma.

Compoziția narează plastic prezentarea darurilor de către Magi, Pruncului Sfânt și mamei Sale. Iisus apare înfășat în scutece și ținut în brațele Fecioarei. Craii sunt acompaniați de busturile în relief ale unor cămile. În spatele tronului Maicii Domnului se remarcă ieslea goală, conform Evanghelistului Luca (2, 12), secundată de cele două animale simbolice, boul și asinul. Flancând latura dreaptă a basoreliefului, Dreptul Iosif poartă un toiag înalt, evindețiindu-se cu mâna stângă ridicată.



Închinarea Magilor, basorelief, sec. al IV-lea, Muzeul Pio Cristiano, Roma.

Relieful cu tema *Închinarea Magilor*, reia schema compozițională întâlnită în catacomba San Callisto⁷, în acest caz fiind poate mai bine reliefat întreg ansamblul. Magii sunt redați precum trei tineri cu mișcări avântate, purtând fiecare ofrande; ținuta le este tot de sorginte frigiană. Alături de ei se profilează siluetele celor trei cămile, detaliu pitoresc ce sugerează originea și locul evenimentului. Primul arată cu dreapta sa steaua ce i-a călăuzit; și care stă așezată deasupra Fecioarei cu Pruncul tronând. Reprezentați tot din profil cuplul Maria-Hristos exprimă un sentiment de pace interioară, de intimă expresie plastică. Autorul nu investește cele două figuri cu însemnele sacralității, nimburile.

⁷ David Hugh Farmer, *op. cit.*, pp. 106-107.



Închinarea Magilor, frescă, sec. al IV-lea, catacomba San Callisto, Roma.

Scena din catacomba San Callisto reia, într-o formă redusă *Închinarea celor Trei Magi*. Semnificative sunt fragmentele de vestimentație (bonetele frigiene), care, de altfel, se repetă ca un leitmotiv în toate aceste compoziții omonime. Fondul galben, ne duce, cu siguranță, cu gândul la fondul de aur al versiunilor viitoare, ce se vor încetățeni în canonul bizantin.



Închinarea Magilor, mozaic, sec. al V-lea, Basilica Santa Maria Maggiore, Roma.



Închinarea Magilor, mozaic, sec. al VI-lea, Basilica San Vitale, Ravenna.

Compoziția complexă de la Basilica Santa Maria Maggiore, ne dezvăluie o desfășurare amplă în care observăm la loc de cinste pe un tron împărătesc pe Iisus copil, binecuvântând pe cei trei magi, fiind alături de El, Fecioara Maria, îngerii, un păstor și o împărăteasă; întreaga scenă este luminată de steaua ce se află deasupra lui Iisus. Magii sunt redați tineri, în veșminte colorate, purtând de asemenea căciula frigiană. În dreapta personajelor se profilează clădiri cu acoperișuri zvelte, ce definesc în zare Ierusalimul.

În ritmul mișcării sunt immortalizați magii de San Vitale, ei poartă mantii ample, fesuri de culoarea roșie, iar în mâinile lor susțin vase cu daruri. Cortegiul lor se îndreaptă spre Fecioara tronând cu Pruncul în brațe, avându-i simetric pe arhangheli.

În arta bizantină și post-bizantină tema *Închinării* magilor, apare adeseori inclusă în reprezentările *Nașterii Domnului*, dar poate fi reprezentată și individual. Ca temă individuală, are o structură simplă și directă: pe fundalul peșterii, sau al ieslei în ilustrațiile influențate de arta occidentală, Fecioara cu Pruncul în brațe este reprezentată așezată, ușor întoarsă spre cei trei magi prezenți în fața sa, care li se închină și le prezintă daruri. Această schema compozițională o întâlnim și în reliefurile antice, paleocreștine.



Închinarea Magilor, miniatură, sec. al X-lea, Menologul lui Vasile al II-lea, Biblioteca Vaticana, Roma.

Cu coroane pe cap în veșminte regale îi observăm în miniaturile din mineiul lui Vasile al II-lea, de la Vatican din anul 976. Înainte de această reprezentare ei erau imaginați purtând bonete frigiene, amintind de sacerdoții lui Mitra.⁸

⁸ I. D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, Ed. Meridiane, București, 1973, p. 96.

În variantele mai complexe ale temei pot apărea și personaje suplimentare, precum Dreptul Iosif, îngerii sau alți martori ai evenimentului.

Magii în fața lui Irod și Sfatul învățaților este foarte rar găsită în iconografie. Dionisie din Furna ne oferă textul care a stat la baza redactărilor iconice ulterioare: Un palat. Regele Irod stă pe tron. În fața lui cei trei magi întind mâinile către el; afară, evrei, scribe și farisei vorbesc între dâșii.

Tema este pictată, cu prioritate în registrul peretelui de miazăzi, în naos. Ea se vizualizează, totdeauna în scenele *Imnului Acatist*. Exemple târzii din aria bizantină sunt la Biserica Brontochion de la Mistra, precum și în bisericile din Țara Românească și Moldova ale secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, de asemeni.⁹

Rangul, vârsta și locul lor de origine al magilor fiind nespecificate în surse evanghelice, literatura apocrifă și cea populară au fost libere să le atribuie cele mai diverse caracteristici multiplicând și numărul lor până la 12, precum apostolii. Din această cauză canonul picturii bizantine și post bizantine nu a stabilit un mod clar de reprezentare al magilor, limitându-le doar numărul la trei și atribuindu-le doar un rang înalt - mag sau crai, obârșie nobilă - sunt reprezentați călare, și bogăție - aduc daruri bogate.¹⁰ Ei sunt înfățișați călărind spre peșteră (Matei 2, 9), urmând lumina Stelei călăuzitoare, sau oferindu-și darurile (Matei 2, 10-11).



Închinarea Magilor, frescă, sec. al XII-lea, Capadocia.

Cu totul special, fresca din Capadocia înfățișează un număr mai mare de închinători ce vin cu daruri înaintea lui Iisus. Magii au în jurul capetelor, aflate în poziții de devoțiune, nimburi conturate în alb, în timp ce Maica Domnului, Iisus și Iosif poartă nimburi de culoarea galbenă. Un alt element distinctiv este apariția îngerului vestitor, ce se vizualizează în stânga imaginii, deasupra tuturor.

⁹ *Ibidem*, p. 93.

¹⁰ *Ibidem*, p. 96. Origen este cel dintâi care în scrierile sale amintește de cei trei magi.



Închinarea Magilor, culori de apă pe hârtie, sec. al XIII-lea, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatican.

Manuscrisul de la Biblioteca Apostolica Vaticana aduce o notă distinctă în organizarea componistică a scenei, prin prezența coroanelor pe capetele Regilor veniți din Răsărit.



Închinarea Magilor, frescă, sec. al XII-lea, Biserica Taull.

Artistul a ales să reprezinte tema nu într-o compoziție în cadrul altor scene din cuprinsul iconografic al bisericii, ci tocmai în absida Sfântului Altar. Dacă în majoritatea exemplurilor, Maica Domnului cu Pruncul sunt redați pe o latură sau pe cealaltă a lucrării, în acest caz, ei domină central semicalota. În plus, aceștia sunt încadrați de o mandorlă amplă, ce îi delimitează de restul personajelor. Pe fondul unor benzi colorate și dispuși asimetric, se găsesc Magii, unul de-a stânga și alți doi de-a dreapta. Din punct de vedere compozițional, artistul preia structura tradițională a temei *Maica Domnului cu Pruncul pe Tron*, întâlnită în iconografia bizantină și postbizantină.



Jacopo Torriti, *Închinarea Magilor*, mozaic, sec. al XIII-lea, Basilica Santa Maria Maggiore, Roma.



Pietro Cavallini, *Închinarea Magilor*, mozaic, sec. al XIII-lea, Basilica Santa Maria in Transevere, Roma.

Preluând schema compozițională a vechilor modele din catacombe și sarcofage, tema *Închinării* este tratată cu mult interes de o serie de creatori începând din spațiul postbizantin și până în zorii Barocului.

Jacopo Torriti, sensibil la modelele răsăritene transpune evenimentul pe fondul de aur al mozaicului. Cei trei magi redați îngenunchiați se află înaintea Fecioarei cu Pruncul; în timp ce din înalt planează îngerul Domnului. Steaua se evidențiază în aria celestă. Tratarea detaliilor veșmintelor, desenul, cu pregnanță caracterizat printr-un liniarism pronunțat, ne transpune în ambianța artei răsăritene.

Cu amprente mai directe spre eliberarea de canoanele bizantine se evidențiază mozaicul de la Santa Maria Maggiore a lui Pietro Cavallini. Mișcarea, dimpreună cu modelajul rafinat și pastelat al chipurilor, alături de perspectiva deschisă exprimă dorința de înnoire a creatorului.



Giotto di Bondone, *Închinarea Magilor*, frescă, 1303-1305, Cappella degli Scrovegni, Padova.

Giotto, în redactarea frescei de la Padova, supune atenției unei compoziții mai ingenioase, care cuprinde alături de personajele principale, îngeri, precum și cămilele cărora li se adaugă și cei doi tineri slujitori. Artistul plasează momentul de adorație într-un peisaj muntos, dominat de structura de lemn ce definește staulul.



Gentile da Fabriano, *Închinarea Magilor*, tempera pe lemn, 1423, Galleria degli Uffizi, Florența.

Deschizând o perspectivă amplă, Gentile da Fabriano, propune o scenă grandioasă ce dă posibilitatea etalării științei picturii, dar și a rezolvărilor plastice cu totul inedite și spectaculoase. Autorul depășește cadrul restrâns al tiparelor bizantine, transformându-l într-unul spațios, grandioase, prin prezența unui număr impresionant de figuri, animale și elemente de arhitectură. Accentul este dat de bogăția veșmintelor celor trei magi ce se disting în planul principal al lucrării.¹¹



Van der Weyden, Tripticul *Închinarea Magilor*, ulei pe lemn, 1455-1460, Alte Pinakothek, München.

¹¹ Virgil Vătășianu, *Istoria Artei Europene*, vol. I, *Epoca medie*, Ed. Didactică și pedagogică, București, 1967, p. 45.

Cu o vădită preocupare spre detaliile precis studiate ce sunt supuse prezentării unui public elevat și cunoscător spre închinare și admirație, Van der Weyden în faimosul triptic numit *Adorarea Magilor*, înfățișează tema evanghelică ca un fapt cotidian și contemporan lui. Bogăția și multitudinea elementelor dau măreție ansamblului. Roșul ce se întâlnește în mantilei celor două figure, dispuse simetric față de Fecioară, încadrează albastrul maforionului său, dând intensitate și individualitate temei.



Bosch Jeronimus, *Închinarea Magilor*, tempera și ulei pe lemn, 1460, Metropolitan Museum of Art, New York.

Cu un vădit accent îndreptat către înțelegerea binomului figură-univers sau om-natură, Jeronimus Bosch alege să înfățișeze textul mateian dintr-o perspectivă aeriană, plasând tema principală pe cei trei voleți și într-un peisaj amplu, deschis dominat de construcții ce se profilează în zare, în planul secundar. Umanizarea personajelor precum și individualizarea lor cu trimitere directă la cele trei vârste ale omului dar și cele trei continente Europa, Africa, Asia sunt coordonatele înțelegerii închinării și adorării universale în fața Pruncului Iisus.¹²

¹² James Hall, *Dictionary of subjects and symbols in arts*, Ed. Harper & Row, New York, 1974, p. 6.

Construită pe schema piramidală, geniala compoziție a lui Botticelli de la Galleria Uffizi, cea din preajma anilor 1476-78 impresionează prin amploarea și grandoarea ei. Multitudinea figurilor ce fac parte din convoiul magilor magi sunt membri și prieteni ai nobilei familii de Medicii de la Florența. Artistul așează îngenunchiat pe bătrânul Cosimo Medici în locul magului vîrstnic. În partea de jos și în dreapta se observă alți doi bărbați prosternați; ei sunt Pietro cel Bătrân și Giovanni Medici, între care, în picioare se remarcă din profil Giuliano. Tot în planul principal, dar de data aceasta pe latura opusă, îl vedem sprijinit de o spadă pe Lorenzo Magnificul, el este îmbrățișat posibil de Angelo Poliziano, poetul. Contrastând cu ei în partea stîngă, cum privim, se evidențiază într-o tunica voluminoasă colorată în ocru, artistul însuși¹³.



Sandro Botticelli, *Închinarea Magilor*, tempera pe lemn, 1475, Galleria degli Uffizi, Florența.

¹³ Vătășianu Virgil, *op. cit.*, p. 59.

Frumusețea acestui tablou ce a fost secondat de o varietate de studii pregătitoare constă în stricta și echilibrata organizare a ansamblului dominat de personaje multiple, cu toate că a rămas neterminat. Fecioara cu Pruncul este plasată în centrul, jos a imaginii, fiind înmăjuită de mai mulți oameni redați în poziții și gesturi de devoțiune și închinare. Între ea și cei doi bătrâni dispuși simetric, ca de altfel și de grupurile ce se identifică pe cele două laturi a scenei se construiește optic forma unui triunghi ce definește tipul compositional. Acesta este preluat de forma semicirculară data de figurile ce se grupează în jurul Fecioarei. În spatele lor se observă clădiri în ruină, cai, călăreți, o scară monumentală, arbori și încă alte figuri surprinse în mișcări diverse.¹⁴ O luptă între doi armăsări se vizualizează în dreapta lucrării. Concepută în contrastul de clarobscur tema definește arta leonardescă fiind considerată ca o noutate în epocă, constituind o nouă perioadă în creația sa, definind totodată sfârșitul colaborării (uceniciei) sale cu Verrocchio.

Preluând coordonatele scenei, artistul contemporan, Jean David pictează la o scară mai mică tema. Privind replica admirăm știința detaliilor, dar sesizăm, în același timp pierderea misterului și armoniei propuse de artistul italian. Perspectiva tratării ierarhice a planurilor, a fragmentelor ori importanța dată doar anumitor figuri sau elemente se pierde în tabloul replică a artistului canadian.



Leonardo da Vinci, *Închinarea Magilor*, ulei pe pânză, 1481-1482, Galleria degli Uffizi, Florența. Jean David, *Închinarea Magilor*, sec. al XX-lea.

¹⁴ *Ibidem*, p. 108.



Filippino Lippi, *Închinarea Magilor*, ulei pe lemn, 1496, Galleria degli Uffizi, Florența.

Concepută în cadrul sărbătoresc inaugurat de Botticelli și influențată de tabloul rămas neterminat a lui Leonardo, *Închinarea Magilor* a lui Fra Filippino Lippi adăpostit tot la Uffizi a fost comandat de călugării de la Mănăstirea San Donato agli Scopeti de la Florența. În esență, scena se recompune în forma piramidală, atât de îndrăgită de artiștii renascentiști, cu toate că o anumită notă de lipsă de unitate și organizare caracterizează tabloul. Ca și în capodopera lui Botticelli, și în acest caz sunt importalizați membrii familiei Medicii, tabloul fiind o *punere în scenă* a unei multitudini de figuri ce se articulează în raport cu peisajul din planul al doilea a temei.¹⁵

¹⁵ [http://en.wikipedia.org/wiki/Adoration_of_the_Magi_\(Filippino_Lippi\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Adoration_of_the_Magi_(Filippino_Lippi)).ora 8, 12, 18 01 2015.



Andrea Mantegna, *Închinarea Magilor*, tempera pe lemn, 1497-1500, Getty Museum, Los Angeles.

Mantegna alege în redactarea motivului plastic o compoziție privită dintr-o perspectivă cu totul diferită de majoritatea artiștilor. El aduce în planul principal evenimentul, mărand personajele pe care le prezintă busturi și portete. Înscrișă într-o formă geometrică trunghiulară, compoziția compactă unește prin axele ei diagonale magii, Feciora și Pruncul, precum și pe Iosif, aflat în stânga, sus. În gesturi de adorație sunt surprinși magii, doi dintre ei pictați cu turbane frumos colorate. Desenul grațios cu valențe monumentale influențat de studiile după statuile antice, caracterizează personajele.



Albrecht Dürer, *Închinarea Magilor*, tempera pe lemn, 1504, Galleria degli Uffizi, Florența.

Cu o libertate asumată, Dürer tratează tema evanghelică, înscriind totul într-o formă piramidală influențat de tradiția Renașterii italiene; formă la care aderă și elementele de arhitectură; acoperișul staulului, fragmentul de zid în ruină, muntele din zare. Liniile de perspectivă ce ne amintesc de studiile albertiene sunt prezente și făuresc axe ce fug în adâncimea tabloului. Minuțiozitatea cu care artistul german tratează obiectele sau accesoriile magilor este impresionantă.

Concluzionând, admitem că tema, apărută în pictura din catacombe, și apoi dezvoltată în mozaicurile ravenienne, a înregistrat un număr impresionant de reprezentări, ce au avut un leitmotiv: Cei Trei Magi purtând bonete frigiene și veșminte tributare orientului, stând în fața tronului Mariei cu Pruncul.

Odată că zorii Evului Mediu, personajele se umanizează, pierzându-și aura lor de mister, fiind cuprinse, mai târziu, în compoziții tot mai sofisticate, ample, așa cum le vizualizăm la Botticelli sau Filippino Lippi.¹⁶

În mijlocul Renașterii, artiștii investesc tot mai mult în aceste compoziții pe care le preiau unii de la ceilalți, îmbogățindu-le cu elemente scenice, personaje, animale, arhitecturi și veșminte ample. Tema, începând din secolul al XVI-lea, își pierde din popularitate, iar artiștii se vor îndrepta spre repertoriul dramatic *Patimilor Mântuitorului*, lăsând în urmă tema strălucitoare a *Închinării Magilor*.

¹⁶ http://www.antiqua.mi.it/Icon_magi.htm, data 14. 01.2015, ora 16.

THE ADORATION OF THE MAGI IN THE CHRISTIAN ICONOGRAPHY. CASEWORK. FROM THE CATACOMB PICTURE TO RENAISSANCE

MARCEL MUNTEAN*

ABSTRACT. Inspired from the Holy Bible (Matthew 2, 1-22), the theme *The Adoration of the Magi* is encountered in the iconography ever since the second century. From the characteristic elements of the scene, we keep in mind: the countenance of The Mother of God and of the Holy Child in profile developing into a frontal expression; the presence of the star; the Magi wearing Persian clothes (caps), starting from the third century. In the Byzantine and Post-Byzantine art, the theme of *The Adoration of the Magi*, is often included in the representations of Nativity of Jesus, but it can also be represented as individual theme.

Taking the compositional scheme of the old models of the catacombs and sarcophagi, the Worship theme is treated with great interest by a number of creators since the post-Byzantine space, until early Baroque: Giotto, Gentile da Fabriano, Weyden and later Bosch, Botticelli, Leonardo and until Mantegna or Dürer will enrich the theme.

During the Byzantin Empire the subject remains within norms of iconography, while in the early Middle Ages, the characters humanize, losing their mystery and later being used in more sophisticated compositions. Beginning from post-Byzantine area until the early Baroque. Giotto, Gentile da Fabriano, Weyden onward Bosch, Botticelli, Leonardo until Mantegna or Dürer will enrich the subject.

Key-words: Melkon, Caspar and Balthasar, Byzant, Medieval Age, Renaissance, Giotto, Torriti Cavallini, Fabrianao, Bosch, Weyden, Botticelli Lippi, Mantegna, Leonardo, Dürer.

Inspired from the Bible, the theme *The Adoration of the Magi* is encountered in the iconography ever since the second century. Saint Matthew the Evangelist presents the event explaining, with many details, the circumstances of the birth of Jesus Christ, which happened during Herod the Great (Idumean).

*Conf. Univ. Dr., Babeş-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, muntean_marcel@yahoo.com

He, being troubled (as the whole Jerusalem), convoked all the scholars and the bishops, willing to know the Nativity place. According to the prophet, this will be Bethlehem. In this context, it is mentioned the secret meeting between the king and the magi (without being mentioned their number), who reveal the presence of the guiding star. Herod advises them to find as many information as they can about the New-Born Child, asking them, as soon as they return, to let him know the exact place in Bethlehem. Continuing the journey, the Magi were guided by the Star of Bethlehem until they arrived in the house where they found the Son of God, with His mother, Mary, to whom they knelt down, bringing Her gold, myrrh and frankincense. Returning into their country, they were enlightened through a dream, to follow a different path and, so, not to meet Herod anymore.¹

In the Romanian tradition, the Magi were also named The Kings of the East and they are three: Balthasar, Melchior, Caspar. In the Holy Bible, their number and name are not mentioned, but the fact that they offered to Jesus: gold, myrrh and frankincense, in the popular culture states that they were three.²

According to the Roman-Catholic Church, Balthasar, Melchior and Caspar are considered to be saints and they are celebrated on the sixth of January. The names of the Kings of the East appeared in a Gospel of the Armenian Church, in which were cited their ranks: Melkon, the king of Persia, Caspar, king of India and Balthasar, king of Arabia. Their relics are preserved in The Dom of Koln.³



Severa and the Adoration of the Magi, marble, second century, Pio Cristiano Museum, Vatican.

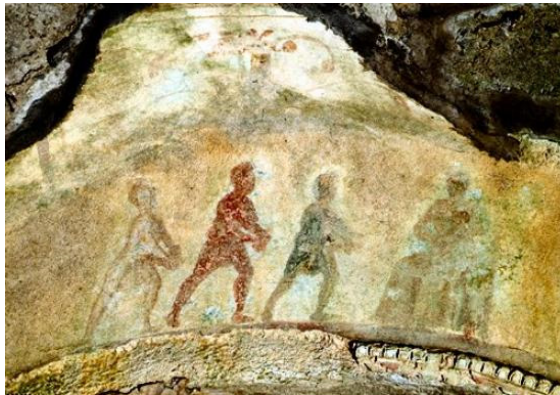
The ancient relief, discovered in the Saint Priscilla's cemetery, depicts two distinct scenes: on the one hand, the portrait of a defunct, Severa, with the text *IN DEO VIVAS*, and on the other hand, The Adoration of the Magi.

¹ *Synopsis of the four Gospels*, (Bucharest: Interconfessional Biblical Society of Romania, 2000), 24.

² Marcel Ghe. Muntean, *The Byzantine painting repertoire - feast icons*, pub. (Cluj-Napoca: Renașterea, 2014), 31.

³ http://ro.wikipedia.org/wiki/Magii_de_la_r%C4%83s%C4%83rit, accessed at 6:50 A.M., 12 01 2015.

The Magi, carrying gifts, are pictured in full swing, detail that results from the waving mantles and the energetic steps with which they advance in front of The Mother of God with Jesus, placed on a magnificent throne. At the back of the two, standing, we can observe a person pointing out a six-cornered star. Definitely, his presence is identified with Varlaam's (Numbers 24, 17).



Adoration of the Magi, fresco, III-th century, Catacomb of Priscille, Rome.

The theme of the Magi that bring gifts to the Son of God, can be found at Matthew the Evangelist (2, 1-2),⁴ who does not say neither the number, nor their origin, only the fact that they came from the East. The most important is the mentioning of the gifts: gold, myrrh and frankincense, but also the fact that Jesus is together with His Mother, in the house. Saint Luke the Evangelist (2, 8-20) brings as reminiscent testimony events, adding to the narration the shepherds' announcement, in the middle of the night, and the manger where was present The Son of God. For the artists was significant to reveal the group, which will be established to contain three wise men, as well as the clothing and their names, detail appeared in the seventh century.⁵ From the characteristic elements of the scene, we keep in mind: the countenance of The Mother of God and of the Holy Child in profile developing into a frontal expression; the presence of the star; the Magi wearing Persian clothes (caps), starting from the third century.

⁴ *Synopsis of the four Gospels...*, 24.

⁵ Frédéric Tristan, *The first Christian images from symbol to icon II-IV century*, pub. (Bucharest: Meridiane, 2002), 258, 254. They are Melchior, Caspar and Balthasar; each with his attributes and typology. The first one is old and offers gold, the second in young and brings myrrh, and the third is black and brings frankincense.

Saint Irenaus gives a significance to each gift: royalty to gold, priesthood to myrrh and death to frankincense, all of them making reference to Jesus Christ.

In both examples, we can observe the representation of Mary and Jesus, usually in profile, and in front of them are the three Magi; with a bigger liveliness in movement, rhythm and the details stated above is the mural/fresco from the fourth century from the Catacombs of San Callisto. Among the remarkable presentations of this theme, we can remind the mosaics of the Basilica of San Vitale⁶ from Ravenna, or the ones from Santa Maria Maggiore from Rome.



Adoration of the Magi, bas-relief, IV-th century, Vatican Museum, Rome.

The composition plastically narrates the gifts presentation of the Magi to the Son of God and to His Mother. The Child is in swaddling-clothes, held by Mary. Magi are accompanied by the busts in relief of some camels. In the back of the throne, we can distinguish the empty manger, according to Saint Luke the Evangelist (2, 12), followed by the two symbolic animals: the ox and the ass. Flanking the right side of the bas-relief, Saint Joseph has a high staff, being emphasized having raised the left hand.



Adoration of the Magi, bas-relief, IV-th century, Pio Cristiano Museum, Rome.

⁶ David Hugh Farmer, *Oxford Dictionary of Saints*, pub. (Bucharest: Enciclopedic Universe, 1999), 525-526.

The relief with the theme The Adoration of the Magi, resumes the conceptional scheme from the Catacombs of San Callisto⁷, in this case being more highlighted the entire ensemble. The Magi are presented as three young men with large movements, carrying offerings; the origin of the vestment is Phrygian. The three camels mark the origin and the place of the event. The first Magus shows with his right hand the guiding star, which is above Mary and the Holy Child sitting on throne. Also represented in profile, the couple Maria-Jesus expresses the inner peace, an intimate plastic aspect. The author does not invest the two figures with the sacred insignia, the halos.



Adoration of the Magi, fresco, IV-th century, Catacomb of San Callisto, Rome.

The scene from the Catacomb of San Callisto resumes, in a reduced form, The Adoration of the Magi. The clothing is important (the Phrygian caps), which are like a leit motif in all these anonymous compositions. The yellow background definitely makes us think at the future gold fund, which will be naturalized in the Byzantine canon.



Adoration of the magi, mosaic, V-th century, Santa Maria Maggiore Basilica, Rome.

⁷ David Hugh Farmer, *Oxford Dictionary of Saints...*, 106-107.



Adoration of the Magi, mosaic, VI-th century, Basilica San Vitale, Ravenna.

The complex composition from the Papal Basilica of Santa Maria Maggiore, reveals us a scene in which Jesus, on the throne, blesses the Magi, His Mother is near Him, as well as the Angels, a shepherd and a queen; the whole scene stands under the guiding star. The Magi are presented as being young, with colored clothing, wearing the Phrygian cap. There are some buildings with slender roofs that shape in the distance, Jerusalem.

There are also the Magi of San Vitale, they wear mantles, red fezzes and they have gifts in hands. The procession is moving to the Virgin sitting on the throne, holding Jesus, together with Archangels.



Adoration of the Magi, miniature, X-th century, The Menology of Vasile the Second, The Vatican Library, Rome.

In the Byzantine and Post-Byzantine art, the theme of The Adoration of the Magi, is often included in the representations of Nativity of Jesus, but it can also be represented as individual theme. In this way, it has a simple and direct structure: on the background of the cave or of the manger in the illustrations influenced by the western art, The Virgin holding The Child is represented sitting, slightly turned to the three Magi, who are in front of Her, worshipping and offering gifts. This conceptional scheme can also be found in the ancient reliefs, paleo Christians.

We observe the Magi having crowns on their heads and wearing royal robes, in the miniatures from Vasile the Second's liturgical Menaion, from Vatican, 976. Before being represented in this way, they were seen wearing Phrygian caps like the priests of Mitra.⁸

There are some more complex variations of this theme, in which can appear extra figures, for example the Righteous Joseph, angels or other witnesses of the event.

The image of the Magi standing in front of Herod and of the Scholars' council, is extremely rare encountered in iconography. Dionysius of Fourna provides us the text that formed the basis of further iconic redaction: a palace. King Herod is sitting on the throne. In front of him, the three Magi are reaching out their hands towards him; outside, Jewish, Scribes and Pharisees talk between them.

The theme is painted in south wall register, in nave. It is always seen in the scenes of The Akathist Hymn. Late examples of Byzantine area can be found at Monastery of Brontochion from Mystras, or in the Monasteries from „Țara Românească” and „Moldova” of the XVI-th – XVII-th century.⁹

Due to the fact that the rank, the age or the origin of the three Magi are not specified in the evangelic sources, the apocryphal literature and the popular one were free to assign the most diverse characteristics, even to multiply their number to 12, like the number of the Disciples. This is the reason for which the Byzantine and Post-Byzantine art does not establish a fixed representation of the Magi, only limits their number to three and specifies their rank-magus, king, noble origin- they are riding and offering gifts.¹⁰ Magi are riding to the cave (Matthew 2, 9), following the guiding star, or offering gifts. (Matthew 2, 10-11).

⁸ I. D. Stefanescu, *The byzantine art and Romanian medieval painting iconography*, pub. (Bucharest: Meridiane, 1973), p. 96.

⁹ I. D. Stefanescu, *The byzantine art ...*, 93.

¹⁰ I. D. Stefanescu, *The byzantine art ...*, 96. Origen in the first who mentioned the three magi.



Adoration of the Magi, fresco, XII-th century, Cappadocia.

Something special, the fresco from Cappadocia presents a greater number of worshipers bringing gifts to Jesus. The Magi have around their heads, devoted positioned, white halos, while Mother of God, Jesus and Joseph have yellow halos. Another distinctive element is the appearance of the herald angel in the left side of the image, above all.



Adoration of the Magi, water colors on paper, XIII-th century, The Vatican Apostolic Library, Vatican.

The Manuscript from The Vatican Apostolic Library brings a novelty: the crowns from the heads of The Kings of the East.



Adoration of the Magi, fresco, XII-th century, Taull Church.

The artist chose to illustrate this theme, not together with other scenes from the church iconography, but in the Holy Altar Apse. If in almost every example, The Virgin with The Child are on one side or the other, in this case, they dominate the central semi-calotte. What is more, they are framed by a large mandorla. On the background of a colored strip and willing asymmetric, are the Magi, one on the left side and the other two on the right side. In terms of composition, the artist assumes the traditional structure of the Madonna and Child on a Curved Throne, met in Byzantine and Post-Byzantine iconography.



Jacopo Torriti, *Adoration of the Magi*, mosaic, XIII-th century, Santa Maria Maggiore Basilica, Rome.



Pietro Cavallini, *Adoration of the Magi*, mosaic, XIII-th century, Santa Maria Basilica in Transevere, Rome.

Having as model the conceptional schemes from Catacombs and Sarcophagi, the Adoration theme is treated with a lot of interest by many artists from post-Byzantine area until the early Baroque.

Jacopo Torriti, sensitive to eastern models, transpose the scene on a golden background. The three knelt down Magi are in front of the Mother with Holy Child, while the Angel of God hovers on high. The celestial star stands out in the area. The details of clothing, the linear drawing, get us back in the eastern atmosphere.

With a more obvious detachment from the Byzantine canons, we can mention the Mosaic of Santa Maria Maggiore of Pietro Cavallini. The movement, together with the subtle and colored countenance model and the whole perspective expresses the artist's wish to be renewed.

It is Giotto, who draws attention to a more ingenious composition, in the illustration of the fresco from Padova, which contains besides the principle characters, angels, camels and the two young ministers. There is a mountainous landscape, dominated by the wooden stable.



Giotto di Bondone, *Adoration of the Magi*, fresco, 1303-1305, Cappella degli Scrovegni, Padova.



Gentile da Fabriano, *Adoration of the Magi*, tempera on wood, 1423, Galleria degli Uffizi, Florence.

The broad perspective of Gentile da Fabriano proposes a magnificent scene that illustrates the spectacular art of picture. The author exceeds the restricted frame of byzantine patterns, turning it into a large one, grandiose due to the impressive number of figures, animals and architectural elements.

The emphasis is on the Magi clothing. They can be seen in the main plane of the working.¹¹



Van der Weyden, Triptych *Adoration of the Magi*, oil on wood, 1455-1460, Alte Pinakothek, München.

With an obvious concern for the accurate details submitted to adoration and admiration, for a knowing and cultivated public, Van der Weyden illustrates in the famous triptych called *Adoration of the Magi*. This triptych treats the evangelic theme as being an ordinary and contemporary fact. The multitude of elements offers splendor to the ensemble. The red color found in the two figures' mantle, who are disposed symmetrically to the Virgin, borders the blue color of Her maforion, conferring intensity and individuality to the theme.

¹¹ Virgil Vatasanu, *The History of European Art, v. I, The Medieval Age*, pub. (Bucharest: Didactics and Pedagogy, 1967), 45.



Bosch Jeronimus, *Adoration of the Magi*, tempera and oil on wood, 1460, Metropolitan Museum of Art, New York.

With an obvious emphasis for the understanding of the binomial figure-universe or human-nature, Jeronimus Bosch chooses to present the Saint Matthew's text from a different perspective, placing the main theme on three parts, in a wide, opened landscape, dominated by the constructions that are shaped in the horizon. The humanization and individualization of the characters, with direct reference to the three ages of the man, but also to the three continents Europe, Africa, and Asia are important in the process of understanding the universal worshiping and adoration of Jesus Christ.¹²

Being built on a pyramidal scheme, the brilliant composition of Botticelli from the Uffizi Gallery, the one from 1476-1478, impresses with its magnitude and grandeur. The figures, part of the Magi's procession, are members and friends of the noble Medici family, from Florence. The old man, Cosimo Medici is presented worshiping. In the bottom and in the right side, two other men are prostrating; they are Pietro and Giovanni Medici; between the two can be noticed, in profile, Giuliano. On the opposite side, still in the main plane, there is Lorenzo the Magnificent; he seems to be embraced by Angelo Poliziano, the poet. In the left side of the painting, as we look at it, can be distinguished in a bulky, other colored tunic, the artist himself.¹³

¹² James Hall, *Dictionary of subjects and symbols in arts*, pub. (New York: Harper & Row, 1974), 6.

¹³ Virgil Vatasanu, *The History of European Art*, 59.



Sandro Botticelli, *Adoration of the Magi*, tempera on wood, 1475, Galleria degli Uffizi, Florența.

The beauty of this painting followed by a large variety of preparatory studies consists in the strict and balanced organization of the whole picture dominated by multiple characters. It was unfinished. The Virgin with the Holy Child can be seen at the bottom of the picture, surrounded by many people full of devotion and adoration. Between Her and the two old men symmetrically placed on both sides of the scene, forming a triangle. It is taken over by the semicircular shape of the grouped figures. Behind them are ruined buildings, horses, riders, a magnificent scale, trees and other figures captured in various movements.¹⁴ We can distinguish a fight between two stallions on the right side. The theme is conceived in light and shade contrast and defines the art of Leonard. It was considered a novelty in that period, a period that marked the end of his collaboration with Verrocchio.

The contemporary artist, Jean David paints the theme on a smaller scale. Watching it, we admire the science of details, but also the loss of mystery and harmony proposed by the Italian artist. The hierarchical treatment of the plans, of the fragments and the attention given only to certain figures or elements are lost in the replicate of the Canadian artist.

¹⁴ Virgil Vatasanu, *The History of European Art*, 108.

THE ADORATION OF THE MAGI IN THE CHRISTIAN ICONOGRAPHY. CASEWORK. FROM THE CATACOMB PICTURE ...



Leonardo da Vinci, *Adoration of the Magi*, oil on canvas, 1481-1482, Galleria degli Uffizi, Florența. Jean David, *Adoration of the Magi*, XX-th century.



Filipino Lippi, *Adoration of the Magi*, oil on wood, 1496, Galleria degli Uffizi, Florence.

Designed in a festive atmosphere inaugurated by Botticelli and influenced by the unfinished painting of Leonardo, Fra Filippino Lippi's *Adoration of Magi* was ordered by the monks from San Donato agli Scopet Monastery, Florence. In essence, the scene is being recomposed in a pyramidal shape, to which the Renaissance artists are so fond of, although the lack of unity and organization characterizes the painting. As in Botticelli's masterpiece, in this case are also present the members of the Medici family; the painting brings out figures that are in relation with the landscape from the second plan.¹⁵



Andrea Mantegna, *Adoration of the Magi*, tempera on wood, 1497-1500, Getty Museum, Los Angeles.

Mantegna chooses to illustrate the theme in a totally different way. He considers to be most important the event, increasing the characters, pictured as busts and portraits. Having a triangular shape, the composition connects the Magi through its diagonal axes, also Mother of God and The Holy Child, as well as Joseph, who is on the left side, above. The Magi are worshipping; two of them are wearing colored turbans. The graceful drawing with monumental valences, influenced by the studies after the ancient statues, characterizes the characters.

¹⁵ [http://en.wikipedia.org/wiki/Adoration_of_the_Magi_\(Filippino_Lippi\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Adoration_of_the_Magi_(Filippino_Lippi)). accessed at 8:12 A.M, 18. 01. 2015.



Albrecht Dürer, *Adoration of the Magi*, tempera on wood, 1504, Galleria degli Uffizi, Florence.

Dürer treats the evangelic theme with an assumed freedom, taking everything down, in a pyramidal shape and being influenced by the Italian Renaissance tradition; this is a form to which the architectural elements accede; the stable's roof, the fragmentary ruined wall, the mountain on the horizon. There are the perspective lines, which remind us of the albertinean studies and forge axes that go beyond the picture. What is important to be mentioned is the thoroughness with which the artist treats the Magi's object and accessories.

In conclusion, we admit that the theme that appeared in the catacombs and was developed in the revenants mosaics, has had an impressive number of representations. These have had as a leit motif: the three Magi, wearing the Phrygian caps and oriental tributary clothing, and being knelt down in front of Mary holding the Jesus.

Starting with the early Middle Ages, the characters humanize, losing their mystery and later being used in more sophisticated compositions, for example at Botticelli or at Filippino Lippi.¹⁶

¹⁶ http://www.antiqua.mi.it/icon_magi.htm, date 14. 01.2015, accessed at 4 P.M.

At the half of the Renaissance, the artists pay more and more attention to these compositions. As examples they have each other, but they also make some improvements, such as scenic elements, characters, animals, architectures and clothing. The theme, starting from the XVI-th century, is losing popularity and the artists are moving toward the dramatic repertoire *The Passion of the Christ*, leaving behind the magnificent theme *Adoration of the Magi*.

EDUCAȚIE – CUVÂNT - COMUNICARE

GHEORGHE ȘANTA*

REZUMAT. Conceptul de educație este printre puținele, dacă nu singurul, care ar putea sta ca un propriu al esenței umane. Educația este acțiune, dăruire, zel necurmat, grijă de fiecare moment, este un proces în desfășurare și în același timp în esența ei incumbă un transfer de valori de la societate la individ. Procesul în desfășurare, demersul educativ, este un ansamblu, un sistem de acțiuni proiectat, organizat, coordonat, evaluat și optimizat după criterii prioritare calitative.

Educația ca proces de spiritualizare a omului ar fi sărăcită dacă nu s-ar avea în vedere integritatea persoanei și legătura dintre materie și spirit.

Cuvântul își are vocația sa fundamentală de a lucra la conturarea și modelarea personalității elevilor. Menirea fundamentală a cuvântului divin și a celui uman este de a citori persoana umană întru frumusețe spirituală, în bine, adevăr, dreptate. Cuvântul are puterea renașterii spirituale, a vieții integrale, fiind instrument forte pentru educație.

Trebuie să se conștientizeze faptul că un aspect important în realizarea optimă a activităților educative îl reprezintă ethosul comunicativ.

Cuvinte-cheie: educație, societate, cuvânt, comunicare, didactic

Evoluția societății omenesti s-a realizat prin „învățare”, care este una dintre particularitățile definitorii ale speciei umane, fiind o acumulare continuă a experienței sociale, materializate în fapte de civilizație și cultură, prin procesul transmiterii cunoștințelor și deprinderilor de la o generație la alta. Problematika procesului de dobândire a cunoașterii și de capitalizare, comunicare și dezvoltare a acesteia a fost prezentă în forme specifice pe tot parcursul evoluției istorice a omului. De la cele mai străvechi civilizații, la gânditorii antichității, de la Renaștere până la epoca modernă, problematica învățăturii și educației a ocupat un loc central.

* Lect. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș-Bolyai”,
santa.gheorghe@yahoo.com

Studiind străvechile texte ale Indiei sau cele gnomice din literatura egipteană, până la epoca homerică sau legendele popoarelor din Africa, Asia, America Latină, toate marile momente de sinteză ale culturii popoarelor au atribuit valori deosebite luptei omului pentru cunoaștere.

În decursul secolelor, educația a cunoscut diferite conceptualizări, a fost promovată de diferite instituții, toate însă având ca scop mai mult sau mai puțin declarat, împărtășirea tinerei generații, a experienței de care beneficiază generațiile în vârstă.

Privită sub acest aspect, „educația este o funcție eminentamente socială, pentru că ea socializează, adică transformă un individ biologic asocial într-un membru al unei colectivități, asigurând interiorizarea comportamentelor fixate în calitate de comportamente normale.”¹

Operele marilor filosofi și pedagogi, începând cu *Dialogurile* lui Platon, Codul lui Hamurappi, Învățăturile lui Confucius sau scrierile pedagogice ale lui Comenius, Pestalozzi, Rousseau sau J. J. Loke au răspuns marilor probleme și întrebări ale timpului privind sistemul educațional. În special o evoluție semnificativă a pedagogiei, a științei educației s-a realizat în Evul Mediu și modern când filosofii au luptat împotriva scolasticii și a teoriilor „educației relevante”, aducând argumente pentru înțelegerea procesului real al învățaturii, pornind de la realitate. O contribuție esențială în evoluția sistemelor educaționale au avut-o J. J. Rousseau, Pestalozzi, Herbert, Hegel, ș. a.²

Perioada Evului Mediu dezvoltat a înregistrat progrese fără precedent în toate sferile vieții economice, politice și culturale. Această epocă de avânt cultural reprezintă tocmai momentul de gestație a unui nou sistem educațional. Cadrele tradiționale ale învățământului erau prea strâmte pentru a cuprinde noile științe, dar un învățământ de nivel superior se dezvoltă abia după ce se va beneficia de efectele unei „revoluții intelectuale”.³

Datorită faptului că societățile se află într-o continuă dinamică, sistemele educaționale, la rândul lor, nu sunt definitive, calitățile unui sistem educațional sunt reflectate în capacitatea lui de a se adapta continuu și flexibil la dinamica socială, la cerințele societății. Societatea creează în om, noul – „această virtute creatoare fiind un privilegiu special al educației omenești.”⁴

¹ Elisabeta Stănculescu, *Teorii sociologice ale educației*, Editura Polirom, Iași, 1996, p. 205.

² E. Stănculescu, *Sociologia educației și învățământului*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1997, p. 12-20.

³ Ovidiu Drâmba, *Istoria Culturii și civilizației*, vol. III, Editura Științifică, București, 1990, p. 118.

⁴ Emile Durkheim, *Educație și sociologie*, trad. de Iorgu Stoian, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1980, p. 69.

Sensul curent care se atribuie cuvântului „educație” ne conduce la identificarea unei acțiuni anume de formare, dezvoltare, influențare a personalității unei ființe umane în efectele ei. Pe parcursul evoluției istorice a omenirii, conceptul de educație a fost perceput diferit în funcție de timp și de intenția dorită. Preocupările generale și particulare de a descifra esența educației, conceperea, realizarea, evaluarea și perfecționarea ei, au făcut posibile numeroase variante, ceea ce evidențiază faptul că este una dintre cele mai complexe și dificile acțiuni umane.

Problematika educației, ca domeniu de studiu identificat, distinct precizat, s-a amplificat continuu, de la empiric la științific, ajungându-se astăzi să existe dezbateri vii pe această temă, ceea ce confirmă complexitatea ei.

Etimologia termenului „educație” sugerează două orientări clare ale demersului nostru:

1. De la latinescul *educō, educere* care desemnează acțiunea de „a scoate din”, „a ridica”, „a înălța” ajungându-se la a concepe educația ca modificare, transformare, trecere de la o anumită stare la o altă stare, nou formată, imprimarea unei direcții de acțiune, dinspre interior, omul fiind de natură bio-psihică;

2. De la latinescul *educō, educare*, care orientează acțiunea de „a crește”, „a îngriji”, „hrăni” (plante, ființe), înțelegându-se educația ca activitate de creare a condițiilor necesare creșterii fizice, dar și îngrijirii și hrănirii spirituale sub aspect calitativ.

În sensul acestor direcții ale educației, precizăm câteva concepții și definiții care s-au conturat de-a lungul timpului:

a) Sfântul Ioan Gură de Aur: a educa înseamnă a-l crește pe copil moral și în evlavie, a-i modela inteligența, a forma un atlet pentru Hristos. Educația este asemenea unei arte, însă artă mai mare decât educația nu există, pentru că dacă toate artele aduc un folos pentru lumea de aici, arta educației se săvârșește în vederea accederii la lumea viitoare.

Din ideile prezentate de Sf. Ioan Gură de Aur în definiția sa, vedem că se referă la obiective clare de formare, de modelare a ființei, urmărind finalitatea în lumea viitoare.⁵

b) Immanuel Kant: educația este activitatea de disciplinare, cultivare, civilizare și moralizare a omului, iar scopul educației este de a dezvolta în om toată perfecțiunea de care acesta este susceptibil.⁶

⁵ Cf. Dumitru Călugăr, *Educație și învățământ*, Sibiu, 1946, p. 26.

⁶ Ioan Gh. Stanciu, *O istorie a pedagogiei universale și românești până la 1900*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1977, p. 26.

Principiul călăuzitor al lui Kant în educație este moralitatea; cunoscând copiii legea morală Îl vor înțelege pe Dumnezeu, descoperind prin educație potențialul ființial care devine prin formare personalitate. Kant investighează trei dimensiuni ale personalității: dimensiunea cognitivă (în „Critica rațiunii pure”), dimensiunea morală (în „Critica rațiunii practice”) și dimensiunea estetică (în „Critica puterii de judecare”). De altfel, există o legătură indisolubilă între metafizica lui Kant (în special doctrina morală) și concepția sa asupra educației⁷. Există însă în perioada modernă preocupări exclusive în domeniul educației, spirite care se identifică cu destinul și practica educației, care contribuie la conturarea articulațiilor teoretice ale disciplinei.

c) J. A. Comenius, în cele trei părți (cultura, moralitatea și religiozitatea) constituie întreaga ființă a omului, iar educația se adresează omului deopotrivă prin fiecare dintre ele în integritatea lor. Educabilitatea, ca acțiune dirijată a societății, este posibilă și necesară pentru ființa umană, deoarece este evident că orice om de la naștere este capabil să dobândească cunoștința lucrurilor⁸ sau același.

J. A. Comenius: Educația este aceea care dezvăluie și conturează în viața omului perfecțiunea imaginii Chipului lui Dumnezeu.⁹

Se poate constata din gândirea lui Comenius despre educație, o reflecție spre interior, unde se pătrunde într-un vast orizont valoric care, pus în lucrare cu ajutorul educației, se atinge idealul prin îmbunătățirea omului, desăvârșirea sa și a societății.

Romantismul german are în privința considerațiilor asupra educației unele accente care-i pun în valoare individualitatea.

d) Goethe militează pentru o „educație armonică”, prezentată ca o acțiune pe multiple planuri în care, pe lângă educația intelectului, a gustului pentru frumos, pe lângă educația în spiritul valorilor morale ale comunității, trebuie să se aibă în vedere și dezvoltarea fizică, ființa fiind ființă frumoasă, pură și morală profund, dar lipsită de forța fizică, care-l formează pe erou, cade învinsă sub povara pe care nici nu o poate suporta și nici înlătura; toate datorile sunt sfinte pentru ea, dar aceasta e prea grea.¹⁰

⁷ G. G. Antonescu, *Filosofia și pedagogia lui Kant*, în *Istoria pedagogiei*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Cultura Românească, S. A. R., București, 1939, pp.249-268.

⁸ J. Amos Comenius, *Didactica Magna*, trad. de Iosif Antohi, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1970, p. 26.

⁹ J. A. Comenius, *Didactica Magna*, p. 69.

¹⁰ G. G. Antonescu, V. P. Nicolau, *Antologie pedagogică*, vol. I, Editura Cultura Românească, S. A. R., București, f. a., p. 65.

Fie că are în vedere personalitatea în ansamblul său, fie că sunt accentuate anumite laturi ale sale, întotdeauna definirea conceptului de educație s-a situat în continuitatea relației de influențare. S-a putut remarca faptul că scopul educației este de a dezvolta armonios facultățile copilului și aptitudinile sale. Se poate însă afirma că nu de puține ori, facultățile și aptitudinile dezvoltate prin educație sunt puse în slujba unor interese meschine, indezirabile pentru societate. Soluția pare a fi găsită la vechii greci, apoi în creștinism, iar domeniul în care se manifestă este cel al moralității. Se consideră pe bună dreptate că educația este ansamblul măsurilor luate de o generație pentru formarea generației următoare în spiritul virtuții.¹¹

e) Herbart: definește educația ca pe o acțiune de formare a persoanei pentru ea însăși, dezvoltându-i-se o multitudine de interese.

Se poate desprinde din această definiție o latură deosebită a educației, și anume autoeducația și în același timp obiectivele conturate clar, care aduc cu sine o serie de motivații. Concepția clasică în această direcție aparține lui Emile Durkheim, care a considerat că scopul educației este formarea „ființei sociale”, a persoanei care exprimă nu personalitatea noastră, ci cerințele grupurilor din care facem parte: credințe religioase, practici morale, tradiții naționale, opinii colective.¹²

În spațiul pedagogiei românești, G. G. Antonescu, vorbind despre influențele intenționate ale educației, arată că aceasta beneficiază de multe dintre virtuțile formative, având un scop precis, în afara căruia educația își pierde sensul.¹³

Problema educației, în ansamblul și în amănunțele ei se situează în planul actualității. Astfel, ea era tot atât de nouă pentru omenirea din antichitatea păgână ca și pentru cei din epoca primară a creștinismului, iar în Evul Mediu s-a învrednicit de aceeași atenție cum se vedește a fi în contemporaneitate. Faptul acesta are temeiul lui de explicație: generațiile tuturor timpurilor au căutat să dureze un drum cât mai bun și o ținută spirituală cât mai ideală pe seama urmașilor. Pe aceasta se întemeiază credința oamenilor în puterea educației. Educația a fost mereu privită ca o putere pusă în slujba realizării scopurilor precise. Educația, putem spune, nu este atotputernică, dar prin ea și în ea se pot obține adevărate comori.

O analiză mai atentă ne-ar arăta un fapt tulburător: conceptul de educație este printre puținele, dacă nu singurul, care ar putea sta ca un propriu al esenței umane.

¹¹ Edouard Roehrich, *Philosophie de l'éducation, Essai de pédagogie générale*, Felix Alcan, Paris, 1910, p. 23.

¹² E. Durkheim, *Educație și sociologie*, p. 69.

¹³ G. G. Antonescu, *Pedagogie generală*, ediția a V-a, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1946.

Educația este acțiune, dăruire, zel necurmat, grijă de fiecă moment, este un proces în desfășurare și în același timp în esența ei incumbă un transfer de valori de la societate la individ.¹⁴

Așadar, educația este o activitate socio-umană fundamentală pentru și prin socializare, într-o unitate funcțională - personalitatea umană. Procesul în desfășurare, demersul educativ, este un ansamblu, un sistem de acțiuni proiectat, organizat, coordonat, evaluat și optimizat după criterii prioritare calitative. Educația ca fenomen social, original și fundamental de transmitere a experienței de viață a generațiilor adulte, a culturii către generațiile tinere în vederea pregătirii lor pentru integrarea în viața socială, acțiune unică și unitară, cuprinzând un ansamblu de influențe, măsuri, tehnici stabilite științific și aplicate sistematic, care urmăresc formarea personalității umane în integritatea ei, în conformitate cu un model ideal, istoric și social determinat.¹⁵

Realizăm, prin educație ca proces de formare-dezvoltare, adesea contradictoriu, personalitatea umană; dar acest proces se bazează pe transformări, schimbări, modificări, completări, corectări, modelări, influențări, perfecționări ale acestora pe dimensiuni, ca unitate psihosomatică de-a lungul existenței sale.

Educația are mai multe componente și se realizează la niveluri și zone diferite, în funcție de obiectivele particulare vizate: educația politică, morală, estetică, profesională, intelectuală, a voinței, a aptitudinilor, a sentimentelor, autoeducației etc.¹⁶

Definită ca transmitere integrațională a culturii (cunoașterii), educația reprezintă unul din momentele procesului de instituționalizare, activitate de disciplinare, cultivare, civilizare, moralizare a omului, iar scopul în sine este de a dezvolta în om toată perfecțiunea de care este susceptibil.¹⁷

Privită ca relație educator - educat, într-o situație dată, ea poate fi analizată ca proces de schimbare, întrucât duce la sedimentarea, acumularea, obiectivarea în limbaj și nominalizarea unor comportamente.¹⁸

Există însă în pedagogia contemporană un curent de opinie care se ocupă de cultivarea interiorității, care atestă încă o dată importanța și necesitatea unei paideutici centrate pe dimensiunea spirituală a ființei. Educația ca proces de spiritualizare a omului ar fi sărăcită dacă nu s-ar avea în vedere integrabilitatea persoanei și legătura dintre materie și spirit. De aici și modalitățile de abordare a educației: ca activitate concepută și interpretată științific, dar și ca tehnologie și artă în realizarea ei practică. Studiile relevă un număr variat de caracteristici, după concepțiile abordate și modurile de interpretare.

¹⁴ Ioan Nicola, *Tratat de pedagogie școlară*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1996, p. 16.

¹⁵ *Mic dicționar enciclopedic*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 585.

¹⁶ *Mic dicționar enciclopedic*, p. 583.

¹⁷ Immanuel Kant, *Tratat de pedagogie. Religia în limitele rațiunii*, Editura Agora, Iași, 1992, p. 189.

¹⁸ E. Stănculescu, *Teorii sociologice ale educației*, p. 205.

Educația răspunde unor cerințe obiective ale societății, asigură legătura dintre generații, între experiență și progres, conservă societatea, dar o și propulsează, realizând un proces progresiv de socializare.

Putem să ne dăm seama că educația apare ca o activitate esențială, un proces, un rezultat, un fenomen social, fiind realizată prin contribuția variată a factorilor (formali, nonformali, informal) pentru a pregăti trecerea de la trecutul la viitorul dezvoltării societății.

Educația nu reprezintă un scop în sine, ci servește atingerii anumitor finalități. Conceptul integral de educație se referă la un fenomen complex care prezintă două dimensiuni inseparabile a) instrucția – referitoare la aspectul informativ și b) educația în sensul strict al termenului – referitoare la aspectul formativ¹⁹.

Educația reprezintă un sistem de acțiuni și influențe deliberate sau nedeliberate, explicite sau implicite, care contribuie la formarea, modelarea dezvoltarea și transformarea personalității indivizilor, indiferent de vârstă în vederea atingerii unor finalități, stabilite în conformitatea cu cererile actuale și de perspectivă ale societății²⁰.

Privită sub aceste aspecte, „educația” este și trebuie să fie prioritară în societate în general, iar în special, educația religioasă, considerăm că este absolut necesar să se raporteze la Dumnezeu. În sensul acesta, „Părintele pedagogiei moderne”, J. A. Comenius (1592-1670), prin lucrarea sa *Didactica magna* publicată în anul 1632 în limba cehă și în 1657 înb limba latină se exprima: „...învățătorii să învețe mai mult pe elevi, în școli să existe mai puțină dezordine dezgust și muncă irosită, dar mai multă libertate, plăcere și progres temeinic în comunitatea creștină să fie mai puțină beznă, confuzie și dezbinare – dar mai multă lumină, ordine, pace și liniște”²¹.

Educația fiind o activitate care vizează întregul, armonia ea nu se rezună doar la dezvoltarea funcțiilor sufletești, ci promovează în mod fericit și latura fizică a omului, intenționând un mod de trăire superior. Indiferent de sensul acordat conceptului de educație putem constata faptul că acțiunea instituționalizată, precum și cea din familie sau Biserică urmăresc informarea, formarea și modelarea naturii umane.

Ființa umană a fost creată de Dumnezeu ca o existență comunitară, o făptură care se poate împlini numai prin și în comuniune cu alții, adevăr care este exprimat și în referatul genezic când Dumnezeu spune: "Nu este bine să fie omul

¹⁹ Miron Ionescu, *Instrucție și educație. Paradigme educaționale moderne*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2011, p. 46.

²⁰ Miron Ionescu, *Instrucție și educație*, p. 46.

²¹ J. A. Comenius, *Didactica Magna*, p. 6.

singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el". (Fac 2,18). Cuvântul este principalul mijloc prin care oamenii comunică, ceea ce doresc este instrumentul de confesiune și de receptare a semenilor. Ființa umană își află autenticitatea și plinătatea sa numai în comuniune²².

Cuvântul își împlinește sensul lui înalt numai atunci când slujește adevăratei realități, când are o putere ziditoare. Cuvântul își are vocația sa fundamentală de a lucra la conturarea și modelarea personalității elevilor. Menirea fundamentală a cuvântului divin și a celui uman este de a ctitori persoana umană întru frumusețe spirituală, în bine, adevăr, dreptate. Funcția normală a cuvântului în educație este expresia voinței binelui, adică a tot ceea ce este demn, nobil și superior.

Cuvântul zidește atunci când izvorăște din conștiința răspunderii față de semeni, elevi, atunci când omul înțelege cuvântul ca o realitate dialogală. Cuvântul în calitatea lui de izvor al vieții poate să curățească, să sfințească, să odihnească: „Acum voi sunteți curați, pentru cuvântul pe care vi l-am spus” (Ioan 15,3).

Cuvântul are puterea renașterii spirituale, a vieții integrale, fiind instrument forte pentru educație. Sf. Grigorie Sinaitul scriind despre cuvântul ce se împărtășește prin învățătură îl clasifică în patru grupe: „cuvântul din învățătură, cel din citire, cel din faptă și cuvântul din har”²³. Deplinătatea și puterea cuvântului omenesc viu din legătura relațională a noastră cu cuvântul veșnic al lui Dumnezeu „cuvântul lui Dumnezeu e viu și lucrător” (Evr 4,12). Funcția normală a cuvântului este zidirea sufletească având în sine o putere vie. Icosul din Joia Patimilor certifică sensul acesta: „Dă-mi cuvânt, Cuvinte, nu mă trece tăcând, Cel ce m-ai păzit curat că Tu ești Fiul lui Dumnezeu”. Pentru aceasta folosirea cuvântului în educația formatoare impune o responsabilitate soteriologică: „Vai, pentru fiecare cuvânt fără acoperire în aur, pentru fiecare cuvânt în a cărui miez am intrat să-i tulbur focul mistuitor, da-voi socoteală”²⁴.

Sfinții Părinți nu-și risipeau cuvintele în zadar fiindcă cuvântul trebuie semănat pentru a aduce rod. Lucrarea în templul cuvintelor este o liturghisire a preoției generale, o slujire sacerdotală a omului ca preot al creației.

Cuvântul trebuie să miște sufletul și să întărească mintea. Așadar se va pune în valoare instrumentul verbal, explicativ, logic, care poate funcționa ca o cale suplimentară de resuscitare a credinței atrofiate, de trezire a potențelor spirituale adormite.

²² N. Wal, *Realitate și limbaj*, București, 1968, p. 51.

²³ Sf. Grigorie Sinaitul, *Filocalia VII*, trad. de pr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 123.

²⁴ Pr. N. Modoiu, *Cuvântul în Îndrumătorul misionar și bisericesc al Arhiepiscopiei Sibiului*, Sibiu, 1987, p. 87.

Cuvântul care caută se educe este un cuvânt „ziditor”, în sensul că, prin însăși misiunea sa poate edifica, îmbolnăvi sau distruge. Important nu este numai conținutul care se transmite ci și forma de înfățișare a acestuia. Un discurs fad și mort, lipsit de frumusețe și consistență va forma un public de aceeași factură. Profesorul, educatorul, trebuie, întâi de toate, să știe să vorbească, să străpâneasă limbajul, să mieze pe un optim de adresabilitate. Nu-i totul să arunci o grămadă de cuvinte, să dai citate, să gesticulezi, să țiți, ci e nevoie să-ți rostuești un cuvânt echilibrat, limpede, articulat și la obiect, fără artificii retorice obositoare. Se impune să pledăm pentru o nouă stilistică și o nouă retorică a discursului teologic articulat la școală, la biserică, în comunitate.

Trebuie să se conștientizeze faptul că un aspect important în realizarea optimă a activităților educative îl reprezintă ethosul comunicativ, respectiv dimensiunea relațională susținută de limbajul explicit și implicit, folosit de protagoniști²⁵.

Comunicarea didactică în general, reprezintă un transfer complex multicanal al informațiilor între două entități ce-și asumă simultan sau succesiv rolurile de emițător și receptor, semnificând conținuturi dezirabile în contextul procesului instructiv educativ.

Comunicarea presupune o personalitate circulară care se înscrie într-o anumită temporalitate de care ține cont și care, la rândul ei, o modelează. Departe de a fi un fenomen liniar, omogen, mecanic, se prezintă ca un proces dinamic, în cursul căruia, unele strategii se înlocuiesc cu altele, conducând pe interlocutori la „deplasarea” unuia spre celălalt.

Dacă în forma normală, cuvântul folosit în comunicare trebuie să fie purtător de energii creatoare, adeseori în vorbele umane există slăbiciune sau influență negativă, ele sunt lipsite de gânduri bune, ele sunt goale de duh. Prin folosirea cuvântului netrebnic, el produce durere și suferință, devine un instrument al păcatului, care dărnă și îngroapă. O astfel de situație a fost generată de ruptura ce s-a produs și se perpetuează între creație și Dumnezeu, s-a ajuns la un anti-limbaj.

Această mutație s-a produs prin înșelăciunea diavolului care a folosit cel dintâi în mod negativ cuvântul – minciuna, către Adam și Eva "Nu, nu veți muri!" (Fac 3,4). Această cădere din comuniunea cu Dumnezeu a însemnat o cădere din raționalitatea adevărată, acesteia urmându-i o cădere din execuțiul cuvântării drepte, iubitoare, ziditoare, trăită și afirmată „în har și adevăr”.

De atunci creația vorbește două limbi contrare până într-atâta încât se uită limba cea adevărată, astfel există și persistă o profundă confuzie.

²⁵ Constantin Cucos, *Educația religioasă. Repere teoretice și metodice*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 284.

Trebuie să se redea cuvintelor autenticitatea lor. Cuvântul, atât în educație, ca funcție didactică, cât și în societate, ca mesaj, trebuie să redobândească vocația și menirea sa de mijloc de comuniune, prin comunicare: „trebuie luat în serios cuvântul și trecut de la nivelul de informație, la nivelul de împărtășanie, de trăire. Acesta este nivelul duhovnicesc al cuvântului”²⁶.

²⁶ Pr. Rafael Noica, *Despre cuvânt*, Essex, Anglia apud Pr. Constantin Coman, *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, Editura Bizantină, București, 1995, p. 163.

EDUCATION – WORD – COMMUNICATION

GHEORGHE ŞANTA*

ABSTRACT. The concept of education is amongst the few, if not the only one, which could stand as an own good of human essence. Education is action, abnegation, ceaseless zeal, care for each moment, it is a process in development and at the same time, in its essence bears a transfer of values from society to individual. The process in development, the educational approach, is an ensemble, a system of actions projected, organized, coordinated, assessed and maximized according to qualitative criteria. Education as a man's spiritualization process would be impoverished if it didn't have in view person's ability to integrate, and the connection between matter and spirit.

The word has its fundamental vocation of working to outline and mould disciple's personality. The fundamental mission of the divine and human word is to build the human person in spiritual beauty, in what is good, truth and justice. Word's normal function in education is the expression of the good's will, which means, of everything that is worthy, noble and superior. The word has the power of spiritual rebirth, of integral life, being a strong instrument for education.

People must be aware of the fact that an important aspect in educational activities' most propitious carrying out, represents the communicative ethos.

Key-words: education, society, word, communication, didactics.

Human society's evolution was achieved through "learning", which is one of the human species' defining particularities, being a continuous accumulation of social experience, materialized in deeds of civilization and culture, through the process of conveying the knowledge and the skills from a generation to another. The problematic of knowledge and accumulation's acquiring process, its communication and development, was present in specific forms throughout man's historical evolution. From the earliest civilizations to antiquity's thinkers, from Renaissance to modern times, the problematic of learning and education occupied a central place.

* Lect. Univ. Dr., Babeş-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, Romania, santa.gheorghe@yahoo.com

Studying India's ancient texts, or the gnomic texts from the Egyptian literature, until the Homeric age, or the legends of the nations from Africa, Asia, Latin America, all the great nations' culture moments of synthesis have attributed special values to man's endeavor for knowledge.

Throughout centuries, the education has known different conceptualizations, has been promoted by different institutions, but all having as a purpose more or less declared, sharing to the young generation the experience that elder generations acquired.

Seen under this aspect, "education is a strictly social function, because it socializes, meaning that it transforms an individual biologically antisocial in a member of a collectivity, assuring behaviors' inner assimilation, fixed as normal behaviors."¹

The great philosophers and pedagogues' works, starting with Plato's *Dialogues*, Hamurappi's Code, Confucius' Teachings, or the pedagogic writings of Comenius, Pestalozzi, Rousseau, or J. J. Loke, have answered to the great problems and questions of the time regarding the educational system. Especially in the late Middle Ages has been achieved a considerable evolution of Pedagogy, of educations' science, when philosophers fought against scholasticism and against the theories of "relevant education", bringing arguments for understanding the real learning process, starting from reality. An essential contribution in educational systems' evolution brought J. J. Rousseau, Pestalozzi, Herbert, Hegel etc.²

The period of the developed Middle Ages recorded unprecedented progresses in all the aspects of economical, political and cultural life. This age of cultural boom represents exactly the moment of a new educational system's birth. Education's traditional frameworks had been too narrow to include the new sciences, but a superior-level education developed only after humanity would benefit the effects of an "intellectual revolution."³

Because of the fact that societies are in a continuous movement, educational systems in their turn, are not final, the qualities of an educational system are reflected in its ability to adapt continuously, in a flexible manner, to the social dynamics, to society's demands. Society creates in man, the new – "this creative virtue being a special privilege of human education."⁴

¹ Elisabeta Stănciulescu, *Teorii sociologice ale educației*, (Iași: Polirom, 1996), 205.

² E. Stănciulescu, *Sociologia educației și învățământului*, (București: Didactică și Pedagogică, 1997), 12-20.

³ Ovidiu Drâmba, *Istoria Culturii și civilizației*, vol. III, (București: Științifică, 1990), 118.

⁴ Emile Durkheim, *Educație și sociologie*, translated by Iorgu Stoian, (București: Didactică și Pedagogică, 1980), 69.

The present-day meaning attributed to the word “education” leads us to the identification of a certain action of formation, development and influence of a human being’s personality in her deeds. Throughout human history’s evolution, the concept of “education” has been differently perceived, according to that specific time and aimed intention. The general and particular preoccupations to unravel education’s essence, its birth, implementation, assessment and improvement, have made possible numerous alternatives, which highlights the fact that it is one of the most complex and difficult human action.

The problematic of education, as an identified study field, distinctly specified, amplified continuously, from empiric to scientific, comes to intense debates on this subject today, which confirms its complexity.

The etymology of the term “education” suggests two clear orientations of our approach:

1. From the Latin *educō, educere*, which designates the action of “getting out from”, of “rising”, “heighten”, coming to conceiving education as modification, transformation, passing from a certain state to another, newly formed, shaping a direction of action, from inside, the man having a bio-psychic nature;

2. From the Latin *educō, educare*, which includes the action of “growing”, “taking care”, “feeding” (plants, beings), understanding education as an activity in order to create the necessary conditions to physical growth, but at the same time, to spiritual care and spiritual feeding, under qualitative aspect.

According to these directions of education, we specify some principles and definitions outlined throughout the time:

- a) St. John Chrysostomos: to educate means to grow a child moral and in piety, to mould his intelligence, to form an athlete for Christ. Education is similar to an art, but there is no greater art than education, because if all the arts bring a use for this world, the art of education is achieved with a view to reaching the next world.

From the ideas presented by the St. John Chrysostomos in his definition, we see that he refers to clear objectives of being’s formation and mould, seeking as a finality, the next world.⁵

- b) Immanuel Kant: education is man’s disciplining, cultivating, civilizing and moralizing activity, and the purpose of education is to develop in man all the perfection he is capable of.⁶

Kant’s guiding principle in education is morality; if the children know the moral law, they will understand God, discovering through education the being’s

⁵ Cf. Dumitru Călugăr, *Educație și învățământ*, (Sibiu: 1946), 26.

⁶ Ioan Gh. Stanciu, *O istorie a pedagogiei universale și românești până la 1900*, (București: Didactică și Pedagogică, 1977), 26.

potential, which through formation, it becomes personality. Kant examines three dimensions of personality: the cognitive dimension (in “Critique of the pure reason”), the moral dimension (in “Critique of the practical reason”) and the aesthetic dimension (in “Critique of the judgment power”). Moreover, there is an unbreakable connection between Kant’s metaphysics (especially the moral doctrine) and his outlook on education.⁷ There are, however, in the modern period, exclusive preoccupations in the field of education, spirits who identify themselves with education’s destiny and practice, who contribute to outlining discipline’s theoretical articulations.

c) J. A. Comenius: The entire human being is made up by the three parts (culture, morality and religiosity), and education addresses to the man through each of them, alike, in their integrity. Educability, as society’s directed action, is possible and necessary for the human being, because it is obvious that any man, from his birth, is capable to acquire the knowledge of the things.⁸

J. A. Comenius: Education is the one which reveals and outlines in man’s life the perfection of the image of God’s powers in each of us.⁹

From Comenius’ thinking on education, one can ascertain a reflection towards interior, where it is achieved an insight in a vast valuable horizon, which set to work with the help of education, it is achieved the ideal, through man’s improvement, his, and society’s self-fulfillment.

The German Romanticism has some accents regarding the theories on education, which emphasize its individuality.

d) Goethe militates for a “harmonic education”, presented as an action on multiple plans in which, besides the education of intellect, of taste for beauty, besides the education in community’s moral values’ spirit, there must be taken into consideration physical development, too, the person being a beautiful creature, profoundly moral and pure, but without the physical force which forms the hero, falls defeated under the burden which she cannot bear, nor remove; all the duties are sacred for her, but this is too heavy.¹⁰

Either it has in view the personality as a whole, or there are emphasized certain aspects of it, defining the concept of education has always been situated in the continuity of influencing relation. It was noticed the fact that education’s purpose is to develop harmoniously child’s mental faculties and abilities. It can be

⁷ G. G. Antonescu, *Filosofia și pedagogia lui Kant*, în *Istoria pedagogiei*, second edition, (București: Cultura Românească, S.A.R., 1939), 249-268.

⁸ J. Amos Comenius, *Didactica Magna*, trad. de Iosif Antohi, (București: Didactică și Pedagogică, 1997), 1970, p. 26.

⁹ J. A. Comenius, *Didactica Magna*, 69.

¹⁰ G. G. Antonescu, V. P. Nicolau, *Antologie pedagogică*, vol. I, (București: Cultura Românească, S.A.R.), 65.

asserted, however, that not a few times, mental faculties and abilities developed through education are set to serve some mean interests, undesirable for society. The solution seems to be found at the ancient Greeks, then in Christianity, and the field in which it manifests is the one of morality. It is rightly considered that education is the ensemble of the measures taken by a generation in order to form the next generation in the spirit of virtue.¹¹

e) Herbert: defines education as an action of person's formation for herself, this person developing a multitude of interests.

From this definition we can spotlight a special side of education, namely, self-education, and at the same time, the objectives outlined clearly, which bring a series of motivations. The classical conception in this direction belongs to Emile Durkheim, who considered that education's purpose is the formation of "social being", of the person who expresses not our personality, but the demands of the groups we belong to: religious beliefs, moral practices, national traditions, collective opinions.¹²

In Romanian Pedagogy's space, G. G. Antonescu, speaking about education's intended influences, shows that it benefits of more of the formative virtues, having a precise purpose, out of which, education loses its sense.¹³

Education's problem, as a whole and in its details is situated in the field of a permanent nowadays. Thus, it had been as new to the mankind from heathen antiquity as it was to those from early Christianity, and in the Middle Ages it was offered the same attention as it is clear to be nowadays. This thing has its own explanation: the generations of all times sought to build a road as lasting as it was possible, and a spiritual conduct as ideal as possible, for their descendants. People's faith in education's power relies on exactly this thing. Education has always been considered a power set to serve the achievement of the precise purposes. Education, we can say, is not almighty, but through it, and in it, can be obtained real treasures.

A more careful analysis would show a troubling fact: the concept of education is amongst the few, if not the only one, which could stand as an own good of human essence. Education is action, abnegation, ceaseless zeal, care for each moment, it is a process in development and at the same time, in its essence bears a transfer of values from society to individual.¹⁴

¹¹ Edouard Roehrich, *Philosophie de l'éducation, Essai de pédagogie générale*, (Paris: Felix Alcan, 1910), 23.

¹² E. Durkheim, *Educație și sociologie*, 69.

¹³ G. G. Antonescu, *Pedagogie generală*, (Craiova: Scrisul Românesc, 1946).

¹⁴ Ioan Nicola, *Tratat de pedagogie școlară*, (București: Didactică și Pedagogică, 1996), 16.

So, education is a fundamental social-human activity, for and through socialization, in a functional unity – human personality. The process in development, the educational approach, is an ensemble, a system of actions projected, organized, coordinated, assessed and maximized according to qualitative criteria. Education as a social, original and fundamental phenomenon of conveying adult generation's life experience to the young generations with a view to their preparation for social life integration, is a unique and unitary action, containing an ensemble of influences, measures, scientifically established and systematically applied techniques, which have in view human personality's formation in its integrity, in compliance with an ideal model, historically and socially determined.¹⁵

Through education as a formation-development process, we achieve human personality, often contradictory; but this process is based on transformations, changes, modifications, completions, corrections, moulds, influences, improvements of it, on dimensions, as a psycho-somatic unit along its existence.

Education has many components and is achieved at different levels and areas, according to desired particular objectives: political, moral, aesthetic, professional, intellectual education, the education of will, of abilities, of feelings, self education etc.¹⁶

Defined as culture's (knowledge's) integrated conveying, education represents one of the moments of institutionalizing process, a man's disciplining, cultivating, civilizing, moralizing activity, and the purpose in itself is to develop in man all the perfection he is capable of.¹⁷

Seen as a pedagogue-disciple relation, in a given situation it can be analyzed as a changing process, because it leads to sedimentation, accumulation, objectification in language, and also to naming some behaviors.¹⁸

There is, however, in contemporary Pedagogy, a stream of opinions which deal with interiority's cultivation, which certify once again the importance and necessity of a paideutics centred on being's spiritual dimension. Education as a man's spiritualization process would be impoverished if it didn't have in view person's ability to integrate, and the connection between matter and spirit. Hence, education's approaching ways: as an activity scientifically interpreted and conceived, and as technology and art in its practical achievement, too. The studies reveal a varied number of characteristics, according to approached conceptions and ways of interpretation.

¹⁵ *Mic dicționar enciclopedic*, (București: Științifică și Enciclopedică, 1986), 585.

¹⁶ *Mic dicționar enciclopedic*, 583.

¹⁷ Immanuel Kant, *Tratat de pedagogie. Religia în limitele rațiunii*, (Iași: Agora, 1992), 189.

¹⁸ E. Stănculescu, *Teorii sociologice ale educației*, 205.

Education answers to some of society's objective demands, assures the connection between generations, between experience and progress, preserves society and propels it, too, achieving a socializing progressive process.

We can notice that education appears as an essential activity, a process, a result, a social phenomenon, being achieved through varied contribution of some factors (formal, non-formal, informal) to prepare the passing from the past to the future of society's development.

Education does not represent a purpose in itself, but it serves achieving some finalities. The integral concept of education refers to a complex phenomenon which represents two inseparable dimensions:

- a) the instruction – referring to informative aspect; and
- b) the education, in term's strict sense – referring to formative aspect.¹⁹

Education represents a system of deliberate or non-deliberate actions and influences, explicit or implicit, which contributes to individuals personalities' formation, mould, development and transformation, no matter the age, with a view to achieving some finalities, established according to nowadays or future's demands of the society.²⁰

Seen under these aspects, "education" is, and must be, a priority in society, generally, and especially, the religious education, we consider that is absolutely necessary to relate to God. In this meaning, "modern Pedagogy's father", J. A. Comenius (1592-1670), through his work, *Didactica magna*, published in 1632 in Czech, and in 1657 in Latin, says: "...teachers must learn more on students, in schools should exist less disorder, abhorrence and wasted work, but more freedom, pleasure and profound progress, in Christian community should be less obscurity, confusion and scission – but more light, order, peace and silence."²¹

Education being an activity which aims the whole, the harmony, it does not confine to just developing soul's functions, but it happily promotes man's physical side, intending a superior way of living. No matter the meaning given to the concept of education, we can ascertain that the institutionalized action, as well as the one from family, or Church, have in view human nature's information, formation and mould.

The human being was created by God in order to live in community, a being who can fulfill herself only through and in communion with the others, a truth expressed in the texts of Genesis, too, when God says: "It is not well for the man to be alone; let us make a suited help for him." (Genesis, 2, 18). The word is the main means through which people communicate what they want, it is the

¹⁹ Miron Ionescu, *Instrucție și educație. Paradigme educaționale moderne*, (Cluj-Napoca: Eikon, 2011), 46.

²⁰ M. Ionescu, *Instrucție și educație*, 46.

²¹ J. A. Comenius, *Didactica Magna*, 6.

instrument of confession and reception of the fellow creatures. The human being finds authenticity and fullness only in communion.²²

The word fulfills its superior meaning only when it serves the true reality, when it has a creative power. It has its fundamental vocation of working to outline and mould disciple's personality. The fundamental mission of the divine and human word is to build the human person in spiritual beauty, in what is good, truth and justice. Word's normal function in education is the expression of the good's will, which means, of everything that is worthy, noble and superior.

The word builds when it springs out from the conscience of responsibility to the fellow creatures, disciples, when the man understands the word as a dialogic reality. The word in its quality of life's spring, can purify, sanctify, or rest: "Now you are pure, because of the word I have told you" (John, 15, 3).

The word has the power of spiritual rebirth, of integral life, being a strong instrument for education. St. Gregory from Sinai, writing about the word which is shared through learning, classifies it in four groups: "the word from learning, the one from reading, the one from deed and the word from grace."²³ The human word's fullness and power, is alive in virtue of our relational connection with God's eternal word: "God's word is alive and works" (Jews, 4, 12). Word's normal function is to construct spiritually, containing a living power. The religious hymn from the Thursday of Ordeals, certifies this meaning: "Give me word, oh Word, do not let me silent, thou, the One Who guarded me pure, for You are the Son of God". That is why the employment of the word in formative education imposes a soteriological responsibility: "Alas! For each word without covering in gold, for each word in whose core I entered to disturb its consuming fire, I will have to answer."²⁴

The Saint Fathers of the Church didn't waste their words in vain, because the word must be sown in order to bring fruit. The work in the temple of the words is an act of liturgy of the general priesthood, a sacerdotal work of man as priest of the creation.

The word must touch the soul and strengthen the mind. Thus will be valorized the verbal, explanatory and logical instrument, which can function as an additional way of resuscitating the atrophied faith, of wakening the latent spiritual forces.

²² N. Wal, *Realitate și limbaj*, (București, 1968), 51.

²³ Sf. Grigorie Sinaitul, *Filocalia VII*, translated by Dumitru Stăniloae, (București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1977), 123.

²⁴ N. Modoiu, *Cuvântul în Îndrumătorul misionar și bisericesc al Arhiepiscopiei Sibiului*, (Sibiu, 1987), 87.

The word which tries to educate is a “creative” word, meaning that through its mission itself, can convince, can sicken the others, or destroy. Of great importance is not only the transmitted content, but its form of appearance, too. A rapid and dead speech, without beauty and consistency will form a public of the same structure. The teacher, the pedagogue, first of all, must know to speak, to master the language, to rely on the most propitious addressability. It is not enough to spread a bunch of words, to offer quotes, to gesticulate, to holler, but it is necessary to arrange a well-balanced word, clear, articulated and to the point, without tiresome rhetorical makeshifts. It is necessary to plead for a new stylistics and a new rhetoric of the theological speech presented in school, in church or in community.

People must be aware of the fact that an important aspect in educational activities’ most propitious carrying out, represents the communicative ethos, respectively, the relational dimension sustained by the explicit and implicit language, used by the protagonists.²⁵

Didactical communication, in general, represents a multi-channel complex transfer of the items of information between two entities who simultaneously or successively assume the roles of transmitter and receiver, creating desirable contents in the educational-instructive process.

Communication requires a circular personality who places herself in a certain time, of which she will allow for, and which in its turn, moulds the personality. Far from being a linear, homogenous, mechanical phenomenon, it presents like a dynamic process, during which, some strategies are replaced by other, leading the collocutors to a “movement” of one towards the other.

If in the normal form, the word used in communication must be bearer of creative energies, often, in human words there is weakness, or a negative influence, they lack in good thoughts, they are empty of spirit. Through using the word “worthless”, it produces pain and suffering, becomes the instrument of the sin, which crushes and buries. Such a situation was generated by the fracture that had been produced and perpetuated, between creation and God, eventually leading to an anti-language.

This mutation was produced through devil’s deception who first used the word in a negative way – the lie – speaking to Adam and Eve: “No, thou shall not die!” (Genesis, 3, 4). This fall from the communion with God meant a fall from real reasoning, after this ensuing a fall from the exercise of righteous, loving, creative speaking, lived and affirmed in “grace and truth”.

²⁵ Constantin Cucos, *Educația religioasă. Repere teoretice și metodice*, (Iași: Polirom, 1999), 284.

Hence, the creation speaks two contrary languages so much, that the real language is forgotten, thus, there is, and persists a profound confusion.

Words must be given back their authenticity. The word, both in education as a didactic function and in society as a message must regain its vocation and role of means of communion, through communication: “the word must be taken seriously and turned from the level of information to the level of sharing, of living. This is the spiritual level of the word”.²⁶

²⁶ Rafael Noica, *Despre cuvânt*, Essex, Anglia apud Constantin Coman, *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, (București: Bizantină, 1995), 163.

DIMENSIUNEA PASCALĂ A PRAZNICULUI EPIFANIEI ÎN TRADIȚIA BIZANTINĂ ACTUALĂ

PETRU BUTA*

REZUMAT. Sărbătoarea Botezului Domnului a fost prăznuită întotdeauna cu mare pompă și solemnitate, alături de Nașterea Domnului constituindu-se ca una dintre cele mai vechi sărbători creștine, cu o perioadă de Înainteprăznuire și una de după-prăznuire. În perioada de Înainteprăznuire a Epifaniei, imnele bisericesti ale acestor zile atrag în primul rând atenția asupra continuității dintre cele două mari praznice, Nașterea Domnului și Botezul Domnului dar în mod special se pune în lumină legătura structurală și intrinsecă a Praznicului Bobotezei cu Praznicul Învierii Domnului. Acesta este motivul pentru care Praznicul Epifaniei necesită o atenție aparte, mai ales în ceea ce privește conținutul imnografiei și al ritualului, pentru că implicarea Bisericii în această celebrare va avea întotdeauna și o importanță catehetică, pastorală și misionară în același timp.

Cuvinte cheie: Praznic, Bobotează, Epifanie, Botez, Înainteprăznuire, Canoane, Acrostih, Tricântare, Tropar, Imnografie.

Introducere

Botezul Domnului sau Dumnezeiasca Arătare, Teofania, reprezintă, alături de Învierea Domnului și Nașterea Domnului, una dintre cele mai vechi sărbători împăratești. Elementul specific al acestei perioade îl reprezintă celebrarea Botezului, care înainte se săvârșea cu precădere în Sâmbăta Patimilor, iar mai spre sfârșitul secolului al IV-lea s-a extins și la ziua Cincizecimii, ulterior și la Praznicele Nașterii și Botezului Domnului. Această dimensiune baptismală era legată indisolubil de lumina și bucuria pascală, unind bucuria praznicelor cu interiorizarea lor duhovnicească. Astfel, structura și viața liturgică a marilor praznice ale Bisericii se vor constitui în jurul Sărbătorii pascale.

* *Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, România, email: petrubuta@yahoo.com*

Praznicul Epifaniei sau Botezul Domnului prezintă în *Mineiul pe Ianuarie*, structuri de formă și conținut asemănătoare cu cele din Săptămâna Patimilor. Aceasta face ca sărbătoarea Bobotezei, alături de Nașterea Domnului să fie privită ca un al treilea Paști, fapt ce descoperă o dimensiune pascală a Praznicului. Atât canoanele Înaintepăznuirii de la Utrenie, cât și cele cântate zilnic la Pavecerniță, precum și acrostihurile lor, reprezintă specificul liturgic al acestei perioade, subliniind prin conținutul lor acea legătură intrinsecă, structurală și inmografică dintre Botezul Domnului și Sfintele Paști.

Acest Praznic însemnat și de o importanță covârșitoare pentru viața Bisericii, avea nevoie de o pregătire specială, de o introducere liturgică în atmosfera sărbătorii, iar aceasta consta într-o perioadă de Înaintepăznuire, care la rândul ei prezintă două tradiții suprapuse – cea catedrală (cu dată mobilă) ce cuprinde Sâmbăta și Duminica de dinainte de Botezul Domnului și cea monastică (cu dată fixă). Aceste tradiții s-au dezvoltat simultan, în urma sintezei tipicului, având ca model și structură Sărbătoarea Învierii Domnului. Însă, Înaintepăznuirea cu dată fixă este mult mai precisă și dezvoltă o teologie legată de Praznicul Bobotezei, cu o tematică mult mai largă decât prăznuirea de tip catedral.

Înaintepăznuirea Epifaniei cu dată fixă în practica actuală – zilele de 2-5 ianuarie

La o privire mai amănunțită asupra slujbelor din zilele premergătoare Praznicului Epifaniei, se poate vedea că prototipul, modelul după care a fost alcătuită perioada Înaintepăznuirii Botezului Domnului – ca și a Nașterii Domnului, de altfel – nu este altceva decât Sfânta și Marea Săptămână a Patimilor Domnului. Altfel spus, o perioadă de Înaintepăznuire ideală pentru un praznic cu o asemenea importanță, ar dura șase zile, după modelul celor șase zile ale Săptămânii Mari. Însă, prăznuirea Tăierii Împrejur la opt zile după Nașterea Domnului, la data de 1 ianuarie, face ca perioada de pregătire pentru Teofanie să fie restrânsă doar la patru zile (2-5 ianuarie) în rânduiala actuală¹. De asemenea, inmografia din *Mineiul lunii Ianuarie* descrie, atât prin conținut, dar mai ales prin structură, Botezul Domnului ca fiind un alt Paști². Această imitație este

¹ C. LOGIN, *Înaintepăznuirea Botezului Domnului în mineiul românesc actual*, în V. SAVA, L. PETROAIA (ed.), *Vocație, slujire, jertfelnicie - cinstire și recunoștință Pr. Prof. Dr. Nicolae Necula*, Edit. Basilica, București, 2014, p. 893.

² „Despre legătura liturgică dintre Taina Botezului și prăznuirea Paștelui, Tertulian zice: „Paștele oferă ziua cea mai solemnă pentru Botez, pentru că atunci s-au petrecut Patimile Domnului nostru și în ele suntem botezați... După aceasta, Cincizecimea este o perioadă foarte potrivită pentru fixarea Botezului, pentru că în timpul ei Învierea Domnului nostru a fost făcută cunoscută de mai multe ori între ucenici și atunci harul Duhului Sfânt a fost dat prima oară... (*De Baptismo* 19). La sfârșitul

binecunoscută pentru toată lumea în ceea ce privește Ajunul Botezului Domnului, când se celebrează Ceasurile Împărătești și Liturgia Sfântului Vasile cel Mare unită cu Vecernia. Însă nu la fel de cunoscute sunt particularitățile liturgice ale celorlalte slujbe premergătoare Dumnezeieștii Arătării³. Înainteprăznuirea Botezului Domnului, în tradiția actuală, se oprește la slujba Ceasurilor Împărătești din Ajun. Cu toate acestea, datorită conținutului, a provenienței și a rânduiei lor, acestea necesită un studiu separat și aprofundat. Astfel, începând cu ziua de 2 ianuarie, inmografia slujbelor din această perioadă face în mod continuu referire la Praznicul Bobotezei. În acest sens, zilele sunt introduse prin următoarea formulă: „Înainteprăznuirea Botezului Domnului și pomenirea sfântului...”⁴.

Structura Vecerniei din perioada Înainteprăznuirii ne introduce deja în atmosfera Praznicului: La *Doamne strigat-am...*, se pun mai întâi Stihirile Înainteprăznuirii apoi ale Sfântului zilei, Slavă..., Și acum..., a Înainteprăznuirii. La Stihioavnă, stihirile Praznicului, apoi Troparul Sfântului, Slavă..., Și acum..., al Înainteprăznuirii, glasul al 4-lea:

Ἐτοιμάζου Ζαβουλών, καὶ
εὐτρεπίζου Νεφθαλείμ.
Ἰορδάνη ποταμέ, στῆθι
ὑπόδεξαι σκιρτῶν, τοῦ
βαπτισθῆναι ἐρχόμενον
τὸν Δεσπότην. Ἀγάλλου ὁ
Ἀδὰμ σὺν τῇ Προμήτορι,
μὴ κρύπτετε ἑαυτοὺς, ὡς
ἐν Παραδείσῳ τὸ πρὶν· καὶ
γὰρ γυμνοὺς ἰδὼν ὑμᾶς
ἐπέφρανεν, ἵνα ἐνδύσῃ τὴν
πρώτην στολὴν, Χριστὸς
ἐφάνη, τὴν πᾶσαν κτίσιν,
θέλων ἀνακαινίσαι.⁵

ГОТОВИ СЯ, ЗАВЛУОНЕ, И
КРАЕВНЕСЯ, НЕФДАЛИМЕ,
ИОРДАНЕ РЕКО, СТИНИ,
ПОДНМН КЗЫГРАА
КРТИТНЕСЯ ГРАДЦМА ВЛКВ,
БЕЕЛНЕСЯ, АДАМЕ, СЗ
ПРАМАТЕРИЮ, НЕ КРЫИТГА
СЕБЕ, ИАКОЖЕ ВЗ РАИ ПРЕЖДЕ:
ИБО, НАГН БНДВБЗ БЫ,
ИБНЕСЯ, ДА УБЛЕЧЕГТ ВЗ
ПЕРВЮ ОДЕЖДУ. ХРИТОС
ИБНЕСЯ, ВСЮ ТВАРЬ ХОТЯ
УБНОВИТИ.⁶

Gătește-te Zabuloane,
pune-te în rânduială
Neftalime. Iordane, râule,
oprește-te și săltând
primește pe Stăpânul, Cel
ce vine să Se boteze.
Bucură-te Adame,
împreună cu strămoașa; nu
vă ascundeți ca mai înainte
în rai. Că S-a arătat Cel ce v-
a văzut pe voi goi, ca să vă
îmbrace în haina cea dintâi.
Hristos S-a arătat, vrând să
înnoiască toată făptura.⁷

secolului al IV-lea, Botezul era săvârșit și de Crăciun, Epifanie (Bobotează) sau de Cincizecime (a se vedea A. BAUMSTARK, *Comparative Liturgy*, trad. F. Cross, pr. B. Botte, Westminster, Md., 1958, pp. 158-159). Este important totuși că, din punct de vedere liturgic, prăznuirea Crăciunului și a Epifaniei (Bobotezei) este chiar și astăzi structurată după prăznuirea Paștilor, iar în cărțile mai vechi de Tipic, ambele sărbători sunt menționate ca „Paști – sărbători de trei zile”, „Paști” însemnând aici includerea Botezului în prăznuirea lor” (Citat la Pr. Alexander SCHMEMANN, *Din apă și din Duh – Un studiu liturgic al Botezului*, trad. rom. A. Mihăilă, Edit. Sophia, București, 2009, p. 11).

³ C. Login, *Înainteprăznuirea Botezului Domnului*, p. 893.

⁴ *Mineiul pe Ianuarie*, Ziua a doua, La Vecernie.

⁵ *Μηναίον τοῦ Ἰανουαρίου*, Apostoliki Diakonia, Atena, 2009, p. 17.

⁶ *ДННІА ДРЭСДЦЗ ІАННІАРИЇ*, Tipografia Lavrei Peșterilor, Kiev, 1993, p. 33.

Acest Tropar al Înainteprăznuirii se repetă zilnic iar conținutul său evidențiază dimensiunea soteriologică a Praznicului ce se apropie, căci Hristos vine la Botez ca să redea omului „haina cea dintâi”, haina cea luminoasă a harului, pierdută prin păcat. Din nou facem legătura cu teologia paulină a Botezului, care este o însușire subiectivă sau personală a roadelor operei lui Hristos și care, totodată, înseamnă îmbrăcare cu Hristos: *Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat* (Gal. 3, 27). Dacă astăzi Boboteaza nu mai are în centru slujba Tainei Botezului, accentul punându-se pe alte ritualuri, acest Tropar al Înainteprăznuirii, deci, nu se mai referă strict la cei ce se pregătesc pentru primirea Botezului, ci prin conținutul său are rolul de a ne conștientiza pe toți de darul harului mântuirii pe care l-am primit prin Botezul Domnului și prin Botezul nostru. De aceea, el este reluat cu insistență la toate slujbele din perioada Înainteprăznuirii Botezului Domnului.

Imnografia întregă, de altfel, ne pregătește continuu de această mare taină ce s-a făcut pentru noi, fapt anunțat deja chiar de prima stihiră a zilei de 2 ianuarie, glasul al 4-lea: „Vom cânta mai înainte cu evlavie cântările Înainteprăznuirii cinstului Botez al Dumnezeului nostru. Că iată va să vină cu trup, ca un om, la Înaintemergătorul Său și să ceară Botezul cel de mântuire, spre înnoirea tuturor celor ce cu credință și cu sfințenie vor să se lumineze și să se împărtășească de Duhul”⁸. Se face o comparație între Praznicul Nașterii Domnului și Praznicul Botezului Domnului: „Strălucit a fost praznicul ce a trecut, dar și mai strălucit, Mântuitorule, este cel ce vine. Acela a avut binevestitori pe îngeri, iar acesta a aflat pregător pe Înaintemergătorul. La acela, vărsându-se sânge, a plâns Betleemul, ca unul fără de fii, la acesta apele binecuvântându-se, cu mulți fii se cunoaște scaldătoarea. Atunci steaua a înștiințat pe magi, acum Tatăl Te arată pe Tine lumii. Cel ce Te-ai întrupat și iarăși vei veni în chip văzut, Doamne, slavă Ție”⁹.

Așadar, putem observa că Înainteprăznuirea cu dată fixă este mult mai precisă și dezvoltă o teologie legată de Praznicul Bobotezei, cu o tematică mult mai largă decât prăznuirea de tip catedral, cu dată mobilă.

La Utrenie se adaugă, pe lângă Canoanele Sfinților zilei, și Canonul Înainteprăznuirii. Alături de cântările obișnuite ale slujbei întâlnim în fiecare zi Troparul Înainteprăznuirii (de două ori), Sedelne ale Înainteprăznuirii, precum și

⁷ *Mineial pe Ianuarie*, Edit. IBMBOR, București, 1997, p. 28. Acest Tropar se cântă la sfârșitul vecerniei în fiecare zi a Înainteprăznuirii până în ziua de 4 ianuarie, iar în ziua de 5 ianuarie apare al doilea Tropar al Înainteprăznuirii.

⁸ *Mineial pe Ianuarie*, Ziua a 2-a, La Vecernie, stihira I.

⁹ *Ibid.*, Ziua a 2-a, La Stihovna Vecerniei, stihira a III-a.

Condacul și Icosul. După Luminânda Înainteprăznuirii, avem Laudele cu stihirile Înainteprăznuirii pe 4, Stihoavna Laudelor, apoi cealaltă slujbă a Utreniei, după rânduială¹⁰. De precizat că la Liturghie, zilele Înainteprăznuirii Bobotezei, nu au ceva special în afară de Troparul Înainteprăznuirii după Vohod și câteva tropare din canoane, care se adaugă la Fericiri, din Canonul Înainteprăznuirii, de la Utrenie. Apostolul și Evanghelia nu fac referire la Praznic, Chinonicul fiind cel obișnuit, al zilei¹¹.

Canoanele Înainteprăznuirii de la Utrenie, cât și cele cântate zilnic la Pavecerniță, reprezintă elementul cel mai specific al acestei perioade, subliniind prin conținutul lor acea legătură intrinsecă, structurală și innografică dintre Botezul Domnului și Sfintele Paști. Alcătuite după modelul Săptămâni Mari, Canoanele din această perioadă, necesită o atenție aparte. Canoanele cântate în Săptămâna Patimilor nu prezintă nici o diferență între tradițiile grecească, slavonească și românească. Atât pentru Pavecerniță cât și pentru Utrenie este folosit câte un singur Canon (Tricântare, Diodă sau Canon complet, în funcție de zi)¹².

Canoanele cântate la Pavecernița din Săptămâna Mare sunt alcătuite de Andrei Criteanul și nu au acrostih în limba greacă, aspect ce denotă faptul că acestea nu au fost folosite ca model innografic pentru Canoanele Pavecernițelor de la Înainteprăznuirea Domnului. Canoanele cântate la Utrenie, însă, se disting atât prin conținut, cât și prin structura aparte, acrostihurile fiind alcătuite de așa manieră încât să indice, dincolo de orice rânduială, ziua în care fiecare canon ar trebui cântat, fiind alcătuite de Cosma Monahul. Vom reda acrostihurile atât în originalul grecesc, cât și în traducere românească, așa cum apar în Triod¹³:

Marea Luni	Tricântare (Cântările 1, 8 și 9), glasul al 2-lea, alcătuire a lui Cosma Monahul: Acrostih: Τῆ Δευτέρα / În cea de a doua [zi din săptămână]
Marea Marți	Diodă (Cântările 8 și 9), glasul al 2-lea, alcătuire a lui Cosma Monahul: Acrostih: Τρίτη τε / Iar în a treia [zi], adică marți
Marea Miercuri	Tricântare (Cântările 3, 8 și 9), glasul al 2-lea, alcătuire a lui Cosma Monahul: Acrostih: Τετράδι ψαλῶ / În a patra cânt, adică Miercuri cânt

¹⁰ Sf. SAVA CEL SFINȚIT, *Tipicon*, pp. 198-201. A se vedea și *Mineiul pe Ianuarie*.

¹¹ *Ibid.*, p. 199.

¹² C. LOGIN, *Înainteprăznuirea Botezului Domnului*, p. 895.

¹³ A se vedea, spre exemplu, *Triodul*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1930, p. 522 *et passim*. Edițiile contemporane, spre exemplu, *Triodul*, Edit. IBMBOR, București, 2000, au eliminat arbitrar toate acrostihurile canoanelor. Pentru textul grecesc, a se vedea ediția electronică a textului Triodului, <http://glt.xyz/> (consultat la data de 4 septembrie 2014).

Marea Joi	Canon complet , glasul al 6-lea, alcătuire a lui Cosma Monahul: Acrostih: Τῆ μακροῦ πέμπτῃ μακρὸν ὕμνον ἐξῆδω / <i>În a cincea mare zi, cântare aduc, adică În marea Joi cântă cântare</i>
Marea Vineri	Tricântare (Cântările 5, 8 și 9), glasul al 6-lea, alcătuire a lui Cosma Monahul: Acrostih: Προσάββατόν τε / <i>Iar înainte de sâmbătă, adică, vineri</i>
Marea Sâmbătă	Canon complet , glasul al 6-lea, Cântările 6, 7, 8 și 9 sunt alcătuite de Cosma Monahul, iar cântările 1, 3 și 4 au irmoasele alcătuite de Casia Monahia iar troparele de Marcu, episcopul Idruntului. Pentru Cântările 6-8, Acrostihul este Σάββατιν μέλω μέγα, adică <i>Laud Sâmbăta cea Mare</i> . Iar dacă se lasă irmoasele de la primele patru cântări, acrostihul este: δέ Σάββατιν μέλω μέγα, adică <i>Și astăzi laud Sâmbăta cea Mare</i> . ¹⁴

Se poate remarca, așadar, că la Deniile din Săptămâna Mare avem trei Tricântări (Luni, Miercuri și Vineri), o Diodă (Marți) și două canoane complete (Joi și Sâmbătă). De asemenea, observăm faptul că pentru ziua de sâmbătă, la origine era folosită o Patrucântare, care ulterior a fost completată. Acrostihurile de mai sus ne arată acest lucru¹⁵.

Canoane alcătuite după modelul Canoanelor Utreniilor din Săptămâna Patimilor, dar care nu au indicat imnograful, dar au același acrostih, se regăsesc în structura Pavcerniței din perioada Înainteprăznuirii Botezului Domnului¹⁶, pentru că la Utreniile acestei perioade există deja o altă serie coerentă de canoane, alcătuite de Iosif Monahul, pentru fiecare zi a Înainteprăznuirii¹⁷.

Datorită faptului că Înainteprăznuirea Botezului Domnului durează doar patru zile, a fost necesară o „condensare” a imnografiei, păstrându-se toate canoanele echivalente Săptămânii Mari, însă fără a altera logica celebrărilor. Aceste canoane prezintă o mare stabilitate în tradițiile grecească, slavonă și română¹⁸. Putem vedea că sunt scrise pe același glas și utilizează, în limba greacă, aceleași acrostihuri¹⁹, ca echivalentele lor din Săptămâna Mare: sunt identice ca formă.

¹⁴ C. LOGIN, *Înainteprăznuirea Botezului Domnului*, p. 896.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 896.

¹⁶ *Mineiul pe Ianuarie*, Tipografia Bisericească din Sf. Monastire Cernica, 1926, p. 35 *et passim*.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Mineiul pe Ianuarie*, Edit. IBMBOR, București, 1997; *Μηναίον τοῦ Ἰανουαρίου* (2009); *ΜΗΝΑΙΑ ΔΙΕΚΑΔΗΞ ἸΑΝΟΥΑΡΙΟΥ* (1993).

¹⁹ Aceste acrostihuri se „potrivesc” zilelor săptămânii la care fac referire doar în cazul în care Botezul Domnului se întâmplă într-o zi de duminică.

2 ianuarie	Tricântare (Cântările 1, 8 și 9), glasul al 2-lea, cu acrostihul: <i>Τῆ Δευτέρα / În cea de a doua</i> [zi din săptămână = luni] și Diodă (Cântările 8 și 9), glasul al 2-lea, cu acrostihul: <i>Τρίτη τε / Iar în a treia</i> [zi = marți]
3 ianuarie	Tricântare (cântările 3, 8 și 9), glasul al 2-lea, cu acrostihul: <i>Τετράδι ψαλῶ / În a patra</i> [zi] <i>cânt</i> [= miercuri] și Tricântare (cântările 5, 8 și 9), glasul al 6-lea, cu acrostihul: <i>Προσάββατόν τε / Iar înainte de sâmbătă</i> [= vineri]
4 ianuarie	Canon complet , glasul al 6-lea, cu acrostihul: <i>Τῆ μακροῦ πέμπτη μακρὸν ὕμνον ἐξῆδω /</i> <i>În a cincea mare zi</i> [= joi] <i>cântare aduc</i>
5 ianuarie	Canon complet , glasul al 6-lea, cu acrostihul: <i>Καὶ σήμερον δέ Σάββατιν μέλπω μέγα /</i> <i>Și astăzi laud Sâmbăta cea Mare.</i> ²⁰

Astfel, avem zilele de 2 și 3 ianuarie cu Tricântare specială, pe când zilele de 4 și 5 ianuarie conțin Canon întreg. Au fost concatenate Tricântările în primele două zile de Înainteprăznuire: în 2 ianuarie, Tricântările de luni și marți, iar în 3 ianuarie, Tricântările de miercuri și vineri, pentru ca în ultimele două zile să fie păstrate cele două Canoane complete: în 4 ianuarie cel de joi, iar în 5 ianuarie, cel de sâmbătă. Deși inversează între ele ordinea canoanelor de joi și de vineri, totuși, este varianta optimă, fiind mult mai simplu de combinat două Tricântări între ele, decât o Tricântare cu un Canon complet. Identitatea structurală a Înainteprăznuirii Botezului Domnului cu cea a Săptămânii Mari a fost, din păcate, umbrită prin diortosirea ultimelor ediții ale Mineiului românesc al lunii ianuarie²¹, care la fel ca și Triodul actual, au eliminat acrostihurile canoanelor²² și prin perpetuarea unor traduceri deficitare²³.

²⁰ C. LOGIN, *Înainteprăznuirea Botezului Domnului*, p. 897.

²¹ Printre ultimele ediții care păstrează acrostihurile se numără setul complet de Mineie de la Cernica. Cel pe luna ianuarie a apărut în anul 1926 și păstrează traducerea acrostihurilor pentru toate canoanele (p. 35 *et passim*).

²² Spre exemplu, *Mineiul pe Ianuarie*, Edit. IBMBOR, București, 1997.

²³ C. LOGIN, *Înainteprăznuirea Botezului Domnului*, p. 894.

Tocmai aceste acrostihuri, precum și conținutul ideatic al imnelor canoanelor Pavecerniței, făceau ca Praznicul Botezului să aibă strânsă legătură cu Paștile și astfel, împreună cu Nașterea și Învierea Domnului, reprezentau cele trei mari sărbători creștine ale anului bisericesc, în centrul cărora se afla aceeași idee, mântuirea și îndumnezeirea omului și a creației, prin Întruparea lui Iisus Hristos, prin arătarea Sa publică și prin Jertfa, Patimile, moartea și Învierea Sa. Canoanele de la Pavecerniță și mai ales aceste acrostihuri ale lor, sunt deosebit de importante pentru înțelegerea teologică a Praznicului, în primul rând pentru cei ce se botezau în această zi și pentru care Praznicul Epifaniei reprezenta Paștile, sau trecerea de la moartea păcatului la viața în Hristos, prin Taina Sfântului Botez, dar și pentru noi cei care în ziua Bobotezei, în chip tainic reînnoim prin prăznuire și Liturghie, Botezul nostru²⁴.

La Pavecernița acestor zile, la Cântarea a 8-a a canonului întâlnim și stihul: *Să laudăm bine să cuvântăm și să ne închinăm Domnului cântându-I și preainălțându-L întru toți vecii!*²⁵. Acest stih îl regăsim doar în varianta română și slavonă. În mod normal, acest stih face parte din Cântările lui Moise (Cântarea celor trei tineri), care se pun doar la canoanele de la Utrenie²⁶. Întrucât în varianta slavonă apare, presupunem că varianta românească îl preia din slavonă, deoarece traducerile cărților românești se făceau din slavonă. Fiindcă traducerea slavonă este mult mai conservatoare²⁷, se poate lansa aici ipoteza că într-o epocă mai îndepărtată la aceste Praznice se puneau Cântările lui Moise, inclusiv la Pavecerniță²⁸, însă acest fapt rămâne doar la stadiul de supoziție.

Cu toate acestea, zilele Înainteprăznuirii erau socotite drept Săptămâna cea Mare, în care catehumenii se pregăteau pentru Botez, iar pentru noi este o veritabilă pregătire pentru Praznic. Astfel, similaritatea canoanelor amintite este incontestabilă și nu se limitează doar la structura și repartiția lor, ci merge mult mai departe, existând o profundă asemănare în privința conținutului, ajungându-se până chiar la utilizarea de fraze identice. Vom evidenția acest fapt prin unele exemple dintre cele mai ilustrative. Astfel, avem irmoasele cântării 1 și a 9-a din Canonul Utreniei, din Sfânta și Marea Joi:

²⁴ Pr. Alexander SCHMEMANN, *Din Apă și din Duh*, pp. 12-13.

²⁵ *Mineii pe Ianuarie* (1926), p. 36.

²⁶ *Psaltirea*, Edit. Cartea Ortodoxă, 2004, pp. 323-344. Un studiu mai amănunțit despre Cântările lui Moise, a se vedea: Cezar LOGIN, *Cântările lui Moise: stihologia Canoanelor Utreniei*, în *Altarul Banatului*, 4-6 (2007), pp. 89-96; Juan MATEOS, *Utrenia Bizantină*, trad. C. Login, Edit. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, pp. 39-41.

²⁷ *СВЯТА АРХИДИЯ ПАВЕЦЕРНИЦА* (1993), p. 34.

²⁸ Același lucru se poate observa și în legătură cu Pavecernițele din perioada Înainteprăznuirii Nașterii Domnului.

Ξενίας δεσποτικῆς, καὶ
ἀθανάτου τραπέζης, ἐν
ὑπερώῳ τόπῳ, ταῖς
ὑψηλαῖς φρεσὶ, πιστοὶ
δεῦτε ἀπολαύσωμεν,
ἐπαναβεβηκότα λόγον, ἐκ
του Λόγου μαθόντες, ὄν
μεγαλύνομεν.²⁹

Τμηθείση τμᾶται, πόντος
ἐρυθρός, κυματοτρόφος δὲ
ξηραίνεται βυθός, ὁ αὐτὸς
ὁμοῦ ἀόπλοις γεγωνῶς
βατός, καὶ πανοπλίταις
τάφος. Ὡδὴ δὲ θεοτερπῆς
ἀνεμέλπετο Ἐνδόξως
δεδοξασται, Χριστὸς ὁ
Θεὸς ἡμῶν.³²

Стрѣнитѣѡ вѣчнѡ, ѡ
веземѣртныѡ трапѣзы на
гѡрнѣмѡ мѣстѣ,
высокѣмн оумѣ, вѣрнѣи
прѣидѣте на сладѣмѡ,
кошѣдѡша слѡва, ѡ слѡва
на вѣчѣшесѡ, ѣгѡже
вєлнчѣемѡ.³⁰

Стѣченое вѣчѣтѡ мѡре
чермнѡе, волнопитѣемѡ
же ѡзвѣшѣетѡ глѡбннѡ:
тѡлѡже кѡпнѡ
вѣзѡрѡжнѡмѡ вѣвѡн
проходѣмѡ, ѡ
вєорѡжнѡмѡ грѡвѡ.³³

Din ospățul Stăpânului și
din masa cea nemuritoare,
la loc înalt, cu gânduri
înalte, veniți credincioșilor
să ne îndulcim, pe Cuvântul
Cel înălțat, din Cuvânt
cunoscându-L, pe Care
Îl mărim³¹.

Cu tăiere s-a tăiat Marea
Roșie și adâncul cel hrănit
cu valuri s-a uscat, aceeași
împreună făcându-se celor
fără de arme trecere și celor
prea înarmați mormânt.
Și cântare lui Dumnezeu
cuvioasă s-a cântat; căci cu
slavă S-a preaslăvit, Hristos
Dumnezeul nostru³⁴.

Iar la Canonul Pavcerniței Înainteprăznuirii Botezului Domnului, întâlnim următoarele două irmoase:

Ξενίας Δεσποτικῆς, καὶ
ἀθανάτου τραπέζης, ἐν
πενιχρῶ σπηλαίῳ πρίν,
ἀπολαύσαντες, νῦν πρὸς
Ἰορδάνην δράμωμεν,
μυστήριον ὀψόμενοι ξένον,
τὸ τῆς ἄνω λαμπρότητος
πρόξενον.³⁵

Стрѣнитѣѡ вѣчнѡ ѡ
вєзѡвѣртнѡмѡ вєртѣптѣ прѣжде
на сладѣшесѡ, нынѣ на
ѡрдѡнѡ тѡцѣмѡ, тѡннѡ
зрѡше стрѣннѡ, гѡрнѡ
вѣтѡлѡстѣ
χѡдѡтѡнѣтѡвєннѡ.³⁶

Din ospățul Stăpânului și
din masa cea nemuritoare,
în peșteră săracă, cei ce
mai înainte ne-am îndulcit,
acum la Iordan să aler-
găm, taină străină să
vedem, care găzduiește
strălucirea cea de sus.³⁷

²⁹ <http://glt.xyz/texts/Tri/t95.uni.htm> (consultat la data de 20 septembrie 2014).

³⁰ *ТРИОДЪ ПОСТНАДЪ*, Tipografia Patriarhiei Moscovei, Moscova, 1992, p. 428.

³¹ *Triod*, București, 2000, p. 588. Traducere după textul grecesc original citat.

³² <http://glt.xyz/texts/Tri/t95.uni.htm> (consultat la data de 20 septembrie 2014).

³³ *ТРИОДЪ ПОСТНАДЪ* (1992), p. 424v.

³⁴ *Triod*, Tiparnița Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1949, p. 643.

³⁵ <http://glt.xyz/texts/Jan/04.uni.htm> (consultat la data de 20 septembrie 2014).

³⁶ *ΛΗΝΙΑ ΑΓΓΕΛΩΝ ΛΗΝΗΑΡΙΩΝ* (1993), p. 77.

³⁷ *Mineiu pe Ianuarie* (1997), p. 66. Traducere după textul grecesc original citat.

Τμηθείση τμᾶται, πόντος
 ἐρυθρός, κυματοτρόφος δὲ
 ξηραίνεται βυθός, ὁ αὐτὸς
 ὁμοῦ ἀόπλοις γεγονῶς
 βατός, καὶ πανοπλίταις
 τάφος· ὥδῃ δὲ θεοτερπῆς
 ἀναμέλετο· Ἐνδόξως
 δεδόξασται, Χριστὸς ὁ Θεὸς
 ἡμῶν.³⁸

ΘΕΕΧΕΝΟΕ ΓΕΓΕΥΤΕΑ ΜΟΡΕ
 ЧЕРМНОЕ, ВОЛНОПΗΤΑΕΜΑΑ
 ЖЕ ΗΞΕΨΑΛΕΤΕΑ ΓΛΒΕΗΝΑ,
 ΓΤΑΛΑЖДЕ ΚΒΠΗΩ
 ΒΕΞΟΡΨЖНЫМХ БЫВШИ
 ПРОХОΔΗΜΑ, Η ΒΕΟΡΨЖНЫМХ
 ΓΡΟΒХ. ПΕΕΝΗ ЖЕ ΕΓΟΚΡΑΕΗΑΑ
 ΒΟΠΕΒΑΨΕΑ: ΕΛΑΕΗΩ
 ΠΡΟΕΛΑΕΗΑ ΧΡΗΤΟΣΕΣ ΕΓΧ
 ΗΑΣХ.³⁹

Cu tăiere s-a tăiat Marea
 Roșie, iar adâncul cel hră-
 nit cu valuri s-a uscat, fă-
 cându-se totodată trecere
 deschisă pentru cei fără de
 arme, iar pentru cei prea
 înarmați mormânt. Și cân-
 tare plăcută lui Dumnezeu
 s-a cântat; căci cu slavă
 S-a preaslăvit Hristos,
 Dumnezeuul nostru⁴⁰.

În tradiția bizantină, aceste înțeleșuri ale Botezului Domnului au fost dezvoltate atât în Liturghie cât și în teologia icoanei praznicului. Astfel, gândirea teologică observă o legătură profundă între conținutul sărbătorii Epifaniei și Sfintele Paști⁴¹, căci tot simbolismul dens și concentrat al Botezului, pe care ni-l relevă icoana praznicului, ne face să înțelegem importanța redutabilă a acestui act: moartea este deja pe Cruce. În cuvântul adresat lui Ioan: *Lasă acum, că așa se cuvine nouă să împlinim toată dreptatea (Mt. 3, 15)*, Hristos anticipă cuvântul ultim din grădina Ghetsimani: *Părintele meu..., însă nu precum voiesc Eu, ci precum Tu voiești (Mt. 26, 39)*. Corespondența liturgică a sărbătorilor subliniază în mod explicit acest lucru: cântările liturgice ale zilei de 3 ianuarie prezintă o analogie izbitoare cu cele din Sfânta și Marea Miercuri, cele din 4 ianuarie cu cele din Joia Mare, iar cele din 5 ianuarie cu cele din Vinerea Mare și Sâmbăta Mare⁴². Iconografia preia aceste corespondențe, icoana Botezului Domnului reprezentând apa ca pe un mormânt curgător⁴³, sub forma unei peșteri sau grote întunecoase, imagine iconografică pentru Hades, infern ori iad⁴⁴, cuprinzând tot Trupul Domnului, ca anticipare a coborârii la iad, căci: „Coborând în ape, l-a legat pe cel puternic”⁴⁵, ne spune Sfântul Chiril al Ierusalimului; iar Sfântul Ioan Gură de Aur

³⁸ <http://glt.xyz/texts/Jan/04.uni.htm> (consultat la data de 20 septembrie 2014).

³⁹ *ΛΗΜΜΑ ΑΡΧΕΔΟΥΧ ΙΑΝΝΕΑΡΗ* (1993), p. 74.

⁴⁰ *Mineiul pe Ianuarie* (1997), p. 63.

⁴¹ Joseph RATZINGER XVI. BENEDEK, *A Názáreti Jézus, Első Rész, 3. Kiadás, Szent István Társulat, Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 2008, pp. 34-35.*

⁴² Paul EVDOCHIMOV, *Arta icoanei – o teologie a frumuseții*, trad. rom. G. Moga și P. Moga, Edit. Meridiane, 1993, p. 245.

⁴³ *Ibid.*, p. 249.

⁴⁴ Joseph RATZINGER XVI. BENEDEK, *A Názáreti Jézus*, p. 34.

⁴⁵ Sf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, PG 33, 441 B (A se vedea și în traducere românească *Cateheze*, trad. rom. pr. D. Fecioru, Edit. IBMBOR, București, 2003, p. 45).

adaugă și el: „Scufundarea și ieșirea sunt imaginile coborârii la iad și a Învierii”⁴⁶. Apa își schimbă acum semnificația; odinioară imagine a morții prin potop, ea este acum *izvor de apă vie* (*In.* 4, 14; *Apoc.* 21, 6) și imaginea nașterii la o nouă viață⁴⁷.

Prefigurările profetice ale Vechiul Testament, în care întâlnim imaginea Botezului au corespondență și sunt evocate și în imnografia Înainteprăznuirii, precum trecerea prin Marea Roșie, sau întoarcerea Iordanului prin cojocul lui Elisei: „Întorsu-s-a înapoi, oarecând, râul Iordanului prin cojocul lui Elisei, înălțându-se Ilie, și apele s-au despărțit într-o parte și într-alta; și i s-a făcut lui uscată calea cea udă, spre închipuirea Botezului, cu adevărat; prin care noi curgerea vieții cea trecătoare o trecem. Hristos S-a arătat la Iordan, să sfințească apele”⁴⁸. Psalmistul ne spune că: *Marea a văzut și a fugit; Iordanul s-a întors înapoi* (*Ps.* 113, 3), iar imnografia continuă: „David cu dumnezeiescul Duh, mai înainte strigând, a zis: Ce-ți este ție mare că ai fugit acum? Și ce-ți este ție Iordane, că te-ai întors înapoi, văzând gol pe Hristos, stând întru tine?”⁴⁹.

Concluzii

Atât structura formală cât și conținutul imnografiei perioadei de Înainteprăznuire a Epifaniei, prezintă asemănări cu Săptămâna Patimilor. Aceasta descoperă o nouă dimensiune de receptare a Praznicelor în general și a Epifaniei în special. Așadar, Biserica privește marile sărbători în lumina pascală. Totul pornește de la Paști „Praznic al Praznicelor și sărbătoare a sărbătorilor” și se raportează la Paști. Liturgia Bisericii cu care se încununează orice praznic, este reactualizarea mistic-sacramentală a Paștilor. În timp, această înțelegere a fost uitată așa cum se vede din variantele mai noi ale Mineiului românesc. Cei care diortosesc ar trebui să țină cont de gândirea veche a Bisericii, care prin anumite forme și structuri (ex: acrostihurile, canoanele), a vrut să exprime anumite idei teologice profunde. Cercetarea acestor forme și readucerea lor în structura cărților de cult actuale, ar ajuta mult teologia la aprofundarea în duhul tradiției ortodoxe a tezaurului imnografic care nu este altceva decât o formă mărturisitoare și practică a dogmei Bisericii, făcând accesibilă dogma și pentru credincioșii din biserică. Redescoperirea acestor forme pascale a Praznicelor, în cazul nostru al Bobotezei, va contribui la dinamizarea caracterului anastasic-eschatologic al vieții creștine, așa cum a fost ea trăită de Biserica Apostolică, dar care s-a denaturat odată cu trecerea timpului.

⁴⁶ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *PG* 61, 34 B.

⁴⁷ Leonid USPENSKY, Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, trad. rom. Anca Popescu, Edit. Sophia, București, 2003, p. 179.

⁴⁸ Troparul Înainteprăznuirii (*Mineiul pe Ianuarie*, Edit. IBMO, 2010, p. 87).

⁴⁹ Ziua a 3-a, La Utretenie, Cântarea I, stihira a IV-a (*ibid.*, p. 52).

THE PASCHAL DIMENSION OF THE FEAST OF EPIPHANY IN THE NOWADAYS BYZANTINE TRADITION

PETRU BUTA*

ABSTRACT. The Feast of the Baptism of Christ has always been celebrated pompously and with great solemnity, being one of the oldest Christian Feasts together with that of the Nativity, having a period of Forefeast and one of Afterfeast. In the period of Forefeast of the Epiphany, the religious hymns of these days emphasize firstly the continuity between the two Great Feasts, the Nativity and the Baptism of Christ, but especially they emphasize the intrinsic structural relationship of the Epiphany with the Resurrection of Christ. This is the reason why the Feast of the Epiphany needs a special attention, especially regarding the content of hymnography and ritual, for the engagement of the Church in this celebration will always have a catechetical importance as well as pastoral and missionary in the same time.

Key-words: Feast, Baptism of Christ, Epiphany, Baptism, Forefeast, Canons, Acrostic, Triode, Troparion, Hymnography.

Introduction

The Baptism of Christ or the Theophany represents, together with the Resurrection of Jesus and the Nativity of Christ, one of the oldest Great Feasts. The characteristic feature of this period represented the celebration of the Baptism, which was performed in the Holy Saturday in early days, and at the end of the 4th century extended also to the day of the Pentecost and subsequently to that of the Nativity and the Baptism of Jesus Christ. This baptismal dimension was indissolubly linked to the paschal light and joy, unifying the joy of the feasts with their spiritual introspection. Thus, the structure and the liturgical life of the great feasts of the Church will concentrate around the Paschal Feast.

* *Drd., Babeş-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, Romania, email: petrubuta@yahoo.com*

The feast of the Epiphany or the Baptism of Christ presents in the *Menaion for January*, structures of form and content which are similar to those used for the Holy Week. This determines us to consider the feast of the Baptism of Christ, together with the Nativity, as a third Easter, which unravels a paschal dimension of the feast. Both the canon from the Matins of the Forefeast and those which are sung daily at the Compline, as well as their acrostics represent the liturgical features of this period, underlining through their content this intrinsic hymnographic and structural bond between the Baptism of Christ and Easter.

This great Feast which is of high importance for the life of the Church, needed a special preparation, a liturgical introduction into the atmosphere of the feast, and this consisted of a period of Forefeast, which in its turn represents two incumbent traditions – the cathedral one (with changing date) that comprises the Saturday and Sunday before the Baptism of Christ and the monastic one (with fixed date). These traditions developed simultaneously, as a synthesis of the Typikon, according to the pattern and the structure of the Feast of the Resurrection of Christ. However, the Forefeast with fixed date is more precise and develops a theology linked to the Feast of the Baptism of Christ, with a broader thematic than the celebration of a cathedral type.

The Forefeast of the Epiphany with a fixed date in the nowadays practice (routine)

The days of 2nd - 5th of January

At a closer look of the offices in the days preceding the Feast of the Epiphany, one may observe that the prototype, the pattern according to which the period of the Forefeast of the Baptism of Christ – as well as that of the Nativity of Christ – was created is none other than the Great Holy Week. In other words, an ideal period of Forefeast for such an important Feast, should take six days, according to the pattern of the six days of the Holy Week. But, the Circumcision of Christ, celebrated eight days after the Nativity of Christ, on the 1st of January, determines a shorter period of preparation for the Theophany of only four days (2nd-5th of January) in the current practice¹. Also, the hymnography from the *Menaion for January* describes, both through its content, and mostly through its structure, the Baptism of Christ as another Easter². This imitation regarding the

¹ Cezar Login, *Înainteprăznuirea Botezului Domnului în mineiul românesc actual*, in *Vocație, slujire, jertfelnicie - cinstire și recunoștință Pr. Prof. Dr. Nicolae Necula*, ed. Viorel Sava, L. Petroaia, (Bucharest, Basilica, 2014), 893.

² "Tertullian says On the relationship between the Mystery of the Baptism and the celebration of Easter: "The Passover provides the day of most solemnity for baptism, for then was accomplished our Lord's passion, and into it we are baptized. ... After that, Pentecost is a most auspicious period for arranging baptisms, for during it our Lord's resurrection was several times made known among the disciples

Eve of the Baptism of Christ is well known by everyone, when we celebrate the Royal Hours, the Liturgy of Saint Basil the Great united with the Vespers. But the liturgical peculiarities of the other services preceding the Theophany are not very well known³. The Forefeast of the Baptism of Christ, in the contemporary tradition, stops at the service of the Royal Hours in the Eve. However, because of their content, origin and practice, they necessitate a separate thorough study. Hence, starting with the day of the 2nd of January, the hymnography of the services from this period refers continuously to the Feast of the Baptism of Christ. To this respect, the days are introduced with the following formula: “The Forefeast of the Baptism of Christ and the feast of the saint...”⁴.

The structure of the Vespers in the period of the Forefeast already introduces us unto the spirit of the Feast: After the chant “Lord I have cried...”, we sing first the Sticheron of the Forefeast and then those of the celebrated Saint, Glory..., Both now..., of the Forefeast. Then follows the Aposticha of the Feast and the Apolytikion of the Saint, Glory..., Both now..., of the Forefeast, tone 4:

Ἐτοιμάζου Ζαβουλών, καὶ εὐτρεπίζου Νεφθαλείμ. Ἰορδάνη ποταμέ, στῆθι ὑπόδεξα σκιρτῶν, τοῦ βαπτισθῆναι ἐρχόμενον τὸν Δεσπότην. Ἀγάλλου ὁ Ἄδὰμ σὺν τῇ Προμήτορι, μὴ κρύπτετε ἑαυτοὺς, ὡς ἐν Παραδείσῳ τὸ πρὶν· καὶ γὰρ	ГОТОВЬСЯ, ЗАВУЛОНЕ, ꙗ КРАСНЬСЯ, НЕФДАЛИМЕ, ІОРДАНЕ РЕКО, СТАНН, ПОДЪИМНѢ ВЗЫГРАА КРѢТІТНЕСЯ ГЛАДІЦА ВЛКѢ, ВЕЕЛНЕСЯ, АДЪАМЕ, СЪ ПРАМАТѢРІЮ, НЕ КРЫИТА СЕБЕ, ꙗКОЖЕ ВЪ РАИ ПРѢЖДЕ: ꙗВО, НАГН ВЪДѢВЪ ВЪ, ѢВНЕСЯ, ДА ЎБЛЕЧѢТЪ ВЪ	Gătește-te Zabuloane, pune-te în rânduială Nefalime. Iordane, râuule, oprește-te și săltând primește pe Stăpânul, Cel ce vine să Se boteze. Bucură-te Adame, împreună cu strămoașa; nu vă ascundeți ca mai înainte în rai. Că S-a arătat Cel ce v-a văzut pe voi goi, ca	Be thou ready, Zabulon; prepare thyself, O Nephthalim. River Jordan, stay thy course and skip for gladness to receive the Sovereign Master, Who cometh now to be baptized. O Adam, be thou glad with our first mother, Eve; hide not as ye did of old in
---	---	--	--

and the grace of the Holy Spirit first given...” (*De Baptismo*, 19). At the end of the 4th century, Baptism was performed on Christmas Day, on the Epiphany (Baptism of Christ) or on the Pentecost [see A. Baumstark, *Comparative Liturgy*, trans. F. Cross, rev. (Westminster, B. Botte, Md., 1958) 158-159]. It is important though, that from a liturgical point of view, the celebration of Christmas and of the Epiphany (Baptism of Christ) is even nowadays structured according to the celebration of the Passover, and in the older Typikons both feasts are mentioned as “Passover – three days celebration”, “Passover” meaning here including the Baptism within their celebration” [Alexander Schmemmann, *Of Water and the Spirit: A Liturgical Study of Baptism*, trans. into Romanian by A. Mihăilă, (Bucharest, Sophia, 2009), 11.]

³ Login, 893.

⁴ Mineiul pe Ianuarie, 2nd day, the Vespers.

<p>γυμνοὺς ἰδὼν ὑμᾶς ἐπέφρανεν, ἵνα ἐνδύσῃ τὴν πρώτην στολήν, Χριστὸς ἐφάνη, τὴν πᾶσαν κτίσιν, θέλων ἀνακαινίσεια.⁵</p>	<p>ΠΕΡΕΒΪΟΥ ΟΔΕΪΚΑ. ΧΡΙΤΟΣ ΕΒΗΕΛ, ΚΣΙΟ ТВАРЬ ХОТЯ ЎБНОВІТН.⁶</p>	<p>să vă îmbrace în haina cea dintâi. Hristos S-a arătat, vrând să înnoiască toată făptura.⁷</p>	<p>Paradise. Seeing you naked, He hath appeared now to clothe you in the first robe again. Christ hath appeared, for He truly willet to renew all creation⁸.</p>
--	---	---	---

This Apolytikion (Troparion) of the Forefeast is repeated daily and its content emphasizes the soteriological dimension of the Feast that approaches, for Christ comes to be baptized to give back “the first robe again”, the shining robe of the grace, lost through sin. We underline again the relationship with the Pauline theology of the Baptism, which is a subjective or personal feature of the fruits of Christ’s work, which means in the same time clothing with Christ: *for all of you who were baptized into Christ have clothed yourselves with Christ (Galatians 3:27)*. If today the Baptism of Christ no longer has in its center the service of the Mystery of the Baptism, the emphasis being placed on other rituals, hence this Apolytikion of the Forefeast no longer refers strictly to those who prepare to be baptized, but through its content it has the role of reminding us of the gift of redemption that we received with the Baptism of Christ and with our Baptism. That is why, it is persistently used for all the services during the period of the Forefeast of the Baptism of Christ.

In fact, the entire hymnography prepares us continuously for this great mystery that has been done for us, a fact which is announced within the first sticheron of the 2nd of January, tone 4: “Let us devoutly intone songs for the Forefeast of the revered Baptism of our God; for see, in flesh, as a human, he is about to approach his Forerunner and to ask for saving Baptism for the refashioning of all those who with faith receive sacred enlightenment and share in the Spirit”⁹. The Feast of the nativity of Christ is compared to the Feast of the Baptism of Christ: “Radiant the feast that has passed; more radiant the saving

⁵ *Μηναίον τοῦ Ἰανουαρίου*, (Athens, Apostoliki Diakonia, 2009), 17.

⁶ *ЛІННІА ПЕРЕВІУЗ ІАНУАРІЇ*, (Kiev, Tipografia Lavrei Peșterilor, 1993), 33.

⁷ *Mineiul pe Ianuarie*, (București, IBMBOR, 1997), 28. This Troparion is sung at the end of the vespers each day of the Forefeast until the 4th of January, and on the 5th of January a second Troparion of the Forefeast occurs.

⁸ http://www.antiiochianladiocese.org/files/service_texts/great_feasts/lord_theophany/1-Theophany-Royal-Hours-BOTH.pdf

⁹ *Mineiul pe Ianuarie*, day 2, Vespers, stikheron I. For the English version see <http://www.anastasis.org.uk/jan02.htm> (accessed 11th of June 2015).

feast that draws near. The one had an Angel as the bearer of good tidings, and this found the Forerunner as the one who makes ready for it in advance. In the one, when blood was shed, Bethlehem grieved, as one who was childless; in this, when the waters were blessed, the Font was made known as source of many children. Then a Star guided the Magi, but now the Father revealed you to the world. Lord, who took flesh and are coming again made manifest, glory to you!"¹⁰.

Hence, we may observe that the Forefeast with a fixed date is more precise and develops a theology in relationship with the Feast of the Baptism of Christ with a broader thematic than the celebration of a cathedral type, with a changing date.

For the Matins we add besides the Canons for the celebrated Saints the Canon of the Forefeast. We can find the Troparion of the Forefeast (twice) daily together with the usual chants of the service, Kathismas of the Forefeast as well as the Kontakion and the Ikos. After the Exapostilarion of the Forefeast we have the Lauds with the Stichera of the Forefeast, tone 4, the Aposticha of the Lauds, then the rest of the service of the Matins as follows¹¹. We may also mention the fact that for the liturgy, the days of the Forefeast of the Theophany do not have something special besides the Troparion of the Forefeast after the Little Entrance and several troparia from the canons, which are added up to the Beatitudes, from the Canon of the Forefeast, from the Matins. The Apostle and the Gospel do not refer to the feast, the koinonikon is the usual one for the day¹².

Both the Canons for the Forefeast from Matins and those that are sung daily at the Compline represent the most characteristic feature of this period, underlining through their content that intrinsic structural and hymnographic relationship between the Baptism of Christ and the Resurrection of Jesus. Composed according to the pattern of the Holy Week, the canons of this period require special attention. The Canons sung during the Holy Week present no difference whatsoever between the Greek, Slavonic and Romanian traditions. Only one Canon is used both for the Compline and for the Matins (Triode, Diode or complete Canon, depending on the day)¹³.

The Canons sung at the Compline on the Holy Week are composed by Andrew of Crete and don't have a Greek acrostic, which shows the fact that these were not used as an hymnographic model for the Canons of the Complines from the Forefeast of the Baptism of Christ. But, the Canons sung at the Matins are different both in content and in the particular structure, the acrostics being composed in

¹⁰ *Ibid.*, day 2, Aposticha of the Vespers, 3rd stikheron. For the English version see <http://www.anastasis.org.uk/jan02.htm> (accessed 11th of June 2015).

¹¹ Sf. Sava cel Sfințit, *Tipicon*, 198-201. See also *Mineiul pe Ianuarie*.

¹² Sf. Sava cel Sfințit, 199.

¹³ Login, 895.

such a manner that they indicate, beyond all order, the day in which each canon should be sung. They are the work of Kosmas the Monk. We will present the acrostics both in the Greek original and in Romanian and English¹⁴ translation, as they are given in the Triodion¹⁵:

Holy Monday	Triode (Odes 1, 8 and 9), tone 2, by Kosmas the Monk: Acrostic: Τῆ Δευτέρα / În cea de a doua [zi din săptămână]/ <i>On Monday</i>
Holy Tuesday	Diode (Odes 8 and 9), tone 2, by Kosmas the Monk: Acrostic: Τρίτη τε / <i>Iar în a treia [zi], adică marți/ And on Tuesday</i>
Holy Wednesday	Triode (Odes 3, 8 and 9), tone 2, by Kosmas the Monk: Acrostic: Τετράδι ψαλῶ / În a patra cânt, adică Miercuri cânt/ <i>On Wednesday I shall sing</i>
Holy Thursday	Complete canon , tone 6, by Kosmas the Monk: Acrostic: Τῆ μακρᾶ πέμπτη μακρὸν ὕμνον ἐξάδω / În a cincea mare zi, cântare aduc, adică În marea Joi cântă cântare/ <i>On great Thursday a great hymn I sing</i>
Holy Friday	Triode (Odes 5, 8 and 9), tone 6, by Kosmas the Monk: Acrostic: Προσάββατόν τε / <i>Iar înainte de sâmbătă, adică, vineri/ And on Sabbath eve</i>
Holy Saturday	Complete Canon , tone 6, Odes 6, 7, 8 and 9 by Kosmas the Monk, and odes 1, 3 and 4 with the Irimi by Cassia the Nun and the Troparia by Mark the bishop of Idrunt. For Odes 6-8, the Acrostic is Σάββατιν μέλω μέγα, adică <i>Laud Sâmbăta cea Mare/ I sing a great Sabbath</i> . And if the Irimi of the first four odes are left the acrostic is: δέ Σάββατιν μέλω μέγα, adică <i>Și astăzi laud Sâmbăta cea Mare/ And today I sing a great Sabbath</i> ¹⁶ .

Thus, one may remark that for the service of the Matins of the Holy Week we have three Triodes (Monday, Wednesday and Friday), one Diode (Tuesday) and two complete canons (Thursday and Saturday). We also observe the fact that for Saturday, there were originally used four odes, which was subsequently completed. The Acrostics presented previously indicate us this¹⁷.

¹⁴ For the English version see <http://www.anastasis.org.uk/HWMonMat.htm> (accessed on 11th of June 2015).

¹⁵ See for example *Triodul*, (București, Tipografia Cărților Bisericești, 1930), 522 *et passim*. The contemporary editions, such as *Triodul*, (București, IBMBOR, 2000), have eliminated arbitrarily the acrostics of the canons. For the Greek text see the electronic edition of the Triodion, <http://glt.xyz/> (accessed on 4th of September 2014).

¹⁶ Login, 896.

¹⁷ Login, 896.

Canons which are composed according to the pattern of the Canons from the Matins of the Holy Week, whose author remains unknown, but which have the same acrostic, may be found in the structure of the Compline from the period of the Forefeast of the Baptism of Christ¹⁸, because for the Matins of this period there already is another coherent series of canons composed by Joseph the Monk, for each day of the Forefeast¹⁹.

Due to the fact that the Forefeast of the Baptism of Christ last only four days, it required a “condensation” of the hymnography, maintaining all the canons correspondent to those from the Holy Week but without altering the logic of the celebrations. These canons present a great stability in the Greek, Slavonic and Romanian traditions²⁰. We may see that they are composed in the same tone and use, in Greek, the same acrostics²¹, as their correspondent from the Holy Week: they are identical in form.

2 nd of January	Triode (Odes 1, 8 and 9), tone 2, with the acrostic: <i>Τῆ Δευτέρᾳ / În cea de a doua [zi din săptămână = luni]/</i> <i>of which the Acrostic without Irmī is the Alphabet</i> ²² and Diode (Odes 8 and 9), tone 2, with the acrostic: <i>Τρίτη τε / Iar în a treia [zi = marți]</i>
3 rd of January	Triode (odes 3, 8 and 9), tone 2, with the acrostic: <i>Τετράδι ψαλῶ / În a patra [zi] cânt [= miercuri]/</i> <i>of which the Acrostic is the Alphabet</i> and Triode (odes 5, 8 and 9), tone 6, with the acrostic: <i>Προσάββατόν τε / Iar înainte de sâmbătă [= vineri]</i>
4 th of January	Complete Canon , tone 6, with the acrostic: <i>Τῆ μακρᾷ πέμπτη μακρὸν ὕμνον ἐξῆδω /</i> <i>În a cincea mare zi [= joi] cântare aduc/ of which the Acrostic is the Alphabet</i>
5 th of January	Complete Canon , tone 6, with the acrostic: <i>Καὶ σήμερον δέ Σάββατιν μέλπω μέγα / Și astăzi laud Sâmbăta cea Mare/</i> <i>And today I sing a great Sabbath.</i> ²³

¹⁸ *Mineiul pe Ianuarie*, (Sf. Monastire Cernica, Tipografia Bisericească, 1926), 35 et passim.

¹⁹ *Mineiul pe Ianuarie*, 35 et passim.

²⁰ *Mineiul pe Ianuarie*, (București, IBMBOR, 1997; *Μηναίον τοῦ Ἰανουαρίου* (2009); *ΜΗΝΙΑ ΑΡΧΕΔΙΟΥ ΙΑΝΟΥΑΡΙΟΥ* (1993).

²¹ These acrostics “match” the days of the week to which they refer only in the case in which the Baptism of Christ happens to be on a Sunday.

²² For the English version see <http://www.anastasis.org.uk/jan02.htm> (accessed 11 of on June 2015).

²³ Login, 897.

Thus, we have the days of 2nd and 3rd of January with special Triode, whereas the days of the 4th and 5th of January contain the complete Canon. The Triodes of the first two days of Forefeast were concatenated: on the 2nd of January the Triodes of Monday and Tuesday, and on the 3rd of January, the Triodes of Wednesday and Friday, so as to have the complete Canons for the last two days: on the 4th of January the one from Thursday and on the 5th of January the one from Saturday. Although they change between them the order of the canons from Thursday and Friday, yet the alternative is ideal, because it is much easier to combine two Triodes then to combine a Triode with a complete Canon. The structural identity of the Forefeast of the Baptism of Christ with that of the Holy Week was, unfortunately, shaded by the correction of the last editions of the Romanian Menaion for January²⁴, which as the nowadays Triodion excluded the acrostics of the canons²⁵ and by the perpetuation of an incondite translation²⁶.

It is these acrostics as well as the content of ideas of the hymns of the canon from the Compline that connected the Feast of the Baptism of Christ with Easter and thus, with the Nativity and the Resurrection of Jesus, they represented the three Great Christian Feasts of the church year that had the same idea, the redemption and deification of man and of the creation, through the Incarnation of Jesus Christ, through His public presentation and through His Sacrifice, Passions, death and Resurrection. The canons from the Compline and especially their acrostics are highly important for the theological understanding of the Feast, firstly for those who were baptized in this day and for whom the Feast of the Epiphany represented Easter, or the passing from the death of the sin to the life in Christ, through the Mystery of the Holy Baptism. They are equally important for us, who in the day of the Baptism of Christ renew our Baptism in a mysterious way through celebration and Liturgy²⁷.

At the Compline of these days, at Ode 8 of the Canon we find the stich: *Să laudăm bine să cuvântăm și să ne închinăm Domnului cântându-I și preînălțându-L întru toți vecii!* (*Let us glorify Him and bless Him and bow to Him singing and exalting Him to all the ages!*)²⁸. We can find this stich only in the Romanian and Slavonic version. Usually, this stich is part of the Ode of Moses (Ode of the three young men), which are used only for the canons of the matins²⁹. Since it appears in the

²⁴ Amongst the last editions which maintain the acrostics we mention the complete collection of Menaion from the Cernica Monastery. The one for January was published in 1926 and maintains the translation of the acrostics for all the canons (35 *et passim*).

²⁵ For example, *Mineiul pe Ianuarie*, (București, IBMBOR, 1997).

²⁶ Login, 894.

²⁷ Schmemmann, 12-13.

²⁸ *Mineiul pe Ianuarie* (1926), 36.

²⁹ *Psaltirea*, (București, Cartea Ortodoxă, 2004), 323-344. For a more detailed study on the odes of Moses see: Cezar Login, "Cântările lui Moise: stihologia Canoanelor Utreniei", *Altarul Banatului*, (4-6, 2007), 89-96; Juan Mateos, *Utrenia Bizantină*, (Cluj-Napoca, Renașterea, 2009), 39-41.

Slavonic version, we assume that the Romanian version took it from Slavonic, because the translations of the Romanian books used Slavonic versions. Since the Slavonic translation is much more conservative³⁰, one may provide here the idea that in the early ages, the Odes of Moses were used at these Feasts for the Compline as well³¹, but this idea is only a supposition.

However, the days of the Forefeast were considered to be the Holy Week, in which the catechumens prepared for the Baptism, and for us it is a real preparation for the Feast. Thus, the similarity of the mentioned canons is indisputable and does not regard only their structure and allocation, but goes far beyond this, to a profound similarity of the content, and even to the use of identical phrases. We will emphasize this through some of the most representative examples. Thus, we have the Iirmi of the Odes 1 and 9 from the Canon of the Matins of the Holy Thursday:

Ξενίας δεσποτικῆς, καὶ ἀθανάτου τραπέζης, ἐν ὑπερώῳ τόπῳ, ταῖς ὑψηλαῖς φρεσὶ, πιστοὶ δεῦτε ἀπολαύσωμεν, ἐπαναβεβηκότα λόγον, ἐκ τοῦ Λόγου μαθόντες, ὄν μεγαλύνομεν. ³²	С҃ТРА҃НЦѢІА КЛ҃ИНА, ꙗ̅ ВЗЕІМЕР҃ТНІА ТРАПЕЗЫ НА ГОР҃НІЕМЪ М҃КР҃ТѢ, ВЫСОКІМН О҃УМЫ, К҃Р҃НІИ ПР҃ИД҃ИТЕ НАСАДНІМЪ, ВОЗШЕДША СЛОВА, ꙗ̅ СЛОВА НАВ҃ИЧЕША, ЕГОЖЕ КЕЛИЧЕМЪ. ³³	Din ospățul Stăpânului și din masa cea nemuritoare, la loc înalt, cu gânduri înalte, veniți credincioșilor să ne îndulcim, pe Cuvântul Cel înălțat, din Cuvânt cunoscându-L, pe Care Îl mărim ³⁴ .	Come believers, let us enjoy the Master's welcome and the immortal table in the upper place, with minds raised high, having learnt a transcendent word from the Word, whom we magnify ³⁵ .
Τμηθείση τμᾶται, πόντος ἐρυθρός, κυματοτρόφος δὲ ξηραίνεται βυθός, ὁ αὐτὸς ὁμοῦ ἀόπλοις γεγωνώς βατός, καὶ	С҃К҃ЧЕНОЕ С҃К҃ЧЕ҃ТЦА МОРЕ ЧЕРМНОЕ, ВОЛНОПНІТЯЕМАА ЖЕ ИЗЕШАЕ҃ТЦА ГЛ҃БИННА: Т҃ААЖДЕ К҃ВННУ БЕЗО҃РՃЖНЫМЪ	Cu tăiere s-a tăiat Marea Roșie și adâncul cel hrănit cu valuri s-a uscat, aceeași împreună făcându-se celor fără de arme	The Red Sea by a cut staff is cut, the deep, source of waves, grows dry, itself becomes pathway for the unarmed and a

³⁰ ΜΗΝΙΑ ΜΕΣΟΔΩΝ ΙΑΝΝΙΝΑΡΤΩ (1993), 34.

³¹ The same thing may be observed regarding the Complines from the Forefeast of the Nativity of Christ.

³² <http://gl.xyz/texts/Tri/t95.uni.htm> (accessed on 20th September 2014).

³³ ТРІОДЪ ПОСТНІА, (Moscova, Tipografia Patriarhiei Moscovei, 1992), 428.

³⁴ Triod, (București, 2000), 588. Translation after the quoted Greek original.

³⁵ <http://www.anastasis.org.uk/HWThu-M.htm> (accessed 11th June 2015).

πανοπλίταις τάφος. Ἦδη δὲ θεοτερπῆς ἀνεμέλπετο· Ἐνδόξως δεδόξασται, Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν. ³⁶	ΒΪΒΪΨΗ ΠΡΟΧΟΔΪΜΑ, Ἡ ΒΕΞΟΡΪΖΗΜΪΖ ΓΡΟΒΞ. ³⁷	trecere și celor prea întrarmați mormânt. Și cântare lui Dumnezeu cuvioasă s-a cântat; căci cu slavă S-a preaslăvit, Hristos Dumnezeul nostru ³⁸ .	tomb for the fully armed. A song pleasing to God was raised, 'Christ our God has been greatly glorified ³⁹ .
--	--	--	--

And in the Canon at the Compline of the Forefeast of the Baptism of Christ we find the following two Irmi:

Ξενίας Δεσποτικῆς, καὶ ἀθανάτου τραπέζης, ἐν πενιχρῶ σπηλαίῳ πρίν, ἀπολαύσαντες, νῦν πρὸς Ἰορδάνην δράμωμεν, μυστήριον ὀψόμενοι ξένον, τὸ τῆς ἄνω λαμπρότητος πρόξενον. ⁴⁰	ἘΓΡΆΝΪΣΤΕΒΪΛ ΒΛΪΝΗΛ Ἡ ΒΕΞΜΕΡΤΗΜΪΛ ΤΡΑΠΕΖΪ ΒΟ ΟΥΒΟΞΪΕΜΪΖ ΒΕΡΤΕΠΪ ΠΡΕΪΔΕ ΝΑΣΛΑΔΗΒΪΨΕΛ, ΝΪΝΗΪ ΝΑ ἸΟΡΔΆΝΪΖ ΤΕΪΕΜΪΖ, ΤΆΪΗΝΪ ΖΡΆΨΕ ἘΓΡΆΝΗΝΪ, ΓΟΡΝΪΛ ΕΒΪΪΤΛΟΙΤΗ ΧΟΔΆΤΑΪΪΣΤΕΒΗΝΪ. ⁴¹	Din ospățul Stă- pânului și din masa cea nemuritoare, în peșteră săracă, cei ce mai înainte ne- am îndulcit, acum la Iordan să aler- găm, taină străină să vedem, care găz- duiește strălucirea cea de sus. ⁴²	Having first tasted delight on the Master's welcome and his immortal table in the poor Cave, now let us run to Jordan to see the strange mystery, host to the splendour from above ⁴³ .
Τμηθείση τμᾶται, πόντος ἐρυθρός, κυματοτρόφος δὲ ξηραίνεται βυθός, ὁ αὐτὸς ὁμοῦ ἀόπλοις γεγονὼς βατός, καὶ	ἘΪΪΕΝΟΕ ΕΪΪΪΪΤΕΛ ΜΟΡΕ ΪΕΡΜΗΟΕ, ΒΟΛΗΝΟΠΗΤΛΕΜΑΛ ΪΕ ἩΖΕΪΪΛΕΪΤΕΛ ΓΛΪΒΗΝΛ, ΤΆΛΛΪΔΕ ΚΪΠΗΪ ΒΕΞΟΡΪΖΗΜΪΖ ΒΪΒΪΨΗ	Cu tăiere s-a tăiat Marea Roșie, iar adâncul cel hrănit cu valuri s-a uscat, făcându-se totodată trecere deschisă	The Red Sea was cut by a cutting rod, while the deep nurse of waves grew dry; it became a

³⁶ <http://glx.xyz/texts/Tri/t95.uni.htm> (accessed on 20th September 2014).

³⁷ *ΤΡΙΩΔΗ ΠΟΡΤΗΝΑ* (1992), 424v.

³⁸ *Triod*, (București, Tiparnița Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1949), 643.

³⁹ <http://www.anastasis.org.uk/HWThu-M.htm> (accessed 11th June 2015).

⁴⁰ <http://glx.xyz/texts/Jan/04.uni.htm> (accessed on 20th September 2014).

⁴¹ *ΛΗΜΝΑ ΑΡΪΣΑΪΪΖ ΛΗΜΝΪΑΡΪΪ* (1993), 77.

⁴² *Mineiul pe Ianuarie* (1997), 66. Translation after the quoted Greek original.

⁴³ <http://www.anastasis.org.uk/HWThu-M.htm> (accessed 11th June 2015).

πανοπλίταις τάφος· ὡδὴ δὲ θεοτερπῆς ἀναμέλπετο· Ἐνδόξως δεδόξασται, Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν. ⁴⁴	προχοδήμα, ἡ κεκορβήθημιζ γρόβζ. Прѣнь же вѣокрѣнаа коспѣблѣшеа: ελάνω προελάθηα χρίτος βῆζ νάωζ. ⁴⁵	pentru cei fără de arme, iar pentru cei prea întrarmați mormânt. Și cân- tare plăcută lui Dumnezeu s-a cân- tat; căci cu slavă S-a preaslăvit Hristos, Dumnezeul nostru ⁴⁶ .	pathway for the unarmed, and a tomb for the fully armed; while a hymn pleasing to God was sung: Christ our God has been greatly glorified ⁴⁷ .
---	--	--	--

In the Byzantine tradition these meanings of the Baptism of Christ have been developed both in the Liturgy and in the theology of the icon of the feast. Thus, the theological thinking observes a profound relationship between the content of the feast of the Epiphany and Easter, for all the concentrated and compact symbolism of the Baptism, that the icon of the feast presents, makes us understand the great importance of this act: death is already on the Cross. In the words addressed to John: *Let it be so now; it is proper for us to do this to fulfill all righteousness (Matthew 3:15)*, Christ anticipates the final word spoken in the garden of Gethsemane: *My Father..., yet not as I will, but as you will (Matthew 26:39)*. The liturgical correspondence of the feasts underlines explicitly this thing: the liturgical chants of the day of the 3rd of January present a stunning analogy with those from the Holy Wednesday, those from the 4th of January with those from the Holy Thursday, and those from the 5th of January with those from the Holy Friday and Saturday⁴⁸. The iconography absorbs these correspondences the icon of the Baptism presents the water as a flowing tomb⁴⁹, under the shape of a dark cave, iconographic image for Hades, inferno or hell⁵⁰, covering the entire body of Christ, as an anticipation of Christ's descent to hell, for: "Descending into the waters He tied the powerful one"⁵¹, says St. Cyril of Jerusalem; and St. John Chrysostom adds: "The immersion and the coming out are the images of the descent to hell and Resurrection"⁵². Water change its significance; once image of

⁴⁴ <http://glx.xyz/texts/Jan/04.uni.htm> (accessed on 20th September 2014).

⁴⁵ *ΛΗΘΙΑ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΩΝ ΜΗΝΩΝ* (1993), 74.

⁴⁶ *Mineiul pe Ianuarie* (1997), 63.

⁴⁷ <http://www.anastasis.org.uk/HWThu-M.htm> (accessed 11th June 2015).

⁴⁸ Paul Evdochimov, *Arta icoanei – o teologie a frumuseții*, (București, Meridiane, 1993), 245.

⁴⁹ Evdochimov, 249.

⁵⁰ Joseph Ratzinger xvi. Benedek, *A Názáreti Jézus*, 34.

⁵¹ Sf. Chiril al Ierusalimului, *PG 33*, 441 B [See the Romanian translation *Cateheze*, (București, IBMBOR, 2003), 45].

⁵² Sf. Ioan Gură de Aur, *PG 61*, 34 B.

death by flooding, it becomes now *spring of water welling up to eternal life* (John 4:14; Rev. 21:6) and the image of the birth into a new life⁵³.

The poetical prefiguration's of the Old Testament, in which we find the image of the Baptism find correspondences and are evoked by the hymnography of the Forefeast, such as the passing through the Red Sea or the Jordan's reversion through Elisha's mantle: "The River Jordan receded of old by the mantle of Elisha when Elijah ascended into heaven; and the water was separated to this side and that, the wet element turning into a dry path for Him, being truly a symbol of Baptism, by which we cross the path of transient age. Christ hath appeared in the Jordan to sanctify its waters"⁵⁴. The psalmist says that: *The Sea looked and fled; the Jordan turned back* (Psalm 114:3), and the hymnography continues: "David, singing in advance by the divine Spirit, cried out: What is it, sea that you have now fled? What is it, Jordan, that you have turned back, as you look on Christ standing naked in you?"⁵⁵.

Conclusions

Both the formal structure and the content of the hymnography of the Forefeast of the Epiphany present similarities with the Holy Week. This unravels a new dimension in the perception of the Feast in general and of the Epiphany in particular. Hence, the Church sees the great feasts in a paschal light. It all starts from Easter "Feast of feasts" and reports back to this Great Feast. The Liturgy of the Church which crowns each feast is the mystical-sacramental bringing up-to-date of the Resurrection of Christ. In time, this kind of understanding was forgotten as one may observe in the new editions of the Romanian Menaion. Those who correct these books should take into account the old thinking of the Church, which through certain forms and structures (e.g. acrostics, canons) wanted to express certain profound theological ideas. The research of these forms and bringing them back into the structure of the nowadays books of service would help theology a lot to a thorough understanding in the spirit of the Orthodox tradition of the hymnographic thesaurus which is nothing else than a confessing and practical form of the dogma of the Church, making the dogma accessible for the faithful too. The rediscovery of these paschal forms of the Feasts, in our case of the Epiphany, will contribute to the activation of the resurrectional-eschatological character of the Christian life, as it was lived by the Apostolic Church, but which denatured along the years.

⁵³ Leonid Uspensky and Vladimir Lossky, *Călăuziri în lumea icoanei*, (București, Sophia, 2003), 179.

⁵⁴ Apolytikion of the Forefeast, *Mineiul pe Ianuarie*, București, IBMO, 2010), 87. For English version see http://www.antiochianladiocese.org/files/service_texts/great_feasts/lord_theophany/1-Theophany-Royal-Hours-BOTH.pdf (accessed on 11th June 2015)

⁵⁵ Day 3, At Matins, Ode I, sticheron 4 (*Mineiul pe Ianuarie*, 52). For English version see http://www.anastasis.org.uk/3_january.htm (accessed 11th June 2015).

RECENZIE / BOOK REVIEW

COSMIN COSMUȚA, *VICARIATUL ORTODOX ROMÂN ALBA IULIA, 1940-1945*, ED. PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ, CLUJ-NAPOCA, 2014, 374 p.

Sub egida prestigioasei edituri Presa Universitară Clujeană, a fost publicată teza de doctorat a Pr. asist. univ. dr. Cosmin Cosmuța, elaborată sub competența îndrumare a Pr. prof. univ. dr. Alexandru Moraru, susținută în anul 2013, intitulată: *Vicariatul Ortodox Român Alba Iulia 1940-1945*.

Lucrarea cuprinde opt capitole, precedate de *Cuvântul înainte* semnat de către coordonatorul științific.

Primul capitol, *Introducere* prezintă stadiul cercetărilor și bibliografia temei, motivația alegerii ei – necesitatea acoperirii unui gol în istoria Eparhiei Vadului, Feleacului și Clujului și metodele de lucru: descriptivă, cronologică, analitică, sintetică.

Capitolul al II-lea: *Înființarea Vicariatului și primele luni de funcționare* expune probleme legate de recunoașterea acestei structuri bisericești, subordonarea canonică față de Episcopia Clujului, componență (protopopiate, parohii), sediu și personal, în primele luni de existență. Consiliul Eparhial din Cluj a hotărât la 6 septembrie 1940, prin rezoluția nr. 5414, pentru menținerea unității duhovnicești și de jurisdicție a Eparhiei, înființarea Vicariatului de Alba Iulia care cuprindea 200 de parohii, rămase

în partea de la sud a liniei de demarcație trasată prin dictatul de la Viena, multe ocupate de preoți refugiați din Basarabia, Transilvania de Nord și din 1944 și din Bucovina și Moldova. Conducerea a fost încredințată unui Consiliu Vicarial al cărui președinte a fost desemnat protopopul albaiulian Alexandru Baba. Între prioritățile Consiliului a fost recunoașterea de către Ministerul Cultelor a noii instituții bisericești și alocarea fondurilor necesare pentru organizarea și buna ei funcționare.

Capitolul al III-lea, cel mai amplu, *Administrația bisericească în vicariat* detaliază aspecte cu privire la finanțarea Vicariatului, sediul, personalul vicarial: clerici și laici, petrecându-se de-a lungul existenței instituției foarte multe schimbări, protopopiatele, nouă la număr sunt prezentate detaliat (Abrud, Aiud, Alba Iulia, Câmpeni, Cluj-Huedin, Luduș, Lupșa, Turda și Zlatna), dintre care unul nou creat în septembrie 1940 – Protopopiatul Cluj-Huedin compus din parohiile rămase pe teritoriul României din cele două protopopiate și mănăstirile din componența sa: Sf. Ioan Botezătorul din Alba Iulia și Râpa Râmețului, reînființată în 1942, administrarea și exploatarea Pădurii Făget ce aparți-

nea Episcopiei Clujului, dar rămăsese pe teritoriul României, automobilul pe care l-a deținut, de mare folos pe plan misionar-pastoral. Dezideratul bugetării propriu-zise a Vicariatului a fost realizat abia la intrarea în anul fiscal 1942-1943. O adevărată epopee au constituit-o strădaniile de a obține un imobil potrivit pentru instalarea birourilor.

Capitolul al IV-lea *Pastorație și misiune* descrie vizitele arhieresti în Vicariat: cele ale Mitropolitul Nicolae Bălan de la Sibiu (1941, 1942, 1944) care în lipsa ierarhului locului, se îngrijea și de problemele din Vicariat și ale Episcopului Clujului, Nicolae Colan (1942, 1943, 1944), căruia autoritățile maghiare nu i-au îngăduit să treacă frontiera de la Feleac decât în toamna anului 1942, inspecțiile canonice ale protopopilor, care aveau o mare importanță deoarece rapoartele protopopești și procesele verbale din fiecare parohie a dat posibilitatea instituției albaiulene să cunoască bine situația fiecărei parohii și probleme de disciplină a clerului, Consiliul vicarial având rolul unui Consistoriu disciplinar bisericesc.

Capitolul al V-lea *Activități sociale în Vicariat* este dedicat ocrotirii refugiaților și evacuațiilor, colaborării cu Consiliul de Patronaj al Operelor Sociale, combaterii alcoolismului și a altor vicii, grijii față de preoții din parohiile sărace din Munții Apuseni, ajutați să-și ducă mai departe activitatea de păstorire a credincioșilor și față de soldații răniți, în contextul celui de al doilea război mondial, numărul celor care aveau nevoie de sprijin material și spiritual crescând foarte mult, implicarea preoțimii a fost una exemplară în organizarea de colecții, asigurarea asistenței spirituale, etc.

Capitolul al VI-lea *Viața cultural-religioasă* subliniază că Biserica noastră nu și-a neglijat nici o clipă dimensiunea învățătoarească a misiunii sale, tratând despre relațiile inter-instituționale Biserică-școală, în multe cazuri preoții, suplinindu-i pe învățătorii aflați pe front, situația fostelor școli confesionale, catehizare, programe de învățământ și manuale școlare, Școala de cântăreți bisericești de la Alba Iulia care a funcționat între 1943-1944, sub conducerea protopopului Nicolae Vasii, periodicele bisericești: revista *Renășterea*, care a apărut în anii de război la Alba Iulia, avându-l ca redactor pe același Nicolae Vasii și apoi pe preotul Teodor Ciuruș și *Calendarul Vicariatului*, – forme de culturalizare a românilor ortodocși din această parte de țară, tipărirea unei Cărți de rugăciuni în 1942, circulația cărții în parohii, societăți și fundații cultural-religioase: Frăția Ortodoxă Română, secția vicarială, pusă sub conducerea profesorului Lazăr Chirilă din Baia de Arieș, Fundația Culturală Gheorghe Sion, protejarea patrimoniului artistic și cultural, cu toate acestea, în 1944, pierderile de bunuri, obiecte, documente au fost destul de mari.

Capitolul al VII-lea se ocupă de *Relații interconfesionale*, cu Biserica Greco-catolică, existând o tensiune în stare latentă între cele două Biserici românești din Transilvania, cu sectele care păreau să prolifereze în primii ani de război, dar dezvoltarea lor a fost oprită pentru o vreme, datorită Decretul-lege nr. 927/28 decembrie 1942 și atitudinea față de evrei, Consiliul Vicarial intervenind în două rânduri pentru excluderea de la ordinele de internare în tabere de concentrare a unor evrei convertiți la creștinism.

Capitolul al VIII-lea *Concluzii* reia rezumativ rezultatele cercetării efectuate asupra activității desfășurate de Vicariatul Ortodox Român din Alba Iulia între 1940-1945, instituție care și-a împlinit cu prisosință misiunea, în pofida condițiilor foarte vitrege ale războiului.

Urmează *Bibliografia* foarte bogată în documente inedite, este vorba despre Fondul Vicariatul Ortodox Român Alba Iulia ce conține aproximativ 45.000-50.000 de documente înregistrate pe circa 75.000 de poziții electronice și *Anexele* (hărți, fotografii) care dau lucrării un plus de valoare.

Cartea părintelui Cosmin Cosmuța abordează o temă importantă pentru Istoria Bisericii Ortodoxe Române și

pentru Istoria contemporană a României, este bine structurată și analizată, scrisă într-un stil antrenant, accesibil, conținând foarte multe date istorice și amănunte și se încadrează întru totul în perimetrul lucrărilor științifice. Remarcăm capacitatea deosebită de analiză și sinteză și spiritul critic al autorului care dovedește o foarte solidă pregătire în Istoria bisericească în special și în istorie în general, bună stăpânire a metodologiei și experiență a cercetării.

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

dbutcapusan@yahoo.ro