

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL III, NR 3, IULIE-SEPTEMBRIE 2007, BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

Revistă fondată în anul 1929 de către
Prof. dr. Teodor M. Popescu

SERIA A III-A, ANUL III, NR. 3, IULIE-SEPTEMBRIE, 2007
BUCUREȘTI

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Președinte: Prea Fericitul Părinte DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

Membri de onoare: Acad. pr. prof. dr. Mircea PĂCURARIU (SIBIU); Acad. pr. prof. dr. Dumitru POPESCU (BUCUREȘTI); Acad. prof. dr. Emilian POPESCU (Iași); Pr. prof. dr. John BEHR (CRESTWOOD NY); Pr. prof. dr. John MCGUCKIN (NEW YORK); Pr. prof. dr. Eugen J. PENTIUC (BROOKLINE MA); Prof. dr. Tudor TEOTEOI (BUCUREȘTI).

Membri: Pr. prof. dr. Viorel SAVA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași; Pr. prof. dr. Dorin OANCEA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Țaguna” din Sibiu; Pr. conf. dr. Ștefan RESCEANU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova; Pr. conf. dr. Ioan CHIRILĂ, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

Redactori corespondenți: Asist. drd. Ionuț Alexandru TUDORIE, București; Pr. conf. dr. Ion VICOVAN, Iași; Lect. dr. Paul BRUSANOWSKI, Sibiu; Lect. dr. Mihai-Valentin VLADIMIRESCU, Craiova; Lect. dr. Caius CUȚARU, Arad; Pr. conf. dr. Alexandru IONIȚĂ, Constanța; Pr. lect. dr. Ștefan FLOREA, Târgoviște; Pr. asist. drd. Grigore Dinu MOȘ, Cluj-Napoca; Lect. drd. Jean NICOLAE, Alba Iulia; Pr. lect. dr. Ion BICA, Pitești; Pr. lect. dr. Viorel POPA, Oradea; Pr. lect. dr. Constantin JINGA, Timișoara; Pr. lect. drd. Teofil STAN, Baia-Mare.

Colaboratori: Înalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Arhiepiscopi, Prea Sfințiii Episcopi, cadrele didactice de la facultățile de teologie ortodoxă, candidații la titlul de doctor în teologie, masteranzii, studenții teologi.

Redactor șef: Prof. dr. Remus RUS

Redactori: Lect. dr. Adrian MARINESCU, Asist. drd. Alexandru MIHĂILA

Secretar de redacție: Asist. drd. Ionuț TUDORIE

Corectură: Asist. dr. Constantin GEORGESCU (filolog)

Traducere în lb. engleză: Asist. drd. Maria BANCILĂ (filolog)

Tehnoredactare: Asist. drd. Alexandru MIHĂILA

Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

Director: Dr. Aurelian MARINESCU

Tipografia Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

Consilier patriarhal: Pr. Valer ULICAN

Coperta și viziunea grafică a revistei: Doina DUMITRESCU

Redacția: Str. Sf. Ecaterina, Nr. 2-4, cod 040155, București, sect. 4, România; OP 53, CP 125;

Tel. (+40) 722 620 172; (+40) 21 335 61 17; Fax: (+40) 21 335 07 75;

e-mail: studiiteologice@yahoo.com

www.studiiteologice.editurapatriarhie.ro

Materialele trimise la redacție nu se înapoiază.

Redacția își asumă dreptul de a opera modificări atât prin corectarea formei, cât și a conținutului materialelor trimise spre publicare.

Rugăm respectarea recomandărilor; a se vedea pe larg următoarea adresă web:

www.studiiteologice.editurapatriarhie.ro/conditii.php

CUPRINS

Studii

Tudor TEOTEOI

Isihasmul și criza conștiinței bizantine în sec. al XIV-lea 5

Nicușor NACU

Perspectives christologiques indiennes portant sur une image orientale du Christ 63

Stelian IONAȘCU

Teme majore din istoria muzicii bisericești aflate în dezbaterea marilor personalități ale sec. XIX-XX (controverse, opinii separate, polemici) (Partea I) 105

Marius PORTARU

Sf. Maxim Mărturisitorul, Zece capete despre virtute și păcat. Problema autenticității 135

Eveniment teologic

Ștefan IONESCU-BERECHET

Învățătura Sf. Teodor Studitul despre Sfintele Icoane și cinstirea lor 153

Mihai SĂSĂUJAN

A III-a Adunare Ecumenică Europeană de la Sibiu (4-9 sept. 2007) 177

Din Sfinții Părinți ai Bisericii

Sf. IOAN GURĂ DE AUR

Comentariu la Evanghelia după Ioan – omilia a V-a 197

Din Teologia ortodoxă contemporană

Demetres I. KYRTATAS

Factori istorici în formarea canonului Noului Testament 211**Dialog teologic**

Arhid. Ioan I. ICĂ jr.

Important acord teologic ortodox-catolic pe tema sinodalității și autorității pe marginea celei de-a X-a sesiuni plenare a Comisiei mixte internaționale pentru dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică. Ravenna, 8-15 oct. 2007 227**Reviste de teologie***Augustinianum* 257E
O
L
O
G
I
C
E

S TUDII

Tudor TEOTEOI

Facultatea de Istorie – București

ISIHASMUL ȘI CRIZA CONȘTIINȚEI BIZANTINE ÎN SEC. AL XIV-LEA

Hesychismul sau isihasmul este un curent al spiritualității creștine greco-orientale, mai precis o anumită orientare din cadrul ortodoxiei bizantine, care a devenit manifestă și a căpătat o consacrare oficială în sec. al XIV-lea. Inițial un curent ascetico-mistic, vehiculat de către acea categorie a călugărimii bizantine la care idealurile anahoretice de retragere în hesychia, adică în afara comunității sociale (atât laice, cât și monahale), erau mai puternice, legat de spiritualitatea zisă a „Părinților deșertului”, care în Bizanț a cunoscut o dezvoltare mult mai mare decât în partea occidentală a fostului Imperiu roman, hesychismul a ajuns, în urma unei evoluții latente și îndelungate, să se impună nu numai pe ansamblul corpului monahal bizantin (deci și în cadrul formei monastice comunitare), ci și la scara mult mai extinsă a corpului ecleziastic bizantin luat în totalitatea lui, dobândind astfel o fundamentare teologico-dogmatică, fapt care s-a produs abia în sec. al XIV-lea, adică într-o perioadă de plin regres al Statului bizantin. Manifestare teologică prin excelență, aparent foarte îndepărtată de realitățile concrete ale lumii care l-a produs, hesychismul a constituit de fapt un răspuns la aceste realități, răspuns care a fost însă dat în sfera vieții spirituale.

Cearța hesychastă poate fi așadar considerată drept reflectarea cea mai puternică a crizei universalismului bizantin pe plan teologic.

Cum reiese altminteri și din vasta bibliografie a subiectului, hesychismul este interesant nu numai din punctul de vedere al istoriei

bizantine, ci și din acela al istoriei generale, oferindu-ne posibilitatea unor comparații sugestive cu anumite manifestări spirituale din alte arii de cultură europene, ba chiar și extra-europene. În acest sens, menționăm corespondențele ce-i pot fi observate în cadrul unor curente mistice orientale, dar și al unor orientări spirituale din istoria Europei occidentale – spre exemplu Raymond Lulle, dar mai ales mistica renană din sec. al XIV-lea sau aceea spaniolă din sec. XVI-XVII, a căror înrâurire, târzie și persistentă, asupra unor curente filosofice și literare europene, ajungând până în pragul epocii moderne (cum ar fi influența misticii renane asupra romantismului german) a fost deja semnalată. De faptul acesta ne putem convinge citind autori de cele mai diferite orientări, precum A. Béguin și H. Ley¹. În opinia lui H. Gelzer, hesychismul intră în categoria fenomenelor „celor mai curioase și mai interesante sub raport cultural-istoric”². Sesizând virtuțile comparatiste, valoarea și semnificațiile sale universale, marele exeget al acestui curent spiritual care a fost Nichifor Crainic a văzut chiar în romantism „un reflex al misticii creștine”, în primul rând prin „sentimentul durerii universale, al participării cosmice la tristețea omului”³, mergând în această privință pe linia lui Bremond, autor pe care îl și citează în acest context.

Pentru a ne da seama cât de autentic bizantin a fost acest curent spiritual, este suficient să avem în vedere faptul că existența lui a început odată cu aceea a Bizanțului însuși, că el s-a menținut pe tot parcursul istoriei bizantine până la sfârșitul acesteia (mijlocul sec. al XV-lea) și – ceea ce este încă și mai interesant – a constituit o dimensiune prelungitoare a vitalității Bizanțului, după prăbușirea politică a acestui Stat. El aparține istoriei bizantine, dar și „Bizanțului după Bizanț”. Ortodoxia religioasă a zilelor noastre continuă să se inspire din bogata tradiție ascetico-mistică pe care hesychismul a ajuns să o reprezinte.

Chiar și dincolo de planul religios, în mentalitatea post-bizantină a popoarelor ortodoxe din estul și sud-estul Europei, efectul formativ al hesychismului poate fi detectat în fidelitatea față de anumite formule imperiale, de guvernare autocrată pe plan politic, în supremația de

¹ A. BÉGUIN, *Sufletul romantic și visul*, București, 1970, între altele pp. 82-83, 103, 117-119, 132-143, 150 și 283. H. LEY, *Studii de filosofie medievală*, Ed. Științifică, București, 1973, p. 385.

² H. GELZER, „Abriss der byzantinischen Kaisergeschichte”, în: K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, ed. II-a, München, 1897, p. 1058.

³ Nichifor CRAINIC, *Sfințenia – împlinirea umanului* (Curs de teologie mistică, 1935-1936), ed. îngrijită de ierod. Teodosie Paraschiv, Ed. Trinitas, 1993, p. 164.

necontestat a teologiei asupra filosofiei pe plan politic, în supremația de necontestat a teologiei asupra filosofiei pe planul evoluției culturale a acestor popoare. Considerăm că această ultimă latură este foarte însemnată, mai ales pentru istoria ideilor în perioada iluministă, când elementele de tradiție bizantină au întârziat – după umila noastră părere – intrarea în modernitate a popoarelor respective. Poate că și unele manifestări ulterioare de „fundamentalism” ortodox și-au tras seva din același izvor spiritual.

Interesul hesychasmului este așadar la fel de mare pentru istoria Rusiei și a celorlalte popoare din spațiul geografic est-european, sud-est european ori caucazian, care au primit viața și organizarea religioasă de la Bizanț și găsesc aici un loc comun al istoriei lor. Dar influența și propagarea hesychasmului în afara granițelor Statului bizantin nu formează obiectul studiului de față, care are în vedere numai societatea bizantină, cadrul bizantin propriu-zis, în care se află originile sale și unde acesta s-a dezvoltat.

În limitele circumscrise de subiect, urmărirea modului în care acest curent spiritual s-a detașat și individualizat în ultima perioadă de existență a Statului bizantin presupune un excurs selectiv în întreaga spiritualitate bizantină, angajarea pe îndelungata-i cale de formare. Complexă la început, această cale a devenit cu timpul din ce în ce mai simplă. Faptul nu însemnează însă nicidecum că surprinderea fenomenelor a devenit spre sfârșit mai puțin complicată față de perioadele de început, ci dimpotrivă. Simplitatea unui lucru nu este niciodată ușor de explicat. Numai că, în cazul nostru, din gama variată de fenomene care la început pot fi surprinse și comparate cu altele, observăm, pe măsură ce ne apropiem de sfârșitul Bizanțului, o epuizare treptată a lor, o sărăcire a spectrului manifestărilor, din complexe devenite tot mai liniare, trecând așadar de la diversitate la uniformitate, la formula *non varietur*, caracterizare ce nu pierde din vedere o definiție a sensului istoric al civilizației Imperiului medieval răsăritean.

Textul de față face parte dintr-o lucrare redactată cu peste două decenii în urmă. Din motive lesne de înțeles, ea nu a putut vedea lumina tiparului înainte de 1990. Dar timpul care s-a scurs de la redactarea ei a așezat multe lucruri la locul cuvenit și m-a convins de justetea opiniilor pe care le avansam atunci. De acest fapt m-au convins însă în primul rând numeroasele cărți ori traduceri românești apărute după anul 1990, cum

ar fi lucrări ale lui J. Meyendorff⁴, Pr. D. Stăniloae, Nichifor Crainic, Ioan Savin. Este de remarcat contribuția românească nu numai la cunoașterea isihasmului, ci și a paisianismului, grație căruia rugăciunea lui Iisus „s-a răspândit din mănăstirile Moldovei în toată Rusia și, de aici în toată ortodoxia, ieșind din faza secretă a monahismului athonit și sinait”⁵. Legătura dintre isihasmul bizantin din sec. XIV-lea și paisianismul veacului al XVIII-lea și începutul celui următor a fost subliniată și de învățatul grec Antonios Tachiaos⁶. Ne este însă la fel de plăcut să remarcăm încă o dată bogăția bibliografiei românești a acestui subiect, care evidențiază rolul de placă turnantă pe care teritoriul românesc l-a jucat de-a lungul timpurilor în ce privește înflorirea și difuzarea marilor curente ale spiritualității ortodoxe, cum este și paisianismul, la studiul căruia adăugăm reeditarea traducerii românești a cărții protoiereului S. Cetfericov⁷, ca și lucrările regretatei Valentina Pelin⁸, pentru a reveni încă o ultimă oară asupra contribuției majore a Pr. D. Stăniloae⁹.

În sfârșit, nu putem trece cu vederea faptul că orientări similare isihasmului bizantin sunt de relevat și în cadrul monahismului occidental, chiar în perioada merovingiană Grégoire de Tours (539-594) scriind și o

⁴ J. MEYENDORFF, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, trad. din limba engleză de Pr. Al.I. Stan, Ed. IBMBOR, București, 1996, care citează și alte lucrări importante, și acelea traduse în românește între timp, ca Jaroslav PELIKAN, *The Christian Tradition*, vol. I-II, Chicago Univ. Press, 1971-1974. Mai facem trimitere la Sf. IGNATIE BRANCIANINOV, *Despre rugăciunea lui Iisus*, Ed. Pelerinul, Iași, 1999 (= ed. I, Sf. Mănăstire Frăsinei, Râmnicu Vâlcea, 1948).

⁵ Ioan Gh. SAVIN, *Mistica și Ascetica Ortodoxă*, cu un Cuvânt înainte de dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Crișanei și Maramureșului, Tipografia Eparhială, Sibiu, 1996, p. 154.

⁶ A.Ai. TACHIAOS, *Epidraseis tou hesychasmou ein ten ekklesiastiken politiken en Rosia, 1328-1406*, Thessalonic, 1962; A.Ai. TACHIAOS, *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth Century. Texts relating to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky (1722-1794)*, Thessalonic, 1986.

⁷ S. CETFERICOV, *Paisie, Starețul Mănăstirii Neamțului din Moldova. Viața, învățătura și influența lui asupra lumii ortodoxe*, ed. a III-a, Ed. Nemira, București, 2002.

⁸ Valentina PELIN, *Biblioteca mănăstirilor Neamț și Noul Neamț în contextul culturii românești: studii de texte: sec. XV-XIX*, Univ. București, București, 1997; Sf. PAISIE DE LA NEAMȚ, *Cuvinte și scrisori duhovnicești*, selectate și traduse în limba română de Valentina Pelin, prefață de Virgil Căndea, vol. I-II, Ed. „Tipografia Centrală”, Chișinău, 1998-1999.

⁹ Pr. D. STĂNILOAE, „Isihastii sau sihaștrii și rugăciunea lui Iisus în tradiția ortodoxiei românești”, studiu publicat în: *Filocalia*, vol. III, București, 1979, pp. 555-587; Mitropolit Serafim JOANTĂ, *Isihasmul, tradiție și cultură românească*, trad. de Iuliana Iordăchescu, Ed. Anastasia, București, 1994.

Vita Patrum din care răzbat multe asemănări cu monahismul bizantin și oriental al aceleiași perioade, ieromonahul Serafim Rose considerând că este vorba de veritabili „sfinți ortodocși ai Apusului”¹⁰. Prin urmare, manifestările din lumea apuseană apropiate de isihasmul bizantin nu sunt de căutat numai în orientări mistice relativ târzii precum mistica renană din sec. al XIV-lea ori mistica spaniolă din sec. XVI-XVII, ci chiar în viața monastică din perioada timpurie a Evului Mediu.

M-am decis deci să încredințez tiparului unele din aceste opinii, întrucât acum mi s-a oferit ocazia potrivită. Pentru a nu o pierde, în graba cu care s-a făcut predarea volumului la tipografie, nu peste tot am reușit să aduc la zi informația. Mă refer mai ales la aparatul critic. Menționez însă că aparițiile mai recente nu schimbă cu nimic datele esențiale ale problemei. În explozia de publicații înregistrate pe piața românească după 1989, există multe lucrări care interesează direct textul de față. Spre exemplu, monografia dedicată de Pr. D. Stăniloae Sfântului Grigorie Palamas are și o a doua ediție, ca de altfel și volumele din „Filocalie” îngrijite de același învățat. *Filosofia în Evul Mediu* a lui Ét. Gilson a fost tradusă și în românește (1995). Timpul nu ne-a permis să transpunem trimiterele inițiale după aceste ediții mai noi. Nădăjduim ca specialiștii să trateze cu indulgență asemenea mici imperfecțiuni. În sfârșit, unei lucrări de tinerețe i se pot trece cu vederea unele scăpări.

De la diversitate la uniformitate

Izvoarele spiritualității isihaste

Istoria îndelungată a spiritualității hesychaste poate fi dedusă din însăși vechimea noțiunii de *hesychia*. Atestată încă din Antichitate, ea a făcut carieră deosebită după impunerea creștinismului și dezvoltarea monasticismului, când a dobândit un sens nou, definind o nouă realitate, fapt care a atras după sine modificarea sinonimiei cu alți termeni ce exprimau starea de „liniște” precum *galene* sau *siope*¹¹.

¹⁰ SF. GRIGORIE DE TOURS, *Vita Patrum. Viețile Părinților*, cu o Introducere de Părintele Serafim Rose, trad. din limba engleză de Petrișor Iliina, Ed. Cartea Ortodoxă/Sophia, București, 2004, pp. 9 și 12.

¹¹ Această sinonimie nu a dispărut însă complet, *siōpē* fiind în continuare echivalent cu *hesychia*, în ciuda modificării semantice suferite de ultimul termen; dăm ca exemplu *Viața Sf. Sava cel Nou*, scrisă de patriarhul PHILOTHEOS KOKKINOS (ed. Papadopoulos-Kerameus, *Analekta Hierosolymitikēs Stachyologias*, vol. V, Petersburg, 1898, pp. 190-

Existent în greaca veche, apoi folosit în Biblie, termenul *hesychia* a fost preluat de patristică și în special de scrierile ascetico-mistice contemporane acesteia și ulterioare ei, pentru a defini, într-un sens foarte larg, starea de călugărie în accepția ce înțelegea să i-o atribuie Orientul creștin de cultură greacă. Cu alte cuvinte, el a încetat să mai desemneze orice fel de liniște, pentru a se lega de fenomenul monastic și a dobândi un nou conținut, potrivit cu o sferă mult mai restrânsă de aplicabilitate. Nu este deloc greșit să afirmăm că *hesychia*, ca și alte noțiuni precum *metanoia*, definea starea de călugărie în genere, văzută îndeobște ca o stare de liniște¹².

În chip firesc, *hesychastes* definea un călugăr hesychast sau isihast, adică dedat în întregime contemplației¹³, iar *hesychia* desemna liniștea specifică monahismului¹⁴. Aici intervenea diferența dintre formele de organizare ale călugăriei – *socială* și *asocială* – ambele existente de la început, cu o ușoară antecedentă a celei din urmă¹⁵. Dacă sub raport general *hesychia* denumește starea de liniște din cadrele vieții monastice, sub raport instituțional ea este un termen definitiv și aplicabil ultimei

359, precum și ed. D.G. Tsames, *Philotheou Konstantinoupoles tou Kokkinou Hagiologika Erga*, I [*Thessalonikeis Hagioi*], Thessalonic, 1985, pp. 159-325).

¹² Una din viețile apostolului slavilor Methodius, comentându-i hotărârea de a intra în călugărie, spune că acesta «ținea cu tot dinadinsul să nu-și tulbure sufletul său nobil cu ceva care nu conține eternul» („Vita Methodii”, în: *Zwischen Rom und Byzanz*, Graz/Köln, 1958, p. 87).

¹³ J. BOIS, „Les hésychastes avant le XIV^e siècle”, în: *EO*, V/1901, pp. 2-3.

¹⁴ I. HAUSHERR, „Les grands courants de la spiritualité orientale”, în: *OCP*, I/1935, pp. 5-40 și 247-285. La rândul său, A.M. AMMANN, *Gottesschau im palamitischen Hesychasmus*, Würzburg, 1937, p. 29, consideră că termenul *quietismus*, cu care s-ar echivala *hesychia*, este insuficient; mai exact s-ar traduce prin *Ruhe in Gott* sau *Zustand der Ruhe*. W. GASS, „Zur Frage von Ursprung des Mönchtums”, în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, II/1877, p. 263, admitea că, la începuturile ei, *hesychia* era o caracteristică generală și esențială a întregii călugărimi. Despre cele două semnificații ale termenului de „isihasm” – definind pe de o parte o anume orientare a monahismului oriental, prezentă încă de la originile sale, pe de alta starea de liniște interioară pe care o poate dobândi orice creștin aplecat spre isihie ca urmare a comuniunii sale cu Iisus Hristos – vezi și Dario RACCANELLO, *Rugăciunea lui Iisus în scrierile starețului Vasile de la Poiana Mărului, cu traducerea integrală a Scrierilor*, Cuvânt înainte de Arhim. Ioanichie Bălan, în românește de Maria Cornelia Oros și Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 75.

¹⁵ D. SAVRAMIS, *Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums*, Leiden/Köln, 1962. S-a evidențiat de altfel și faptul că termenii „mănăstire” (*monastērion*) și respectiv „monah” (*monachos*) provin de la *monos*, ceea ce implică ideea de viață în singurătate, de unul singur – *moneres*.

forme. La început, *forma socială* a predominat în regiunile Cappadociei (fiind impusă prin regula Sf. Vasile cel Mare), iar *cea asocială* în regiunile Egiptului (unde, de altfel, avusese loc o primă confruntare a acestora încă în momentul apariției lor, cea socială pahomitică aflându-se ulterior în reflux datorită invaziei celeilalte, moștenitoare a modelului Sf. Antonie cel Mare). Întrepătrunderea celor două forme s-a realizat în sec. V-VI în Palestina, aflată între principalele centre inițiale de iradiere ale lor – *Egiptul și Asia Mică*. Ținând seama de modul ascuțit în care Sf. Vasile cel Mare condamnase anahoretismul, ar fi de presupus o luptă pentru hegemonie între cele două forme; or, realitatea nu evidențiază niciun aspect de ostilitate reciprocă, ci un fel de comuniune, manifestă până și în modul de conducere: astfel, anahoreții și locuitorii lavrelor din Palestina erau conduși de arhimandrit (*archimandrites exarchos*), iar călugării din mănăstirile cenobitice de un conducător ales, care împreună cu celălalt și cu locuitorii (*hoi deutereuontes*) lor erau confirmați de către patriarhul Ierusalimului¹⁶. După consolidarea formei sociale, în speță a comunității mănăstirești de diferite categorii, a persistat o tendință marcantă, care n-a fost părăsită niciodată în Răsăritul creștin, spre retragerea din comunitatea monastică și ducerea unei vieți eremitice în forme concrete variabile, unele din ele insolite la prima vedere¹⁷. Termenul *hesychia* se aplica de preferință formei asociale în genere, pentru călugării retrași în afara comunității mănăstirești, indiferent de intensitatea legăturii ce o păstrau cu mănăstirile.

În nouellele lui Justinian I apare sinonimia *hesychast-anahoret*¹⁸, ce nu va dispărea până la sfârșitul Bizanțului. Se poate exemplifica începând cu cazul Sf. Sava, la început călugăr în Mănăstirea Flavianilor (Phlavianii) din Cappadocia, apoi într-o alta unde a stat doisprezece ani, după care a primit aprobarea abatelui să trăiască retras în *hesychia* (*hesychazein*) câte cinci zile pe săptămână, într-o peșteră mai la sud¹⁹. Ulterior, acesta va rupe orice legătură cu mănăstirea, retrăgându-se complet în deșert. Sinonimia *hesychasm-eremitism* (anahoretism) este atestată de mai toate

¹⁶ Carl HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898, pp. 173-174.

¹⁷ Astfel stiliții, dendritii etc. Pentru ansamblul acestei situații v. J. BREMONT, *Les pères du désert*, Paris, 1927 și H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, Bruxelles/Paris, 1923.

¹⁸ H. HUNGER, *Reich der neuen Mitte*, Graz, 1965, p. 288.

¹⁹ Cf. C. HOLL, *Enthusiasmus und...*, pp. 174-175. Ulterior pe acel loc a fost creată M-rează zisă a Cavernei (Spelaion), la care Sava (Sabbas) a fost abate (S. VAILHÉ, „Les Apophtegmata Patrum”, în: *EO* V/1901, p. 4).

textele servind ca izvoare ale vieții monastice anterioare perioadei iconoclaste²⁰ (*Historia Lausiaca, Apophthegmata Patrum*, biografiile scrise de Cyril de Scythopolis etc.), exceptând cazurile în care cei doi termeni devin într-un sens special antonimi, hesychastul fiind un solitar așezat într-un anume loc pentru o perioadă mai îndelungată, în vreme ce eremitul rătăcea mai mult dintr-un loc în altul²¹.

Avându-și începuturile în sec. al IV-lea, când creștinismul a devenit religie de Stat în Imperiul roman, iar martirajul generat de persecuțiile la care fuseseră supuși adepții noii religii în primele trei veacuri anterioare a dispărut, fenomenul monastic apărea ca o revitalizare a idealurilor creștine în condițiile în care acest martiraj nu mai era posibil, ca o trăire din cele mai autentice și mai frecvente a acestora; trăire cu atât mai desăvârșită cu cât și retragerea din lume (*apotaxis*) era mai deplină. Evident că într-o atare ipostază, eremitul (pustnicul, sihastrul) dobânda o preeminență indiscutabilă chiar și asupra celorlalți călugări organizați în comunitățile mănăstirești.

Noțiunea *hesychia* simboliza un grad înalt al perfecțiunii călugărești²², fapt care explică frecvența apariției ei în izvoarele narative și documentare. De numele ei se leagă deci o întreagă orientare spirituală, mai viabilă decât oricare alta în Bizanț și ale cărei progrese sunt capabile să dezvăluie sensurile de preferință ale acestei civilizații. Dacă facem abstracție de spiritualitatea primitivă specifică primelor două veacuri, când ideile creștine se dezvoltau oarecum empiric, în afara oricărui sistem filosofic, ulterior a avut loc o diversificare a drumurilor, clasificate de I. Hausherr în mai multe curente, respectiv într-o spiritualitate *intelectualistă*, o alta *activă*, o alta *sentimentală*, precum și una *hesychastă* (ultima fiind și cea mai importantă în Bizanț).

Prima dintre acestea denotă asimilarea, mai precis subordonarea filosofiei elenice păgâne, „gnoza” fiind considerată contemplație inferioară, raționalitatea fiind dată înapoi, în virtutea considerației că prin asceză se poate realiza eliberarea completă de pasiuni (*apatheia*), stadiu în care intelectul ajuns la contemplația superioară înțelege rațiunile

²⁰ *eremon kai hesychion bion diagein*, ș.a., cf. I. HAUSHERR, *OCP*, XXII/1956, pp. 7-11.

²¹ I. HAUSHERR, *OCP*, XXII/1956, pp. 7-11.

²² I. HAUSHERR, *OCP*, XXII/1956, pp. 12-13, unde se face referirea la modelul lui Ioan Botezătorul, care a trăit toată viața în deșert, model aflat la mare considerație în Răsăritul creștin.

ființelor create fără reflecția mentală²³. Capul de linie al acestui curent a fost Evagrie Ponticul (†399), continuat în sec. al VII-lea de către Sf. Maxim Mărturisitorul.

Spiritualitatea activă (la I. Hausherr *martyrion tēs hypotagēs*) este curentul ce se dezvoltă în opoziție cu cel de mai sus²⁴. El a susținut forma socială, cultivarea activității și a virtuților practice.

A treia din serie, denumită de același autor „Școala sentimentului sau a supranaturalului conștient”, se apropie mai mult de cea dintâi, de care se deosebește însă prin faptul că în cazul ei omul nu mai este considerat în primul rând o esență intelectuală, ci una psihologică²⁵, aspectul de raționalitate cedând întâietatea celui de sentimentalitate. Acest curent este ilustrat de Sf. Diadoh al Photiceei și de Sf. Simeon Noul Teolog, în grade diferite însă prezentat la mulți alți autori.

Spiritualitatea hesychastă a fost apreciată de I. Hausherr drept o sinteză între școala intelectului și aceea a sentimentului, de la prima preluând contemplarea, modificând-o însă sub influența celeilalte orientări în sensul că nu mai consideră contemplarea realizabilă prin intermediul minții (*nous*), ca la Evagrie Ponticul, ci prin acela al inimii (*kardia*). Pentru hesychaști omul nu se definește ca inteligență, nici ca o entitate psihologică, ci ca o inimă²⁶.

Militând pentru o organizare monahală cu activitate socială în exterior, urmărind perfecțiunea monastică prin asceza pozitivă, bazată pe valorile practice ale muncii de orice fel în interiorul și în afara mănăstirilor, curentul școlii active nu a găsit un teren favorabil în Bizanț. În consecință, sub raport instituțional el nu a avut dăinuire prea îndelungată și nici fertilitate pe plan spiritual, luând de fapt sfârșit o dată cu Sf. Theodor Studitul (759-826).

Așa se face că în momentul în care ortodoxia bizantină ieșea învingătoare asupra iconoclasmului și deplin consolidată, pierdea o orientare de o valoare cu totul aparte. Linia activă și-a găsit în schimb

²³ I. HAUSHERR, „Les grands courants de la spiritualité orientale”, pp. 121-122. O tratare mai în detalii a chestiunii aparține aceluiași autor (*Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome, 1955).

²⁴ I. Hausherr ilustrează această opoziție prin cazul lui Evagrie Ponticul, care a și părăsit M-rea Sf. Vasile cel Mare unde fusese călugăr la început, ca dovadă a deosebirilor de păreri și a rezervelor sale față de valorile „active”, promovate în cadrul formei sociale (I. HAUSHERR, „Les grands courants...”, pp. 129-132).

²⁵ I. HAUSHERR, „Les grands courants...”, pp. 126-128.

²⁶ I. HAUSHERR, „Les grands courants...”, pp. 132-137.

adevărată patrie în Occidentul Europei prin organizarea de tip benedictin a fenomenului monastic, căruia reforma clunisiană avea să-i dea un deosebit avânt. Corolarul prăbușirii liniei active în Bizanț avea să fie constituit de ofensiva liniei care promova valorile „teoretice”; așa se explică faptul că asemenea valori au fost aici supraestimate și trecute înaintea celor practice. Preeminența liniei teoretice (contemplative) era parțial realizabilă prin oricare din celelalte trei curente și toate trei au conlucrat la aceasta, nu însă în egală măsură. După Sf. Maxim Mărturisitorul (580-662), spiritualitatea intelectualist-evagriană a intrat în reflux și și-ar fi încheiat mult mai repede drumul dacă în sec. al XII-lea n-ar mai fi numărat încă un adept în persoana Sf. Petru Damaschinul, care prelua un curent ce nu mai era de mult timp la modă în lumea bizantină, fără să fi adus vreo noutate²⁷.

Mai recent, Jean Meyendorff considera că atât curentul intelectualist, cât și cel sentimentalist au avut un rol egal în formarea hesychasmului, primul avându-l ca înaintaș pe Evagrie (344-399), celălalt pe Sf. Macarie cel Mare (†cca. 390). În loc de curente, se vorbește însă de două antropologii, „una spiritualistă”²⁸, alta biblică²⁹. Desigur că între cele două orientări spirituale o delimitare netă și exhaustivă ar fi greu de realizat; la unii autori (Sf. Isac din Ninive, Sf. Ioan Scărarul, Elie Ekdikos) ele se întrepătrund, întrucât o serie de elemente sunt comune (deprecierea valorilor practice, rolul contemplației și al rugăciunii)³⁰. Totuși, distincția dintre „mistica intelectualistă” și „mistica inimii”, bazată pe o antropologie „biblică” (folosim aici limbajul lui J. Meyendorff), nu este de trecut cu vederea³¹, mai ales că hesychaștii sec. al XIV-lea au dezvoltat ultima linie – numită sentimentalistă de către I. Hausherr, biblică de către J. Meyendorff. Ea considera insuficient dezideratul intelectualist care cerea ca omul să devină spiritual (*pneumatikos*), ajungând la afirmația că pentru contemplarea divinității este necesară

²⁷ Petru Damaschinul a fost publicat de Sf. Nicodim Hagioritul în *Philokalia ton hieron neptikon*, Veneția, 1782, atașându-l astfel autorilor „neptici”, dar la acesta rolul hesychiei se menține pe o linie strict evagriană (J. GOUILLARD, „Un auteur spirituel byzantin du XII^e siècle: Pierre Damascène”, în: *EO XXXVIII/1939*, pp. 257-278).

²⁸ Conform acestei linii ascetice, spiritul (*nous pneuma*), era facultatea contemplativă prin care omul tindea către divinitate, partea supremă a ființei lui. Pentru a realiza acest lucru, omul trebuie să dobândească asemănarea divinității, adică să devină „spiritual” (sau „duhovnicesc”, *pneumatikos*).

²⁹ J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, pp. 199-200.

³⁰ J. GOUILLARD, *Petite Philocalie de la prière du cœur*, Paris, 1968, pp. 86-87 și 121.

³¹ J. MEYENDORFF, *Introduction...*, pp. 211-212.

coborârea spiritului (intelectului, inteligenței) în inimă; cu alte cuvinte, este vorba de un proces de sentimentalizare ce sporea în detrimentul celui rațional. Dar mistica intelectualistă ca precursora a hesychasmului nu poate fi tăgăduită. O dovadă pe care o considerăm elocventă în acest sens este circulația de care s-a bucurat în rândurile acestuia tratatul *De oratione* al lui Evagrie Ponticul³², pe care însă Evul Mediu bizantin l-a atribuit Sf. Nil Sinaitul (Ascetul)³³, deoarece Evagrie a fost condamnat de către sinodul al V-lea ecumenic (553) ca origenist³⁴, iar numele său nu a mai fost folosit.

Sub numele lui Nil, mistica intelectualistă a lui Evagrie a trecut pe scară largă în acea ramură a școlii sentimentaliste care face punte comună cu hesychasmul și care cuprinde autorii sinaiți, categorie în care I. Hausherr îi cadra atât pe cei care au trăit în deșertul Sinai, capul lor de serie fiind Sf. Ioan Scărarul (Klimax, 580-650) și adepți ai acestuia ca Sf. Hesychios din Batos ori Sf. Philothei Sinaitul, precum și pe aceia care au împărtășit concepții similare, chiar dacă nu au trăit în Sinai (ca Sf. Diadoh al Photiceei)³⁵. În felul acesta, școala intelectualistă s-a contopit cu cea hesychastă, care prezintă pe de altă parte o sferă conceptuală aproape identică, sub raportul misticii, cu linia sentimentalistă³⁶. Prin subordonarea valorilor „practice” celor „teoretice”, hesychasmul unește într-un trunchi comun al spiritualității bizantine și școala intelectualistă (pe care o depășește și căreia chiar i se opune, fixând mediul spiritului în inimă, nu în creier, cum considera aceasta).

³² Publicat în ed. J.P. Migne, *Patrologia Graeca* (= PG), tomul 79, col. 1165-1200.

³³ Paternitatea lui Evagrie a fost demonstrată de I. Hausherr în: *Revue d'ascétique et de mystique*, XVI, 1934, pp. 34-93 și 113-170 (cf. J. MEYENDORFF, *Introduction...*, pp. 196-197).

³⁴ Evagrie a preluat de la Origenes teoria preexistenței sufletelor și a restabilirii finale (*apokatastasis*) (cf. Pr. D. STĂNILOAE, *Filocalia*, vol. I, Sibiu, 1946, pp. 33-36).

³⁵ I. HAUSHERR, „La Methode d'oraison hesychaste”, în: *Orientalia Christiana* (= OC) IX/1927, pp. 134-148.

³⁶ Caracterul precursor al misticii sentimentaliste pentru hesychasmul sec. al XIV-lea reiese și din textele de Filokalii publicate până în prezent, începând cu cea a lui Nikodim Hagioritul, care au tins spre o extindere continuă a sferei autorilor cuprinși: astfel, Sf. Ioan Scărarul, absent la Sf. Nikodim Hagioritul, a fost inclus în ediția rusă din veacul trecut, culegerile mai recente (a lui J. Gouillard și a Pr. D. Stăniloae) încadrând și mistica intelectualistă a lui Evagrie Ponticul, accentuându-se astfel elementele comune existente și cu aceasta. Pentru preeminența tendinței antiintelectualiste la monahismul grec, a se consulta A. GOUILLAUMONT, *Les „Kephalala gnostica” d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, Ed. du Seuil, 1962 (cf. *Rev. d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, XLIV/1964, pp. 433-436).

Primatul valorilor teoretice asupra celor practice se află clar exprimat de Elie Ecdikos (probabil sec. XI-XII)³⁷, adept al lui Evagrie și totodată apropiat de sinaiți³⁸, prin aceea că lucrarea spirituală, pentru a se menține nu are nevoie de lucrarea corporală (ultima desemnând asceza fizică – *n.n.*). Fericit cel ce a dat preferință lucrării imateriale asupra celei materiale. Prin aceasta, el a înlocuit lipsa celei de-a doua trăind viața tainică a rugăciunii, tainică dar știută de Dumnezeu³⁹. Aceeași idee este subliniată și în altă parte: „Viața contemplativă poartă flăcările arzânde ale virtuților gnostice: liniștea și rugăciunea”⁴⁰. Pentru această concepție, asceza nu este o valoare în sine, ci doar un mijloc⁴¹. Sub acest raport ea se diferențiază net de linia activă preconizată de Sf. Vasile cel Mare. Înlăturarea ulterioară a acestei linii active din sfera de preocupări a monahismului bizantin, oricum împingerea ei pe o linie cu totul secundară, ilustrează cu prisosință destinul mistic-contemplativ al acestei lumi și modul ei specific de stabilire a raportului dintre teorie și practică.

Idealul de contemplație a continuat a fi și în Occidentul Europei o constantă monastică, dar în strânsă împletire cu activitatea practică. *Vita contemplativa* a fost acolo permanent corelată cu *vita activa*, una trebuind în mod necesar să se realizeze mai bine prin cealaltă⁴². *Ora et labora* era un principiu călugăresc fundamental în regula Sf. Benedict de Nursia⁴³, care o deosebea pe aceasta esențialmente de cea bizantină. Viața contemplativă și superioritatea ei asupra celei active s-a menținut însă în Bizanț ca una din valorile fundamentale și inconstestabile⁴⁴, viața activă fiind tratată doar drept o cale de acces spre contemplare (la Origenes) sau ca o cale inferioară în ordinea stabilită de Evagrie Ponticul. Formularea

³⁷ J. GOUILLARD, *Petite Philocalie...*, p. 121.

³⁸ Cazul său îndreptățește tratarea celor trei direcții spirituale într-un trunchi comun, ale cărui trăsături specifice se contopesc în hesychasm într-o sistematizare autentică și proprie, proces care justifică o dată mai mult viziunea asupra acestui fenomen ca o trecere de la diversitate la uniformitate.

³⁹ J. GOUILLARD, *Petite Philocalie...*, pp. 122-123.

⁴⁰ J. GOUILLARD, *Petite Philocalie...*, p. 126.

⁴¹ C. HOLL, *Enthusiasmus und...*, p. 146.

⁴² *Dictionnaire de Théologie Catholique* (= DTC), tom XIII,2, col. 2169.

⁴³ H.W. HAUSSIG, *Kulturgeschichte von Byzanz*, Stuttgart, 1959, pp. 88-89.

⁴⁴ Atitudinea lui Theodor Metochites, care în perioada de polemici a sec. al XIV-lea a pus sub semn de întrebare această constantă a spiritualității bizantine, pare cu totul singulară (J. VERPEAUX, *Nicéphore Choumnos, homme d'état et humaniste byzantin (ca 1250/1255-1327)*, Paris, 1959, pp. 191-192).

lui Origenes se găsește și la autorii hesychaști⁴⁵; tot pe baza ei Evagrie stabilea treptele de ascensiune spre divinitate, adică *praxis*, *theoria physikē* și *theologia*, respectiv viața activă (începând cu năzuința ascetică spre purificare), contemplarea inferioară (*gnōsis* = cunoașterea ordinii lumii materiale) și contemplarea superioară (accesibilă misticului ajuns la contemplarea divinității)⁴⁶.

Preluarea acestei ideții de către hesychasm evidențiază unul din motivele forte prin care acesta continuă tradiția intelectualistă și învederează încă o dată faptul că toate cele trei curente distinse de I. Hausherr (*intelectualism*, *sentimentalism* și *hesychasm*) formează un mănunchi comun, ținând de o aceeași spiritualitate. Un amator actual de dialectică – disciplină de studiu și joc de cuvinte aflat la modă în Bizanț – ar putea afirma că toate cele trei curente s-au dezvoltat după o schemă în cadrul căreia sinteza hesychastă a preluat de la antiteză suprasolicitarea sentimentului și a rolului său în cunoaștere, latură ce se dezvoltă în detrimentul rațiunii, față de care hesychasmul sec. al XIV-lea se va îndrepta cu o ostilitate manifestă. În unitate cu mistica intelectualistă în aceeași mare grupare spirituală, hesychasmul se afirmă totodată prin lupta împotriva acesteia, contestând utilitatea rațiunii în cunoașterea lui Dumnezeu, singura cunoaștere considerată veritabilă de către omul bizantin. Prin această prismă rațiunea⁴⁷ și lumea sensibilă (*kosmos aisthētos*), care și așa dețineau în mistica sentimentalistă un rol cu totul auxiliar și chiar superfluu, devin ținta de atac a misticii hesychaste, care le considera străine și chiar adversare scopului urmărit de hesychast – unirea cu divinitatea sau îndumnezeirea (*henōsis* sau *theōsis*). Calea sigură spre cunoașterea Dumnezeirii era inima, care depășea atât raționalul, cât și sensibilul. Teza aceasta este anunțată direct și convingător de către întronizatorul metodei hesychaste în Athosul sec. al XIV-lea – Sf. Grigore Sinaitul (1255-1346): «Principiul adevărat al rugăciunii este căldura inimii care consumă pasiunile, produce în suflet bucuria și fericirea, întărește inima într-o iubire sigură și un sentiment de împlinire neîndoielnică. Tot ce se prezintă sufletului ca sensibil sau

⁴⁵ J. GOUILLARD, *Petite Philocalie...*, p. 140.

⁴⁶ H. HUNGER, *Reich der neuen Mitte*, pp. 289-290.

⁴⁷ Curentul intelectualist evagrian al sec. al IV-lea moștenește situația veacurilor anterioare când creștinismul ca religie intrase în contact cu elenismul ca filosofie (lupta cu curentele gnostice) și fusese nevoit să accepte datele raționale ale acestuia (Étienne GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1952, pp. 9-16). Subordonând rațiunea credinței, Evagrie a fost considerat ulterior părinte al gnozei.

rațional (intelectual) și aruncă inima în îndoială și ezitare nu vine de la Dumnezeu, ci a fost trimis de către vrăjmaș⁴⁸. Orice alte preocupări sau imagini exterioare ce ar surveni hesychastului în timpul rugăciunii erau considerate semne ale nereușitei și aflării pe o cale greșită, fie datorită incapacității respectivului călugăr de a atinge această treaptă supremă, fie, în caz că în alte situații anterioare a reușit, datorită apariției unei stări de plictiseală urmată de răcirea inimii și pierderea capacității acesteia de concentrare, stare denumită *akēdia* și pe care textele filocalice o combat la tot pasul⁴⁹. Nu mai puțin numeroase sunt pasajele hesychaste ce fixează sediul spiritului în inimă. Și în acest caz trecem peste autori, considerând suficient, pentru ilustrarea acestui fapt, un fragment din *Tomul hagioritic* – documentul program al mișcării hesychaste, elaborat la începutul certei hesychaste, în perioada 1339-1340. Fragmentul respinge acuzația de messalianism⁵⁰ adusă de Varlaam hesychaștilor athoniți în formularea: «Cel care consideră (Varlaam – *n.n.*, al cărui nume nu este menționat, dar identificarea cu el este incontestabilă) drept messalieni pe acei (hesychaștii – *n.n.*) care fixează ca sediu al spiritului creierul sau inima – să știe că el îi atacă pe sfinți. Sf. Athanasie⁵¹ stabilește sediul rațiunii în creier. Macarie⁵², a cărui strălucire nu este mai slabă, fixează în inimă lucrarea spiritului și aproape toți sfinții sunt de acord cu ei»⁵³.

Din cele expuse mai sus reiese că hesychasmul nu este o invenție a sec. al XIV-lea, ci o continuare a spiritualității bizantine anterioare, ruptă de valorile activității practice și grefată pe o direcție mistică, pasivă și contemplativă.

⁴⁸ PG 150, col. 1324 (cf. J. GOUILLARD, *Petite Philocalie...*, p. 189).

⁴⁹ J. GOUILLARD, *Petite Philocalie...*, p. 189. Pasajele de combatere a acestei stări fiind atât de des întâlnite, citirea lor devine inutilă. *Scara Sf. Ioan Klimax consacră și cap. XIII (Peri akedias, în: PG 88, col. 857-864. Cf. J. GOUILLARD, Petite Philocalie...*, p. 210).

⁵⁰ Erezia creștină ai cărei adepți erau dedați numai rugăciunii (de unde și nume al lor, acela de „euchiți”), negând valoarea muncii manuale și a oricărei activități în genere.

⁵¹ Desigur, nu Athanasie Lavriotul din sec. al X-lea, întemeietorul Marii Lavre athonite, ci Athanasie cel Mare din sec. al IV-lea (pentru viața acestuia, vezi J.Ad. MOEHLER, *Athanase le Grand et l'Église de son temps en lutte avec l'arianisme*, Paris, 1840).

⁵² V. *supra* p.

⁵³ Cf. PG 150, col. 1232 (J. GOUILLARD, *Petite Philocalie...*, p. 210).

Victoria orientării contemplative a monahismului

Cu aceasta dobânda contururi definitive mentalitatea de superioritate a contemplației și teoriei asupra vieții practice. În sec. al XIII-lea, Sf. Nikephor Hesychastul (din Singurătate) exprima faptul acesta prin gura unui sfânt din deșert – Agathon, care asemuia omul cu un arbore, munca corporală (adică activă) fiind frunzele, iar viața contemplativă fructele, de unde trăgea concluzia că un arbore ce a produs numai frunze fără fructe nu are valoare⁵⁴.

Această viziune ilustrează de ce asceza și virtuțile călugărești aveau numai o valoare accesorie câtă vreme nu erau realizate dezideratele contemplației. Hesychia, fiind superioară activității practice, servea și drept criteriu de apreciere a oamenilor și valorilor. În ce privește oamenii, nu tuturor le era accesibilă această treaptă, mulți dintre ei – cei „activi” (*hoi praktikoi*) nu puteau ajunge la unirea cu divinitatea, lucru de care erau capabili numai cei «trăitori în hesychie» (*hoi hesychazontes*)⁵⁵; în ce privește valorile, cele active nu erau suficiente hesychastului, virtuțile călugărești și asceza (*askesis*) fiind numai o cale externă pentru obținerea hesychiei. Această cale presupune izolarea de oameni, fuga de cele lumești, tăcerea exterioară⁵⁶, așezarea într-un loc cât mai întunecos și stabilirea acolo pentru mai multă vreme⁵⁷, precum și o activitate zilnică strict delimitată, foarte puțin timp fiind dedicat muncii manuale. Se remarcă în *Centuria* lui Callistos și Ignatios Xanthopoulos (scrisă în cea de-a doua jumătate a sec. al XIV-lea) severitatea regimului de viață cu fixarea strictă a normelor alimentare foarte sărace și a somnului cu cumpătare, veghea de noapte⁵⁸. Odată cu acestea din urmă intrăm însă în calea internă, decisivă și imperios necesară pentru realizarea hesychiei. De ea se lega rugăciunea, care în sec. al XIV-lea dobânda câteva trăsături specifice și împreună cu meditația și psalmodierea ocupa cea mai mare parte a timpului, realizând nu o simplă liniște fizică, ci *hesychia* în sensul tăcerii interioare⁵⁹. Fuga de lume și tăcerea exterioară nu erau suficiente

⁵⁴ J. GOUILLARD, *Petite Philocalie...*, p. 144.

⁵⁵ A.M. AMMANN, *Gottesschau im palamitischen Hesychasmus*, p. 30.

⁵⁶ Adică referitoare numai la aspectul fizic de a nu vorbi, corespunzătoare latinului *taceo*.

⁵⁷ Peregrinările prin centrele locuite și vagabondajul din loc în loc erau aspru înfierate, chiar din sec. al IV-lea, de către Nil Ascetul (Pr. D. STĂNILOAE, *Filocalia*, vol. I, pp. 159-160).

⁵⁸ A.M. AMMANN, *Gottesschau im palamitischen Hesychasmus*, pp. 32-34.

⁵⁹ Mai profundă decât cea exterioară, echivalată prin latinul *quiesco* (I. HAUSHERR, „L'hésychasme. Étude de spiritualité”, în: *OCP*, XXIII/1956, pp. 18 și 262-285). Uneori se

decât ca premise, realizarea hesychiei presupunând în primul rând tăcerea interioară. Abatele Agathon (identic cu cel de mai sus) a ținut timp de trei ani o piatră în gură, pentru a învăța să păstreze tăcerea. În sec. al VII-lea misticul Isaac de Ninive scria că «tăcerea te va uni cu Dumnezeu însuși». Iar în sec. al XIV-lea hesychastul Sava cel Tânăr (†1349) a păstrat tăcere desăvârșită vreme de douăzeci de ani⁶⁰.

Această ordonare a calităților impuse hesychastului avea două implicații:

a) Hesychia nu era accesibilă oricui, nici călugărilor în totalitate, ci numai unei părți a acestora, alcătuitoare a elitei călugărimii. Pentru aceasta a compus Sf. Ioan Scărarul în sec. al VII-lea renumita *Scară* a perfecțiunii de la care i-a rămas și numele⁶¹, nelipsită din recomandările autorilor hesychaști și care consacra un întreg capitol hesychiei⁶². Distincția hesychaștilor de ceilalți călugări este dovedită de o serie de izvoare anterioare sec. al XIV-lea. O dovadă în acest sens este legată de însăși activitatea Sf. Theodor Studitul. Deși puțin favorabil modului de viață solitar⁶³, acesta a fost nevoit a combate la cenobiții săi apucăturile spre eremitism cultivate după modelul contemporanului său Sf. Ioannikios, care ca un cerb «era însetat după hesychia cea îndumnezeitoare»⁶⁴. În sec. al X-lea, Sf. Athanasie

sublinia că la cei ajunși la desăvârșire (*hoi teleiōi*) psalmodierea cu voce nu mai era necesară (Sf. Grigorie Sinaitul în: J. GOUILLARD, *Petite Philocalie...*, p. 187. Cf. *PG* 150, col. 1333 și mai cu seamă 1320). În același sens, Sf. Ioan Climax face distincție între singurătatea corporală și cea sufletească. «Singurătatea trupului este știința și pacea comportamentului și a simțurilor; singurătatea sufletului înseamnă stăpânirea gândurilor și un cuget netulburat... Cel care practică această singurătate în adâncul inimii sale (și cu simțul inimii), înțelege ceea ce spun eu; dar cel care în această privință este la prima sa copilărie, n-a gustat încă de aici și nu poate să înțeleagă. Hesychastul (isihastul) care știe ce înseamnă aceasta, nu mai are nevoie de cuvinte; el este iluminat prin știința, prin stăpânirea lucrărilor spirituale» (J. GOUILLARD, *Petite Philocalie...*, p. 88).

⁶⁰ H. HUNGER, *Reich der neuen Mitte*, pp. 288-289.

⁶¹ KLIMAX, în: *PG* 88, col. 631-1164.

⁶² *PG* 88, col. 1095-1130 (*Despre sfânta hesychie a corpului și a sufletului*, text tradus și în latină de Mattheus Raderus prin *De sacra corporis et animae quiete sive de vita anachoretica et solitaria*).

⁶³ În *Encomionul Sf. Arsenios*, Theodor îl caracteriza pe acesta ca «Arsenios, cel deopotrivă cu îngerii (*isangelos*), cel de neatins în privința virtuții... fala ascezei, forța hesychiei» (Ed. de Nissen în: *Byz.-Neugriechische Jahrbücher* I/1920, p. 246). Faptul ilustrează că și pentru Sf. Theodor Studitul spiritualitatea hesychastă avea o valoare deosebită.

⁶⁴ *ten theopoion hesychian dipsosa* (I. HAUSHERR, „L'hésychasme. Étude de spiritualité”, pp. 35-36. Cf. *Acta Sanctorum*, luna nov., vol. 2, p. 340B).

(Athonitul) permite în al său *Typikon* pentru Lavra athonită ca un număr de cinci călugări să se poată retrage în *hesychia*⁶⁵. Se remarcă ulterior că documentele mențin permisiunea hesychasmului în cadrul mănăstirilor cenobitice, dar nu și proporționalitatea, deoarece clauza numărului lipsește. Astfel, *Hypotypōsis*-ul Sf. Christodoulos pentru M-rea Sf. Ioan Evanghelistul din insula Patmos, dat la sfârșitul sec. al XI-lea menționează că unui cenobit care simte mai multă aplecare spre hesychasm să i se permită aceasta și «să nu i se stea în cale în dobândirea mai marelui bine»⁶⁶.

b) Ierarhizarea valorilor era făcută în ordinea cerută de această scară, în funcție de posibilitatea de a ajunge la comunicare și comuniune cu divinitatea – act strict individual. Asemenea diferențe graduale conform acestei scări de perfecțiune au pecetluit destinul mistic-contemplativ al lumii bizantine⁶⁷, promovând valori ce propagau pasivismul și înecau acțiunea. Astfel, *vigilate et orate* dobânda supremația asupra lui *ora et labora* și învățaturii sau altor activități cu o finalitate terestră. Sf. Ioan Climax așează înaintea tuturor ocupațiilor (monastice) pe cei care «în veghea de seară, imateriali și goi de orice gând, întind mâinile spre rugăciune»⁶⁸; urmează cei care se ocupă cu psalmodia și cu învățătura, care realizează doar o «veghe monastică»; ultimii sunt cei care se ocupă cu activitățile manuale: aceștia urmează o cale inferioară⁶⁹. Pe aceeași treaptă cu primii se află și cei care «ocupați cu gândul morții, vor să extragă din el căință»⁷⁰. Ambele aceste categorii, adică prima și ultima, corespund de fapt hesychaștilor, după caracteristicile ce reies pentru ei din descriere; modul de rugăciune asociat cu mortificația ce urmărea starea de compunțiune (*katanyxis*). Îndemnul la veghe și rugăciune este exprimat și de alte izvoare provenite de la hesychaști, ca Sf. Sava Sârbul în *Typikon*-ul

⁶⁵ Ph. MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894, p. 102 și urm. Înainte de aceasta, numărul hesychaștilor fusese limitat de către legislația lui Justinian și prevederile Sinodului Quinisext.

⁶⁶ MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta et Diplomata Graeca mediae aevi* (= *MM*), vol. VI, p. 76. Despre *hesychia* se vorbește și în chrysobulul lui Ioannes Ducas Batatzes din iun. 1235 către M-rea Sf. Focioare din muntele Lembos, lângă Efes (în: *MM*, vol. IV, p. 18).

⁶⁷ H.-G. BECK, *Theodoros Metochites, Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*, München, 1952, pp. 26-49.

⁶⁸ Termenul *gymnoi pases phrontidos* completează pe *ahyloi*, deoarece pentru atingerea divinității hesychastul trebuia să se debaraseze de orice gând și chiar de propriul trup, devenind imaterial și totul numai duh, ca în spiritualismul evagrian (*PG* 88, col. 940).

⁶⁹ *PG* 88, col. 940 (*eschatoteran badizousin hodon*).

⁷⁰ *PG* 88, col. 940. Întregul pasaj se află tradus în: J. GOUILLARD, *Petite Philocalie...*, pp. 90-91. Noțiunea de „căință” a limbii române s-ar potrivi mai bine termenului *metanoia*, nu acoperă în întregime pe *katanyxis*, care desemnează un grad mai înalt de căință, exteriorizat prin lacrimi (sinonim cu lat. *compunctio*).

pentru M-rea Chilandar, fondată de el (1198)⁷¹, sau Sf. Grigore Palamas⁷². Iar Theolept al Philadelphiei afirma că toate virtuțile călugărești nu sunt scopuri în sine, ci subordonate rugăciunii, care le încununează⁷³ și distinge totodată pe călugăr de lumea laică⁷⁴.

Din toate considerațiile de până aici, făcute cât mai sumar cu putință, ne putem da seama de continuitatea de concepție și de filiația nemijlocită care unește hesychismul din sec. al XIV-lea de întreaga mistică anterioară a Bisericii răsăritene, indiferent de nuanțele mai marcate spre intelectualism sau spre sentimentalism, observabile la un autor sau la altul. Cu alte cuvinte, hesychismul sec. al XIV-lea nu este nicidecum o inovație mistică, ci o simplă continuare a unei întregi orientări spirituale anterioare. Această orientare spirituală cu rădăcini în trecutul foarte îndepărtat al monahismului și religiei creștine prezintă o importanță istorică mult mai mare decât am fi tentați să credem la prima vedere. Pentru că, dacă în sec. al XIV-lea ea trage un nou zid despărțitor între Orientul bizantin și Occidentul catolic, nu este mai puțin adevărat și nici mai puțin interesant de semnalat faptul că ea intră în categoria elementelor care odinioară, până la un anumit moment, fuseseră comune celor două entități fundamentale ale lumii creștine medievale. Așadar nu este deloc exagerat să spunem că surprinderea, fie ea cât de în treacă făcută, a unor elemente din evoluția divergentă urmată de această linie spirituală în cadrul celor două entități, este în măsură să dea mai multă consistență unei eventuale afirmații privind *sensurile istorice diferite* urmate de aceste entități.

Desigur că o asemenea afirmație presupune multe tomuri de scris. Nu ne putem propune o atare demonstrație în câteva pagini și nici nu intră în subiectul de față, ci mai curând acesta ar intra în cadrele ei. Ceea ce interesează totuși sigur subiectul nostru este faptul că această orientare ascetico-mistică, la început comună atât Orientului cât și Occidentului creștin, va face ulterior o carieră cu totul diferită de la un caz la celălalt. În vreme ce în Occident va dăinui într-o formă sau alta în diversele curente mistice, care vor juca însă un rol tot mai șters, mai marginal comparativ cu marile frământări ideologice și spirituale ce-și vor

⁷¹ Spre ex. în: Ph. MEYER, *Die Haupturkunden...*, p. 187.

⁷² În *Omilia a IV-a* (PG 151, col. 49).

⁷³ H.-G. BECK, *Theodoros Metochites...*, p. 47.

⁷⁴ A. SCRIMA, „Rythmes et fonction de la tradition athonite”, în: *Le Millénaire du Mont Athos*, vol. II, Paris/Chevetogne, 1963, pp. 301-324.

spune cuvântul, curente mistice suspectate chiar de erezie de către autoritățile religioase, în Orientul bizantin ea se va întări.

*

Prin urmare, dacă la începuturile ei spiritualitatea bizantină prezenta o gamă mai largă de curente și orientări, cu trecerea timpului diversitatea inițială s-a restrâns, ajungând la un fel de stereotipie, fapt atesat și de noțiunea *monologia*, din „rugăciunea monologică” (de un singur gând).

Două aspecte sunt revelatoare pentru ilustrarea acestei stereotipii (uniformizări). Unul are un caracter exterior, concret și privește scara socială la care s-a redus sfera ei de acțiune; celălalt are un caracter mai abstract, doctrinar privind elementele interne care compun acest curent. Primul fenomen poate fi surprins cu relativă ușurință și numai dacă avem în vedere faptul că această spiritualitate se va impune în societatea bizantină după ce la început nu reprezenta decât un curent propriu mediului monastic și nici acestuia în întregimea lui. Mai exact, la început acesta nu era decât un curent ascetico-mistic care se dezvoltă înlăuntrul formei asociate a călugărimii, legat de spiritualitatea orantă cultivată de către aceasta. Cu vremea ea a căpătat contururi tot mai precise și și-a lărgit sfera de pătrundere nu numai în cadrele corpului monastic, ci și dincolo de acesta, în rândurile clerului de mir și ale ierarhiei bisericești. Este meritul lui Carl Holl de a fi demonstrat cum călugăria a preluat cu vremea asupra sa o serie de atribuții ecleziastice importante care până aici reveniseră și se cuveneau de drept clerului de mir și ierarhiei ecleziastice, cum ar fi aceea a legării și dezlegării păcatelor⁷⁵, ceea ce a sporit și mai mult poziția călugărimii în rândurile masei de credincioși. Aceasta a avut drept urmare creșterea accesului corpului monastic la ierarhia bisericească. Desigur că și până în perioada Comnenilor și Angelilor se constată existența situației conform căreia călugăria puteau îndeplini funcții ecleziastice. Asemenea situații erau însă de excepție. Dacă sfârșitul sec. al VI-lea marchează un prim moment de promovare a unor călugări direct pe scaunul patriarhal⁷⁶, ulterior însă personalitățile

⁷⁵ Carl HOLL, *Enthusiasmus und...*, pp. 129-132.

⁷⁶ Astfel cazul lui Ioan IV Nēstutēs (Postitorul). Cam în aceeași vreme, scaunele Antiohiei și Ierusalimului erau și ele ocupate de către niște călugări. Tot atunci se înregistrează și în Occident primul călugăr ajuns papă. Urmașul acestuia, Grigore cel Mare (590-604) provenea tot din călugări (Cf. H.W. HAUSSIG, *Kulturgeschichte von*

mai de seamă care au deținut această demnitate nu proveneau dintr-o călugărie, ci dintre laici (cum au fost în sec. al VIII-lea și al IX-lea Tarasios, Nikephoros și Photios). Mai mult decât atât, un patriarh din sec. al XII-lea, Mihail III Anchialos (1169-1177), considera deținerea de către călugări a unor funcții ecleziastice drept o situație de excepție ce trebuie înlăturată, întrucât contravenea modului de viață contemplativ, specific călugăriei. Cam în aceeași vreme, canonistul Balsamon nega dreptul călugărilor la funcții ecleziastice. Faptul este cât se poate de firesc dacă ne gândim că Balsamon reprezenta grupul de clerici ai Capitalei, legați de curtea imperială⁷⁷, pentru care idealul anahoretic nu prezenta o atracție prea mare. Numai că asemenea opinie n-a fost sortită carierei pe care i-o dorea un Balsamon. Trecut peste situația specială a Statului de la Niceea (1204-1261), rezultat de pe urma cuceririi latine a Constantinopolului, Bizanțul restaurat al Paleologilor cunoaște o afirmare tot mai persistentă a elementului călugăresc. Datorită certeii arsenite, prelungite până spre finele sec. al XIII-lea, în perioada care se întinde până la 1347 asistăm la o permanentă oscilație în privința persoanelor care dețin scaunul patriarhal, ridicate atât dintre călugări, dar și din afara acestora, situație creată în urma disputei dintre arseniții zeloți și adversarii acestora. Din 1347, concomitent cu alte evenimente însemnate ce au loc pe plan politic – marcate prin ascensiunea lui Ioan VI Cantacuzino la tronul imperial – când cearta hesychastă intra deja în al doilea deceniu de existență, ca urmare a faptului că doctrina hesychastă înlătura acum partea cea mai însemnată a opreliștilor care-i stătuseră în cale⁷⁸, până la sfârșitul acestui veac scaunul patriarhal a fost ocupat de către persoane provenite în exclusivitate din mediul călugăresc și mai cu seamă athonit.

Această uniformizare se referă nu numai la cuprinderea întregii ierarhii ecleziastice de către călugăria care pe baza străvechii tradiții

Byzanz, pp. 87-88). Constatăm și din acest punct de vedere o situație care era aproape identică în Apus și în Răsărit, semn al unei evoluții similare, în cadrul căreia încă nu se detașează deosebiri prea mari.

⁷⁷ Cf. V. TIFTIKOGLU, „Gruppenbildungen innerhalb des Konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit”, în: *BZ*, 62/1969, pp. 25-71.

⁷⁸ Între care opoziția curții în frunte cu împărăteasa Anna de Savoia, occidentală și catolică, precum și pe aceea a patriarhului Ioan XIV Kalekas, provenit dintre laici, intrat apoi în rândurile clerului imperial, ale cărui calități, așa cum sunt descrise de izvoare, se potriveau prea puțin cu liniștea sfântă a hesychaștilor. Între altele era un om dotat cu elocvență și instruit, chiar dacă nu atât de perfect în exercițiile duhovnicești, totuși un bun cunoscător în chestiunile de Stat, intrând mai curând în seria „politicilor” decât în aceea a adversarilor lor „zeloți”.

ascetico-mistice hesychaste a reușit, contopind cu rodul experienței practice – multisekulare la acea dată – a ascetismului bizantin, o sistematizare completă a întregii moșteniri doctrinare patristice, realizând astfel „une théologie nouvelle” (în treacăt fie spus, o asemenea sistematizare de laturi până și atunci separate era și ea o uniformizare). Ea se adresa atât condiției sacerdotale, cât și celei laice. În vederile ei intra întreaga societate, cu «o singură credință, o singură speranță, un singur Dumnezeu, peste toate și pentru toate, și în noi toți»⁷⁹. În acest fel se adresa în 1349 thesalonicenilor Sf. Grigore Palamas, reprezentantul cel mai de seamă al curentului hesychast din această perioadă, după ce, fiind înăbușită răscoala zeloților din Thessalonic, a reușit să pătrundă în oraș și să se instaleze ca arhiepiscop, funcție în care avea să moară zece ani mai târziu.

Sigur că totdeauna în Bizanț corpul călugăresc a avut un însemnat rol politic prin influența exercitată asupra lumii laice. Ne aflăm abia la începuturile monahismului și Sf. Ioan Chrysostomul afirma că «acest gen de oameni în cea mai mare măsură s-au întreținut cu principii cu o supremă franchise»⁸⁰. Deși retrași de lume, diferiții asceți apar ca fiind mereu la curent cu cele ce se petreceau în cadrul ei. Astfel, Sf. Symeon Stylitul (Stâlpnicul) se interesa de chestiuni generale, cu totul străine modului său de viață, iar Daniel, stylit constantinopolitan, era adeseori vizitat de către împăratul Leon I (457-474) și alte personalități de Stat pentru a i se cere sfaturi în probleme acute de politică externă, inclusiv acțiuni militare⁸¹. Alcătuită pe la sfârșitul sec. al XVI-lea, *Stephanites și Ichnelates* afirma că două locuri sunt prevăzute pentru oamenii deosebiți – curtea împăratului și chiliile asceților în pustiu⁸². Iar în sec. al XII-lea, un anahoret din munți a ajuns la curtea lui Ioan Comnenul și văzându-i fiii, a prezis că Manuel îi va urma la împărăție, deși nu acesta era cel mai mare⁸³.

⁷⁹ *Omilia I*, în: *PG* 151, col. 12. Într-o stare de spirit similară, adresându-se adică întregii societăți bizantine, îl aflăm și pe patriarhul Philotheos Kokkinos într-una din omiliile sale (București, Bibl. Acad., ms. grec 965, fol. 52^{r-v}), vizând o „armonie” generală și reluând astfel motivul *peri harmonias*, care avea destulă circulație, inclusiv în literatura social-politică a vremii.

⁸⁰ Cf. MONTALAMBERT, *Les moines*, Paris, 1881, p. 25.

⁸¹ *Byzanz*, red. Baynes-Moss, München, 1954, pp. 16 și 209.

⁸² H. HUNGER, *Reich der neuen Mitte*, p. 268, cf. ed. L.-C. Sjöberg, *Stephanites und Ichnelates*, Uppsala, 1962, p. 159.

⁸³ Ioannes KINNAMOS, *Historiarum libri*, ed. Bonn, 1836, p. 23.

Viețile de sfinți care au trăit în sec. al XIV-lea atestă o aceeași comunicare permanentă între ei și societatea laică. Ne servim spre exemplificare de viețile a doi eremiți athoniți din acea perioadă: Sf. Sava cel Nou și Sf. Maxim Kavsokalyvitul. Viața celui dintâi, compusă de patriarhul Philothei, care a avut un rol de primă mână în triumful oficial al doctrinei hesychaste, descrie la un moment dat, în cursul primului deceniu al sec. al XIV-lea, o invazie a latinilor (adică a occidentalilor) în Athos. Este vorba probabil de invazia catalanilor tocmiți ca mercenari de către împăratul Andronic II (1282-1328) pentru a lupta împotriva turcilor, a căror înaintare în Asia Mică devenea tot mai presantă de la o zi la alta. Nemulțumiți de modul cum au fost tratați și răsplătiți de către Imperiu pentru serviciile aduse, aceștia s-au răscolat răvășind întregul teritoriu imperial, întorcându-se de la răsărit spre apus, până ce ajungând în Grecia și-au însușit principatul Athenei și Thebei, stăpânit până atunci de alți feudali occidentali, pe care i-au înfrânt în luptă (1311). În drumul lor spre Grecia continentală, catalanii au trecut și prin Athos. În această situație, izvorul menționat arată cum Andronic II, «temându-se, ca de obicei pentru toate, dar mai cu seamă minunatul Athos avându-l în minte și făcându-și cele mai multe griji cum să salveze corul sfinților acelora, căci considera că în acest mod își salvează și sieși împărăția, de n-ar pierde și aceste speranțe mai bune, întrucât nu era în măsură să le apere cu oaste de uscat și cu arme», a trimis celor de acolo nu numai un ajutor naval, ci și scrisori imperiale, atât monahilor stabiliți în mănăstiri care aveau ziduri ori erau ușor de luat datorită stării de putreziciune a incintelor sau numărului redus al celor care le locuiau, cât și «celor răspândiți prin toate părțile muntelui de dragul hesychiei»⁸⁴, dând tuturor de știre să se mute în orașe sau cetăți întărite, unde puteau fi bine apărați. Cât despre celălalt sfânt, Maxim, mort ceva mai târziu decât Sava și tot la Athos, fără ca izvoarele să precizeze dacă aceștia s-au cunoscut între ei, biografia pe care i-a alcătuit-o emulul său Niphon, acela care i-a moștenit de altfel și ultima colibă (*kalyba*), îi dezvăluie și lui aderența dobândită în afara cercurilor monastice. Formula care o face este într-adevăr cam stereotipă și poate fi întâlnită în multe scrieri de genul biografiilor de sfinți călugări. Ni se spune astfel că era îndemn și călăuză

⁸⁴ Ed. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analekta...*, vol. V, pp. 210-211; D.G. Tsames, *Philotheou Konstantinoupoles tou Kokkinou Hagiologika Erga*, pp. 26-33. O grijă similară față de călugării de la Paroria, în ed. Fr. Halkin, „Un ermite des Balkans au XIV^e siècle. La vie grecque inédite de Saint Romylos”, în: *Recherches et documents d'hagiographie byzantine*, Bruxelles, 1971, p. 126.

«sigură a celor rătăciți», «stea prea-strălucitoare» a tuturor athoniților care-l frecventau, dar și reazem și îndrumar «nu numai al monahilor, *ci și al împăraților și stăpânilor acestei lumi*»⁸⁵ (*subl. n.*). Afirmția făcută în chip foarte general poate fi susținută și prin detalii concrete: conform biografiilor existente și în bună parte menționate aici, atât Sf. Maxim cât și Sf. Sava au fost efectiv vizitați de către împărați ai Bizanțului din vremea vieții lor. Ne dăm astfel mai bine seama de ce Andronic II se bucură de un atât de bun nume în izvoarele hagiografice ale perioadei, ca și Ioan Cantacuzino (1347-1354), întrucât ambii au manifestat o predilecție deosebită pentru călugărime. Mai mult decât atât, victoria hesychaștilor contra adversarilor lor nu poate face abstracție de intervenția directă a lui Cantacuzino. În acest fel, înțelegem și de ce *Istoria ecleziastică* a lui Nikephor Kallistos Xanthopoulos, comparând domnia bogată în succese pe plan politic a lui Mihail VIII (1261-1282) cu aceea a fiului său Andronic II (1282-1323), mai bogată în eșecuri din acest punct de vedere, considera că deși primul Paleolog s-a bucurat de multe victorii, politica sa religioasă unionistă făcându-l nepopular în rândurile clerului bizantin, după opinia autorului nostru urmașul său a făcut mult mai bine punându-și brațul în slujba ortodoxiei. Ceea ce place mai cu seamă aceluiași autor la Andronic II, este faptul că în vremea acestuia curtea imperială devenise o veritabilă mănăstire⁸⁶. Iată prin urmare nu numai o expresie a unei viziuni călugărești asupra stărilor de fapt ale vremii, ci și o ilustrare elocventă a gradului de pătrundere a elementului monahal în viața de Stat. Este nu mai puțin revelator faptul că toți sfinții din această perioadă sunt hesychaști, în vreme ce literatura hagiografică anterioară înregistrează, dincolo de o oarecare stereotipie specifică genului, o varietate mult mai mare de curente și orientări. În timpurile anterioare tabloul sfinților era mult mai larg, cuprinzând nu numai monahi, ci și persoane din afara cinului călugăresc, cum ar fi diverși ierarhi și patriarhi ai Bisericii, sau chiar persoane laice cum ar fi un împărat ori o împărăteasă. Evident însă că și înainte vreme tot călugărimea ascetică ale cărei preferințe mergeau spre *hesychia*, ocupa un loc de frunte în pantheonul sfinților.

O preeminență de odinioară, este drept că din ce în ce mai accentuată cu trecerea timpului, ajunge în sec. al XIV-lea o exclusivitate.

⁸⁵ Fr. HALKIN, „Deux vies de Saint Maxime”, în: *Analecta Bollandiana*, LIV/1936, p. 43.

⁸⁶ Cf. L.-P. RAYBAUD, *Le gouvernement et l'administration centrale de l'Empire Byzantin sous les premiers Paléologues (1258-1354)*, Paris, 1968, pp. 20-21.

Apofatism teologic și rugăciune „curată”

Cu aceasta am intrat însă în al doilea aspect al uniformizării aflată în discuție, caracterizat drept intern, doctrinar, întrucât el are în vedere poziția curentului hesychast în înseși cadrele teologiei bizantine. Avem de-a face și sub acest aspect cu o creștere accentuată a locului deținut de această spiritualitate, cu o invazie a ei în câmpul teologiei până la tendința de a se contopi cu aceasta. Dacă poate părea riscantă afirmația că din sec. al XIV-lea înapoi sfera noțiunii de teologie bizantină ar fi fost complet acoperită de fuzionarea cu această doctrină ascetico-mistică fără a mai lăsa loc de manifestare și altor orientări, este însă neîndoios faptul că în acea vreme curentul mistic hesychast a dobândit o fundamentare teologică deplină. În mod reciproc, teologia bizantină s-a conturat atunci definitiv ca o *teologie mistică*⁸⁷. Faptul a marcat eșecul încercărilor, existente până la acea dată în Bizanț, de creare a unei teologii demonstrative⁸⁸. Nu putem încheia prezentul capitol fără menționarea unui alt aspect care ilustrează tendința spiritualității bizantine. Refuzul de a accepta calea rațională afirmativă (catafatică) de fundamentare a dogmei creștine, victorioasă în scolastica occidentală, a însemnat implicit biruința laturii apofatice în teologia bizantină, cristalizată acum ca o teologie apofatică sau negativă, întrucât dădea preferință conceptelor negative (*via negationis*), considerând că pentru cunoașterea esenței și atributelor divinității, această cale este mai adecvată decât aceea a afirmațiilor speculative. Desigur, în această atitudine se pot întrezări influențe nete

⁸⁷ Pe baza distincției dintre teologie și mistică, H.-G. BECK, *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*, München, 1952, p. 130, a susținut tocmai faptul că inițial hesychasmul era doar un sistem ascetico-mistic, nicidecum unul dogmatic, cum a devenit mai târziu. Acest punct de vedere reiese și din modul în care același autor a tratat hesychasmul în paginile sintezei pe care a dedicat-o Bisericii și teologiei bizantine (*Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München, 1959), încadrându-l la început în capitolele de asceză și mistică, iar la urmă în cele referitoare la dogmatică. În același timp și în același sens, Jean MEYENDORFF, *Introduction...*, 1959, rezerva un capitol întreg pentru ceea ce considera a fi fost „Intégration théologique de l'hésychasme” (pp. 195-222). Este desigur această contopire organică produsă atunci între orientarea mistică și teologie care îndreptățește pe deplin afirmația lui Vladimir LOSSKY că în accepția ortodoxiei bizantine orice teologie este implicit și o mistică (*Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 7, carte apărută și ulterior, cu titlu mai scurt, ediție după care a fost trad. și în limba română de către Pr. V. Răducă). Aceasta spre deosebire de mentalitatea occidentală, în care cele două noțiuni nu se confundă una cu alta.

⁸⁸ H.-G. BECK, *Theodoros Metochites*, pp. 131-132.

ale neoplatonismului – curent filosofic care închide gândirea antichității în perioada cuprinsă între sec. al II-lea și al VI-lea și care căutase să realizeze, preluând diverse elemente din aceasta și integrându-le filosofiei platonice căreia a tins să-i dea o nouă strălucire, un front unic al filosofiei păgâne în lupta cu creștinismul triumfător. Cât privește faptul că platonismul a avut aici un rol mai mare decât alte sisteme filosofice ale Antichității, – spre pildă aristotelismul – explicația rezidă în aceea că multe categorii și noțiuni filosofice cu care opera platonismul puteau fi foarte bine calchiate pe acelea ale creștinismului. În felul acesta, reprezentanții neoplatonismului sperau ca, folosind arsenal al filosofiei antice, să înfrângă creștinismul pornind de la concepte care erau proprii acestuia.

Elementul cel mai de seamă care apropia spiritul teologiei bizantine, așa cum s-a cristalizat acesta în perioada de sfârșit a Bizanțului, de spiritul filosofiei neoplatonice, este tocmai concepția caracterului transcendent al esenței divinității. În viziunea generală a teologiei bizantine, care a biruit definitiv în perioada de care ne ocupăm, esența divinității era, ca și în concepția filosofului neoplatonic Plotin din Alexandria (sec. al III-lea d.Hr.), mai presus de posibilitățile de percepție ale omului, depășind sfera rațiunii umane (*epekeina tēs ousias – epekeina noēseōs*): negând posibilitatea cunoașterii esenței divinității prin categoriile logice ale minții omenești, teologia bizantină se limita astfel la sfera conceptelor negative care și-au găsit o sistematizare în scrierile din *Corpusul areopagitic*. Pe această linie avea să se axeze ulterior întreaga orientare a spiritualității bizantine. În perioada de început, ea era comună și Occidentului latin. Scrierile areopagitice au pătruns și acolo, este drept, cu oarecare întârziere, datorită traducerilor lui Scotus Eriugena. Pe această cale ele au ajuns și la autorii scolastici de mai târziu, care le-au cunoscut, fără a le da însă o dezvoltare mai mare. Dacă apofatismul a fost cunoscut de către aceștia, este însă nu mai puțin adevărat că pentru Thoma d’Aquino scrierile lui Pseudo-Dionysios Areopagitul au reprezentat ultimul cuvânt al teologiei mistice, care avea să fie atât de agreată în Bizanț. În vreme ce Bizanțul se va mărgini la aceste concepte negative, scolastica apuseană le-a folosit fără a le mai acorda locul întâi. Preferințele scolasticii au mers spre categoriile logicii și filosofiei aristotelice. Pentru Albert cel Mare și Thoma d’Aquino esența divină era nu numai absolută și inaccesibilă (*Deus est actus purus*), dar fiind considerată drept impuls inițial (*primus ens și primum movens*), era privită și din punctul de vedere al cauzalității, dându-se astfel prioritate

unei viziuni mai dinamice. La polul opus, tendința bizantină a fost de uniformizare și de restrângere spre formule mistice. Este sugestivă aici evoluția în timp a fenomenului religios cunoscut sub numele de «rugăciunea lui Iisus», întâlnită în textele bizantine și sub alte denumiri cum ar fi de «rugăciunea inimii» (*kardiakē proseuchē*), «mentală» (*noera proseuchē*) sau «curată» (*kathara proseuchē*). Ea arată caracterul orant și implorant al spiritualității bizantine, a cărei apariție este legată de fenomenul monastic și se va dezvolta în strânsă dependență de orientarea hesychastă. Mediul în care apare documentată existența ei pentru prima oară în perioada cuprinsă între sec. al IV-lea și al VIII-lea, perioadă în care i s-a cristalizat formula rămasă ulterior, după sec. al XI-lea, definitivă – *Kyrie Iēsou Christe, eleēson me*⁸⁹ – este desigur acela monastic, datat la *penthos* și *katanyxis*. Ea consta în implorarea scurtă și repetată, continuă (de unde și o altă denumire a ei, aceea de «monologică») a numelui lui Hristos, într-o dispoziție psihologică de uitare de sine, *apatheia*, presupunând o anumită meditație interioară, așa zisa «lucrare tainică» (*krypte ergasis* sau *krypte melete* sau *he entos ergasis*)⁹⁰, realizabilă în starea «neptică» (*nēpsis*) de «pază a inimii» sau «a minții (inteligenței)» (*phylake kardias* sau *phylake nouu*).

Mediul în care s-a dezvoltat aceasta nu a fost unul foarte savant, ci acela al misticii hesychaste⁹¹, în cadrul căreia a și luat naștere. Important este însă faptul că formula stereotipă de mai târziu nu este documentată dintru început, existând inițial o libertate în ceea ce privește efectuarea acestui set de devoțiune, al cărui text cunoștea mai multe variante. Cu trecerea timpului libertatea de alegere a diferitelor variante a fost suprimată, ajungându-se la singura formulă de mai sus. Surprinderea acestei evoluții – sau mai curând „involuții”, dacă este să fim de acord cu afirmația lui I. Hausherr – „de la libertate la unicitate”, prin care rugăciunea scurtă, diferit formulată cândva, a fost concentrată în jurul lui Hristos, reiese cu destulă pregnanță dacă avem în vedere o scrisoare a Sf. Ioan Gură de Aur (Chrysostomul) păstrată în două variante, prima autentică, cea de a doua scrisă mai târziu de un autor necunoscut, dar atribuită Sf. Ioan Chrysostomul. În varianta autentică, recomandarea ce se face pentru rugăciunea scurtă lasă un câmp liber formulării, iar în varianta pseudo-chrysostomică formula apare deja stereotipizată.

⁸⁹ H.-G. BECK, *Kirche u. theol. Literatur*, pp. 352, 712 și urm.

⁹⁰ I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, col. „Orientalia Christiana Analecta”, nr. 157, Roma, 1960, pp. 125 și 179-233.

⁹¹ B. SCHULTZE, „Untersuchungen über das Jesus-Gebet”, în: *OCP*, 18/1952, p. 321.

Rugăciunea scurtă din prima variantă a devenit „a lui Iisus” în cea de-a doua, în care numele lui Hristos apare deja centrat în inimă. Aproape pe nesimțite și într-o scriere dată ca fiind aceeași, se poate totuși remarca această trecere „de la suplețe” la fixitate, de la spontaneitate la sistem, de la libertate la unicitate⁹².

Este demn de relevat încă o dată faptul că spiritualitatea care stătea la baza «rugăciunii curate» nu a fost un monopol al Orientului de cultură greacă. Ea este atestată și pentru Occidentul latin, în a cărui liturghie s-a păstrat până azi formula *Kyrie eleēson*, care reprezintă totodată expresia cea mai scurtă a formulei menționate anterior⁹³. Ca exemplificare poate fi deajuns în acest sens numele Sf. Ioan Cassian (Romanul), personaj care nu este lipsit de legătură și cu teritoriul țării noastre. Dacă însă în lumea occidentală această direcție de spiritualitate a urmat o linie staționară, dacă nu chiar de recesiune față de marile curente care au marcat evoluția specifică a acesteia, recesiune din care unele scânteii au sărit totuși în anumite momente (mistica renană a sec. al XIV-lea, ca o reacție contra raționalismului scolastic, ori mistica sec. XVI-XVII, facilitată de atmosfera religioasă a Contrareforme, ca o reacție contra spiritului încă și mai liber al Reformei religioase), în Orientul bizantin ea a sporit din ce în ce mai mult în amploare. O expansiune din terenul ascetico-mistic în acela al ansamblului teologiei bizantine, iar pe scară socială din cadrele stricte ale mediului monastic în lumea laică. Un fenomen de devoțiune religioasă cum este acela al «rugăciunii curate», care la început avea în vedere numai pe călugări și se adresa numai acestora, îl găsim în sec. al XIV-lea pătruns deja pe deplin în lumea laică. Biografia Sf. Grigore Palamas menționează cum tatăl acestuia, personaj de seamă, senator la curtea lui Andronic II, o practica în plin Senat⁹⁴.

⁹² I. Hausherr, *Noms du Christ...*, pp. 197-202 și 210.

⁹³ I. Hausherr, *Noms du Christ...*, p. 264.

⁹⁴ «Căci așa de mare era la aceasta trezvia cea după minte», precum și meditația asupra celor cerești «prin luare aminte și rugăciune» (*dia tes prosoches te kai proseuches* – termeni specifici spiritualității hesychaste, apărând chiar și în titlurile unor scrieri de asemenea factură, cum se va vedea ulterior) – spune textul la care ne referim – încât cu toate că personajul nostru se afla permanent în preajma împăratului la una cu senatorii și oamenii mai de vază, faptul nu era deloc necunoscut celor din afară (*tois exo*), mai ales celor care erau mai răsăriți și mai inteligenți. S-a întâmplat însă ca o dată, în timpul unei discuții cu împăratul, el să piardă șirul convorbirii, situație care nu era permisă, fiind socotită și lipsă de educație (*apaideusia*). Împăratul cercetând să afle motivul, acesta, adică tatăl lui Palamas, a răspuns că nu din cauză că era distrat sau indolent pierduse șirul discuției, «ci mai degrabă din zel și trezvie pentru cele dinăuntru și pentru a-și fixa

Paradoxul este însă faptul că această expansiune, departe de a avea loc în condițiile unei diversificări de curente și orientări, ale unei îmbogățiri a mijloacelor de expresie, s-a produs pe fondul unei restrângeri a acestora, al unei contractii, în ultimă instanță al unei șablonizări. Dacă extrapolăm în timpul de față credința în valoarea și puterea magică a formulei salvatoare, care te ferește de greșeli tocmai pentru că ocolește rațiunea, reprimându-i capacitățile și coborându-i-le la nivelul sentimentului, ne credem îndreptățiți să admitem că această credință va fi lăsat destule urme în mentalitatea societăților de confesiune ortodoxă din zilele noastre. Cum dănuirea unor forme ori moșteniri bizantine este neîndoielnică în cursul evoluției acestor societăți, din sec. al XV-lea până azi, este cazul să ne întrebăm dacă nu cumva „limba de lemn”, la care contemporanii noștri se referă atât de des, nu reprezintă un fenomen favorizat și de această mentalitate, adânc înrădăcinată în sufletul anumitor colectivități umane.

Disputa hesychastă – o tentativă eșuată de separare a filosofiei de teologie în Bizanț

Atracția mănăstirii și a isihiei în lumea bizantină

Ar fi o simplificare exagerată a realității să admitem că toate preocupările societății bizantine, așa cum ajunsesse ea în vremea Paleologilor, erau absorbite de „rugăciunea curată” cultivată de mediile monastice. Dar o „modă monastică” își făcea din nou locul în această societate, într-o măsură mai mare decât în alte dăți. Aici putem surprinde starea de spirit a unei societăți amenințate, care, având o bogată experiență istorică în această privință și privind lucrurile în lumina antecedentelor spirituale la care ne-am referit, vedea în interiorul zidurilor mănăstirești un loc potrivit de retragere, o pavăză mai sigură decât oricare alta. Asaltată de atâtea primejdii din exterior, ea întrezărea eventualitatea nimicirii structurilor din viața reală, inclusiv a Statului bizantin, păstrând în memorie experiența, destul de recentă atunci, a evenimentelor ce urmaseră cuceririi latine din anul 1204. Această lume era conștientă de perenitatea instituțiilor sale ecleziastice, de faptul că o

cât mai mult cugetul la rugăciune și la Dumnezeu» (*alla dia spouden mallon kai nepsin ton endon*), PHILOTHEOS KOKKINOS, *Enkomion* pentru Grigorie Palamas, în: PG 151, col. 555B-C = D.G. TSAMES, *Philotheou Konstantinoupoles tou Kokkinou Hagiologika Erga*, n. 1, p. 431, cap. 5, r. 5-12.

mânăstire, statutul și situația ei materială aveau să se mențină chiar în eventualitatea că împărăția bizantină ar dispărea, iar locul ei ar fi fost luat de către alte stăpâniri, oricare ar fi fost acestea⁹⁵.

Nu este cazul nici să întocmim o listă a tuturor personalităților bizantine retrase la mânăstire în sec. al XIV-lea, întrucât această sarcină a fost îndeplinită de către alți istorici. Mai important ni se pare faptul că o asemenea listă poate fi susceptibilă de completări, mai cu seamă în măsura în care știri noi întregesc informația noastră. Aspectul cel mai revelator care poate fi pus în evidență este însă simbioza spirituală dintre condiția laică și aceea monahală, pe care unii autori o atribuie hesychasmului. Considerăm că atari simbioze sunt proprii Bizanțului și s-au manifestat pe mai multe planuri ale acestei civilizații de sinteză, preocupată mai presus de orice de realizarea unicului, a generalului, a totalului, preferând unitatea diverselor elemente disocierii lor, chiar cu prețul simplificării și al uniformizării acestora. Pe seama unei asemenea simbioze trebuie pus și obiceiul unei aristocrat bizantin de la mijlocul sec. al XIV-lea – *Arsenios Tzamlakon* – de a umbla îmbrăcat în strai călugăresc, deși era laic⁹⁶. Episcopul ilustrează că o astfel de „modă” monastică se „purta” în Bizanțul de atunci.

⁹⁵ Astfel, în 1385, un oarecare Nikolaos Pagases, întărind donațiile socrului său către o mânăstire athonită (Hagiou Paulou) și către o altă mânăstire zidită de același personaj – Mesonesiotissa –, se referea la orice eventuali stăpânitori în mâna cărora ar putea ajunge regiunea aceea după moartea sa, «fie că ar fi romei, fie musulmani, fie sârbi», în dorința ca dania să-i fie respectată, iar călugării în siguranță (A.P. KAZDAN, „Dva pozdnenizantijskih akta iz sobranija P.I. Sevast' janova”, în: *Vizantijskij Vremennik*, XXVII (II)/1949, p. 320). Ceea ce înseamnă că avea suficiente motive să creadă că lucrurile vor fi după dorința lui chiar și în eventualitatea – care-i apărea aproape o certitudine – că bizantinii nu vor mai stăpâni regiunea. Referitor la întemeierea de mânăstiri de către persoanele laice, nu este nici această situație un fapt singular, ci o realitate atestată de foarte multe documente din acea vreme. Un exemplu din cele mai grăitoare este oferit de întemeierea mânăstirii athonite Pantokrator.

⁹⁶ I. CANTACUZINO, *Historiarum libri IV* (= Cz), vol. II, ed. Bonn, 1831, p. 257, r. 1-2. Personajul face parte dintr-o solie trimisă de I. Cantacuzino în 1342 la cralul sârb, spre a solicita să i se alieze în războiul cu partida curții. Solia a fost însă prinsă de către un cioban și predată adversarilor lui Cantacuzino – zeloții din Thessalonic. Este de remarcat și faptul că aristocratul care umbla în haine călugărești era partizan al lui Cantacuzino, aliat al hesychaștilor; coincidența nu era întâmplătoare, după cum nici caracterizarea pe care un alt izvor hagiografic al perioadei – „Viața lui Sava cel Nou” scrisă de către patriarhul Philotheos – o face zeloților din Thessalonic, considerându-i drept discipoli ai lui Varlaam și Akindynos (cf. O. TAFRALI, *Thessalonique au quatorzième siècle*, Paris, 1913, p. 269). Revenind la aplecările spre monahism ale lumii bizantine, G. MILLET (*Portraits byzantins*, Paris, 1911, p. 5) remarcă un portret de la Mistra al despotului

O atare întrepătrundere poate fi mai ușor explicată dacă avem în vedere nu numai aglomerările monastice de seamă, ci și numeroasele întemeieri de mănăstiri în această perioadă. Merită semnalat ca un fapt cu totul ieșit din comun apariția într-un typicon mănăstiresc de pe la 1400, a textului „rugăciunii curate”; și aceasta în Creta⁹⁷, de multă vreme rămasă în afara stăpânirii bizantine. Ne putem deci da seama cât de puternică era factura spirituală a Bizanțului și dăinuirea ei în împrejurimi politice ostile.

Și alte regiuni de altfel, dintre care unele cu foarte însemnate aglomerări monastice, nu mai erau demult ale Imperiului, unele chiar din timpuri îndepărtate, de când acesta începuse să existe ca entitate proprie, cum este cazul Sinaiului. Și totuși ele nu-și pierduseră valoarea lor pentru Imperiu, atâta vreme cât existența lor își trăgea seva din aceeași factură bizantină. Aici se menținuseră, chiar sub stăpânire musulmană, la fel de intacte ca odinioară, vechile idealuri ale ascetismului oriental, din vremea când Imperiul creștin le apăra. Menținerea lor în forme atât de autentice, mai autentice chiar decât în însuși teritoriul stăpânit de Imperiu, poate fi asemănată, prin extrapolare, menținerii unor caracteristici etnice în forme mai arhaice și mai autentice la micile enclave ale unui popor aflat în mijlocul unor alte populații, decât la masa cea mare a poporului respectiv⁹⁸.

Theodor I (frate cu Manuel Paleologul), care-l înfățișa pe acesta în costum călugăresc, deși n-a fost niciodată călugăr. Pe marginea acestei observații au fost găsite paralelisme și în arta Evului Mediu românesc (vezi I. KALINDERU, în: *Bul. Comisiei Monum. Istorice*, V/1912, pp. 37-38).

⁹⁷ Textul reprezintă varianta bizantină, cu Hristos în loc de „Deus” din formula latină transmisă de Ioan Cassian cu cca. o mie de ani mai înainte. Typikonul în discuție a fost dat de Neilos Damylas pentru M-rea Baionaia, loc neidentificat în insula Creta (S. PÉTRIDÈS, „Le typikon de Nil Damilas”, în: *Izvestija Ruskogo Arheol. Obščestva v K/pole*, XV, Sofia, 1911, pp. 92-109, aici p. 104).

⁹⁸ Această comparație cu un fenomen etnografic trebuie să ne ferească însă de greșeala de a concepe situația istorică tratată în lucrarea de față drept un fenomen etnic. Bizanțul este, așa cum au remarcat istoricii, așa cum a văzut și N. Iorga, un fenomen „supranațional”, care nu poate fi redus la o formulă etnică. Dacă pentru ultimele sale veacuri de existență unii istorici au scos în evidență o tendință spre o formulă etnică prefigurând grețitatea modernă, tendința impusă de împrejurările externe, nu este mai puțin revelator faptul că odată cu împărțirea acestei opinii, Nicolae Iorga a dezvoltat implicit și punctul de vedere conform căruia în atari condiții Bizanțul autentic și-ar fi încheiat existența ca Stat, abdicând de la misiunea sa ecumenică de odinioară (*Histoire de la vie byzantine*, vol. III, București, 1934, p. 176). Ca să revenim deci la textul de mai sus, regiunea Sinaiului n-a fost o enclavă etnică, ci una *bizantină*. De aceea ne și explicăm de ce ea a fost în măsură să dea numele unei orientări spirituale atât de specific bizantine și care n-

Situația regiunii sinaite, de la care și-a și luat numele orientarea spiritului atât de legată de cea hesychastă, este semnificativă și prin aceea că demonstrează, pe lângă autenticitatea facturii bizantine la care a rămas atașată, un fapt încă și mai important, anume acela al viabilității anumitor forme ale Bizanțului – în cazul de față religioase – chiar în împrejurările unei dominații musulmane. Unei formule autentic bizantine care este promovată, i se adaugă în acest caz și rodul unei experiențe istorice atât de însemnate dacă avem în vedere evoluția ulterioară a lumii bizantine, care arată posibilitatea de persistență a anumitor forme ale acesteia chiar în eventualitatea dispariției imperiului creștin care-i servea drept cheazășie.

Revenind însă la regiunile cu aglomerări monastice mai însemnate, se constată totuși în cadrul acestora unele deplasări în funcție de schimbările din situația politică a Imperiului.

Aceste schimbări privesc în primul rând teritoriul imperial, care suferă o deplasare a centrului de greutate de la est la vest, din partea asiatică adunându-se tot mai mult spre cea europeană. Relativa deplasare spre regiunile europene a fost însoțită însă de o micșorare teritorială continuă, întrucât cuceririle din Peninsula balcanică nu erau în măsură să compenseze pierderile din Asia Mică. Aceste pierderi teritoriale au afectat și situația instituțiilor ecleziastice, care nu putea fi dintre cele mai fericite, însă nici dintre cele mai nefericite. Referindu-ne mai concret la comunitățile mănăstirești, este evident că în regiunile micrasiatice ele au fost afectate serios de cucerirea turcească, dar nu și nimicite. Pe de altă parte, în regiunile europene comunitățile mănăstirești au cunoscut acum, deși atinse și aici de împrejurările externe nefavorabile pentru Imperiu, o creștere neîncetată sub raport numeric. Astfel că *micșorării relative* a teritoriului imperial i-a corespuns o relativă *sporire* a mănăstirilor. Dar din punct de vedere al spațiului geografic ele au urmat un sens identic cu acela al teritoriului imperial, aglomerându-se tot mai mult în zonele europene. Dacă rolul jucat odinioară de mănăstirile de la Muntele Latros de lângă Milet s-a șters acum cu totul, grupurile mănăstirești din Europa cunosc în această vreme o mare înflorire. Nu ne referim numai la Athos, pentru care o privire cât de sumară aruncată asupra documentelor publicate deja în bună parte atestă pentru sec. al XIV-lea o cantitate de materiale superioară oricărei alte perioade din istoria sa astăzi deja milenară, oferindu-ne deci posibilitatea unei retrospective destul de

a fost altceva decât o „subspecie” a celei hesychaste (cf. I. Hausherr, *Noms du Christ...*, pp. 247-248), cum este cea *sinaită*.

concludente, ci și la regiunea Meteorelor din Thessalia, a cărei comunitate mănăstirească își are începuturile exact în această perioadă. Sf. Athanasios, întemeietorul noii comunități monastice, era și el un adept al hesychiei.

În atari împrejurări de sporire a instituțiilor monastice, este mai ușor de înțeles modul destul de direct în care disputele agitate în mediul monahal s-au repercutat în restul societății bizantine.

Disputa isihastă față în față cu provocarea Occidentului

Ca în orice societate în care se întâlnesc, fie și numai parțial, structuri „teocratice”, disputele religioase din Bizanț, dincolo de starea aproape endemică în care se manifestă, au antrenat în desfășurarea lor părți sociale foarte largi. Ceea ce rămâne încă insuficient lămurit, în stadiul actual al cunoștințelor noastre, este mobilul intern al aderenței păturilor laice la una sau alta din părțile aflate în dispută, precum și o disociere mai clară a sferei sociale pe care au cuprins-o aceste părți. De la această caracteristică generală nu s-au abătut nici certurile religioase din sec. al XIV-lea⁹⁹.

Ceea ce conferă totuși certei hesychaste o notă aparte față de disputele religioase anterioare, este mediul monastic din care aceasta a pornit, antrenând ulterior restul societății. Până atunci, elementele care declanșau disputele religioase proveneau fie din cadrele lumii laice, fie din mediile ecleziastice, dar extra-monastice. Evident că ulterior călugăria își arunca și ea greutatea specifică deloc neglijabilă în balanța acestor dispute, care aveau adeseori implicații social-politice directe.

Cearta hesychastă urmează deci o cale oarecum inversă celei pe care o aveau până atunci atari fenomene bizantine. Chestiunile religioase ale căror dispute s-au succedat aproape neîntrerupt în perioada cuprinsă între sec. IV-VII, cu intervenții directe ale autorității imperiale, erau pornite de obicei din afara mănăstirilor, rolul esențial revenind prelaților. De altfel, din aceste vremuri datează în canoane prevederea că orice chestiune dogmatică nu putea fi adusă în discuție decât de către persoane

⁹⁹ Contrar opiniilor emise cel mai adesea, conform cărora palamismul reprezenta interesele aristocrației bizantine, în vreme ce adversarii lui pe acelea ale orașelor și păturilor sociale mai mărunte, cartea lui G. WEISS, *Joannes Kantakuzenos - Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch - in der Gesellschaftsentwicklung des 14. Jahrhunderts*, Wiesbaden, 1969, p. 130, a ajuns la concluzia, bazată pe o foarte sugestivă trecere în revistă a antipalamitilor, că nici aceștia nu erau mai puțin aristocrați decât adversarii lor.

care în ierarhia religioasă dețineau cel puțin calitatea de episcop¹⁰⁰. Aceasta și spre a se curma aplecările exagerate ale bizantinilor spre atari dispute. Cât despre iconoclastism, faptul că a pornit din afara corpului monahal și contra acestuia este neîndoios. Aceeași trăsătură este valabilă și pentru vremea Comnenilor. Spre pildă, afacerea lui Leon din Chalkedon a fost ocazionată de măsurile lui Alexios Comnenul vizând secularizarea unor bunuri ecleziastice. În a doua jumătate a sec. al XIII-lea, disputa arsenită a antrenat într-o măsură considerabilă elementele călugărești, dar cauzele ei inițiale se leagă de uzurparea tronului imperial de către Paleologi.

Ultima în seria disputelor religioase din Bizanț, cearta hesychastă a fost în același timp singura dintre ele care a fost pornită din mediul monastic, pe chestiuni strict monastice. Cum era și firesc, ea s-a propagat rapid în restul societății bizantine.

După abdicarea lui Andronic II (1328), a cărui domnie marcase un revirement puternic al elementului monahal afectat serios de către politica unionistă a lui Mihail VIII Paleologul, un călugăr din Calabria – provincie a Italiei de sud, regiune stăpănită până în sec. al XI-lea în chip neîntrerupt de către bizantini, păstrând însă și după aceea puternice tradiții bizantine și rămânând în continuare un centru înfloritor al călugărilor basilieni, adică de rit bizantin – pe nume Varlaam, și-a făcut apariția la Constantinopol.

Credem că o atare apariție nu constituia un fapt singular, ci mai degrabă că multe altele erau asemenea ei în acea perioadă. Istoria consemnează încă un personaj care a jucat un rol de seamă în răspândirea curentului hesychast, anume călugărul Nikephor din Singurătate (Hesychastul), care provenea tot din Italia, după afirmația unui pasaj din „Triadele” lui Grigore Palamas. Din acest pasaj, publicat pentru prima oară de către prof. N. Colan de la Sibiu¹⁰¹, aflăm că Nikephor Monahul a fost persecutat și exilat de către Mihail VIII Paleologul, fiind opozant Unirii religioase de la Lyon (1273-1274). Afirmația aceluiași text că acesta era originar din Italia și că se refugiase de acolo în Athos pentru că «la noi (adică în Imperiul bizantin, *n.n.*) se propagă drept cuvântul adevărului», îndreptățește supoziția lui M. Jugie

¹⁰⁰ Astfel can. 19 al Sin. de la Calcedon (451) și 64 al Sin. Quinisext („în Trullo”, 692).

¹⁰¹ În *Anuarul Academiei teologice „Andreiane” ortodoxe române din Sibiu*, IX (1932-1933), pp. 8-10 (republicat de către Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, pp. 54-57), după un ms. inedit până la acea dată, din fondul Coislin al Bibliotecii Naționale din Paris.

că personajul era un grec ortodox din Italia de Sud¹⁰². Este deci de presupus că antagonismele dintre bizantini și occidentali, accentuate în sec. al XIII-lea ca urmare a Cruciadei a IV-a (1204), au creat o delimitare mai precisă de poziții, ce-și va fi spus cuvântul în atari fluctuații de populații, mai cu seamă în cazul regiunilor Italiei de sud, unde unei populații bizantine i se suprapusese o dominație catolică. Pare așadar firesc ca aceia care rămăseseră mai puternic atașați de ortodoxia bizantină să fi simțit, în special după Restaurarea Imperiului și a capitalei lui la Constantinopol (1261), un impuls interior către Bizanț, mai cu seamă călugării, care nu erau legați de anumite situații și nici împiedicați de vreo autoritate să se deplaseze spre Răsăritul ortodox, în caz că se simțeau mai atașați de acesta. Atari deplasări dintr-o parte în alta pot fi deci concepute drept ceva obișnuit, chiar dacă izvoarele nu ne aduc prea multe date concrete despre ele¹⁰³.

Cu aceleași sentimente ortodoxe va fi venit și Varlaam în Bizanțul în care Unirea eșuată de la Lyon nu făcuse decât să creeze o opoziție mai mare față de occidentali și să accentueze în sânul Ortodoxiei bizantine

¹⁰² M. JUGIE, „Note sur le moine hésychaste Nicéphore et sa méthode d'oraison”, în: *EO*, 39/1936, p. 412. Și acest articol reproduce, la pp. 410-411, pasajul menționat în nota anterioară.

¹⁰³ O viață a patriarhului Athanasios ne aduce spre exemplu o știre despre un oarecare Nil Ialiotul (*Neilos ho Italos*), călugăr de la Muntele Auxentios (Asia Mică), în a doua jumătate a sec. al XIII-lea (*Vita Athanasii* din *Zapiski istoriko-filologiceskogo Fakulteta imperatorskago S.-Petersburgskago Universiteta*, Cast LXXVI, Petersburg, 1905, p. 9, r. 10), foarte probabil identic cu personajul la care se referă și Gr. Palamas (vezi *infra*, nota 51). Referitor la apartenența etnică și confesională a lui Varlaam înainte de a fi sosit în Bizanț, au fost emise, datorită caracterului ambiguu al izvoarelor în această direcție, opinii diferite. Primul său biograf, G.-A. MANDAYLARI, *Era Barlaamo Calabrese, maestro del Petrarca*, Roma, 1888, pp. 31 și 72, a fost de părere că personajul s-a născut ortodox, ca și G. SCHIRÒ, în: *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, vol. I/1931, p. 325 și urm., cu argumente care nu l-au convins pe Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, pp. 15-21 (considerându-se că Varlaam nu era din naștere ortodox și nici măcar grec nu era); M. Jugie a reluat chestiunea în „Barlaam est-il né catholique?”, în: *BO*, XXXIX/1940, pp. 100-125, aducând mai multe dovezi în sprijinul faptului că Varlaam a fost ortodox la început și după acest rit se călugărise. Punct de vedere care a prevalat ulterior, fiind întărit și de o scrisoare inedită a lui Palamas către Akindynos, în care se afirmă că Varlaam venise din Italia de sud în Bizanț «din sete pentru credința adevărată» (J. MEYENDORFF, „Un mauvais théologien de l'unité: Barlaam le Calabrais”, în: *L'Église et les Églises*, vol. II, Chevetogne, 1954, p. 48). În dialogul „Phlorentios”, Gregoras afirmă că Varlaam venise în Bizanț pentru a-l cunoaște mai bine pe Aristot (ed. A. JAHN în: *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik*, X/1844, p. 492, cf. J. MEYENDORFF, „Un mauvais théologien...”, p. 48).

tendința de definire mai netă față de catolicism. Această delimitare mai clară de poziții s-a produs mai cu seamă în cadrele monahale, întrucât monahismul era partea cea mai de seamă a Bisericii răsăritene, care ajunsese să dețină, așa cum am văzut, o preeminență incontestabilă în societate, mai ales în comparație cu restul corpului ecleziastic bizantin¹⁰⁴. Pe de altă parte, politica de compromisuri pe plan politic și religios, dusă de Mihail VIII cu lipsă de scrupule tocmai pentru a asigura viabilitate Restaurării reușite de către el, demonstra că puterea laică era dispusă să abandoneze rolul ei tradițional de apărătoare a Ortodoxiei, făcând concesii pe plan religios, atunci când acestea îi garantau menținerea unei situații mai bune pe plan politic. Se vădise totodată că această atitudine găsisese înțelegere și ecou în cadrul cercurilor ecleziastice mai depărtate de călugărie și mai apropiate de puterea imperială și de ierarhia funcționarească, adică tocmai acea orientare a „politicilor” de odinioară, linie care și acum intrase în conflict cu aceea a arseniților „zeleți”, în cadrele căreia întâietatea o deținea călugăria. Elementul monahal se detașa astfel drept purtătorul cel mai autentic al sistemului tradițional bizantin, acela care topea într-un tot unitar Statul și ideologia religioasă. Nu numai pe plan politic a luat elementul călugăresc poziție față de tendințele de apropiere de occidentali, ci și pe plan religios, fapt pe care l-a reușit prin revitalizarea vechilor tradiții ale ascetismului oriental, mai cu seamă acelea legate de hesychie și de „rugăciunea curată”.

După cum am văzut, menținerea acestor tradiții de-a lungul veacurilor s-a făcut fără a presupune o îmbogățire spirituală, o trecere de la simplu la mai complicat, ci dimpotrivă, în condițiile unei reduceri a spectrului acestor manifestări de la complicat la mai simplu, de la pluralitate la o unicitate care corespundea întru totul „monadelor” pe care această civilizație le-a agreat totdeauna; constatare valabilă de altfel nu numai pe plan religios. Căci nu părțile dispartate ale întregului au preocupat-o pe aceasta, ci în primul rând unitatea și totalitatea lor, atât pe planul vieții reale, în cadrele căreia unitatea dintre Stat și Biserică – și fiind vorba de o unitate între două noțiuni complementare ne-am luat îngăduința de a folosi termenul „monadă” – poate fi considerată numai unul între mai multele exemple ce pot fi date pentru ilustrare, dar unul dintre cele mai importante, dacă nu chiar cel mai cuprinzător, cât și pe

¹⁰⁴ Situația inversă față de aceea din Occident, unde călugăria constituia un element subordonat ierarhiei ecleziastice.

acela al vieții spirituale, unde s-a creat o antropologie proprie, în cadrul căreia dezideratul suprem era unirea (*henosis*) între om și divinitate.

Această esență transcendențială, care conducea lumea de aici într-o indisolubilă unitate cu lumea de dincolo, s-a păstrat poate în forma cea mai autentică în cadrele doctrinei hesychaste. În acest sens pare cât se poate de sugestiv faptul că una dintre cele mai vechi atestări documentare ce ni s-a păstrat și care dovedește practicarea „rugăciunii curate” în mediul monastic încă din a doua jumătate a sec. al VII-lea sau începutul celui de-al VIII-lea, anume inscripția coptă¹⁰⁵ descoperită de către A. Guillaumont la Kellia (65km de la Alexandria spre sud-est), în Egipt, regiune de înflorire a monahismului creștin în perioada anterioară cuceririi arabe, reprezintă în același timp o argumentare dogmatică a unei atari unități. Mai precis, se dădea un răspuns eventualei obiecții ce s-ar fi ridicat la adresa numitei practici, obiecție care pare să se fi ridicat, anume că invocarea constantă a Fiului (adică Iisus, de unde și numele rugăciunii) putea duce la neglijarea celorlalte Persoane ale Sfintei Treimi. Răspunsul era bazat tocmai pe teoria unității, anume că întrucât Sfânta Treime este indivizibilă, în chip necesar erau invocate în acest caz și celelalte două Ipostasuri ale Ei¹⁰⁶. Guillaumont mai remarca faptul că această obiecție n-a figurat și în sec. al XIV-lea la adresa practicii în discuție. Explicația rezidă probabil în aceea că în vremea timpurie a Bizanțului obiecția la care ne-am referit nu era încă tranșată pe toate planurile, că se mai puteau încă aduce diverse interpretări – de altfel perioada patristică nici nu era încheiată. Abia după perioada iconoclastă s-au stabilizat raporturile tipic bizantine dintre Stat și Biserică, rămase după „Basilicalele” lui Leon VI în forme aproape neschimbate până la sfârșitul

¹⁰⁵ A. GUILLAUMONT, „Une inscription sur le Prière de Jésus”, în: *OCP*, 34/1968, pp. 310-325 (reeditat în A. GUILLAUMONT, *Originile vieții monahale*, Ed. Anastasia, București, 1998, pp. 229-250). Autorul insistă asupra valorii deosebite a acestei mărturii epigrafice: „Ce témoignage est particulièrement précieux, car il est le seul, à notre connaissance, que nous livre, sur la prière de Jésus, l'épigraphie; et il présente l'avantage d'avoir, comme tout témoignage épigraphique, un caractère direct et immédiat” (*OCP*, 34/1968, p. 321).

¹⁰⁶ S-ar putea obiecta, de astă dată însă din partea cititorului de astăzi, că în cazul exemplificat mai sus este vorba de o chestiune pur teologică, fără legătură directă cu realitatea. Istoria bizantină timpurie ne oferă însă un exemplu concludent de transpunere a acestei dogme creștine în viața de Stat. Astfel, soldații care în anul 669 pretindeau încă doi co-împărați pe lângă unicul împărat de atunci, Constantin IV, o făceau argumentând că «noi credem în Treime și încoronăm trei împărați» (cf. W. SICKEL, „Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrhundert”, în: *BZ*, 7/1898, p. 511).

Bizanțului, cel puțin sub raport doctrinar¹⁰⁷. Prin urmare, o atare dispută, demult lămurită (odată cu introducerea „Sărbătorii ortodoxiei” și deci cu sfârșitul perioadei iconoclaste), nu-și mai avea rostul în sec. al XIV-lea.

Disputa care s-a produs spre sfârșitul Bizanțului a fost suscitată de anumite practici prezente la acea dată printre călugării dedați hesychiei și care se refereau la „rugăciunea curată”, practici subordonate tocmai idealului ascetic contemplativ al acestora, al cărui țel suprem îl reprezenta, în concepția lor, unirea cu divinitatea. Asemenea practici se dezvoltaseră în timp, o dată cu evoluția doctrinei politico-religioase bizantine tradiționale, mai degrabă paralel cu închistarea lor tot mai accentuată în jurul datelor oferite de această tradiție, în cadrele căreia locul esențial revenea teoriei care topea elemente disparate într-un tot unitar.

Spre a evita riscul unei viziuni prea simpliste în această chestiune, trebuie spus că aici avem în vedere direcția și rezultanta generală a procesului istoric, dar că lucrările nu au urmat o cale atât de uniformă. Prima treime a sec. al XIV-lea a cunoscut o altă polemică, care deși nu s-a răspândit pe o scară largă în societate, mai cu seamă dacă o comparăm cu cearta arsenită sau cu cea hesychastă, nu este mai puțin interesantă pentru surprinderea tabloului de ansamblu pe care-l prezenta societatea bizantină din acea perioadă. Este vorba de polemica dintre Nikephoros Choumnos și Theodoros Metochites, desfășurată pe planul politic, ideologico-filosofic, științific sau chiar pe acela al purei retorici¹⁰⁸, fără a fi intrat însă în chestiunile religioase. De aceea nici nu a avut un răsunet prea mare în societate.

Având în vedere mozaicurile de la M-rea Chôra a lui Theodoros Metochites din Constantinopol și referindu-se la întreaga artă a acelei vremi, V.N. Lazarev face o distincție netă între această primă fază a perioadei Paleologilor, caracterizată printr-un avânt artistic, și faza târzie, ulterioară, care denotă o sărăcire a mijloacelor de expresie, fază atribuită de același învățat triumfului doctrinei hesychaste, care ar fi înăbușit

¹⁰⁷ La concluzii apropiate în această privință ajunge și recenta carte a lui Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le //césaropapisme// byzantin*, Paris, Editions Gallimard, 1996, p. 24 și urm.

¹⁰⁸ Un exemplu revelator în această privință ni-l oferă teza privind imposibilitatea eclipselor în eventualitatea că Luna ar fi transparentă, dezvoltată de către Choumnos într-un pamflet contra adversarilor săi (cf. Ihor SEVČENKO, *La vie intellectuelle et politique à Byzance sous les premiers Paléologues. Études sur la polémique entre Théodore Métochites et Nicéphore Coumnos*, Bruxelles, 1962, p. 32).

definitiv sâmburele umanismului bizantin¹⁰⁹. Acest sâmbure era, după cum tot Lazarev o spune, cât se poate de firav, reducându-se la o „simplă cufundare în trecut”: de aici un conținut retoric, îmbrăcat în forme atticizante. Nicio briză proaspătă, demnă de o adevărată Renaștere, nu înviora spiritul diverselor comentarii de texte antice, chiar dacă acestea au fost acum mult mai numeroase în comparație cu vremea anterioară Paleologilor. În aceeași ordine de idei se înscrie constatarea lipsei unei confruntări de substanță între „adeptii” platonismului sau ai aristotelismului în Bizanț, absența emoției creatoare care însoțește de obicei o asemenea redescoperire, care aici nu a existat. Retorismul scrierilor ne oferă în acest caz cea mai bună dovadă. El se transpune și în imposibilitatea de a găsi o ceartă între platonicieni și aristotelicieni, fapt așezat de învățați la originea umanismului¹¹⁰. Chiar și în cazul unei polemici cu un pronunțat caracter profan cum a fost cea menționată anterior, când este de așteptat ca pozițiile părților în dispută să fi dus la o polarizare de opinii, nu s-a putut stabili o gândire platonice strict delimitată de una aristotelică¹¹¹. Și chiar dacă într-un caz sau altul se conturează o poziție platoniciană sau una aristoteliciană, aceasta nu este consecventă, în sensul că nu poate fi circumscrisă într-o concepție coerentă și bine structurată¹¹², încât dacă este vorba se extragem o idee diriguitoare din opiniile atât de diverse enunțate de preopinienți, singura

¹⁰⁹ V.N. LAZAREV, *Istoriya Vizantijskoj Zivopisi*, vol. I, Moscova, 1947, p. 225 și urm.; mai recent în *Theophanes der Grieche und seine Schüler*, Dresda, 1968, p. 23 și urm., precum și în traducerea românească a primei cărți, apărută sub titlul *Istoria picturii bizantine*, Ed. Meridiane, București, vol. I.

¹¹⁰ V. LAURENT, în: *EO*, XXVII/1928, p. 196.

¹¹¹ Studii mai recente au infirmat concepția care se formase anterior în privința unei dispute între platonicieni și aristotelicieni, putând fi urmărite de-a lungul întregii istorii a Bizanțului și ajungând în cele din urmă la platonismul păgân al lui Gemistos Plethon (a se vedea astfel, spre deosebire de B. TATAKIS, *La philologie byzantine*, Paris, 1949, părerile lui J. VERPEAUX, *Nicéphore Choumnos, homme d'état et humaniste byzantin*, Paris, 1959, pp. 171-178 și I. SEVČENKO, *La vie intellectuelle...*, p. 173). Între platonismul păgân al lui Plethon și cel creștin al lui Psellos sau Ioan Italos, chiar dacă acesta din urmă a fost condamnat de către Biserica bizantină, nu este o filiație nemijlocită.

¹¹² Mai precis, în privința disputei dintre Choumnos și Metochites s-au susținut puncte de vedere contrarii: după unele opinii, primul ar fi fost adept al lui Aristotel, celălalt al lui Platon (PREVIALE în: *BZ*, XLI/1941, pp. 38-39; M.I. SIUZUMOV în: *Istoriya Vizantii*, vol. II, Moscova, 1967, p. 242); alte opinii au admis însă o identitate de vederi între Metochites și Aristotel (H.-G. BECK, *Theodoros Metochites*, p. 73). Platon și Aristotel sunt uneori lăudați, alții respinși amândoi, atât în scrierile lui Choumnos, cât și în cele ale lui Metochites (I. SEVČENKO, *La vie intellectuelle...*, p. 173).

care se verifică și se impune până la urmă este aceea a opoziției față de filosofii păgâni. Elev al lui Metochites, învățat la care există o tentă aristotelică bine conturată, Nikephoros Gregoras se declara contra aristotelismului în „Phlôrentios”¹¹³, întrucât în acest caz polemiza cu Varlaam, pentru ca mai târziu, în capitolul introductiv al „Istoriei” sale să se dedea la un atac contra platonismului, poate și din cauză că de această dată nu disputa cu Varlaam, ci aceea cu Palamas era la ordinea zilei. Dacă lucrurile stau astfel în ceea ce-l privește pe Gregoras¹¹⁴, la adversarii săi palamiți ostilitatea față de filosofia „hellenică” antică este și mai consecventă.

Iar dacă la bizantini aristotelicismul și platonismul, manifestate unul printr-o atitudine mai raționalistă, celălalt prin una mai mistică, erau și ele două surse esențiale ale adevărului, valabilitatea acestui adevăr se oprea pentru ei la nivelul înțelepciunii celei «din afară» (*sophia he exothen*), adică al filosofiei lumii materiale din jur, care era pusă însă pe o treaptă inferioară față de „adevărata filosofie” ce-l înalță pe om la divinitate. Pentru un Metochites, Aristotel «este atât de superior muritorilor, nu numai celor de dinaintea sa, ci și celor de după el» (folosind un limbaj asemănător celui prin care Psellos îl lauda în sec. al XI-lea pe Platon), dar această superioritate nu a atins niciodată substanța mistică a religiei, care a rămas ferită de tenta raționalistă. Această tentă coexistă la Metochites alături de misticism, iar terenul acestuia din urmă rămâne neatins. Criticându-i obscuritatea stilului, autorul nostru afirmă că în fața cauzelor finale Aristotel nu mai este clar, întrucât Dumnezeu depășește rațiunea¹¹⁵. Era poziția prin care Bizanțul a rămas ostil

¹¹³ Cf. R. GUILLAND, *Essai sur Nicéphore Grégoras*, Paris, 1926, pp. 216-227; I. SEVČENKO, *La vie intellectuelle...*, p. 96.

¹¹⁴ Care într-o scrisoare adresată unui alt personaj al vremii pune pe bizantinii cei binecredincioși (*hemin eusebousin*) în opoziție cu „scriitorii helleni” (cf. Steven RUNCIMAN, „Byzantine and Hellene in fourteenth Century”, în: *Tomos Harmenopoulos*, Thessalonic, 1952, p. 28).

¹¹⁵ B. TATAKIS, „Aristotele critiqué par Théodoros Métochitès”, în: *Mélanges Octave et Melpo Merlier*, vol. II, Athena, 1956, pp. 439-445. Aceeași atitudine finalmente bizantină o împărtășea personajul nostru și în ceea ce privește „vita activa”, susținând cu toate îndoiele exprimate în privința exagerării idealului de viață contemplativă, primatul nobleței intelectuale, superioritatea celor „literare” față de ocupațiile de rând și de munca manuală, întrucât acestea din urmă țineau de *bios praktikos*, considerată inferioară prin raport cu ocupațiile „teoretice” (H.-G. BECK, *Theodoros Metochites*, p. 117). În concordanță cu această concepție, în literatura monahală bizantină apare adeseori distincția dintre călugării dedați în întregime contemplației, considerați ca fiind cei mai

raționalismului scolasticii occidentale, adică sistematizării teologiei pe baze aristotelice, poziție care a căpătat un contur deplin în urma certeii hesychaste.

Respingerea scolasticii și a filosofiei „elenice”

Descriind sinodul care a avut loc la Constantinopol după urcarea pe tron a lui Andronic II (1282), soldat cu condamnarea Unirii de la Lyon și a tezilor patriarhului „latinofron” Bekkos, istoricul Pachymeres acuză la acesta din urmă cutezanța de a fi încercat cu mintea omenească pe cele ce sunt mai presus de minte: «Căci cele despre Dumnezeu se cuvine a fi onorate și ținute mai degrabă în tăcere decât rânduite și arătate prin cuvinte». Or Bekkos nu numai că acceptase adițiunea la simbol după catolici, ci se și încumetase la cercetări deasupra firii și gândirii omenești, avântându-se «să măsoare marea infinită a teologiei cu o mică bărcuță – mintea omenească»¹¹⁶.

Pachymeres expune în cazul nostru opinia tradițională, am putea spune clasică, a bizantinilor în materie de religiozitate, opinie care a rămas aceeași până la sfârșitul Bizanțului. Semnificația pe care a avut-o disputa hesychastă privește tocmai această permanență a spiritualității bizantine, care a fost pusă la îndoială, dar a ieșit triumfătoare din încercarea prin care a trecut în cadrul acestei dispute.

Venind așadar călugărul Varlaam la Constantinopol, datorită cunoștințelor și elocinței de care dădea dovadă, și-a câștigat în scurt timp protecția unor personalități de vază, inclusiv bunăvoința imperială, în 1331 ajungând chiar egumen al unei mănăstiri din Capitală. Dar atacurile sale contra călugărilor au trezit amorul propriu al lui Nikephoros Gregoras, poate cel mai cultivat dintre toți bizantinii de atunci și elev al lui Theodor Metochites, care i-a răspuns lui Varlaam în dialogul „Phlōrentios”, îmvingându-l și într-o dispută orală, gen de activitate care avea mare trecere la bizantini. Drept urmare a acestui fapt și a „opinie publice” care-i devenise nefavorabilă, Varlaam a părăsit Capitala, îndreptându-se spre Thesalonic¹¹⁷.

aproape de perfecțiune, și cei care se ocupau mai mult cu munca fizică și care urmau, în ochii bizantinilor, o cale inferioară.

¹¹⁶ «Theologias apeiron pelagos mikro trini akatio, anthropino noi, parametrein» (G. PACHYMERES, *Historia*, ed. Bonn, vol. II, pp. 27-28).

¹¹⁷ Gr. PAPANIHAIL, *Ho hagios Gregorios ho Palamas*, Petersburg/Alexandria, 1911, pp. 22-23.

Prin 1334 soseau în Bizanț doi dominicani trimiși de către papa Ioan XXII (1322-1334) să discute chestiunea unirii religioase; ocazie nimerită nu numai pentru Gregoras, ci și pentru Varlaam de a-și arăta din nou calitățile retorice. Doritor să iasă iarăși în evidență, acesta din urmă a alcătuit o serie de opusculi polemice contra „latinilor”¹¹⁸, cum erau numiți cei de confesiune catolică, adică occidentalii, de către bizantini. Aceste lucrări au căzut însă pe mâna Sf. Gregorios Palamas, născut spre sfârșitul sec. al XIII-lea într-o familie originară din Asia Mică, cu mari predispoziții călugărești, el însuși fiind pe atunci un monah avansat în exercițiile ascetice și în doctrina hesychiei. Citind aceste scrieri ale lui Varlaam și laudându-i zelul cu care îi combătea pe latini, Palamas a fost însă șocat de faptul că, sub haina dogmelor ortodoxe, Varlaam intra într-o serie de chestiuni neadecvate lor și mai cu seamă că făcea uz de silogisme aristotelice pentru a-și demonstra punctele de vedere, care altminteri se însciau întru totul pe linia ortodoxiei bizantine. Dar folosirea silogismelor și rațiunii l-a făcut pe Palamas să considere metoda periculoasă pentru Ortodoxie, căci Varlaam prețuia «silogismele în locul Evangheliei», numind lumină «silogismele aristotelice în locul luminii divine»¹¹⁹. O primă scrisoare a lui Gregorios Akindynos către Palamas ne arată că acesta din urmă nu-l cunoștea personal pe Varlaam și apelase la Akindynos pentru mediere. Acceptând cu bucurie rolul de mijlocitor, Akindynos îi scria lui Palamas că el primise de la Varlaam explicații suplimentare pe marginea unuia din opusculi, referitor la folosirea silogismelor și la rostul „demonstrației” în teologie și se declarase satisfăcut în urma acestor explicații, nutrind speranța că o înțelegere se va stabili în curând între Varlaam și Palamas¹²⁰. Speranță zadarnică însă. Căci Varlaam observând atât în scrieri, cât și în cursul discuțiilor purtate de el că apare foarte des referirea la o lumină dumnezeiască a cărei viziune pretindeau că o au călugării bizantini în cadrul experienței lor ascetice și nefiind lămurit ce înseamnă acest fapt, a mers la o mănăstire

¹¹⁸ Una din aceste lucrări, scrisă împotriva primatului papal, este reprodusă parțial și în ms. gr. 262, fol. 360^v-364^v, miscelaneu din sec. al XVI-lea, aflat în fondul Bibliotecii Academiei de la București.

¹¹⁹ PHILOTHEOS KOKKINOS, *Enkomion* pentru Gr. Palamas, în: *PG* 151, col. 713B și 888C. „Istoria” lui Cantacuzino arată că, deși Palamas și frații săi ar fi avut un viitor strălucit în cadrele condiției laice, au ales totuși călugăria, întrucât «au preferat să urmeze lui Hristos și să caute strălucirea care venea de acolo» (Cz, vol. I, p. 545).

¹²⁰ R.J. LOENERTZ, „Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne”, în: *OCP*, XXIII/1957, pp. 119-120.

spre a se edifica mai bine asupra chestiunii, apropiindu-se, cum era și firesc, de niște călugări dedați practicilor hesychaste. Desigur că și întâmplarea a făcut ca monahii care l-au inițiat în aceste practici să nu fie prea învățați¹²¹, ci foarte simpli în ceea ce privea înțelegerea rugăciunii mentale și a vederii luminii «dumnezeiești», expunându-i probabil într-un mod cât se poate de puțin elevat o practică pe care Varlaam – și nu numai el – a văzut-o destul de bizară: o metodă stranie de efectuare a rugăciunii „minții”: așezat în genunchi în singurătatea chiliei sale, monahul hesychast se deda unei contemplații efectuate în „liniște” și repaus total, într-o stare de imobilitate completă și prelungită, dar mai cu seamă într-o poziție dureroasă a corpului, întrucât presupunea un efort de concentrare, cu capul aplecat și bărbia sprijinită în piept¹²², căutând să-și rețină respirația cât mai mult timp posibil.

Ultimului detaliu i se dădea o explicație psihologică foarte clară: întrucât forțele spirituale erau considerate că rezidă în inimă, nu în creier, spiritul trebuia să coboare din minte la inimă – locul său firesc. Respirația prezenta primejdia de a împrăști această adunare a spiritului în inimă și implicit, reținerea ei o facilita. Mulți învățați au apropiat acest exercițiu de practicile yoga sau de „dhikr” musulman. Yoga este însă, ca și „dhikr”, un scop în sine, pe câtă vreme metoda hesychastă era numai un mijloc care avea în vedere un alt scop: perseverând în această stare de uitare de sine până la stadiul de „apatheia”, adică până la pierderea completă a simțurilor, a oricăror gânduri, și repetând fără încetare, zi și noapte chiar, cu voce sau de preferat numai în minte, formula stereotipă a „rugăciunii curate”, călugărul hesychast ajungea la o stare de fericire, la o viziune marcată prin contemplarea lumii dumnezeiești «cu ochii spirituali», adică

¹²¹ Actul sinodal din 1341 care condamnă pe Varlaam afirmă că acesta, prefăcându-se în învățacel, se apropiase cu viclenie de niște monahi, dar nu dintre cei mai inteligenți, ci dintre cei mai săraci cu duhul, care n-au fost în măsură să-i explice cum trebuie practica respectivă (în: *MM*, vol. I, doc. XCVI, p. 202); Cantacuzino întărește acest fapt, arătând că monahul care îi dezvăluise metoda hesychastă era cu puțin deasupra necuvântătoarelor (*Cz*, vol. I, p. 544).

¹²² Dintre toți autorii care descriu metoda hesychastă, la (Pseudo-)Symeon Noul Teolog, care a trăit înaintea celorlalți, apare un detaliu inexistent în altă parte, ce prevedea ca monahul, sprijinindu-și bărbia în piept, să fixeze cu ochii mijlocul pântecelui, adică locul ombilicului – amănunt a cărui proveniență este încă nelămurită și care l-a scandalizat cel mai mult la Varlaam, poreclindu-i pe hesychaști «omphalophyschoi» (= „cei cu sufletul în ombilic”), ceea ce i-a inspirat lui Allatius epitetul de «umbilicani, gastrimargi» sau «ventres pigri» (*De ecclesiae*, col. 828-829). O referire la acest detaliu se află și la GR. PALAMAS, „De hesychastis”, în: *PG* 150, col. 1112C și urm.

a luminii care se arătase apostolilor pe Muntele Thabor, în episodul Schimbării la Față.

Prima expunere a metodei hesychaste arătate mai sus se întâlnește la un autor presupus a fi trăit în sec. al XIII-lea și numit convențional Pseudo-Symeon Noul Teolog, deoarece înainte de argumentele aduse de I. Hausherr¹²³, ea fusese atribuită misticului Symeon Neos Theologos din sec. X-XI. Această atribuire își are originile într-un text al lui Demetrios Kydones¹²⁴, preluat apoi de către Allatius¹²⁵; de unde și-ar fi făcut loc în tipăriurile de la sfârșitul sec. al XVIII-lea¹²⁶ și din veacul următor, fiind publicate și în ediția Migne în cadrul operelor aceluiași autor, sub titlul *Peri ton trion tropon tes proseuches*¹²⁷.

Opinia noastră în această chestiune este însă că autorii ortodocși care au publicat-o la sfârșitul sec. al XVIII-lea n-au atribuit-o lui Symeon Noul Teolog fiindcă așa o atribuiseră pro-catolicii Kydones și Allatius, ci fiindcă astfel a circulat această scriere în lumea ortodoxă, fapt atestat de către tradiția ei manuscrisă anterioară vremii când a văzut lumina tiparului. Nu este unicul caz când o scrisoare circula în lumea bizantină cu alt autor decât cel autentic: fie că autorul real fusese condamnat de către oficialitatea ortodoxă pentru erezie și atunci partea acceptată a scrierilor lui circula sub un alt nume, fie că acest autor era un personaj prea puțin cunoscut sau pur și simplu se înscria în mentalitatea generală a lumii medievale, care nu avea un sentiment dezvoltat al proprietății creației artistice, atribuind de la început propria creație unui autor anterior mai bine cunoscut. Așa cum în sec. al V-lea autorul anonim al scrierilor areopagitice și-a pus creația pe seama lui Dionysios Areopagites, nu este exclus ca și anonimul de față să-și fi pus micul opuscul pe seama lui Symeon Noul Teolog. Oricum, sub acest nume el a circulat ulterior.

În ce privește paternitatea lui Symeon Noul Teolog asupra acestei scrieri, îndoieli au fost exprimate și de către Fr. Combefis¹²⁸, fiind însă mai

¹²³ „La Méthode d’Oraison Hésychaste”, în: *OC*, IX/1927, pp. 111-129.

¹²⁴ I. HAUSHERR, „La Méthode d’Oraison Hésychaste”, p. 112 (textul respectiv al lui Kydones se află în: *PG* 154, col. 840A).

¹²⁵ *Op. cit.*, col. 829; IDEM, în: *Graeciae orthodoxyae*, vol. I, p. 811.

¹²⁶ „Philokalia” lui Nikodim, 1782, pp. 1178-1185 și ed. Dionysios Zagoraios din 1790 a scrierilor Sf. Symeon Neos Theologos.

¹²⁷ *PG* 120, col. 701-710. În ediția dată în *art. cit.*, din *OC*, IX/1927, pp. 150-172, paralel cu traducerea franceză, I. Hausherr a preferat titlul «Methodos tes hieras proseuches kai prosoches» (= „Metoda sfintei rugăciuni și atenții”), care apare în alte izvoare.

¹²⁸ În *PG* 152, col. 282 (cf. Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, p. 51 și urm.).

bine puse în evidență de către Carl Holl¹²⁹. Un argument esențial care ar pleda împotriva atribuirii scrierii aflate în discuție lui Symeon Noul Teolog, ar fi inexistența oricărei referiri la ea sau la metoda hesychastă conținută de către ea, în răstimpul de peste două veacuri care separă data morții Noului Teolog (†1022) de anonimul ei autor, considerat de către I. Hausherr a fi trăit în sec. al XIII-lea, și care ar fi pus-o pe seama sa¹³⁰. Un lucru este însă incontestabil: chiar dacă misticul din sec. X-XI nu este autorul acestei scrieri, rolul său în cristalizarea unor însemnate aspecte ale spiritualității hesychaste nu este întru nimic micșorat. Studiul practicilor din sec. al XIV-lea nu poate în orice caz face abstracție de antecedentele întâlnite la el, mai cu seamă de aspectul „vizionar”, adică al *vederilor* ascetice, care, desigur, fără a fi lipsit nici până atunci, începând de la el a luat proporții neobișnuite, devenind o adevărată modă în viața monahală bizantină și poate motivul cel mai răspândit pe care-l vom întâlni după aceea în scrierile hagiografice. Important este însă faptul că multitudinea de viziuni cu care ne întreține literatura hagiografică din perioada de declin a Bizanțului nu constituie un simplu artificiu retoric, ci este expresia unei mentalități care le acorda o valoare reală și care nu se limita la cadrul strict mănăstiresc, cuprinzând întreaga societate bizantină. Ea exprimă încă o dată esența transcendentală a facturii

¹²⁹ C. HOLL, *Enthusiasmus und...*, p. 218, observând o incompatibilitate între rafinamentul teoriilor lui Symeon și metoda corporală descrisă în această scriere, cu toate că și editori foarte recentți ai acestui autor se referă la pasajele „șocante” existente în opera sa: Joh. KODER, Jos. PARAMELLE, *Symeon le Nouveau Théologien, Hymnes*, vol. I, col. „Sources chrétiennes”, 156, Paris, 1969, p. 20. Traducerea textuală, după I. HAUSHERR, „La Méthode d’Oraison Hésychaste”, pp. 164-165, a pasajului conținând metoda hesychastă din scrierea lui (Pseudo-) Symeon Noul Teolog se află în Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, p. 47.

¹³⁰ Spre exemplu compilația spirituală a abatelui Isaia, care prin concepție și autori preferați (Isaac din Ninive, Ioan Scărarul ș.a.) se alătură în chip evident curentului hesychast, dar metoda corporală în cauză nu-i este cunoscută (cf. J. GOUILLARD, „Une compilation spirituelle du XIII-e siècle: Le livre II de l’abbé Isaie”, în: *EO*, XXXVIII/1939, pp. 72-90). Aceasta nu poate însă constitui un argument în favoarea faptului că scrierea care conține pentru prima dată metoda hesychastă nu fusese încă alcătuită la acea dată de către presupusul ei autor din sec. al XIII-lea. Mult mai puternic este argumentul adus de M. JUGIE, „Les origines de la méthode d’oraison des hésychastes”, în: *EO*, 34/1931, p. 182, care a remarcat că scrierea în discuție se află și într-un manuscris care datează de la sfârșitul sec. al XI-lea sau prima jumătate a sec. al XII-lea, atribuită de către manuscris, cum este și fișec, Sf. Symeon Noul Teolog, și utilizată de către I. Hausherr în ediția sa. Atribuirea scrierii Sf. Symeon pare deci autentică (cf. și Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, pp. 52-62).

spirituale bizantine, pentru care lumea de aici era legată, nu separată, de lumea de dincolo. Faptul nu a fost deloc lipsit de consecințe sociale și politice.

Dacă scrierea lui (Pseudo-)Symeon Noul Teolog are un stil destul de simplist, există o alta, care face o expunere mai sistematică. Intitulată „Cuvânt despre sobrietate și paza inimii” (*Logos peri nepseos kai phylakes kardias*)¹³¹, aceasta din urmă este opera Sf. Nekiphor din Singurătate (Hesychastul), monah atonit din a doua jumătate a sec. al XIII-lea, despre care s-a vorbit mai sus. Comparația dintre cele două scrieri – a lui (Pseudo-) Symeon Noul Teolog și a lui Nikephoros – a făcut pe I. Hausherr să emită supoziția că autorul lor ar putea fi unul și același – Nikephor Monahul, care după o primă expunere mai simplistă a metodei hesychaste, așa cum o găsim în textul atribuit lui (Pseudo-)Symeon Noul Teog, ar fi alcătuit ulterior o alta mai sistematică și mai unitară, aceea care s-a și transmis sub numele său¹³².

În sec. al XIV-lea, metoda hesychastă s-a extins la Athos prin activitatea Sf. Grigorie Sinaitul, care a tratat acest subiect în „Despre hesychie și rugăciune” și „Despre hesychie și cele două moduri ale rugăciunii”¹³³. Asemenea practici au constituit scânteia de la care a pornit disputa hesychastă. Desfășurarea acesteia din urmă a depășit însă foarte rapid stadiul inițial, strict teologic și călugăresc, antrenând ulterior un întreg evantai de aspecte cultural-spirituale și politico-ideologice ale societății bizantine, cu urmări care s-au repercutat dincolo de limitele de spațiu și de timp ale existenței Statului bizantin propriu-zis.

¹³¹ Publicată în „Philokalia” Sf. Nikodim Hagioritul, pp. 869-878, precum și în PG 147, col. 945-966, cu titlul corespunzător traducerii latine făcute de către Petrus Possinus: „Tractatus de sobrietate et cordis custodia”. În manuscrisele românești mai vechi (este vorba mai ales de cele din perioada paisianistă) apare termenul de proveniență slavonă „trezvie” în loc de „sobrietate”.

¹³² I. HAUSHERR, „La Méthode d’Oraison Hésychaste”, pp. 131-134. Ulterior, I. Hausherr a părăsit această părere; este vorba deci de două scrieri, cu doi autori diferiți (cf. Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, pp. 61-62). În favoarea opiniei că Sf. Symeon Neos Theologos ar fi autorul primei scrieri pledează și un pasaj din GR. PALAMAS, „De hesychastis”, în: PG 150, col. 1115-1116, unde dă o listă de înaintași în ale „hesychiei”, în fruntea căreia stă acesta, urmat apoi de Nikephoros Monahul. Între cei pomeniți în continuare, merită semnalăți Theoleptos Philadelphias, Neilos Italos și patriarhul Athanasios I. Valoarea probatorie a afirmației poate fi însă micșorată de faptul că Palamas avea toate motivele să arate vechimea practicii și conformitatea ei cu tradiția.

¹³³ *Peri hesychias kai proeseuches* și *Peri hesychias kai peri ton dyo tropon tes preseuches*, publicate ambele în: PG 150, col. 1303-1312 și resp. 1313-1330.

Dacă Sf. Grigorie Sinaitul a trăit înaintea certei hesychaste, oricum în afara acesteia (deși a murit prin 1356, nu există niciun indiciu că ar fi luat parte la ea), metoda hesychastă a mai apărut, pentru ultima oară, în două scrieri compuse spre sfârșitul sec. al XIV-lea, când doctrina palamită triumfase deja. Ca semn al victoriei hesychaste, ambele scrieri integrau atunci într-un tot unitar metoda hesychastă și doctrina palamită a luminii thaborice necreate. Una din cele două scrieri, fiind divizată în o sută de capitole, se cheamă și „Centuria” lui Kallistos și Ignatios Xanthopoulos¹³⁴, ultimul fiind dat după numele mănăstirii în care au activat cei doi călugări, primul dintre ei fiind identic cu persoana care a deținut în 1397, pentru câteva luni numai, întrucât a murit în scurtă vreme, scaunul patriarhal constantinopolitan sub numele de Kallistos II.

Identic sub raportul conținutului cu „Centuria” lui Kallistos și Ignatios, mai puțin prea-numeroasele citate¹³⁵, este și opusculul atribuit lui Kallistos Telikoudes¹³⁶, datând din aceeași perioadă. Această identitate în ceea ce privește conținutul, ca și numele autorilor, lasă câmp liber presupunerii că ambii autori – Kallistos de la cea dintâi și Kallistos de la a doua – să fie una și aceeași persoană¹³⁷. Sigur este până în prezent faptul că primul este patriarhul Kallistos II, iar celălalt este Kallistos Angelikoudes (Telikoudes) Melenikeotes, care apare în actele

¹³⁴ Titlul ei este *Methodos kai kanon... peri ton hairoumenon hesychos bionai, kai monastikos*, publicată în: PG 147, col. 635-811, după „Philokalia” Sf. Nikodim, pp. 1017-1099. Centuria aduce date noi despre viața monahilor hesychaști, căutând să acorde metodei hesychaste o ascendență până la apostolii Petru, Pavel și Ioan (cap. 50, în: PG 147, col. 729-734). Ea a format obiectul de studiu al lui A.M. AMMANN, *Gotteschau im palamitischen Hesychasmus*, Würzburg, 1937, care a și argumentat că unul dintre autori este patriarhul Kallistos II (pp. 11-16); nu Kallistos I (1350-1353 și 1355-1363), cum crezuse Sf. Nikodim în „Philokalia”..., pp. 1015-1016.

¹³⁵ Cf. J. GOUILLARD, *Petite Philokalie...*, pp. 211-212.

¹³⁶ Intitulat *Peri hesychastikes tribes*, editat de către Sf. Nikodim în „Philokalia”, pp. 1103-1107, reproduș apoi și în: PG 147, col. 817-826.

¹³⁷ În favoarea acestei ipoteze ar pleda și faptul că înaintea lui „Peri hesychastikes tribes”, Sf. Nikodim Hagioritul publica în „Philokalia” sa (pp. 1100-1102) un altul mai scurt cu titlul „Peri proseuches”, atribuindu-l tot lui Kallistos Patriarhul, adică aceluiași care a scris „Centuria” pomenită mai sus și pe care-l considera a fi tot Kallistos I. După acesta, învățatul athonit publica opusculul al doilea, adică al lui Kallistos Telikoudes, fără însă ca mai înainte să-i insereze câteva date biografice, așa cum obișnuiește cu fiecare autor. Pesemne că, nereușind să-l individualizeze pe acest Telikoudes, a lăsat la aprecierea cititorilor faptul dacă este identic cu primul din autorii „Centuriei” sau nu. Reamintim că această „Centurie” era publicată în culegerea sa după opusculul lui Telikoudes, care era astfel încadrat între două scrieri pe care Sf. Nikodim le atribuia patriarhului Kallistos I.

patriarhatului constantinopolitan și este întemeietor al unei mănăstiri din regiunea orașului Melnik¹³⁸. Dar dovada că patriarhul Kallistos II se chemase anterior Telikoudes (Angelikoudes) Melenikeotes rămâne de făcut în viitor. Pentru moment însă, merită relevată situația de analogie care există în sec. al XIV-lea între scrierea lui Kallistos Angelikoudes și aceea a lui Kallistos și Ignatios, cu aceea semnalată anterior între scrierea lui (Pseudo-)Symeon Noul Teolog și cea a călugărului Nikephoros.

Acestea sunt scrierile care conțin expunerea metodei hesychaste¹³⁹, cunoscute până în prezent. După sec. al XIV-lea ea nu mai apare în mențiunile izvoarelor scrise, dar spiritualitatea hesychastă a autorilor „neptici” s-a bucurat în continuare de o largă circulație, nu numai în cadrul granițelor de odinioară ale Statului bizantin, ci și în afara lor, ba poate chiar mai cu seamă în afara lor, în întreaga lume balcanică și slavă de factură bizantină.

Această practică ascetică, nelipsită altminteri de ciudățenii, a început să fie atacată de către Varlaam în scrierile sale, care-i ridiculizau pe călugării hesychaști cu porecla de «omphalopsychoi». Scrierile au ajuns la cunoștința lui Palamas, căruia, ca autentic bizantin ce era, nu-i lipsea cu totul sentimentul unei meniri în chestiunile religioase care treceau dincolo de propria sa condiție monahală; de această dată însă, el era întrutotul îndreptățit să intervină, întrucât chiar gruparea călugărească din care făcea parte era atacată și îl solicitase în acest sens, fapt pe care el l-a făcut cu destulă promptitudine, coborând din Athos la Thessalonic, unde se afla unul dintre amicii săi, Hesidoros (Isidor), viitorul patriarh ecumenic. În aceste împrejurări, prin 1338, Palamas a compus prima „Triadă” (grup de trei scrieri) care răspundea obiecțiilor lui Varlaam, fără a-l numi însă, întrucât se pare că nu cunoștea pe deplin conținutul ultimelor scrieri ale acestuia. Cum atacurile lui Varlaam contra călugărilor nu se bucurau de simpatie în rândurile a ceea ce am putea denumi drept „opinie publică” bizantină, acesta dându-și seama că nu va reuși mare

¹³⁸ *MM*, I, nr. CCXCVIII, p. 552. Pentru identitatea personajului, vezi G. MERCATI, „Callisto Angelicudes Meleniceota”, în: *Bessarione*, XXXI/1915, pp. 79-91.

¹³⁹ Recapitulăm pasajele care conțin această metodă în ed. Migne: (Pseudo-) Symeon Noul Teolog, în: *PG* 120, col. 707 (în „Philokalia” Sf. Nikodim), după care era reprodus aici, se află la pp. 1182-1183, iar în ed. I. Hausherr, în: *OC*, IX/1927, pp. 164-165), Nikephor Monahul, în: *PG* 147, col. 963-966; Gr. Sinaitul, în: *PG*, 150, col. 1316 și 1329-1332; Kallistos și Ignatios Xanthopoulos, în: *PG* 147, col. 684-685; Kallistos Telikoudes, în: *PG* 147, col. 820-824. În ultima din ele, descrierea concretă a metodei se pierde în cadrul teoretizărilor.

lucru luând în zeflema vedeniile călugărilor și mai cu seamă lumina thaborică despre care Apostolii și Părinții Bisericii scriseseră atât de frumos¹⁴⁰, a mutat centrul de greutate al acestor atacuri de la ridiculizarea practicilor hesychaste la implicațiile lor teoretice, în care vedea suficiente elemente ale unei erezii creștine, efectuând unele modificări ale textului inițial, între care și ștergerea epitetului de «omphalopschoi» dat monahilor¹⁴¹.

În 1339, Varlaam, bucurându-se în continuare de aceeași autoritate neștirbită pe lângă împărat, a fost trimis în Apus să negocieze unirea Bisericilor bizantină și occidentală la Avignon, oraș care în acea vreme era reședință papală. Întors de acolo, personajul nostru găsea o a doua „Triadă” a lui Palamas, în care era atacat direct. Cu toate sfaturile de moderație ale lui Akindynos, Varlaam a dat în public învinuirile de erezie. Dar nici Palamas nu stătea deoparte. Mergând din nou la Athos, el obținea un suport oficial al ideilor expuse în scrierile sale, prin elaborarea

¹⁴⁰ Este semnificativ faptul că în această primă fază chiar și frunzații antipalamiți de mai târziu ca Akindynos și Gregoras au fost împotriva lui Varlaam în atacurile sale îndreptate contra călugărilor, fapt care arată încă o dată trecerea deosebită de care se bucura călugăria în societatea bizantină. Gregoras (*Byzantina historia*, vol. I, ed. Bonn, 1829, pp. 558-559) descrie cu lipsă de simpatie venirea lui Varlaam în Bizanț, «îmbrăcând haină bizantină», ridicându-se însă împotriva «modului de viață bizantin» („politeia”). Cum nu i-a mers după gândul său – și aici Gregoras își face un titlu de laudă din a-l fi învins – s-a îndreptat spre chestiuni legate de „politeia” călugărească, «vrând să arate mai sănătoase dogmele latinilor». Înving însă și pe acest plan, s-a întors în Italia la obiceiurile și dogmele latinilor, «în care și fusese crescut». În aceleași sentimente cu Gregoras în privința hesychaștilor îl găsim și pe Akindynos la începutul disputei. El se va depărta de Palamas din ce în ce mai mult, ajungând să-i fie adversar din motive de ordin teoretic, „sur le seul plan de la théologie, mais il ne dit rien contre la méthode corporelle de prière, universellement admise à Byzance au XIV^e siècle (*subl.n.* – T.T.), dans les milieux hesychastes aussi bien que parmi les antipalmites les plus farouches” (J. MEYENDORFF, „Un mauvais théologien...”, pp. 73-74). Nici patriarhul I. Kalekas, care va fi de asemenea antipalmit, n-a acceptat acuzațiile lui Varlaam contra călugărilor (J. MEYENDORFF, „Un mauvais théologien...”, pp. 71-72 și 76).

¹⁴¹ Aceste scrieri fiind distruse în urma sinodului din 1341, așa cum era obiceiul bizantin, textul lor nu s-a mai păstrat. Fapt care justifică unele opinii diferite în ceea ce privește redactarea lor și diversele ei faze. Astfel, M. Jugie (în: *Dictionnaire de théologie catholique* [= DTC], vol. XI, col. 1738) era de părere că deja după prima „Triadă” a lui Palamas, Varlaam ar fi înlocuit termenul «omphalopschoi» prin massalieni și ar fi dat textului titlul „Kata Massalianon”, menționat în alte izvoare. Ori după Pr. D. Stăniloae acest fapt s-a produs abia după ce Varlaam întors de la Avignon a găsit a doua „Triadă” a lui Palamas, care-l ataca de această dată nominal (Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, p. 32). Aceeași opinie este expusă și de către J. Meyendorff („Un mauvais théologien...”, pp. 75-76).

documentului intitulat „Tomosul aghioritic” (*Ho Hagioreitikos Tomos*)¹⁴², semnat de către personalitățile cele mai de seamă ale acestei comunități monastice care se bucura de o autoritate atât de mare în Imperiu și în afara acestuia, precum și de către episcopul local de Hierissós, fapt care nu putea rămâne fără urmări, de dată ce în dispută era antrenat un reprezentant al ierarhiei ecleziastice.

Într-adevăr, cum Varlaam agita în Capitală tot mai mult spiritele împotriva lui Palamas și a călugărilor, prezentând patriarhului Ioan XIV Kalekas scrierea sa „Împotriva Messalianilor”, acesta din urmă n-a mai putut limita afacerea la dimensiunile unei simple dispute personale (diferend ce ar fi putut fi rezolvat prin competența tribunalului sinodal), cum se străduise până atunci să o facă, mai cu seamă că Palamas nu se mărginise nici el la publicarea unei a treia „Triade”, ci făcuse recurs la călugării athoniți pentru elaborarea unui document dogmatic; or canoanele nu permiteau călugărilor să se pronunțe în chestiuni de dogmă, drept care revenea numai ierarhiei bisericești. Se vede însă că situația se schimbase destul de sensibil, din moment ce corpul monastic își aroga de fapt o atare calitate. Această atitudine leza autoritatea patriarhală, argument prin care Varlaam l-a determinat pe Kalekas să renunțe la ideea unei rezolvări a diferendului la scară restrânsă și să consimtă la convocarea unui sinod, acțiune în care rolul esențial revenea însă împăratului, conform regulilor și tradiției bizantine.

Sinodul s-a ținut la data de 10 iun. 1341, fiind prezidat de către împăratul Andronic III, întors de puțin timp dintr-o campanie militară în părțile Acarnaniei. Planul inițial al lui Palamas era să vină la Constantinopol de la Thessalonic odată cu armata imperială, dar ulterior l-a devansat pe împărat, pornind mai înainte la drum și însoțit de mai mulți călugări. Aceste detalii n-ar merita poate atâta atenție în scurta descriere de față, dacă n-ar mai trebui scos în evidență faptul că pe drum Palamas a căutat să-și sporească numărul susținătorilor prezenți la viitorul sinod cu monahi de la Paroria, centrul întemeiat și oblədui de către Grigorie Sinaitul¹⁴³, ceea ce arată încă o dată ponderea crescută a

¹⁴² Publicat în: *PG* 150, col. 1225-1236. Unii învățați l-au dat pe Palamas ca autor (Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, p. 108; J. MEYENDORFF, „Un mauvais théologien...”, p. 74), alții pe Philotheos Kokkinos, viitorul patriarh de Constantinopol (M. JUGIE, în: *DTC*, col. 1738; G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone... ed altri appunti...*, Cetatea Vaticanului, 1931, pp. 245-246).

¹⁴³ Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, p. 114; J. MEYENDORFF, „Un mauvais théologien...”, p. 78.

călugărimii, care în acel moment punea în umbră ierarhia ecleziastică, al cărei rol apare mult mai șters, mai cu seamă dacă-l comparăm cu perioada ulterioară a disputei. Faptul că rolul prelaților va apărea mult sporit mai târziu nu reflectă însă scăderea ponderii deținute de călugărie, ci dimpotrivă, tocmai sporirea acesteia: ca regulă generală, prelații Bisericii, inclusiv patriarhii ecumenici, vor proveni dintre călugări, iar aceia dintre prelați care aveau să se declare împotriva învățaturii palamite, ca de altfel și călugării adepți ai „erorilor lui Varlaam și Akindynos”, au fost înlăturați sau depuși din funcțiile deținute.

Moartea împăratului Andronic III, survenită la 15 iun. 1341, lăsa însă în suspensie o serie de chestiuni atât în materie de Stat, unde avea să-l moștenească un copil minor – viitorul Ioan V – cât și în materie ecleziastică, întrucât disputa hesychastă s-a întezit în loc să se stingă. Faptul s-a datorat tocmai complicațiilor politice apărute după acest deces: este vorba de războiul civil desfășurat în perioada 1341-1347 între gruparea lui Ioan Cantacuzino – aristocrat și om de încredere al defunctului împărat – și aceea a curții imperiale, în frunte cu împărăteasa văduvă Anna de Savoia, patriarhul Ioan Kalekas, precum și Alexios Apokaukos – persoană deosebit de influentă la curte (până la 11 iun. 1345, când a fost ucis), cu toată originea sa umilă.

Trecând peste episoadele nenumărate ale acestui conflict politic îmbinat foarte strâns cu cel religios, soldat cu victoria lui Cantacuzino, este de reținut faptul că dacă victoria lui Cantacuzino nu a fost decât temporară, întrucât la sfârșitul anului 1354 el a fost silit să abdice și s-a călugărit, aceea a aliaților săi de pe planul religios – gruparea călugărească a hesychaștilor palamiți – a fost în cele din urmă definitivă, primind în rândurile ei chiar și pe ex-împăratul călugărit sub numele Ioasaph, care în cei aproape treizeci de ani ce i-a mai trăit până la moarte (1383) a desfășurat o activitate deloc lipsită de importanță în sprijinul învățaturii palamite. Cât timp fusese împărat a contribuit la impunerea acesteia cu forța reală de care dispunea, acum cu autoritatea morală.

Consolidarea tradiției bizantine

Din explicațiile diverse care au fost date alianței dintre Ioan Cantacuzino – până în iun. 1341 protector al lui Varlaam – și gruparea palamită după aceea, considerăm că punctul cel mai de seamă la care s-a produs fuziunea celor două grupări a fost identitatea de poziții în ceea ce privea reînvierea valorilor bizantine tradiționale. Tradiționalismul politic al lui Cantacuzino, reprezentantul cel mai de seamă al ideii de Imperiu,

idee aproape „mitologică” la acea dată¹⁴⁴, venea în perfect acord cu tradiționalismul religios al palamismului, doctrina Unicului și a Totalului, a unirii cu El într-o a doua revelație, convinsă fiind că izvorul «renașterii se află în noi»¹⁴⁵, nu în «învățăturile cele din afară și străine», cum se exprimă documentele vremii, adică în silogismele „latinilor”, propovăduite de către Varlaam. La scurtă vreme, poate chiar imediat după înfrângerea suferită cu ocazia sinodului din iun. 1341, Varlaam părăsea pentru totdeauna teritoriul bizantin, reîntorcându-se în Italia «la latini, tovarășii săi»¹⁴⁶, a căror doctrină avea să o apere de acum încolo, după ce mai înainte o atacase; răsplătit de către papă cu un episcopat în Calabria, a murit spre sfârșitul primei jumătăți a veacului în care se iveau zorile Umanismului în Italia, locul unde și-a găsit patria potrivită, fiind profesor de limba greacă lui Petrarca și altor umaniști ca Leonzia Pilato, traducătorul lui Homer în latină.

*

În Bizanț însă, complicațiile politice apărute între timp au impulsionat disputa stărnită de Varlaam. Cu toate încercările patriarhului Kalekas de a o opri, s-a declanșat o adevărată reacție în lanț. Spațiul restrâns nu ne permite o descriere în detaliu a diverselor faze ale acesteia. Un nou sinod, întrunit în aug. 1341 prin grija lui Cantacuzino, omul puternic al momentului, s-a soldat și cu elaborarea unui document dogmatic – tomosul sinodal care aproba și făcea o expunere largă învățăturii palamite privind distincția dintre esența (*ousia*) și atributele (*energeiai*) divinității, necreate ca și esența, în cadrul cărora locul central a revenit dezvoltării teoriei despre «lumina necreată» (*to aktiston phos*) din momentul Transfigurării. Față de noua învățătură, o serie de personalități care-l susținuseră pe Palamas în ceea ce privește apărarea practicilor hesychaste atacate de către Varlaam, s-au desolidarizat de palamism, reluând în acest fel *varlaamismul*¹⁴⁷. Așa a apărut acum

¹⁴⁴ Cf. J. MEYENDORFF, în: *BZ* 64/1971, p. 116.

¹⁴⁵ SF. GR. PALAMAS, „Omilia I-a”, în: *PG* 151, col. 12.

¹⁴⁶ PHILOTHEOS, „Enkomion” pentru Gr. Palamas, în: *PG* 151, col. 600A.

¹⁴⁷ Faptul că sinodul din iun. 1341 n-a elaborat niciun act scris face ca asupra punctelor discutate cu acest prilej să planeze o oarecare incertitudine. În linii generale, autorii occidentali consideră că acest sinod s-a limitat la discuția asupra practicilor hesychaste și asupra interdicției canonice de a fi răscolite chestiuni dogmatice, în vreme ce autorii ortodocși (Stăniloae, Meyendorff ș.a.) au extins sfera discuțiilor purtate atunci și la

disputa între plamiți și antipalamiți, aceștia din urmă afirmând că au fost de acord cu Palamas în privința practicilor hesychaste, nu însă și cu „înnoirea” efectuată de el pe terenul doctrinar. Această scindare între palamiți și adversari ai lor a tins acum spre o polarizare completă nu numai în cadrele ierarhiei ecleziastice, ci și în lumea laică, favorizată de războiul civil care începea în toamna anului 1341, când Cantacuzino s-a proclamat împărat în provincie, iar patriarhul Kalekas l-a încoronat în capitală pe fiul minor al împăratului defunct. Palamiții aliindu-se cu Cantacuzino, fruntașul lor s-a găsit, în anii ce au urmat, închis în mai multe rânduri, din dispoziția patriarhului¹⁴⁸, care a simțit chiar nevoia să justifice măsurile luate împotriva acestuia, într-o lungă scrisoare adresată monahilor athoniți¹⁴⁹. Un tomos antipalmit, elaborat în nov. 1344 cu participarea patriarhului Ignatie al Antiohiei, prevedea depunerea palamitului Isidor din funcția de mitropolit al Monembasiei¹⁵⁰. Dar victoria lui Cantacuzino din anul 1347 însemna implicit și triumful palamismului. Kalekas era depus¹⁵¹, în locul său fiind ales Isidor, tovarășul de idei al lui Palamas, care la rândul său era ales mitropolit al Thessalonicului (în

doctrina palamită, care ar fi fost învingătoare încă din acel moment, și că tomul sinodului din aug. care ni s-a păstrat reprezintă prin urmare o descriere valabilă și pentru sinodul din iun.

¹⁴⁸ În atari împrejurări, fiind Palamas internat în M-rea zisă „A celui de necuprins”, Akindynos, care devenise căpetenie adversarilor săi, remarcă faptul că a fost închis în acel loc tocmai pentru a învăța că Dumnezeu este de necuprins (cf. Pr. D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, p. 176) ironizând în acest mod doctrina palamită a deificării sau îndumnezeirii (*Theosis*).

¹⁴⁹ *MM*, I, pp. 238-242.

¹⁵⁰ G. MERCATI, *Notizie di Procoro e...*, p. 197 și urm.

¹⁵¹ «Ho kakodaimon Kalekas» este numit acesta într-o listă de patriarhi bizantini din ms. grec 239, fol. 4^v (Bibl. Acad. București), în vreme ce Isidor este «hagios», iar Kallistos I «entheos tropous», adică *dumnezeiesc în manifestări*. Studiile lui V. Grecu au evidențiat faptul că omiliile ale lui Kalekas au circulat pe teritoriul țării noastre și au fost chiar folosite în tipăriturile lui Coresi, fiind însă atribuite Sf. Ioan Chrysostomos. Mai recent, Dennis Deletant („A copy of the original Greek version of John Caleca’s Homily”, în: *Revue des études sud-est européennes* [= RESEE], X/1972, pp. 219-225) a atras atenția asupra unui ms. de la British Museum în care o omilie din Kalekas este atribuită patriarhului Philotheos, situație care este cât se poate de explicabilă. Un anonim care a vrut să păstreze intactă memoria lui Kalekas, a șters pasajul referitor la condamnarea sa (lăsând numai condamnarea lui Varlaam și Akindynos), existent în registrul actelor patriarhale păstrat la Viena. Cu această lacună a fost reprodus și în ed. *MM*, I, pp. 243 și urm., tomul în discuție, din febr. (mai) 1347 (cf. J. DENNIS, „The Deposition of the Patriarch John Calecas”, în: *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft* [= JUBG], IX-1960, p. 52).

vreme ce Philotheos, viitor patriarh, era ales mitropolit de Herakleea). Dar abia după înfrângerea răscoalei zeloților din Thessalonic a reușit Palamas să-și ia funcția în primire. Printre semnatarii tomosului sinodal din febr. 1347 se afla și mitropolitul Kyrillos al Vicinei, înaintaș poate nemijlocit al lui Hyakintos (Iakinth). Trecând peste numeroase schimbări de prelați și de poziții ce au avut loc în tot acest răstimp și după aceea, semnalăm numai faptul că după moartea lui Akindynos conducerea antipalamiților a luat-o cunoscutul polihistor Gregoras¹⁵². Acesta din urmă a fost însă învins la sinodul din 1351, când s-a reînnoit condamnarea lui Varlaam și Akindynos.

Dacă Gregoras își sfârșea viața într-o stare de semi-libertate pe la 1360 (deci cam în aceeași vreme cu Palamas, adversarul său), rămânând însă un bun bizantin până la capăt, adică ostil occidentalilor și Bisericii lor, traducerea făcută de către D. Kydones la „Summa” lui Thoma d’Aquino avea să faciliteze pătrunderea thomismului în Bizanț și asimilarea sa de către antipalamiți, care în opoziția față de lumina „necreată” a lui Palamas găseau aici un punct de legătură, prin faptul că în doctrina thomistă lumina thaborică era considerată „creată”¹⁵³, adică obișnuită, materială.

Thomismul a pătruns apoi și la Athos, prin fratele lui Kydones, Prochoros, care a fost însă condamnat la sinodul convocat de către patriarhul Philotheos în 1368, adică exact în ajunul vizitei împăratului Ioan V în Apus pentru a cere ajutor occidental împotriva turcilor. Dar niciunul din reprezentanții Bisericii bizantine nu-l însoțea pe Ioan V în acest voiaj. Gestul de desolidarizare al patriarhului Philotheos față de acțiunea imperială, fapt neobișnuit în tradiția bizantină, era în acest sens mai mult decât simbolic. Canonizarea lui Palamas cu ocazia aceleiași sinod, paralel cu respingerea scolasticii apusene, nu este nici ea mai puțin revelatorie pentru disocierea celor două entități creștine medievale.

¹⁵² Patriarhul Philothei îl ataca pe Gregoras pentru faptul că fiind profesor de «enkyklios paideia», adică în domeniul studiilor profane cele „din afară” – și pentru aceasta era numit *philosophos* – nu însă și în „adevărată” filosofie „cea dinlăuntru”, își asumase însă și aici, cu de la sine putere, calitatea de exeget al lucrărilor «dumnezeiești și sfinte» (în: PG 151, col. 778-785; cf. F. FUCHS, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Leipzig/Berlin, 1926, pp. 64-65).

¹⁵³ Desigur, în cadrul mai larg al distincției dintre esența și atributele Dumnezeirii, existentă atât la Palamas cât și la Thoma d’Aquino (în acest sens, a se vedea D. STIERNON, „Bulletin sur le palamisme”, în: *REB*, 30/1972, p. 295).

Cu victoria deplină a palamismului, cearta hesychastă lua sfârșit în mod oficial odată cu sinodul din 1368. Ea avea să mai înregistreze însă un deznodământ neoficial, care se prelungea până la începutul sec. al XV-lea¹⁵⁴. Situația obișnuită care caracterizează acest epilog al disputei, mai puțin obișnuită sau chiar deloc întâlnită în multe cazuri anterioare, este coloratura thomistă¹⁵⁵ pe care o căpăta acum disputa dintre palamiți și adversarii lor; respinși și anatemizați de către Biserica bizantină, cei din urmă au găsit adeseori soluția trecerii la catolicism. O atare polarizare de opinii produsă în societatea bizantină a aceluși timp confirmă încă o dată justetea punctului de vedere conform căruia victoria palamită de atunci a garantat Bisericii bizantine menținerea distanței față de o oarecare reflectare filosofică. Încercarea de a oferi rațiunii un câmp vast de manifestare, care să ofere filosofiei posibilitatea elaborării unui adevăr propriu, independent de acela al teologiei, a eșuat în Bizanț.

Contribuind din plin la consolidarea tradiției bizantine, Biserica acestei lumi își contempla propria perfecțiune, „considerându-se într-un acord netulburat și indestructibil, de-a pururi neschimbat, cu Apostolii și Părinții cei vechi cărora le admira operele”, citindu-le la infinit. Pare surprinzător de interesantă constatarea că aceste remarci făcute de Hans von Campenhausen cu referire la o perioadă mult mai veche din istoria Bisericii bizantine, aceea care încheia Patristica greacă, sunt deplin valabile și pentru perioada finală a existenței Bizanțului, care s-a aflat aici în atenția noastră. Este vorba de faptul că și acum Biserica bizantină s-a dovedit capabilă să păstreze intactă moștenirea spirituală a Părinților ei, dar s-a arătat în schimb mai puțin aptă „să se înnoiască pe sine însăși”¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Abundența materialului care a fost scris în continuare pe această temă, material din care o mare parte zace încă inedită în manuscrise, a făcut pe unii autori să nu ia prea mult în seamă data de 1368 ca limită a disputei. B.L. Dentakēs vorbește despre o ultimă perioadă a acestei dispute după data consemnată, când șefia antipalamitilor ar fi deținut-o Ioannes Kyparissiotēs, în lucrările pe care le-a consacrat acestui personaj în ultimele trei decenii.

¹⁵⁵ Situație inexistentă la principalii reprezentanți ai disputei hesychaste, morți până la 1360, cum ar fi Palamas, Varlaam, Akindynos și Gregoras, despre care nu avem nicio dovadă că ar fi cunoscut scrierile lui Thoma d'Aquino și ar fi luat o atitudine în cunoștință de cauză. Așa cum s-a semnalat în text, antipalamismul lui Gregoras nu l-a făcut nicicum pe acesta să treacă la catolicism, cum avea să se întâmple nu rareori în perioada ulterioară.

¹⁵⁶ H. VON CAMPENHAUSEN, *Părinții greci ai Bisericii*, trad. după a 8-a ediție germană (Stuttgart, ed. W. Kohlhammer, 1994), de Maria-Magdalena Anghelescu, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 256.

Summary: “The Hesychasm and the Crisis of Byzantine Conscience in the 14th Century”

The study, titled “The Hesychasm and the Crisis of Byzantine Conscience in the 14th Century”, is signed by Tudor Teoteoi, PhD, professor at the University of Bucharest, Faculty of History. The study, overviewing and presenting various aspects of the hesychast movement which characterize this century and its relationship with the mentality and the Byzantine historic event, is structured in the following chapters: “From Diversity to Unity” (with subchapters: “Roots of Hesychast Spirituality”, “Victory of the Contemplative Direction of Monkhood”, “Theological Apophatism and Pure Prayer”) and “The Hesychast Debate – A Failed Attempt to Separate Philosophy from Theology in Byzantium” (“The Attraction towards the Cloister and the Hesychasm in the Byzantine World”, “The Hesychast Debate Head to Head with the West’s Challenge”, “The Rejection of Scholastics and Greek Philosophy”, “The Cementing of Byzantine Tradition”).

The hesychasm is a current of the Greek-Oriental Byzantine spirituality, precisely a certain direction within the Byzantine Orthodoxy, which became manifest and was officially sanctioned in the 14th century. Initially an ascetical-mystical current, promoted by that category of Byzantine monkhood that held high the anchoritical ideals of the retreat in hesychia, meaning outside the social community (both laic and monastic), linked to the spirituality said to belong to “The Fathers of the Desert” which in Byzantium developed much stronger than in the Western side of the former Roman Empire, the hesychasm came, over a long and latent evolution, to assert itself over the Byzantine monastic corpus (thus also within the community monkhood), but also on the much more encompassing scale of the Byzantine ecclesial corpus in its whole, thus receiving a theological-dogmatic ground, which only happened in the 14th century, in a downtrend for the Byzantine state. Mostly a theological manifestation, apparently very distant from the actual realities of the world which produced it, the hesychasm constituted in fact an answer to these realities, an answer which was, however, given outside the area of spiritual life.

The hesychast debate can thus be considered the strongest reflection of the crisis of the Byzantine universalism in the theological field. As it can also be noticed from the vast bibliography on this subject, the hesychasm is interesting not only from the viewpoint of the Byzantine history, but also from that of general history, offering the possibility of suggestive comparisons with certain spiritual manifestations from other areas of European culture, or even from extra-European ones.

The long history of the hesychast spirituality can be noticed from the long history of the notion of *hesychia*. Attested since the Antiquity, it became manifest especially after the assertion of Christianity and the development of monasticism, when it received a new meaning, defining a new reality, which triggered modifications in its synonymy with other terms expressing the state of “tranquility”, such as *galene* and *siope*.

Present in old Greek, then used in the Bible, the word *hesychia* has been inherited by patristic literature and, especially, by the ascetical-mystical writings

contemporary with and subsequent to it, to define, in a broad way, the monastic state in the understanding given to it by the Eastern Christians of Greek culture; thus it ceased to designate any kind of tranquility, and linked instead with the monastic phenomenon and subsequently gained a new content, suited for a much narrower area of applicability. It is not incorrect at all to assert that *hesychia*, as well as other notions such as *metanoia*, were defining the generic state of monkhood, seen especially as a state of tranquility.

Naturally, *hesychastes* defined a hesychast monk, meaning he was wholly dedicated to contemplation, and *hesychia* designated the specific tranquility of the monkhood. Herein intervened the difference between the two forms of organizing monkhood – social and asocial – both existing from the start, with a slight antecedence of the latter. If under general terms the *hesychia* names the state of tranquility within monastic life, institutionally it is a defining term and applicable to the latter form. In the beginning, the social form predominated in the Cappadocia area (being imposed through the rule of St. Basil the Great) and the asocial predominated in the Egypt areas (where there has been an early confrontation between them from their birth, as the social Pachomitic one being overcome eventually by the invasion of the other, which inherited St. Anthony the Great's model). The intertwining of the two forms occurred in the 5th – 6th centuries in Palestine, which was located in the middle of their two centers of spreading – Egypt and Asia Minor. Taking into account the sharp way in which St. Basil the Great condemned anchoritism, one would expect a struggle for prevalence between the two forms; however, the facts do not show any reciprocal hostility, but rather a kind of communion, manifest even in the way they were led: thus, the anchorites and the dwellers of Palestine's cloisters were led by an archimandrite (*archimandrites exarchos*), while the monks in the coenobitic ones were led by an elected leader, who, together with the other one and their locum tenens (*hoi deutereuontes*) were confirmed by Jerusalem's patriarch. After the consolidation of the social form, especially the monastery community of various categories, a powerful tendency still persisted, which was never abandoned in Eastern Christianity, towards retreating from the monastic community and living a hermitic life of various forms, some awkward at first sight. The word *hesychia* applied mostly to the generic asocial form, for the monks who retreated outside the monastery's community, regardless of the intensity of the interaction they had with the cloisters.

In Justinian I's *novellae* there can be seen the synonymy *hesychast*-anchorite, which will not disappear until the end of Byzantium. This can be exemplified starting with St. Sava, who was first a monk in Phlavianii Monastery in Capadocia, then in another where he lived for twelve years, after which he received permission from the abbot to live retreated in *hesychia* (*hesychazein*) for five days a week, in a cave to the south. Subsequently, he broke off all connections with the monastery, retreating completely in the desert. The synonymy *hesychasm* – hermitism (anchoritism) is attested by most texts used as sources for monastic life prior to the iconoclast period (*Historia Lausiaca*, *Apophthegmata Patrum*, the biographies written by Cyril of Scythopolis etc.), excepting the cases where the two words become in a specific way

antonyms, the hesychast being a solitary placed in a certain spot for a longer period of time, while the hermit was wandering from one place to another.

It would be an oversimplification of reality to assert that all the preoccupations of the Byzantine society, as it became during the Palaeologus dynasty, were absorbed by the "pure prayer" nurtured by the monastic circles. However, a "monastic trend" made indeed its way again into this society, in a more powerful way than before. Here we can see the state of mind of a threatened society, which, having a rich historical experience in this matter and looking at things in light of the past spiritual antecedents which we pointed out, saw the space between the walls of monasteries as a suited place for retreat, a shield safer than any other. Assaulted by so many threats from the outside, it foresaw the imminence of destruction of real life structures, including the Byzantine state, keeping in mind the experience, somewhat fresh back then, of the events following the Latin conquest of 1204. This world was aware of the permanence of its ecclesiastic structures, of the fact that a monastery, its statute and material wealth would last even if the Byzantine Empire would vanish, and in its place new rules would come along, whatever those would be.

The last in the series of religious debates in Byzantium, the hesychast argument was in the same time the only one which originated in the monastic environment, on strictly monastic issues. As it was normal, it spread quickly in the rest of the Byzantine society.

With the definitive victory claimed by Palamism, the hesychast argument has been laid to rest officially with the 1368 synod. However, it would later have an unofficial outcome which came as late as the 15th century. The unusual situation characterizing this epilogue of the debate, less common or even unheard of previously, is the Thomist coloring which the debate between the Palamites and their adversaries had gained; rejected and anathemized by the Byzantine Church, the latter have often found a solution in converting to Catholicism. Such polarization of opinions yielded by the Byzantine society of the time confirms once more the justness of the viewpoint asserting that the Palamite victory of the time guaranteed to the Byzantine Church it kept its distance from an alleged philosophic reflection. The attempt to give reason a vast field of manifestation, which would offer philosophy the possibility to elaborate its own truth, independent of that of theology, failed in Byzantium.

Fully contributing to the consolidation of Byzantine tradition, the Church of this world was contemplating its own perfection, "considering itself in an undisturbed and indestructible agreement, forever unchanged, with the Apostles and the old Fathers whose writings they admired", reading them forever. It seems surprising that these remarks by Hans von Campenhausen on a much older period from the history of the Byzantine Church, that which ended the Greek Patristic, are wholly valid also for the final period in Byzantium's existence, which was herein within our focus. In fact, in this period also, the Byzantine Church proved capable of keeping its spiritual inheritance from its Fathers intact, but at the same time proved less able to "renew itself".

Nicușor NACU

Facultatea de Teologie Ortodoxă – București

PERSPECTIVES CHRISTOLOGIQUES INDIENNES PORTANT SUR UNE IMAGE ORIENTALE DU CHRIST

Admettre que la mentalité indienne n'a pas été vraiment touchée par le christianisme, c'est un lieu commun pour toute recherche qui porte ses observations sur l'univers religieux indien¹. C'est dans cette attitude d'indépendance que l'on trouve la raison pour laquelle sa façon interprétative à l'égard du christianisme avait suivi une voie qui lui était tout à fait naturelle. En réalité, son herméneutique a toujours reposé sur cette manière personnelle d'appréhender l'essence et le fonctionnement du monde. Une formulation du christianisme à l'indienne n'était ainsi que le pas à franchir.

Dans ce contexte historique, rendu possible par un complexe croisement d'idées religieuses et philosophiques, on ne peut pas sous-estimer le rôle du mouvement idéologique Brahma Samaj. Son influence a été déterminante à cause de sa méthode herméneutique d'inspiration hindoue, fondée sur la raison. En bref, la réflexion brahmoïste mettait en relief une conception théologique et philosophique qui cherchait de façon évidente à formuler une réponse à l'indienne aux paradigmes chrétiens. A plus forte raison, l'élaboration ultérieure d'une théologie chrétienne indienne originale lui devra énormément. Par conséquent, c'est dans ce contexte de quête spirituelle qu'il faudrait situer le vrai dialogue entre les hindous et les chrétiens européens². Pour mieux comprendre la dynamique historique de cette attitude, il conviendrait de préciser qu'avant leur conversion, la plupart des intellectuels chrétiens indiens avaient puisé leur réflexion dans la tradition hindoue. D'autant plus, la conviction qu'il y avait une relation intrinsèque entre la religion qu'ils

¹ W. HALBFASS, *Indian and Europe: An Essay in Understanding*, State University of New York Press, Albany, 1988, p. 195. W. Halbfass affirme que „India has not reached out for the west; it has not actively prepared the encounter and 'dialogue' with Christian-European, or any other foreign countries” (W. HALBFASS, *Indian and Europe...*, p. 195).

² Les premiers qui ont tenté une interprétation indigène du Christ en Inde n'étaient ni les missionnaires, ni les chrétiens indiens, mais les Brahma Samajists (cf. K. BAAGO, *Pioneers of Indigenous Christianity*, CLS, Madras, 1969, p. 12).

venaient d'adopter et leur héritage culturel, les transformait en chrétiens qui ne trouvaient point des raisons à renoncer à l'autorité philosophique d'une tradition dont ils se sentaient toujours liés. En fait, leur réflexion était naturellement structurée par les caractéristiques spécifiques de cette spiritualité.

Les prémisses d'une nouvelle interprétation christologique

Depuis un demi-siècle, la tentative de repenser la christologie représente un défi de la recherche théologique indienne qui se croit censée exprimer sa propre identité au milieu de l'hindouisme. Nous assistons à une expérience herméneutique radicale de par le fait même qu'elle s'est proposée de conceptualiser et modeler théologiquement un idéal apparemment impossible: être simultanément indien et chrétien ou, plutôt, «chrétien hindou»³.

Il nous serait donc difficile de déceler au niveau de cette réflexion l'existence d'un modèle uniforme. Nous y apercevons pourtant une tendance unitaire. Autrement dit, en raison des dispositifs universalistes et absorbants de l'hindouisme, nous assistons à l'émergence d'une nouvelle doctrine christologique, informée par la pensée indienne au niveau de ses structures fondamentales. La christologie est naturellement mise en relation avec l'idéal religieux hindou qui prône la connaissance de soi et la conquête de la nature humaine en vue d'une identification ontologique entre l'âme et le Principe du monde. Suite à une telle vision, la personne du Christ est dépeinte sous l'angle de l'Orient et son *humanité* est «divinisée» et perçue par le biais des traditions indiennes.

Une pareille prise de position, relève surtout du fait que la théologie chrétienne indienne a forgé le plus profond de sa réflexion au beau milieu d'une spiritualité influente au niveau de toute forme de représentation religieuse. Il est tout à fait évident que sa profonde conviction, quant au fait que Dieu révèle Sa vérité à travers de multiples manifestations, constitue le fondement de ses théories. En réalité, ce lieu commun de la mentalité indienne, ne restera pas sans suite au niveau de la réflexion théologique. Il aura constitué le point de départ d'une christologie, qui s'interrogera inlassablement sur l'unicité et la finalité de la mission du Christ à l'échelle de l'histoire humaine. Il ne s'agit pas uniquement d'une interrogation qui puise sa réflexion dans les

³ Voir sur ce paradigme, M. AMALADOSS, „Quelqu'un peut-il être hindou chrétien?“, in: *Chemins du dialogue*, no 9.

fondements du christianisme, mais, plutôt, d'une intervention herméneutique s'appuyant sur l'idée de retrouver l'universalité de l'idéal *christique* à l'intérieur même de l'hindouisme. Dans le contexte du pluralisme religieux indien, il nous est possible de remarquer l'émergence de penseurs qui suggèrent sur la nécessité d'un exercice de réflexion concernant l'image d'un Christ inconnu de l'hindouisme, mais y déjà présent, plutôt que d'une réforme d'adaptation de Son image à partir de la tradition chrétienne classique. Cette lecture interprétative de l'hindouisme, permettrait de libérer des vérités essentielles, depuis toujours présentes dans ses profondeurs et pas encore dévoilées, dimensions qui vont s'épanouir dans une vision plus complète et plus ample par ses conséquences théologiques. Ne serait ce qu'une pareille lecture qui nous en révélerait, comme dans un palimpseste, la figure originaire du Christ.

Nous avons à constater qu'à partir de la première moitié du XIX^{ème} siècle, l'interprétation hindouïsante du christianisme avait pris un essor considérable. Tout en essayant de concentrer son attention sur le discours doctrinaire de l'Incarnation, reflété dans l'espace indien par le langage technique de la terminologie philosophique, une certaine catégorie d'intellectuels indiens avait développé des structures de pensée censées justifier, dans la perspective hindoue des manifestations divines, les aspects essentiels de la christologie. Pour cette époque d'interrogation et de quête identitaire, ce processus de réflexion pourrait être considéré comme un vrai passage vers une compréhension hindouïsante du christianisme, une façon déterminée de prendre une distance considérable à l'égard de la christologie classique. Nous sommes ainsi témoins d'une étatisation doctrinaire qui s'informe, au fur et à mesure, à travers une réflexion philosophique riche en conséquences théologiques. Il conviendrait, toutefois, de ne pas oublier que ces penseurs prouvaient le besoin de montrer que les lignes de force de la doctrine christologique *devenaient significatives* seulement par le biais d'une interprétation indienne et que la christologie elle-même n'était réellement expressive que par sa relégation aux racines profondes de l'hindouisme. De par un souci de fidélité à l'égard des structures traditionnelles, doublé d'un constant effort d'analyse, cette pensée créait, en réalité, *la terminologie* et les *prémises* d'une assimilation hindoue de la figure du Christ.

Cette nouvelle image du Christ s'avérait, donc, tel *le produit* d'une réflexion philosophique, pas forcément unitaire, mais clairement assumée. L'enrichissement sémantique de certains concepts théologiques,

intimement liés, de par la force universalisante de leur sens, aux structures de la philosophie indienne, constitua le début d'une ample construction phénoménologique. Il s'agissait donc d'une conversion de concepts, habituellement destinés à désigner des sens théologiques, et de leur interprétation sous le signe d'une christologie appartenant intrinsèquement à l'hindouisme. Par conséquent, le contenu initial de cette doctrine ne puisera que partiellement sa réflexion dans les structures de la christologie classique. Il faudrait donc observer, que ce processus aura suivi un chemin qui commençait, d'abord, par une transformation de la personnalité divine du Christ, dans le sens de la terminologie philosophique indienne, pour passer, ensuite, vers une étape d'inculturation de certaines catégories «christologiques», ce qui rendait possible, d'une façon convergente, la configuration de l'image d'un Christ Oriental. À ce point, et surtout au niveau de ses traits fondamentaux, il nous est assez difficile d'identifier ce dernier au Christ classique.

Les alternances préliminaires d'une perspective christologique en quête de repères conceptuels.

Les premières réflexions indiennes sur la christologie ont eu lieu sous l'influence des enseignements brahmoïstes. Même s'il y avait une certaine mécompréhension de la doctrine christologique, on y percevait pourtant un penchant pour une réelle intelligence de celle-ci, à la lumière des éléments fournis par la doctrine chrétienne.

Pour un penseur comme Raja Rammohan Roy (1772-1831), l'homme devrait arriver à la connaissance de l'Être Suprême par le biais d'un processus contemplatif. Roy défendait le monothéisme et prônait la morale chrétienne sans pour autant admettre d'autres aspects de sa doctrine. Il apprenait, en plus, que cet Être tenait *l'unicité* pour attribut absolu⁴. Un pareil raisonnement rendait inconcevable toute perspective qui acceptait l'Incarnation comme unique mode de révélation de Dieu. Par conséquent, même l'Avatar traditionnel lui-même devrait être perçu comme inadmissible parce qu'il supposerait des qualités qui minimiseraient et limiteraient la divinité. Tout en considérant la nature du Christ de manière arianiste - Christ est inférieur au Père, entre Lui et le

⁴ Quant à l'aspect monothéiste de sa pensée, voir Bruce Carlisle ROBERTSON, *Raja Rammohan Roy: The Father of Modern India*, Oxford University Press, 1995, pp. 26-30. Son œuvre *Tuhfat-ul-Muwahiddin* écrit en persan, en 1804, était une apologie du monothéisme.

Père n'existant point une unité ontologique mais seulement une unité volitive - Roy prit toute conception incarnationniste pour idolâtre et non conforme à l'idée d'*unité divine*. Selon son opinion, l'Incarnation, en raison de son caractère limitatif, ne saurait pas correspondre à l'abysse ontologique existant entre la nature divine et celle humaine. Elle amoindrirait donc l'autorité et la puissance du divin. Comprise dans ce sens, l'Incarnation deviendrait tout simplement un «compromis monothéiste». Seule la raison pourrait façonner la compréhension des manifestations de la divinité et ses rapports avec le monde. Par conséquent, Roy rejeta le modèle chrétien d'un Dieu impliqué de façon anthropomorphique dans la résolution des déséquilibres de l'univers⁵.

En défiant le brahmoïsme et ses principes reposant sur la raison, l'apologiste Lal Behary Day (1824-1894) appuyait sa réflexion philosophique plutôt sur la révélation de Dieu en Christ que sur le «bon sens» et l'«intuition» prônés par le brahmoïsme. Son interprétation christologique s'efforçait à faire du Christ l'Homme Dieu, tel que Celui-ci s'était révélé et avait été compris tout au long de la tradition chrétienne. Behary Day pensait que le langage de la théologie chrétienne n'était pas forcément une façon d'anthropomorphiser la nature divine mais, bien au contraire, une expression nécessaire qui pouvait rendre expressive la *naturelle opposition* qui existait depuis toujours entre la justice divine et sa transgression. C'est pour cette raison que l'autorité du christianisme doit reposer sur *l'autorité divine* et non sur la raison. D'autant plus, l'appréhension des raisons divines, la seule qui rend possible l'entendement de l'Incarnation en Christ, n'est réalisable que par l'acceptation inconditionnée de la révélation⁶.

L'objectif déclaré de Krishna Mohan Banerjea (1813-1885) était de trouver dans les écrits védiques et dans la Bible les éléments qui pouvaient témoigner en faveur de la mission divine de Jésus Christ. Il s'était fixé pour but de réaliser une «pure interprétation historique» de Jésus, tout en essayant d'harmoniser sa recherche à travers ce qu'il tenait à définir telle une «méthode théologique totale», selon la perspective qui postule que la vraie recherche philosophique exige que les faits soient

⁵ M.M. THOMAS, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, SCM Press Ltd., London, 1969, pp. 9-15. Sur son refus des dogmes chrétiens et l'impact de sa pensée voir Tapan RAYCHAUDHURI, „Europe in India's Xenology: The Nineteenth-Century Record”, in: *Past and Present*, No. 137, The Cultural and Political Construction of Europe. November, 1992, pp. 164-170.

⁶ M.M. THOMAS, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, pp. 42-47.

enquêtés indépendamment de leurs conséquences. Ainsi donc, par une étude méticuleuse des textes védiques, Banerjea arrivait à conclure que la rédemption devient réelle uniquement à travers le sacrifice accompli par l'action de Prajāpati. C'était à force de son renoncement idéal que la délivrance aurait été rendue possible. De par cette sublimation sacrificielle, la figure originaire de *prajāpati* symbolisait de manière plénière le *point ontologique absolu* qui «soutenait, nourrissait et délivrait les créatures». Banerjea voulait, en fait, réaliser une «liaison historique» entre ce sacrifice immémorial et le sacrifice christique. Par conséquent, tout en rapportant l'absoluité du sacrifice christique au sacrifice cosmogonique de Prajāpati, il concluait, d'une manière comparative et personnelle, que la personne historique de Jésus de Nazareth avait réellement assumé le statut de *prajāpati*⁷. Banerjea croyait ainsi qu'il y trouvait une similitude entre la réalité historique du sacrifice christique et celle cosmique du sacrifice de Prajāpati. D'après lui, aucune personne n'a jamais réussi à prendre le rôle désintéressé de Prajāpati, excepté Jésus de Nazareth «à moitié mortel et à moitié immortel»⁸. Sous l'emprise de cette conviction, il avait entrepris une longue réflexion en se proposant pour fin de démontrer que le Jésus historique (qu'il faisait également appeler «Jésus des Évangiles» ou «la réelle personnalité du vrai *purusha*») n'était autre que l'accomplissement historique de l'idéal védique de Prajāpati. Il avait pour objectif de prouver, au regard de ce point, que «le mortel et l'immortel», était le Sauveur désintéressé, identifié dans la personne de Jésus historique. Cette volonté de démontrer à tout prix l'existence d'une identité semblable entre le Christ et Prajāpati puisait sa force dans la conviction que le Christ, en tant qu'Un, restait à jamais mortel et immortel. Pour cette raison, l'activité humaine de Jésus de l'Histoire, Ses paroles, Ses miracles et la perfection de Son caractère lui paraissaient les arguments les plus appropriés en vue de Lui assurer une vraie défense de sa thèse. Selon Banerjea, les actes du Christ étaient des arguments qui prouvaient la sacralité absolue de Sa mission et, de par leur plénitude, ils révélaient Jésus sous la forme de Prajāpati se sacrifiant lui-même⁹.

D'après son opinion, les contemporains de Jésus rendaient le plus crédible témoignage, quant à la manifestation miraculeuse du divin

⁷ T.V. PHILIP (ed.), *Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist*, CISRS, Bangalore, 1982, pp. 162-195.

⁸ T.V. PHILIP (ed.), *Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist*, p. 194.

⁹ T.V. PHILIP (ed.), *Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist*, pp. 167-168.

accomplie en la personne de Jésus. Du moment qu'il y avait des personnes qui pouvaient en témoigner, quant à la véridicité de Ses actes, Jésus se révélait d'autant plus supérieur à Prajāpati. Il manifestait historiquement, donc, la mission rédemptrice que Dieu avait déjà apportée au monde depuis sa fondation. Banerjea espérait ainsi à réaliser une sortie du labyrinthe de l'historialité, tout en immergeant le sacrifice historique du Christ dans l'intemporalité d'un sacrifice primordial. En fait, pour lui, le sacrifice christique n'était qu'une personnelle mise en évidence des potentialités salvatrices présentes dans ce monde, fondé lui-même de façon sacrificielle. Banerjea mettait en évidence l'aspect cosmique de l'historicité du sacrifice christique, en affirmant que: «His sacrifice, though accomplished in time, was commemorated and typified from the beginning»¹⁰.

Keshub Chunder Sen¹¹ (1838-1884) bâtissait une christologie en relation avec le monisme et le panthéisme hindou. Il soutenait que l'«inspiration» était la forme la plus directe de révélation. Par conséquent, il repoussait toute expression dogmatique qu'il faisait associer à l'activité de l'intellect et à la pensée logique. Tout en conservant l'essentiel de la doctrine chrétienne de l'Incarnation, Keshub reléguait l'idée de *Logos incréé*, identifié au Christ, au concept de manifestation créatrice infinie de l'Être Suprême. Au terme de cette manifestation, suite à une incessante évolution, le Logos accomplissait, dans le Christ, son processus évolutif. Telle une métaphore aux sens illimités, le Logos révélait au monde qu'Il était, en fait, l'expression de tout commencement et perfection de la création. Le monde lui-même, selon ce penseur, prend ainsi conscience que la façon d'obtenir la perfection et rendue possible par cet inexplicable et paradigmatique processus d'évolution du Logos qui abouti dans la personne du Christ. La puissance créatrice qui s'était progressivement manifestée prenait, au bout de compte, la forme de Jésus et l'expression suprême de l'Absolu devenait, donc, l'humanité divine. En observant les lignes de cette réflexion, quelques idées font surface:

1. La pédagogie de cette évolution, quant à elle, consiste dans l'universalisation de la filiation divine de Jésus à l'humanité entière. Chaque individu est adopté de par sa récapitulation dans le Christ. 2. La

¹⁰ T.V. PHILIP (ed.), *Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist*, p. 90.

¹¹ On trouve l'essentiel de sa pensée dans Keshub SEN [Keshab Sen], *Diary, Sermons, Addresses and Epistles*, Calcutta, 1938.

consubstantialité ontologique entre le Père et le Fils est interprétée au sens que dans le Christ, en tant qu'être humain, il y a un évident dépouillement, doublé d'une renonciation absolue à l'ego personnel. Cet état d'humilité assumé fait de sorte que le divin l'habite entièrement. D'autant plus, en raison de son renoncement, paradoxal de par le fait que, avant d'être un abandon extérieur, il est d'abord un réel renoncement à soi-même, le Christ devient un médium transparent, conteneur de la vie divine, par l'intermédiaire duquel Dieu lui-même devient accessible à l'humanité entière. La préexistence et le caractère incréé du Christ sont exprimés en moyennant des expressions telles que: *raison potentielle* ou *pureté personnelle abstraite*. Le Christ serait, en fait, la manifestation humaine de ces qualités. Mieux, avant d'être créé, Il aurait existé, en tant qu'idée, en Dieu. Ce prototype est actualisé dans le Christ de l'Histoire qui, en tant que Fils incarné, tire Sa vitalité et inspiration de Son Père. Même si le Christ est pris pour unique paradigme, Il n'est quand même pas considéré en tant que Sauveur. Son rôle est spécial: sous sa forme de *Prince des Prophètes* il devient la manifestation plénière de Dieu¹².

Brahmabandhav Upadhyaya (1861-1907) peut être pris pour le représentant le plus influent de l'apologétique chrétienne indienne¹³. Ses réflexions christologiques sont formulées par rapport à un système trinitaire qu'il avait lui-même fondé sur les structures du Vedānta. En suivant cette perspective, la personne du Christ, ne peut pas être ontologiquement comprise, d'après lui, sans une orientation intellectuelle vers la structure, à la fois *trine* et *une*, du divin. Cette structure théologique, nuancée de manière vedantine et devenue la base de son discours christologique, pourrait être résumée de la façon suivante: identifié à Brahṃā suprême des Védas, Dieu Jéhovah constitue l'Absolu. Le Fils se joint au monde comme une émanation qui procède de Lui dans une lignée directe. Par l'entremise de Jésus, Dieu descend donc et touche

¹² Pour une synthèse de sa doctrine voir M.M. THOMAS, *The Acknowledged Christ...*, pp. 59-64.

¹³ Comme l'affirme Jules J. Lipner, «Bhabani [Upadhyaya], influencé par la doctrine Brahma Samaj, a reçu une impulsion qui l'a mis fermement sur le chemin sans réserve de l'engagement pour le Christ» (Jules LIPNER, G. GISPERSAUCH (eds.), *The Writings of Brahmabandhab Upadhyay*, vol. I, UTC, Bangalore, 1991, p. XIX.

les profondeurs de l'humanité. De par le pouvoir du Saint Esprit, Il attire vers le haut et vers Soi, l'humanité régénérée¹⁴.

Dans un article qui avait pour titre *Christ's Claims to Attention*, Upadhyaya parlait de trois aspects concernant la personnalité du Christ. Premièrement, Il doit être impérativement pris pour Maître Universel en raison de Son enseignement qui dépasse largement, par la qualité de Ses principes, les autres enseignements moraux connus. Il est Celui qui enseigne l'idéal religieux le plus complet. En deuxième lieu, le Christ demande à ses fidèles de faire progresser en eux-mêmes le mystère de la vie intérieure de Dieu, «to unfold the mystery of God's inner life». En dernier lieu, pour Upadhyaya, ce qu'exige le Christ au plus haut degré c'est la reconnaissance de Sa divinité¹⁵. Il est à noter l'engagement apologétique d'Upadhyaya qui croyait avoir trouvé dans la philosophie du Vedānta la véritable source d'une réflexion théologique, la manière la plus appropriée de suivre pour mieux comprendre les structures trinitaires et christologiques. Bien que son discours était clairement placé loin de conceptions émanationnistes traditionnelles, il percevait le Fils en tant que «l'éternel, s'engendrant Lui-même de Dieu». À part cette compréhension personnelle sur l'auto-génération atemporelle du Fils, il se peine à rester dans la tradition en admettant que le Christ «est Dieu lui-même». En conséquence, le Christ en tant que «logos» (*chit*), «Fils du Dieu vivant» et «Homme Dieu» constituent les traits prédominants de la christologie d'Upadhyaya. Même si la personne humaine de Jésus historique peut être difficilement dissociée de sa qualité de *Logos incarné*, il faut observer que l'analyse d'Upadhyaya penche davantage pour une interprétation purement transcendantale de la personne du Christ que pour une appréhension de Sa personnalité historique¹⁶.

¹⁴ J. LIPNER, G. GISPERSAUCH (eds.), *The Writings of Brahmabandhab Upadhyay*, vol. I, p. 228.

¹⁵ J. LIPNER, G. GISPERSAUCH (eds.), *The Writings of Brahmabandhab Upadhyay*, vol. I, pp. 192-194.

¹⁶ Voila un passage qui explique de manière plénière la vision de ce penseur favorisant l'image d'un Christ transcendantal, plutôt que d'un Christ appartenant profondément à l'histoire: „And if it is acknowledged that to see God through God and not through finite relations is supreme beatitude, then there must be some relation bearing upon the divine Essence to make it intelligible. Jesus has declared that God is self-related by means of internal distinctions that do not cast even a shadow of division upon the unity of his substance” (cf. J. LIPNER, G. GISPERSAUCH (eds.), *The Writings of Brahmabandhab Upadhyay*, vol. I, p. 193).

Dans un cantique dédié à l'Incarnation (*Hymn of the Incarnation*), Upadhyaya faisait l'éloge d'un Christ universel au-delà de l'Histoire¹⁷. Il nous est difficile à déceler à travers ses vers l'image réelle d'un Christ historique. Le Christ, en tant qu'intelligence éternelle, vu sous son aspect d'image idéale qui reflète pleinement l'absoluité ontologique de Brahman, est mis dans un rapport équivoque avec Dieu. Le message du poème suggère que Son existence est reliée plutôt à une transcendance qui le sépare absolument de l'Histoire. On observe la tendance d'affirmer une densité ontologique mettant en lumière l'absolue de la nature divine du Christ, ce qui met dans l'ombre son image historique. Les métaphores elles-mêmes suggèrent la prééminence de Sa nature divine, par rapport à Sa nature humaine, hautement qualifiée. C'est le Christ transcendantal par excellence qui voile, de par l'absolu de Sa nature, le personnage historique de Jésus.

Pratap Chander Mozoomdar (1840-1905) mettait en relief l'image d'un Christ appartenant profondément à l'Orient, une sorte de Christ Oriental. Suite à une telle perspective, la découverte des nuances capables de rendre intelligible l'expérience christique à l'intérieur même des structures doctrinaires hindoues, serait devenue sa principale préoccupation. En premier lieu, l'Incarnation n'était point compatible, à son opinion, avec la doctrine hindoue de l'annihilation, parce qu'à travers son Incarnation, le Christ, de par le fait d'avoir adopté en Lui-même l'humanité entière, établissait une relation plénière entre Dieu et la création. En deuxième lieu, il excluait toute doctrine réductionniste, tel le panthéisme, en postulant la réalité de la présence du Saint Esprit. La base de son système reposait sur l'idée que, sous son aspect éternel, la manifestation de Dieu était tout simplement la prolongation dynamique d'un jeu divin. À travers cette éternelle extension ontologique nous découvrons l'existence d'une ouverture de plus en plus intense du divin

¹⁷ *The transcendent Image of Brahman, Blossomed and mirrored in the full-to-overflowing/ Eternal Intelligence/ Victory to the God, the God-Man./ Child of pure virgin./ Guide of the Universe, infinite in Being/ Yet beautiful with relations./ Victory to God, the God-Man.// Ornament of the Assembly/ Of saints and sages, Destroyer of fear, Chastiser/ Of the Spirit of Evil./ Victory to God, the God-Man.// Dispeller of weakness/ Of soul and body, pouring out life for others./ Whose deeds are holy, Victory to God, the God-Man.// Priest and Offerer/ Of his own soul in agony, whose life is sacrifice./ Destroyer of sin's poison./ Victory to God, the God-Man.// Tender, beloved./ Soother of the human heart, Ointment of the eye./ Vanquisher of fierce death./ Victory to God, the God-Man* (cf. R. BOYD, *An Introduction to Indian Christian Theology*, Madras, CLS, 1969, pp. 77-78).

vers tous les niveaux de la nature (matériel, spirituel, conscience). C'est l'Esprit de Dieu celui qui, en se prolongeant substantiellement dans la profondeur de toutes les formes, devient ainsi le fondement de cette éternelle évolution. L'Esprit donc, en tant que présence tout pénétrante, est la source et la substance de toutes les choses, le principe évolutif de la matière même.

En raison de cette perspective ouvertement pneumatologique, sa préoccupation majeure était d'élaborer une structure d'intelligibilité de l'œuvre christique reposant sur la perspective de l'aspect évolutif de l'Esprit de Dieu qui pénétrait la Création et l'Histoire. En s'appuyant sur la conception de Keshub au sujet d'une *humanité* originellement *divine*, mais tout en considérant que Jésus était la manifestation du Divin, Mozoomdar considérait que le Christ était à la fois le Fils de Dieu et le Fils de l'homme. Il enseignait en Maître par l'intermédiaire de l'Esprit. En dépit de sa filiation divine, le Christ, en tant que Fils de Dieu, n'était pas moins la manifestation du caractère divin de l'humanité. C'était en Lui que l'Éternel descendait pour régénérer et adopter la plénitude de la nature humaine. Ce ne fût que suite à Son effort continu de compréhension de l'attitude de l'Esprit dans Sa propre personne, que le Christ se sentit Un avec le Père¹⁸.

Tout en restant en relation de fidélité avec la tradition indienne, mais en se rapprochant de façon personnalisée du christianisme, ce genre de pensée mettait en évidence un postulat: l'Être en tant que tel ne se prolongeait point dans une existence illusoire. L'histoire, la Nature et l'Incarnation constituent donc, dans leur ensemble, une dynamique perpétuelle du progrès évolutif de l'Esprit de Dieu. Ces dimensions, appartenant par excellence à la réalité divine, se révèlent, sous leur aspect absolu, au moment où on arrive à reconnaître dans le Christ une manifestation paradigmatique, d'autant plus expressive de par le fait qu'elle serait devenue possible dans les conditions de la finitude. L'image cosmique du Christ devient, selon cette opinion, la finalisation intérieure d'un cheminement évolutif. En ce sens, l'Incarnation chrétienne, comprise comme une sorte *d'épuisement* de Dieu, ne serait qu'une expression partielle de ce qu'il devrait supposer, en fait, la réalité dynamique de l'évolution. La vraie Incarnation, quant à elle, ne serait possible que par une dynamique progressive, accomplie dans une figure où se réuniraient

¹⁸ M.M. THOMAS, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, SCM Press Ltd., London, 1969, pp. 83-88.

tous les attributs de Dieu. Suite à cette manière réflexive, l'Incarnation ne coïncide plus à l'Incarnation personnelle de Dieu en Christ. Elle est tout simplement l'accomplissement de la dynamique divine dans une entité qui, par évolution n'épuise point la réalité divine. Le Christ classique devient ainsi le Christ spécifique de l'Orient.

Une synthèse des interprétations indiennes sur l'image du Christ

Le christianisme a porté un défi à l'hindouisme et l'hindouisme a réagi par une façon interprétative. Sans confondre les perspectives, mais en envisageant une certaine unité de toutes ces démarches, on peut constater au moins deux tendances:

1. Tout d'abord, il y est visible l'existence d'un processus de mise à distance des structures doctrinaires chrétiennes et de leur interprétation dans une perspective spécifique à la philosophie hindouiste, suivi de l'élaboration d'un nouveau système reposant sur des similitudes doctrinaires. Le début se caractérise par une sorte de réaction réflexive à l'égard des concepts qui battissent la christologie. Une génération de penseurs s'interroge sur la nature du Christ dans la perspective de la découverte d'une voie personnelle de compréhension de celle-ci.

2. La christologie acquiert une nouvelle configuration, plus précisément une forme d'expression «compatible» avec la perspective hindouiste. Il y en a tout au long de cette démarche une unanime tendance d'assimilation de l'image du Christ jusqu'au point de la convertir. Par conséquent, admettre que l'Incarnation est une sorte d'avatar, le plus important, devient une forme d'expression compatible avec la perspective hindoue. Tout en suivant ce chemin interprétatif, cette réflexion continue à s'éloigner de la première par rapport à la terminologie utilisée. Aux expressions universalistes du christianisme prônant une image lui appartenant exclusivement, il y a une réponse en conséquence: Christ lui-même est une *personnalité* qui, au bout de son chemin évolutif devient l'expression absolue de l'accomplissement spirituel prôné par l'hindouisme classique.

3. À part les différences inhérentes, dues à l'interprétation, il y a dans tous ces débats *une sorte d'unité interne*. Le point commun qui lie ces auteurs dans l'interprétation de l'image du Christ c'est l'autorité qu'ils accordent, tous, à la tradition hindoue et chrétienne. La réflexion christologique est partagée, d'un côté, entre la tendance de

rapprochement des structures vedantines et, d'autre côté, la volonté d'infléchir au christianisme une pensée nouvelle déjà informée par l'hindouisme. Malgré toute une série de divergences, l'image du Christ n'est point niée dans son aspect essentiel, le caractère divin. Envisager, par exemple, une représentation trine de Dieu dans sa configuration vedantine (*sat, chit, ananda*) se révèle telle une avancée qui n'est plus un compromis, mais tout simplement un effort de récupérer une image qui, selon les catégories de cette pensée, demeure présente au fin fond de sa propre tradition¹⁹. Ne serait-ce que dans la structure qui saurait rendre possible, d'après eux, l'existence de l'Homme Dieu en la personne de Jésus! A l'instar de ce postulat, l'image de Jésus de l'histoire se révèle en accord avec les principes de la pensée hindoue, ce qui rendrait possible une réelle herméneutique et intelligence de Sa personnalité.

4. À l'intérieur de toutes ces démarches, l'intervention philosophique hindoue sur la christologie est tout à fait évidente. Dieu se manifeste, ainsi, telle une éternelle extension ontologique, en se prolongeant par son Esprit au plus profond du cosmos pour devenir substance et principe évolutif de la matière. En ce système ouvertement divin, le Christ se révèle comme un intermédiaire de l'Esprit. Par un effort de compréhension de la manifestation de l'Esprit, il manifeste en Lui le caractère divin de l'humanité (Mozoomdar). Dieu touche l'humanité par le biais de Sa descente historique (Upadhyaya). Jésus peut être également compris comme l'accomplissement historique de l'idéal védique absolu, celui d'un sacrifice désintéressé. C'est cette attitude qui le rend Unique, et celle qui Lui assure l'immortalité. On conclue, donc, par une identification entre le Christ et Prajāpati, sur la base de leurs actes sacrificiels: le sacrifice historique du Christ est immergé dans l'intemporalité d'un sacrifice primordial, pré-cosmogonique (Banerjea). Il y a, en même temps, une mise en l'ombre de l'image historique du Christ et une tendance de renforcer son caractère cosmique pour mieux affirmer la densité ontologique de Sa nature transcendante. En plus, le Christ historique demeure profondément dissocié de Sa qualité de «logos incarné» (Upadhyaya).

5. En raison de la supériorité de ses enseignements et du fait qu'il exige une vraie ouverture vers le mystère de la vie intérieure de Dieu,

¹⁹ Au sujet de ce type d'identification voir Michael VON BRUCK, *The unity of Reality: God, God-experience and meditation in the Hindu-Christian dialogue*, Paulist, New York, 1991, pp. 75-78, 145-149. John MOFFITT, „A Christian Approach to Hindu Beliefs”, in: *Theological Studies*, 1/1966, pp. 73-75.

Christ doit être entendu comme Maître Universel (Upadhyaya). Le Fils éternel est lui-même Dieu, le «Logos» (*chit*) universel mais, de par le fait de son auto-génération, il éprouve une certaine indépendance par rapport à Dieu (Upadhyaya). Sa personne est ontologiquement comprise sous l'aspect d'une *unité trine*, nuancée selon la manière vedantine *saccidānanda* (Upadhyaya). En tant qu'Idée et manifestation infinie de l'Être Suprême, le Christ préexistant est identifié au *Logos increé*. C'est en Lui, en fait, que le Logos accomplit son processus évolutif. En prenant la forme de Jésus, la puissance divine créatrice devient donc l'humanité divine. Mais, il faut en tenir compte que, cette transformation du Christ en un *médium transparent de la vie divine*, n'aurait pu être envisageable que suite à un renoncement à soi-même (Keshub). Puisqu'Il achève intérieurement un cheminement évolutif, dans les conditions mêmes de la finitude, le Christ assume ainsi le rôle de *manifestation paradigmatique* pour toute personne qui cherche l'accomplissement (Mozoomdar).

6. Par un effort constant de rapprochement et de compréhension des fondements chrétiens, mais effectivement influencés par la tradition hindoue, qui postule la prééminence absolue de la réalité divine par rapport à toute forme d'existence consciente de soi, ces penseurs accentuent démesurément la divinité de Jésus en défaveur de la plénitude de Son humanité. L'accentuation de l'aspect divin de Jésus est mise au point par le biais d'une réflexion, quant à la relation du Christ à Dieu, au sens que le Christ se révèle en tant que Dieu uniquement de par le fait qu'Il s'engendre Lui-même de Dieu. Sur ce fait, ces penseurs penchent pour une nouvelle interprétation de Jésus, le rapportant à la dimension cosmique du Divin révélant sa capacité de manifestation tout au long des lignes des avatars. Nous apercevons alors une dimension différente et cruciale de Jésus, dont la nature humaine est sous dimensionnée. Sa vraie énergie ne provient pas seulement de ses choix exprimés par la liberté de diriger continuellement son existence vers Dieu. C'est plus encore. Selon cette perspective, le pouvoir de Jésus est tout d'abord du à son enracinement ontologique dans les forces cosmiques divines agissant par l'entremise des actes de création, conservation et destruction. En tant que Logos, Jésus est intimement lié à l'univers, comme agent de création et de soutien. Deuxièmement, Jésus, en tant que Fils, est en rapport avec la gloire de Dieu et la mission révélée sur la terre par la volonté de Dieu. Sa médiation universelle le rend digne de confiance car, par Ses potentialités cosmiques en tant que Dieu et Homme, il peut racheter tous les échecs de la nature humaine. En réalité, presque tous ces auteurs rappellent le

devoir humain de se fier à cette dimension cosmique de Jésus. Mais, par rapport à l'option de renforcer le discours concernant Sa nature transcendante, c'est le sens théologique de son humanité historique qui souffre une réelle diminution.

7. On sait que la perspective hindoue postule que toute forme d'incarnation est une *descente* qui comporte une ontologie précise, due à une identification de nature entre son réalisateur et le divin. Cette manière de penser, relève d'un type de raisonnement s'appuyant sur la dialectique des manifestations qui postule que, à travers d'innombrables manifestations, l'Absolu devient présent dans l'espace phénoménal. Suite à une pareille manifestation, n'importe quel terme de cette espace devient un récipient de l'Absolu. Envisagée de manière diverse, cette conception suscitera de longues séries d'interprétations du concept chrétien d'Incarnation et une nouvelle valorisation du concept classique d'Avatar. Dans cette perspective, le Christ est valorisé sous le signe des manifestations de l'Absolu, Lui-même devenant partie intégrante de la lignée des manifestations classiques. Cette conception tient à élaborer un discours global et intégratif, quant à l'image du Christ, reposant sur l'expérience religieuse hindoue.

8. Même si à l'intérieur de ce système de pensée, le concept d'avatar ne cesse pas de rester un point d'orientation de par ses ressorts profondément fixés dans la tradition, ces penseurs s'exercent à une réflexion élaborée, à la fois convergente et divergente, qui utilise abondamment la terminologie philosophique indienne. Les divergences du début de la réflexion christologique sont dues à l'exclusion de toute forme d'incarnation (R.R. Roy), ce qui génère même une opposition à l'égard de la tradition et du modèle chrétien, tandis que la convergence relève d'une interprétation philosophique vedantine de la christologie (Sen, Mozoomdar, Banerjea) jusqu'au point de l'assimiler en perspective hindoue et d'en réaliser le sujet central du discours. Nous avons, en même temps, l'occasion d'observer l'émergence d'un renouveau spirituel pour lequel une analyse progressive et philosophique de la figure du Christ constitue un effort constant et nécessaire de récupération de nouveaux sens. On y constate une incessante vision sur le même thème: le Christ en tant *qu'image expressive du divin*, le Christ *en tant que figure similaire aux avatars* ou le Christ *incarnant le principe universel de la christéité* – paradigme tributaire au concept bouddhiste de *bouddhéité*.

9. Nous assistons, au fur et à mesure, à un processus lent de *conversion* du langage philosophique indien, qui aboutit, aux termes de ses réflexions, à un ajustement de ce dernier à la terminologie christologique. Il s'agit d'une terminologie susceptible de rendre expressive l'image d'un Christ à la fois oriental et universel, un Christ qui n'est plus le centre de l'histoire parce que l'histoire ne subsiste point dans un «temps» cyclique. Tout ce processus de pensée théologique constitue, évidemment, une œuvre étendue à travers deux siècles de réflexion. Le résultat sera un Christ aux visages multiples, possédant des attributs en consonance avec la perception indienne sur la divinité. Remarquons que l'originalité de ces penseurs ne relevait point nécessairement de leur découverte de la christologie dans un espace religieux qui ne lui était pas intime, mais du fait de l'avoir récupérée et interprétée selon la perspective dictée par leur propre tradition. Cette découverte a eu lieu, donc, dans un registre social et intellectuel peu propice à une pareille réflexion théologique. Ces penseurs, eux-mêmes, essayaient de dépasser les encombrements intellectuels dressés de manière naturelle par le milieu religieux dont ils appartenaient. Le point fort de leur découverte était, en réalité, le fait d'avoir appris le caractère absolu de la nature divine du Christ.

Dès le début, la construction de points de compréhension fût une tâche fondamentale. Ces penseurs eurent à édifier un discours christologique s'appuyant sur les catégories de la christologie classiques, en les reconsidérant pourtant par le biais de l'hindouisme. Même chez les penseurs les plus réticents, la christologie était bâtie moyennant les fondements de la pensée philosophique traditionnelle. C'était la preuve que, pour eux, cette élaboration doctrinaire constituait, en réalité, une autre façon de comprendre les mystères de la pédagogie divine, une modalité différente, mais éclairante qui savait confirmer que, par une herméneutique adéquate, il était facile de découvrir la véritable figure du Christ. Sa vraie image pouvait ainsi être perçue en la rapportant à la dialectique des manifestations divines. Il faut remarquer que le théocentrisme, déterminant quand même pour la correcte configuration d'une anthropologie théologique, était remplacé par un anthropocentrisme où les traditions et les réflexions personnelles devenaient, au fur et à mesure, fondatrices d'une nouvelle vision théocentrique.

La christologie des théologiens indiens

Les avancées théologiques de l'*aggiornamento* catholique du concile Vatican II (1962-1965) ont réellement permis l'apparition d'une réflexion théologique différente au regard de la christologie classique, surtout dans les espaces où le christianisme était minoritaire. Promu par le Concile, le concept d'*inculturation*²⁰, malgré ses avatars, quant à son application et à ses méthodes, fera vite des adeptes. L'espace de l'Inde, réceptif lui-même de par son propre profil religieux et philosophique à des transformations de perspective, a été évidemment touché par les idées comprises dans l'idéal de cette « mise à jour » théologique. Le changement de paradigme christologique à l'intérieur même de la théologie indienne, fera donc ses débuts sous le signe de l'inculturation. Pour mieux comprendre les aléas de ces démarches, il ne faudrait pourtant pas oublier qu'une telle intervention théologique était également tributaire d'un contexte social et idéologique où l'influence de l'idéologie *hindutva*²¹ eut sa propre part d'importance.

²⁰ L'«inculturation», comme nouvelle façon d'évangélisation, avait ouvert de vrais débats quant aux méthodes de sa mise en œuvre. Conséquence naturelle de ce flottement méthodologique, les réflexions des théologiens indiens feront corps commun avec tous ces débats, qui finiront par infléchir, surtout dans l'espace indien, les paradigmes christologiques classiques. L'inculturation à l'indienne supposerait donc la conversion du christianisme vers une perspective culturelle qui ne lui appartient point, vers une attitude de compréhension de l'autre qui oblige, donc, la théologie officielle à changer de cadre mental et à tenir compte des visions culturelles et religieuses diverses du monde indien. En raison de quoi, l'insertion de la théologie dans ce monde devait s'opérer non seulement par l'infléchissement de ses paradigmes, mais plutôt, par le transfert et le greffage de ces derniers dans un univers conceptuel étranger dont il faut comprendre le mécanisme de fonctionnement.

²¹ Néologisme à moitié persan et à moitié sanskrit, *hindutva* («hindouïté») est dérivé de *sindhu*, «hindou» plus le suffixe sanskrit *tva* qui dénote la qualité. L'idéologie nationaliste *hindutva* promeut l'adhésion de tous les hindous à une histoire, à des ancêtres, des institutions, des symboles et des traditions religieuses authentiquement indiennes. Pour les tenants du *hindutva*, «l'indianité ne peut être séparée du refus de ce qui n'est pas hindou, c'est-à-dire, suivant cette logique, non originaire du territoire de l'Inde» (cf. Catherine CLEMENTIN-OHJA, „Les intellectuels chrétiens entre sécularisme et hindutva: une mutation théologique?“, in: *Renouveaux religieux en Asie*, Paris, *Publications de l'École française d'Extrême-Orient* (= Études thématiques n° 6), 1997, pp. 231-234; republié in: *Dossiers et documents* N°8 A/1997, Supplément EDA (Églises d'Asie) n° 251. A l'opinion de l'idéologie *hindutva*, un chrétien, dès lors qu'il est chrétien, oublie la primauté de ses loyautés. En même temps, pour ses théoriciens, suivre le Christ, qui conformément à la tradition hindoue est *tenu dans une haute révérence par les hindous*, doit être fait uniquement par une fidèle appropriation du patrimoine culturel

La particularité de cette démarche, c'est que l'on y témoigne volontairement et à répétition d'un ancrage dans la tradition indienne et que l'on recherche, à partir de cette tradition et à travers une critique du contenu de la théologie classique, une formulation du christianisme à l'indienne. Les théologiens indiens promeuvent et espèrent ainsi une reconstruction théologique sur la base d'un réexamen des structures christologiques classiques. La réalisation de cette démarche est pensée dans le cadre plus large du pluralisme religieux et dans une perspective visant l'inculturation de la théologie. Cette quête théologique les oriente naturellement vers une *théologie des religions* ou, autrement dit, vers l'acceptation et, surtout, la valorisation théologique positive du pluralisme religieux. Ils considèrent que les doctrines de salut fournies par l'hindouisme sont valides et que la théorie de l'accomplissement est révolue. Leurs recherches, fondées, donc, sur l'acceptation théologique de la diversité de l'expérience religieuse indienne et tributaires à l'ouverture théologique de l'*aggiornamento* conciliaire, reposent sur la prise en compte, par le biais de l'herméneutique théologique, d'un certain discours de l'histoire des religions sur la validité phénoménologique de toutes les traditions religieuses. Dans le champ des débats théologiques, portant sur la manière la plus appropriée à suivre pour repenser l'évangélisation, la reformulation même des structures de la christologie classique est devenue l'une de leurs préoccupations constantes. Elle est d'autant plus nécessaire, parce que «l'affirmation de l'universalité et de l'unicité du Christ, identifiée comme la première source de tensions entre les chrétiens et les autres croyants», est celle qui «fonde l'activité des premiers et qui indispose le plus les seconds: la pratique missionnaire»²².

E
O
L
O
G
I
C
E

indien. A cette condition, être «*chrétien hindou*» suppose un changement d'attitude et le fait d'acquérir le savoir d'adapter le christianisme au paradigme socioculturel indien (Voir à ce sujet l'article de M. AMALADOSS, „Qui suis-je? Un catholique-hindou”, in: *Christus* 86 (1975), pp. 159-171). Conséquence d'une telle perspective, une partie de théologiens indiens ont du porter là-dessus un travail de réflexion, afin de mieux répondre à cette intervention qui envisage une hindouisation du christianisme. Bien entendu que ce travail de recherche ne peut pas être dissocié de leurs réflexions dues, elles aussi, au concept d'inculturation. La relation entre le concept de *hindutva* et celui d'*inculturation* appliqués à la recherche christologique indienne mériterait une étude approfondie, raison pour laquelle nous nous donnons pour but de l'approfondir à l'occasion d'une prochaine étude.

²² Ces théologiens, dont l'émergence remonte aux années 70, se sont constitués comme un groupe à part, partageant et confrontant leurs idées dans le cadre de la *Indian Theological Association*. Le qualificatif de «théologiens indiens» ne renvoie pas à un

Ces théologiens s'interrogent sur la nécessité de reprendre le discours christologique, pour mieux faire comprendre l'image d'un Christ universel, attaché aux idées philosophiques et religieuses de l'hindouisme. Une telle réaction n'est pas nécessairement due à l'influence du *hindutva*, mais correspond naturellement à l'image que la philosophie indienne se fait du monde. De plus, lorsque nous constatons l'existence d'une autre image du Christ, celle-ci n'est pas forcément son image chrétienne modifiée, mais l'image naturelle d'une figure dont on a trouvé les ressorts profonds à l'intérieur de l'hindouisme lui-même. Dans ce sens, penser le message du Christ, ne coïncide avec une quelconque tendance de conversion au christianisme, car le Christ est tout simplement le porteur d'un message paradigmatique pour chaque être vivant. Ce phénomène fait émerger une vision alternante quant à l'image du Christ. Nous y assistons, par conséquent, à l'apparition d'une *vision* «hindouisée» du Christ, consciemment associé au christianisme. Mais, paradoxalement, cette même *vision* qui prend en compte l'identité chrétienne du Seigneur, est intrinsèquement jointe à l'image d'un Christ qui perd, par une nouvelle interprétation, les traits les plus importants de cette identité.

Il est bien évident que, dans l'espace indien, l'inculturation prend en charge le schéma de la pensée traditionnelle hindoue, en se constituant en une réponse chrétienne à un phénomène depuis toujours présent dans la société indienne. Il s'agit d'un *repositionnement théologique naturel* face à l'idée que chaque élément et chaque figure doivent être perçus par le biais du processus évolutif de ce monde. Pour mieux comprendre l'inculturation à l'indienne, il faudrait toutefois remarquer que ce processus, tel qu'il est saisi par le concept d'inculturation, n'est point une hindouisation de la figure du Christ, mais plutôt une assignation que l'on offre à Son image, celle d'une identité reléguée à l'absolu et à son éternelle évolution. Redonner à une doctrine

mouvement de pensée unitaire. Il s'agit, évidemment, d'une construction théorique qui informe clairement le contenu théologique de leur démarche intellectuelle. Ils publient leurs opinions théologiques dans des revues de théologie tel *Vidyajyoti: Journal of Theological Reflection*, New Delhi; *Indian Theological Studies*, Bangalore ou *Jeevadhara*, Allepey. La politique successive d'indianisation de la formation des théologiens, a amené ces derniers à la découverte des éléments spéculatifs propres à la tradition indienne. Ces théologiens, membres d'anciennes communautés (tels les hautes castes chrétiennes tamoules, Goa Mangalore ou Saint Thomas du Kerala), se considèrent eux-mêmes comme «héritiers de deux traditions religieuses différentes. Voir Catherine CLEMENTIN-OHJA, „Les intellectuels chrétiens entre sécularisme et hindutva: une mutation théologique?», pp. 236-237.

fondamentale une identité qui lui avait, en principe, toujours appartenu ou, autrement dit, *repenser la christologie* – sous toutes ses formes d'expression – se révélait en fait, comme une façon existentielle et philosophique de répondre au défi de l'inculturation. Il s'agit donc, d'une assimilation du Christ à la culture et à l'expérience spirituelle hindoue, ce qui n'équivaut point à une conversion de la figure du Christ à l'hindouisme, mais de la *possibilité de lui assigner une place tout à fait naturelle à l'intérieur de l'hindouisme*.

Raimundo Panikkar et Michael Amaladoss se trouvent parmi les pionniers de cette réflexion christologique. Pour comprendre les raisons de cette démarche, notre étude doit souligner les lignes de force de leur pensée. Puisque R. Panikkar est assez connu des cercles d'historiens des religions ou théologiens qui portent leur recherche sur la théologie des religions, nous allons essayer de discuter davantage les points essentiels de la doctrine de M. Amaladoss, surtout pour le fait qu'elle est une image expressive de ce que représente et tente d'élaborer, au niveau de la réflexion christologique, l'actuelle théologie catholique indienne.

R. Panikkar et le Christ caché de l'hindouisme

Pour Panikkar, la règle d'or de l'herméneutique est la suivante: ceux qui font de l'interprétation doivent se comprendre et se rencontrer à l'intérieur même de l'interprétation.²³ Malgré l'existence de différentes opinions, il faut qu'il y ait une unité interne de toutes les interprétations, car toutes convergent, en fait, vers un but commun: la vérité. Panikkar pense que les religions tournent autour d'un Christ cosmique préexistant. A partir d'un tel paradigme, il introduit une réelle séparation entre la Parole de Dieu et l'humanité de Jésus. Mais, sa tentation, qui est, en réalité, la tentation de l'hindouisme, c'est d'affirmer qu'on peut, à la limite, reconnaître un Christ préexistant, un Christ paradigme qui se révèle à travers de multiples avatars. Il y aurait ainsi une réelle identité entre ce Christ cosmique est la sagesse de Dieu qui s'incarne dans des personnages historiques, qui deviennent autant d'images de ce Christ préexistant. C'est ainsi la préexistence du Christ la dimension qui domine l'histoire entière, car le Logos incarné n'est plus relié à un moment unique de l'histoire. Par conséquent, il y aurait beaucoup plus dans la personnalité du Christ cosmique que dans l'humanité historique de Jésus.

²³ R. PANIKKAR, *The Intra-Religious Dialogue*, 1st ed., Paulist Press, New York, 1978, p. 30.

«Le caractère concret du Christ - affirme Panikkar -, ne porte pas atteinte à son universalité révélée dans l'expérience personnelle de son unicité [...] *Le Christ est le Mystère* [...] cependant le Mystère ne peut pas être totalement réduit au Christ, identifié à Lui. C'est un aspect du Mystère, bien qu'Il soit le chemin quand nous sommes sur le Chemin...»²⁴.

Panikkar parle d'une «équivalence *homéomorphique*» (il admet l'existence de formes semblables à l'intérieur des structures de pensée diverses), en suggérant qu'il peut y avoir une «corrélacion de fonctions» entre les croyances spécifiques appartenant aux traditions religieuses distinctes²⁵. Cette équivalence peut être mise en évidence uniquement par une recherche entamée de l'intérieur des traditions, à travers ce que Panikkar appelle une «transformation topologique». C'est la méthode que Panikkar suit dans son ouvrage *Christ Inconnu de l'Hindouisme*. Cette théorie appelle les hindous à vivre un *christianisme anonyme*. Panikkar pense qu'il y a une Réalité Suprême qui peut être naturellement appelée Purusa, Rama ou Krishna, car, selon lui, chaque nom ne fait qu'exprimer, à sa façon, le Mystère indivisible. Mais, la foi chrétienne en Christ et la compréhension vedantine d'Ísvāra sont distinctes et incomparables, pense-t-il. Malgré cela, il y a certaines corrélacions qui émergent une fois que le Christ et Ísvāra sont interprétés, dans leurs propres traditions, au regard de leurs fonctions: le rôle assumé du Christ, de seul médiateur entre Dieu et le monde, ne resterait point sans signification pour la pensée vedantine. Selon Panikkar, il serait tout à fait possible de l'appeler sous le nom d'Ísvāra, mais en le comprenant toujours par rapport au concept traditionnel de Brahman. Pour Panikkar, l'équivalence

²⁴ R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, 2nd rev. ed., Maryknoll, Orbis Books, New York, 1981, p. 23; voir également pp. 26-27.

²⁵ Panikkar développe une vision *cosmothéandrique* de la réalité, en la rapportant à trois dimensions religieuses: la *Trinité chrétienne*, l'*Advaita Vedānta* et le *pratītyasamutpāda* bouddhiste. Pour lui, le principe *cosmothéandrique* peut être compris comme «l'intuition de la structure triple de la réalité entière, l'unité triadique qui existe à tous les niveaux de conscience et réalité «En termes chrétiens, la Réalité ultime, la Trinité, est Une et Trois à la fois, en termes hindous, est littéralement Une (*advaita*), pas deux (*advitya*) et en termes bouddhistes, *Tout* est radicalement en rapport avec tout (*pratītyasamutpāda*) (cf. R. PANIKKAR, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, Maryknoll, Orbis Books, New York, 1973, p. ix). Quant aux conséquences théologiques de cette théorie nous allons les discuter dans une étude ultérieure.

homéomorphique entre le Christ et Ísvara préserve la différence entre les deux traditions en autorisant ainsi l'existence de points de rencontre²⁶.

Panikkar pense que le témoignage de foi d'un chrétien qui croit que *Jésus est le Christ* est, en réalité, une affirmation à caractère abstrait. Ce témoignage ne saurait non plus être identique à l'assertion *Christ est Jésus*. De la même manière, «l'assertion *Christ est Seigneur* ne peut être inversée» puisque «le nom salvifique du Christ est un nom supérieur au dessus de tout nom.» L'affirmation que *Jésus est le Christ* «veut dire que Jésus est plus que Jésus de Nazareth avant sa résurrection». En plus, affirmer que «*le Christ est seulement Jésus*» ne serait philosophiquement pas possible car le «est» ne signifie pas nécessairement «est seulement et théologiquement». Jésus ressuscité est ainsi, «plus que Jésus de Nazareth, qui est seulement une identification pratique différente d'une identité personnelle...». Le chrétien, en fait, ne peut dire non plus «*le Seigneur est seulement le Christ* parce que sa connaissance du Seigneur n'est pas exhaustive. Néanmoins, il n'y a pas une multitude de Christ pas plus qu'une multitude de Seigneurs. *Le Seigneur est...* même si son nom ne peut pas résonner comme Christ ou comme l'une ou l'autre de ses expressions familières. Je parle, continue Panikkar, de cette *réalité inconnue* que les chrétiens appellent Christ... découverte au cœur de l'hindouisme...»²⁷.

Pour Panikkar le Christ n'est donc pas la propriété exclusive du christianisme puisqu'Il se trouve présent de façon anonyme dans l'hindouisme.

Le Christ en tant que Principe unique «est plus qu'un médiateur [...] Il est la Réalité totale du monde dans la mesure où ce monde est réel, incorporé dans le Christ...». Identique au Père, source de toute la divinité, Il est le Logos ou «la plénitude de la parole, la manifestation totale de Dieu le Père».²⁸ Panikkar perçoit le Christ sous son aspect de Dieu, au sens de l'advaitin «cela» (tat), identique à l'absolu, cependant distinct, car Il en est le révélateur. Mais, Dieu le Fils «n'est pas une divinité silencieuse, une espèce de Brahman inaccessible»²⁹.

²⁶ R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism...*, pp. 27-30.

²⁷ R. PANIKKAR, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, pp. 53-54.

²⁸ R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, p. 85.

²⁹ R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, p. 88.

D'après Panikkar, il faudrait accepter que Dieu ait révélé diversement les aspects du mystère divin. En gardant à l'esprit cette opinion, il admet l'hypothèse que l'on peut bien déceler une présence vivante du Mystère du Christ dans l'hindouisme. Il développe ainsi une position christologique qui distingue le Mystère lui-même (Logos) du Christ des Evangiles (Jésus historique). Il y a, par conséquent, un rapport de subordination entre le Jésus historique et le Christ Logos. Ce dernier posséderait la plénitude absolue par rapport à Jésus de l'histoire. Par conséquent, Il devient présent dans les autres religions par le biais de personnalités historiques, autres que Jésus de Nazareth. La réflexion de Panikkar aboutit donc à une clé d'interprétation selon laquelle l'hindouisme lui-même, à travers sa tradition à la fois philosophique et religieuse, aurait identifié le Mystère à d'autres manifestations concrètes et le Christ à de divers symboles de l'Absolu³⁰. La différence entre les deux traditions relève, pour lui, de la façon que chacune utilise pour déchiffrer la manifestation de ce Mystère. Le christianisme l'aurait identifié à une manifestation complète, Jésus-Christ, tandis que les autres traditions auraient compris ses manifestations pour des expressions réelles du Mystère. Les indiens, en revanche, auraient compris le Mystère en se rapprochant de Lui et en l'assimilant de façon inachevée aux manifestations multiples traditionnelles. Panikkar dirige quand même sa réflexion vers un discours où l'importance du Christ est mise en relief à partir de l'aspect de son unicité historique. En unissant la divinité et l'humanité dans Sa Personne, le Christ reste, en fait, le seul point de jonction des religions, car une telle rencontre peut y avoir lieu uniquement dans une réalité concrète³¹.

Michael Amaladoss et la christologie du pluralisme religieux

Michael Amaladoss développe une christologie fondée sur les principes d'advaita, rapportée à la vision d'une théologie des religions. Il présume que la réalisation du projet rédempteur de Dieu est uniquement possible par le biais de diverses actions. Ce projet avait été révélé aux

³⁰ Sur le problème de l'identité religieuse générée par une pareille position voir R. PANIKKAR, *A Dwelling Place for Wisdom*, John Knox Press, Louisville, Westminster, 1993.

³¹ R. PANIKKAR, „Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge”, in: *Religious Pluralism*, collective work, South Bend, Indiana, University of Notre Dame Press, 1984, pp. 112-116.

cultures les plus diverses qui sont, en réalité, la conséquence de la liberté créatrice qu'Il avait donnée aux hommes dès le début. Mais, moyennant les limites qui caractérisent la nature humaine, l'expérience de la Vérité elle-même peut être ambiguë pour chaque personne. Suite à cette réalité observable partout, les religions ne seraient que des expressions relatives par rapport à l'absolu des manifestations de Dieu. En tant que *situations historiques relatives*, elles doivent donc admettre leur situation passagère et trouver l'unité du projet salvifique de Dieu, par l'entremise du dialogue qui, quant à son mécanisme, s'exprime à travers l'enrichissement réciproque.

Puisque toute pratique religieuse profonde est d'abord une relation doublée de la recherche d'une expérience de l'Absolu, les symboles et les rites deviennent médiateurs de cette expérience. A partir de cette observation, renforcée par la conviction que la Réalité ultime dont les religions cherchent à faire l'expérience est indiciblement unique, Amaladoss soutient qu'il n'y a pas de *médiation absolue*. Pour lui, *chaque médiation se relève comme insuffisante par rapport à l'absolu de cette Réalité*.

Au regard de cette prise de position, Amaladoss développe une christologie plus modérée que Panikkar. Il suggère que le Logos s'est incarné en Jésus de façon unique, ce qui ne suppose point que ce Logos n'ait pas déjà été manifesté à travers plusieurs médiations. Il soutient ainsi que même si Jésus et le Christ se retrouvent dans la même personne de façon que Jésus soit le Christ, cela ne signifie pas que le Christ est uniquement Jésus. Par conséquent, toutes nos opinions sur Jésus sont vraies uniquement si nous rapportons Sa personne au Logos, tandis que tout ce que nous opinons du Logos n'est pas totalement applicable à Jésus. Leur identification ne les rend pas forcément égaux. Pour Amaladoss, le paradigme de la compréhension de cette affirmation en est la manifestation multiple de l'amour. L'amour s'exprime de manière diverse par l'intermédiaire de symboles et de gestes qui sont toujours en relation les uns les autres. Parmi ceux-ci, certains, de par l'intensité de leurs expressions, acquièrent une importance centrale par rapport aux autres. Pourtant, l'amour ne se multiplie pas, car toutes ses manifestations ne sont que des expressions visibles d'une seule réalité³². De la même manière, sans avoir une valeur transhistorique, la

³² M. AMALADOSS, „A Kingdom of Universal Love”, in: *The Spiritual Exercises in the Light of the Heart of Christ*, Rome, 1988, pp. 93-96.

manifestation unique du mystère du Christ en Jésus n'est qu'une partie de l'ensemble des manifestations historique du Christ. En revanche, Sa manifestation en Jésus met en lumière les autres manifestations. Pourtant, pour que l'on puisse comprendre, on ne peut pas le faire qu'à partir de ces manifestations. Cela ne veut pas signifier que le Christ soit multiplié, même s'il se manifeste différemment. Il faudrait admettre une unité intrinsèque de toutes ces manifestations qui relève, en fait, de l'indivisibilité du Christ. L'unicité et l'universalité du Christ sont ainsi garanties seulement si l'on suit une telle perspective³³.

L'actuelle théologie indienne suggère la création d'un nouveau paradigme de mission, fondé sur l'idée que Dieu est universellement présent. La mission de Dieu, représentée d'une façon particulière par la mission historique de Jésus, embrasse la totalité de l'histoire, en se manifestant par Son Logos et le Saint Esprit. Sans la monopoliser ou épuiser, la mission de Jésus *rend visible* et *humanise* la présence de Dieu. Ce processus de réconciliation cosmique a été symboliquement manifesté dans la vie exceptionnelle de Jésus. C'est par Sa résurrection, événement se révélant au monde telle une *source d'espoir par excellence*, que Dieu s'engage de manière absolue. De par ce fait, personne n'est en droit de monopoliser ce mystère que Dieu avait apporté, par Jésus, au monde. À plus forte raison, dit M. Amaladoss «*baptism is not a passport to salvation, but a call to mission*»³⁴. Suite à cette dernière observation, M. Amaladoss croit que la spécificité du message de Jésus peut être esquissée à travers la mission particulière confiée à l'Église dans un contexte de pluralisme religieux.

Pour expliquer ces perspectives théologiques, M. Amaladoss s'emploie à mettre en évidence la manière asiatique, interprétative et symbolique, tributaire par-dessus tout d'une fine réceptivité au contexte³⁵.

³³ Pour mieux comprendre cette réflexion théologique, voir M. AMALADOSS, „Images of Jesus in India”, in: Nico SCHREURS, Huub VAN DE SANDT (eds), *De ene Jezus en de vele cultureen. Christologie en contextualiteit*, Tilburg, University Press, 1992, pp. 23-36.

³⁴ M. AMALADOSS, „Mission and Servanthood”, in: *Third Millennium. India Journal of Evangelization*, 4/1999, pp. 63-64.

³⁵ Il faut mentionner quelques aspects important quant à la méthode de M. Amaladoss. Puisque la perspective phénoménologique utilisée par les historiens des religions minimise la richesse sémantique des termes tels *Médiateur*, *Sauveur*, *religion* ou *salut*, de par le fait même que les *réalités* auxquelles ces termes font référence peuvent être comparées et mises arbitrairement en contraste, M. Amaladoss affirme que sa méthode puise la réflexion uniquement dans l'espace profond de la théologie. Tandis que l'étude phénoménologique des religions peut constituer un exercice utile pour encourager une

Les symboles, provoquant la réflexion, ont plutôt tendance à être pluralistes, car le pluralisme est par excellence relationnel. Ce n'est pas l'être humain celui qui en décide sur le contenu de la vérité, puisqu'il y a beaucoup de vérités, de la même manière qu'il y a beaucoup d'être humains. Le sujet est informé qu'au regard de la *vérité qui est une*, son expression est limitée puisqu'elle est en rapport avec son contexte³⁶. Cette réalité lui ouvre alors le dialogue avec les autres êtres humains qui possèdent, à leur tour, d'autres horizons et perceptions³⁷.

Le problème de l'unicité du Christ dans l'espace indien

M. Amaladoss pense que Dieu est présent et actif dans toutes les religions de telle façon que les traditions se retrouvent mutuellement mises en relation les unes les autres. Même si le contenu de cette corrélation n'a pas été révélé, il est tout à fait possible de se rendre à l'évidence pour constater son existence. Ce constat serait réellement possible tant par une attentive observation de l'évolution historique qu'à

compréhension basique des religions différentes, la question d'unicité, quant à une tradition religieuse particulière, ne peut pas être posée à ce niveau. Il ne faut pas rendre la question elle-même sans signification puisque, à l'origine, la question n'est pas un problème phénoménologique, mais théologique. C'est la prétention d'objectivisme de l'approche phénoménologique occidentale qui fait générer, selon lui, le paradigme «*exclusivisme, inclusivisme, pluralisme*». Au regard de ce paradigme, le problème de l'unicité devient alors, tout simplement, un jeu de nombre: *un* ou *plusieurs* (cf. M. AMALADOSS, „Is Christ the Unique Savior? A Clarification of the Question”, in: *What does Jesus Christ mean? The Meaningfulness of Jesus Christ and Religious Pluralism in India*, Proceedings of the 21st Annual Seminar of the Indian Theological Association, Dharmaram Vidyakshetram, April 25-29, 1998, Bangalore, pp. 6-7.

³⁶ Pour M. Amaladoss, l'approche théologique est valide uniquement si l'on prête attention au fait qu'il y a d'autres expériences religieuses qui proclame le salut et qui exigent d'être acceptées comme telles: «When I, as a Christian, say that Hinduism is legitimate, – affirme M. Amaladoss –, I do not mean to say that Hinduism considers itself as a legitimate religion. On the contrary, I consider Hinduism as legitimate from my own point of view; however I may qualify such legitimacy. That is why my affirmation of uniqueness becomes a problem. My affirmation of religious pluralism and of the uniqueness of my own religion is not phenomenological affirmations, but theological ones, that is, made from within my own faith perspectives (cf. M. AMALADOSS, „Is Christ the Unique Savior? A Clarification of the Question”, in: *What does Jesus Christ mean? The Meaningfulness of Jesus Christ and Religious Pluralism in India*, Proceedings of the 21st Annual Seminar of the Indian Theological Association, Dharmaram Vidyakshetram, April 25-29, 1998, Bangalore, p. 8.

³⁷ Pour une perspective élargie voir M. AMALADOSS, „Vivre dans un monde pluraliste. La foi et les cultures”, in: *Christus* 38 (1991), pp. 159-170.

travers le dialogue. M. Amaladoss suggère alors plusieurs questions fondamentales à poser, obligatoires pour tous ceux qui ont pour intention le développement d'une christologie indienne contextuelle, tout en relevant le défi de l'unicité du Christ: 1. Quelle est la méthodologie à suivre pour comprendre l'unicité du Christ dans un contexte religieux pluraliste? 2. S'agit-il d'une méthode *phénoménologique* ou *théologique*? 3. Est-ce que l'affirmation qui postule l'unicité du Christ, implique nécessairement l'affirmation concernant l'unicité du christianisme et de l'Église? 4. Qu'est-ce que c'est pour nous le salut et comment doit-il être rapporté à l'histoire, au monde et à l'eschatologie? 5. Quelle est la signification que nous accordons à l'affirmation que Jésus Christ est le Sauveur? 6. Comment est-ce que nous comprenons la personne de Jésus Christ et de quelle manière nous articulons le divin et l'humain en Jésus Christ? 7. Est-ce que notre compréhension du Christ, en tant que Sauveur unique, fait-elle place aux autres croyants et à leur foi?³⁸

La théologie indienne parle d'un salut réalisé par Dieu seul à travers un plan universel, accompli par le biais de diverses médiations. L'idée que les non chrétiens font, eux aussi, des affirmations censées expliquer la réalité divine et sa manière d'agir, devrait faire avancer, par conséquent, les démarches de l'herméneutique théologique³⁹. M. Amaladoss construit sa propre herméneutique à partir de ce point de départ. Par conséquent, pense-t-il, même si les moyens d'accomplissement du salut peuvent être limités, le salut lui-même doit être, pourtant, absolu et illimité, puisqu'il est, de manière plénière, telle une conquête absolue de la vie, qui est, en fait, la vie de Dieu. Cette vie, en tant que Vie par excellence, est radicalement opposée à la mort. Alors, de par cette raison, le salut lui-même ne peut point être perçu comme un état qui comporte de degrés, puisqu'il n'y a que deux situations: rédemption ou damnation. Dans ce cas de figure, si le salut est donc envisageable à travers d'autres religions, alors nous ne serions pas censés affirmer que dans le christianisme nous sommes *plus* ou *mieux* sauvés. Avoir la conscience de cette réalité, nous amènerait, selon Amaladoss, à conclure que les religions ont pour tache de s'interroger seulement quant à leur rôle de médiateurs de ce salut⁴⁰.

³⁸ M. AMALADOSS, „The Mystery of Christ and Other Religions: An Indian Perspective”, in: *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, 5/1999, p. 17.

³⁹ M. AMALADOSS, *The Mystery of Christ*, p. 332.

⁴⁰ M. AMALADOSS, *The Mystery of Christ*, pp. 333-334.

M. Amaladoss s'interroge sur la façon qu'il faudrait utiliser pour interpréter et rendre compréhensible aux non-chrétiens l'affirmation fondamentale du Nouveau Testament qui déclare, quant au salut, qu'il est possible uniquement à travers le Christ. Pour tenter une interprétation et une réponse à cet apriorisme chrétien, il relève le défi discutant le problème de l'unicité du Christ d'une façon qui, par la problématique suscitée, n'est pas sans préoccuper l'ensemble de la théologie contemporaine. Il affirme, donc, qu'il y a deux directions, se situant dans le champ de la théologie classique: d'un côté, c'est la doctrine chrétienne qui enseigne que Jésus Christ est le seul Sauveur et que chaque personne humaine ayant obtenu la rédemption participe au mystère pascal du Christ d'une façon que nous ne pouvons pas connaître et, de l'autre côté, c'est le christianisme qui peut lui-même accepter, en principe, que les gens qui appartiennent aux autres religions sont sauvés dans et à travers leurs religions. Pourtant, ces gens ne sont pas du tout dans une relation consciente avec le Christ, en se distançant, parfois même, délibérément de Lui. À partir de ces deux prémisses irréconciliables, M. Amaladoss tente une solution qui est à la fois personnelle et, en même temps, tributaire de la tradition philosophique indienne. Pour mettre en relation ces perspectives, opposées en raison d'une réelle impasse doctrinale qui reste toujours à être décelée, M. Amaladoss compose un ensemble de réponses christologiques censées trouver une voie mitoyenne. Il s'essaie à une résolution de ce problème sans s'interroger sur les convictions de ceux qui partagent une expérience religieuse différente. Pour lui, le non-chrétien devrait comprendre que la réalité inconnue et profonde de sa religion est Jésus Christ. D'autant plus, l'autrui doit apprendre qu'en ayant la foi en Christ, il vit consciemment le mystère, tout en devenant intérieurement informé de l'accomplissement qui lui est vraiment arrivé. En acceptant cette présence rédemptrice, il expérimenterait donc le mystère dans sa propre religion, ce qui le rendrait conscient du fait que le mystère du Christ peut être authentiquement vécu dans les autres religions. Par conséquent, M. Amaladoss, tout en poursuivant jusqu'à ses limites la ligne de l'*aggiornamento* conciliaire, pense que les religions sont «des chemins extraordinaires» ou «des chemins de salut»⁴¹.

Il entend ainsi l'unicité du Christ comme une présence historique et universelle, tout en essayant de trouver le discours le plus approprié pour

⁴¹ M. AMALADOSS, „Jesus Christ as the Only Savior and Mission”, in: *The Japan Mission Journal*, (55), 2001, p. 221.

la mettre en évidence. Il invoque, alors, l'idée d'une unicité qui doit être aperçue à travers une vision multiple, mais toujours unitaire. En acceptant que toute théologie soit due ouvertement à un certain contexte historique, il n'infirme pas l'unicité historique du Nouveau Testament et de la tradition chrétienne. Mais, pour autant, il n'exclue point l'idée que ces réalités «historiques» devraient être réinterprétées dans l'actuel contexte du pluralisme religieux. De par ce fait, il s'agirait donc seulement d'une *unicité contextuelle*, car le contenu du texte néotestamentaire serait déterminé, selon lui, par des réalités historiques concrètes. Ce sont uniquement ces réalités, pense-t-il, qui auront dimensionné l'idée d'unicité. Affirmer, ainsi, aujourd'hui, cette unicité, qui est de nature contextuelle, n'aurait plus de sens. Au regard de cette observation, liée seulement à l'histoire, M. Amaladoss affirme que l'Esprit de Dieu se manifeste de manière diverse. Il aurait parlé cependant, en Jésus, de façon ultime, ce qui assurerait à Ce dernier une *unicité historique*, sans priver, malgré cette unicité, les autres manifestations de leur signification, mais, bien au contraire, en dévoilant à travers Lui leur inachèvement. Cet aspect Lui confère pourtant une *unicité objective*, car le salut opéré par Jésus est si puissant qu'il domine et remplace tous les autres chemins de salut. Cette dimension rédemptrice nous oblige à reconnaître Son *unicité transcendantale*, car, dans le corps de Jésus, le Logos avait mystérieusement assumé l'humanité entière. Cependant, se demande M. Amaladoss, comment est-il possible que l'humanité entière soit en rapport avec l'humanité du Christ? De par le fait même qu'elles visent à résoudre le dilemme de l'unicité du Christ, au regard des autres médiations, ces dimensions, confirmant l'unicité christique, devraient être envisagées, selon M. Amaladoss, sous leur aspect apriorique, c'est-à-dire comme des suppositions relevant d'une *christologie d'en haut*. On est, pourtant, devant un dilemme relevé par le fait même que ces assertions ne prennent pas en considération la manière dont les non chrétiens se rapportent à leur signification. A part ces aspects, M. Amaladoss invoque également l'*unicité christique* et l'*unicité kénotique*. Quant à l'*unicité christique*, elle relève, essentiellement, du fait que, dans la totalité de l'histoire humaine, l'action salvatrice universelle de Dieu nous a été mystérieusement révélée à travers la nature christique de Jésus. Il aurait pourtant assumé d'autres médiations qui seraient distinctes au regard de ce qu'Il avait historiquement accompli en Jésus. Même si M. Amaladoss croit que Jésus est certainement le Christ, il s'interroge pourtant sur le point de savoir si le Christ est davantage que Jésus? C'est à ce point que

sa pensée rencontre la pensée de R. Panikkar. En ce cas de figure, c'est *l'unicité kénotique* qui se révèle être la vraie dimension du Christ, puisqu'elle renvoie à Sa détermination absolue de diriger chaque individualité vers le but ultime qui est la Vie en Dieu. A travers Son action rédemptrice universelle, Dieu coopère avec des individualités en quête de réalisation spirituelle. Dans tout ce processus, l'originalité de Jésus n'est ni inclusive, ni exclusive, mais tout simplement dialogique, puisqu'Il œuvre, à travers Sa kénose, pour la réalisation d'une convergence de toutes ces individualités et de l'humanité entière en Dieu⁴².

Une réinterprétation de la christologie chalcédonienne

Pour justifier l'ancrage de ses recherches dans la tradition chrétienne, Michael M. Amaladoss tente de situer leur validité sur la base d'une herméneutique approfondie de la doctrine christologique chalcédonienne. En faisant cette référence, il essaie de mettre également en valeur une tendance habituelle de la nouvelle christologie indienne qui affronte, à sa manière, les suppositions de la théologie classique. M. Amaladoss affirme alors que, la théologie occidentale s'est éloignée quelque peu de la définition dogmatique chalcédonienne qui avait décidée que, dans la personne de Jésus, la divinité et l'humanité ne doivent être ni confondues, ni séparées. Au regard de cette décision, la tendance théologique classique serait d'affirmer unilatéralement l'unité de la personne humaine de Jésus et de mettre en valeur sa divinité, en minimisant, par contre, un approfondissement de la différence existante entre ses deux natures et son humanité. En raison de ce manque herméneutique et dans le contexte du pluralisme religieux, même s'il nous est facile d'affirmer l'action du Logos à l'intérieur de ces traditions, il nous serait pourtant difficile de rendre compréhensible Son action, à partir uniquement de Sa manifestation historique en Jésus.

M. Amaladoss suggère que la théologie occidentale a toujours eu la tendance de simplifier la complexité de la définition dogmatique chalcédonienne. Cette dernière aurait préféré une *christologie d'en haut*, à tel point que l'on pourrait y affirmer qu'il s'agit d'un monophysisme caché, inclinant plutôt vers une forme de discours favorisant l'idée de la préexistence du Christ. Pour bien des fins pratiques, pense Amaladoss, l'homme Jésus aurait été divinisé et identifié à Dieu à tel point que Jésus

⁴² M. AMALADOSS, „Jesus Christ as the Only Savior and Mission”, pp. 219-224.

Christ aura devenu Lui-même Dieu. M. Amaladoss affirme qu'une telle christologie a pour tendance à être exclusiviste au regard des autres manifestations historiques du Logos. En plus, suggère-t-il, de pareilles perspectives théologiques peuvent devenir la propriété des structures autoritaires tant dans l'espace séculier que dans celui sacré, car une *christologie d'en haut* va de paire avec une *ecclésiologie exclusiviste*. Une fois oublié le contexte de ces développements doctrinaux, l'on y voit émerger une tendance presque naturelle de les absolutiser. Pour M. Amaladoss, ce n'est que la contribution interprétative des théologiens asiatiques, vivant et créant à l'intérieur d'un pluralisme religieux, qui pourrait libérer la théologie chrétienne de son attitude exclusiviste⁴³.

M. Amaladoss pense que si l'on se remet uniquement à l'avertissement de la doctrine chalcédonienne de ne pas séparer et confondre le divin et l'humain dans le Logos incarné, la théologie serait obligée à s'interroger quant au *sens* des appellations qu'on Lui accorde dans la mesure où Il est à la fois divin et humain. Il serait alors impossible de réclamer l'unité de Sa personne et de supprimer la distinction de Ses natures⁴⁴. Un usage «transcendental» de la formule chalcédonienne, caractérisé par une accentuation unilatérale de Sa nature divine, pourrait légèrement faciliter une interprétation exclusive, favorisant la théorie d'un *a priori* de l'action rédemptrice de Jésus Christ. Cet aspect saurait être bien appris dans le contexte chrétien, sans qu'il y ait le danger d'un changement de paradigme théologique. Mais, pour rendre compréhensible aux autres les particularités de la personnalité de Jésus, il vaudrait mieux suivre la voie de l'historicité, car le rôle de Jésus ne saurait pas être compris uniquement par une vision transcendantale de Lui. Il serait donc nécessaire de rendre un contenu historique aux affirmations transcendantales du christianisme. Sinon, pense M. Amaladoss, «*it is better to proclaim our faith and refrain from explaining it*»⁴⁵.

Une christologie indienne d'essai?

M. Amaladoss affirme que l'assertion chrétienne qui prône que tout le salut vient de Dieu, dans et à travers Le Christ, collisionne, en Inde et

⁴³ M. AMALADOSS, *The Mystery of Christ*, p. 337.

⁴⁴ M. AMALADOSS, *Is Christ the Unique Savior?*, p. 155.

⁴⁵ M. AMALADOSS, „Jésus Christ, le seul sauveur, et la mission”, in: *Spiritus*, 159/2000, p. 163.

en Asie, avec la conviction que les autres religions procurent, elles aussi, le salut et rendent possible la relation de l'homme au divin. Il ne suffirait donc pas de déclarer uniquement qu'il y a un projet universel de salut de Dieu, tel celui révélé par le Christ. La plupart des théologiens indiens acquiescent que ces croyants obtiennent la rédemption, pas forcément par la nature de leurs religions, mais dans et à travers elles-mêmes. Le fait même que l'Eglise catholique accepte qu'il y ait *des «rayons de vérité»* (allusion au texte *Nostra Aetate* du concile Vatican II), dans les autres religions, en les reconnaissant sous leur aspect des médiations du salut, cela supposerait qu'elles peuvent offrir le vrai salut, même si les moyens de l'obtenir ne sont pas parfaits. Pour une telle raison il s'impose une réflexion quant au fait de nommer ou non ces chemins «des religions de salut»⁴⁶.

Par conséquent, M. Amaladoss croit qu'il est nécessaire de faire avancer de nouveaux paradigmes d'interprétation pour aboutir à ce qu'il appelle *une christologie indienne d'essai*⁴⁷. Les théologiens sont ainsi autorisés à échafauder une «christologie d'essai» puisant ses réflexions dans les besoins contextuels de l'Inde. Pour lui, les premiers chrétiens n'ont pas fait attention à la réalité historique, ayant été penchés plutôt vers une compréhension eschatologique de l'histoire. Les évangélistes, eux aussi, impressionnés par la personnalité de Jésus, auront exclu toute démarche de compréhension à l'égard des autres religions. Au regard de cette attitude, le contexte spécifique d'une christologie indienne devrait être historique et pluraliste à la fois. A plus forte raison, M. Amaladoss exige une conversion de l'attitude chrétienne classique et une ouverture envers les autres par un changement de mentalité. Les perspectives issues de ce changement seraient une base idéale pour l'élaboration d'une christologie innovatrice, capable de faire face au défi du pluralisme religieux contemporain. Car, pour lui, *supposer que Dieu œuvre également dans les autres religions*, implique: 1. une reconnaissance, au

⁴⁶ M. AMALADOSS, *The Mystery of Christ*, p. 332.

⁴⁷ «I think that we need to look for a new theory. We should develop a theory to suit our facts rather than try to adjust or interpret our facts to suit our theories. The evangelists can still provide us with inspiration for this. Asking themselves the same question Jesus had asked them – “Who do you say that I am?” – each gave a different answer according to his audience and the historical circumstances in which he was writing. The evangelists are an example for us to follow, not to repeat their answers but to fashion our own answers arising out of our historical situation» (M. AMALADOSS, „Who do You Say that I Am? Speaking of Jesus in India Today”, in: *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, 60/1996, p. 784.

moins *a posteriori* à travers le dialogue, de leur rapport à la révélation chrétienne, 2. la conviction que l'histoire et les religions ont un sens bien précis, déterminé par l'œuvre de l'Esprit, 3. une réelle attitude de compréhension, rendue possible par la présence active de Dieu. *Supposer que le salut apporté par Jésus est universel*, oblige, à son tour, à l'acquisition de plusieurs niveaux de compréhension, dont les plus importants seraient de: 1. ne pas accentuer unilatéralement l'historicité de Jésus pour perdre de vue Sa valeur universelle, 2. accepter Ses dimensions cosmiques et eschatologiques, avérées dans le fait que, c'est par Lui que le monde se déplace, dans son ensemble, vers salut, 3. prendre en compte sa signification typologique, pour mieux comprendre les événements semblables à l'intérieur desquelles Dieu assume une marque temporelle spécifique.

Cependant, le dogme chrétien déclarant que dans l'Incarnation, Jésus lui-même, en tant qu'être humain, réunit de façon indicible l'humanité entière, afin que ce qui se passe en Lui puisse pénétrer et concilier tout le monde, devient, pour M. Amaladoss, un problème, quant à son rapport avec le pluralisme religieux. La difficulté de cette théorie relève de l'aspect que devrait prendre la réconciliation entre humain et divin à travers l'Incarnation. Ainsi, si le salut est accompli, une fois pour toutes, de cette manière historique et transcendantale, il n'y aurait point de place pour toutes les autres religions, et l'histoire serait vidée de toute signification réelle. Une telle perspective dévaluerait les réalités spirituelles de l'histoire humaine et, avec elle, la liberté des gens qui y sont engagés sur la voie de l'accomplissement. Les croyants qui se retrouvent sur ce chemin ne seraient, dans ce cas de figure, que des *chrétiens anonymes de l'histoire*,⁴⁸ des personnes vivant le mystère christique sans en avoir conscience⁴⁹. Au regard de cette option interprétative et à la question «Is Jesus the unique Savior?» M. Amaladoss donne une réponse qui ne fait point de doutes quant à sa position théologique sur le rôle du Christ:

⁴⁸ M. AMALADOSS, „Who do You Say that I Am? Speaking of Jesus in India Today”, pp. 784-785.

⁴⁹ Sur ce point M. Amaladoss rencontre, de manière différente et personnalisée, la pensée de Karl Rahner (1904-1984), qui admet l'existence d'un christianisme anonyme car il y a, selon ce théologien, «un rapport, dans une certaine mesure anonyme et cependant réel, de l'homme individuel à la concrétude de l'histoire du salut et, par suite, à Jésus-Christ». KARL RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Le Centurion, Paris, 1983, p. 343.

«L'action de Dieu dans Jésus n'est pas exclusive, même si c'est spécifique. Le but principal de Jésus est de réaliser et de conseiller vivement le gens pour le règne de Dieu... Sa voie spécifique est d'aimer et servir... Confirmées par Sa résurrection, ces réalités apportent une signification universelle, mais pas exclusive, tellement importante, que l'église se doit à annoncer son message dans l'univers des cultures et religions»⁵⁰.

M. Amaladoss parle, par conséquent, d'une *unicité spécifique* de Jésus. En raison de quoi, il tente de formuler précisément quelle est la place que l'on accorde à Jésus lorsque on le désigne sous le qualificatif de «cosmique» ou de «Christ au-delà de l'histoire». À ce point, il s'emploie à faire comprendre que la théologie indienne ne devrait pas être confondue avec la dialectique de Bultmann sur un Christ de la foi différent de Jésus de l'histoire. C'est dans ce cas que le contenu de son discours s'appuie sur une ontologie à forte expression théologique, puisqu'il porte son regard surtout sur la relation profonde de Jésus de l'histoire au Logos de Dieu:

«Il n'y a rien de plus réel que le Christ cosmique. Il est la réalité du mystère du Logos présent et actif dans la totalité du cosmos et de l'histoire, de la même manière qu'Il n'est pas séparé de l'humanité du Logos en Jésus qui est limité, quant aux coordonnées d'espace et de temps. C'est en contemplant le Jésus historique, que Saint Paul et Saint Jean auraient discerné et découvert, en Lui, la réalité du Logos ou du Christ cosmique, dont Il est la forme incarnée. Par conséquent, le Christ cosmique ne doit jamais être délié (séparé) de Jésus historique, même s'il doit être distingué de Lui pour ne pas être confondu avec Lui»⁵¹.

M. Amaladoss affirme que même si Jésus est un événement unique, cependant, il ne peut pas être expliqué, quant à Son impact, à partir exclusivement de Lui-même. Un entendement approprié de la personnalité du Christ, en tant qu'événement, ne serait possible que par une attentive observation de la progression dynamique de l'histoire. Tout au long de ce processus, c'est l'Eglise celle qui rend présent, jusqu'à la fin des temps, le Christ événement, à travers son dialogue avec les autres événements de l'histoire. En raison de quoi, pour ceux d'aujourd'hui, la signification historique de Sa présence pourra être complètement

⁵⁰ M. AMALADOSS, *Jesus Christ as the Only Savior*, p. 224.

⁵¹ M. AMALADOSS, *The Mystery of Christ*, p. 333.

comprise lorsque l'histoire atteindra son accomplissement. Ce futur achèvement, réellement possible dans une histoire animée par l'Esprit de Dieu, est inscrit dans la logique de la création sous la forme d'une tension créatrice impliquant la liberté de Dieu aussi bien que la liberté de l'homme. Jésus se révèle tel un modèle à imiter, puisqu'Il met en mouvement un processus cosmique, dont les conséquences ne peuvent pas être décelées à travers le chemin limité de l'histoire. Son action est eschatologique par excellence, parce qu'Il est entré dans le pluralisme et l'incertitude de l'histoire pour l'orienter et attirer vers sa fin⁵².

Selon l'opinion de M. Amaladoss, l'intervention historique de Dieu en Jésus Christ, *qui n'est pas exclusive tout en restant particulière*, doit être mise en rapport avec le plan de Dieu pour l'univers. C'est dans l'histoire de cet univers que Dieu avait choisi d'entrer d'une façon kénotique, s'assujettissant aux facteurs historiques. Pourtant, cette intervention ne minimise d'aucune manière les autres interventions historiques de Dieu. La voie du Logos incarné ne remplace point les autres voies. Par rapport à cette réalité, il ne serait donc pas juste d'identifier le mystère rédempteur, accompli en Jésus, par une action historique progressive de Dieu, et de le reconnaître comme tel par le biais d'autres noms. On arriverait, dans ce cas, à une simple perspective

⁵² Voici un passage, telle une sorte de manifeste, qui contient les opinions clé de M. Amaladoss sur la personnalité de Jésus, sur les inconnues de la dimension eschatologique de Sa mission historique et sur l'action ordonnatrice et d'accomplissement réalisée par le Saint Esprit: «Some events are particularly important to this history, determining its course in definitive ways. The Jesus event is one such. But however exceptional this event, its impact on history cannot be explained purely in terms of itself, but only in the context of other events in the ongoing dynamic of history [...] The Jesus event, far from being an isolated happening in history, has given rise to a movement of people, the church, which has played and continues to play a role in history. It is in constant dialogue, willingly or unwillingly, with other historical forces. Its meaning and impact can be fully understood only on the last day, when history itself will reach its fulfilment. The early church saw this fulfilment in the past or in the immediate future. But we see the fulfilment in the future, and for us the historical significance of Jesus is not yet complete. [...] It is a creative movement that involves the freedom of God as well as the freedom of the people who are making history. We still believe that this history is not chaotic; the Spirit of God is animating the whole process. We believe also that God's self-manifestations to other peoples through other events [...] have their own role and significance in history. Jesus for us is not simply a model to imitate. He continues his involvement, made partially visible by the church. His liberative action is not *once for all* in a limited historical way. It is eschatological, continuing in history and oriented to a goal» (M. AMALADOSS, „Who do You Say that I Am? Speaking of Jesus in India Today”, in: *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, 60/1996, pp. 785-786.

nominaliste incapable d'apprécier les particularités des manifestations divines dans la réalisation historique du mystère de Dieu. Pour éviter un tel blocage, l'Église devrait mettre en évidence, à travers le dialogue avec les autres religions, la différence qualitative de l'histoire du monde après Jésus Christ⁵³.

Quelques observations sur la christologie indienne

En contraste avec la tradition occidentale, la théologie indienne procède à une modélisation advaitine de sa réflexion. Elaborer donc *une théologie des religions avec le thème du Mystère rédempteur de Dieu unissant toutes les religions*, est un défi à la fois théologique et philosophique. Mais, cette démarche, en remettant en cause l'unicité de la médiation du Christ va assez loin pour favoriser le dialogue interreligieux. Il ne reste qu'un seul pas à franchir pour atteindre le but de cette réflexion avec toutes les conséquences qui en découlent: *la volonté de ne pas réduire le Christ au Jésus historique, mais de prôner un Christ cosmique agissant au-delà de toute frontière historique pour accomplir le projet cosmique du salut*.

Pour la mentalité indienne, l'image d'un Christ assimilée en faveur du christianisme a toujours été perçue comme exclusiviste. Par conséquent, pour cette mentalité le Christ ne peut être réduit à la communauté ecclésiale, car son message dissout toute forme d'expression limitée. Conséquence de ce radical processus d'interprétation, Sa personnalité est comprise donc à travers Sa vocation libératrice. Prôner un mouvement d'accomplissement intégral de l'homme devient, dans cette perspective, l'idéal de chaque personne qui aura compris son message. Selon la manière interprétative indienne, ce que demande le Christ à chaque être humain c'est la reconnaissance de l'universalité de son profile accompli. On observe donc l'élaboration d'une perspective christologique graduelle qui se veut à la fois cohérente et en relation avec l'idéologie du pluralisme religieux. La distinction entre un Christ ecclésial et un Christ hindou devient d'autant plus évidente, car Ce dernier ne tient plus pour absolues les qualités historiques du premier. Affirmer que Jésus est le Seul Sauveur coïncide à l'assertion que *Jésus, en tant que divin, est le seul sauveur*. En optant plutôt pour un Christ dont la

⁵³ M. AMALADOSS, „An Indian Christology: The Dialogue Continued”, in: *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, 63/1999, p. 601. Voir aussi M. AMALADOSS, „Jésus Christ, le seul sauveur, et la mission”, in: *Spiritus*, 159/2000, pp. 159-162.

personnalité est mise en relief par le biais d'une terminologie qui adapte le concept paulinien de *kénose* au concept hindou de renoncement absolu, la théologie indienne façonne l'image d'un Christ qui assume le rôle de paradigme mystique en quête d'absolu.

Sur la base d'une tradition profondément engagée dans ce processus de réformation et interprétation du christianisme, les théologiens indiens ont développé une christologie conforme à l'esprit hindou, fondée sur le concept d'un Christ universellement possible. Ces théologiens reformulent la terminologie et les concepts christologiques, tout en continuant de rester en unité philosophique et théologique avec leurs prédécesseurs. Le point de vue hindou, dans ce cas, repose sur l'idée que l'action du Christ n'a pas propagé une structure, mais uniquement un message identifié à la vérité absolue. Le véritable Christ se révèle en paradigme évolutif. Le point de vue théologique hindou perce, donc, de l'intérieur même de cette réflexion, peignant ainsi l'image d'un Christ qui n'admettrait pas l'intégration de Sa propre expérience évolutive de la vérité dans une structure close. L'assimilation de cette expérience par une religion quelconque serait plus que restrictive. Pour cette raison, la figure du Christ au-delà de l'histoire c'est la seule qui correspondrait à la nécessité d'un paradigme exemplaire. Or, cette direction met au point une christologie qui prend en compte des alternatives non historiques, puisqu'elles correspondent le mieux à l'esprit indien. Adopter un Christ qui n'est pas forcément le Christ des structures ecclésiales classiques, constituerait, au moins théoriquement, la manière de dépasser le centre de référence d'une christologie tributaire à l'esprit philosophique gréco-latin, pour passer à une christologie conforme à l'esprit religieux et herméneutique hindou. Dans ce cas de figure, il conviendrait débattre sur les conséquences théologiques d'une *interpretatio orientalia* de l'image du Christ.

La théologie indienne est tentée d'adopter une position pluraliste qui correspond, en réalité, à un théocentrisme radical, attribuant une place tout à fait relative au christocentrisme. Puisque c'est Dieu seul qui sauve, Il peut utiliser d'autres voies de salut que le Christ. On arrive ainsi à une réflexion qui, finalement, tend à favoriser le dialogue interreligieux à condition d'une réinterprétation de la signification du mystère de l'Incarnation. Ce type de christologie réfléchit plutôt sur la consubstantialité du Christ avec la nature humaine que sur la consubstantialité du Fils avec le Père. Cette réflexion finit par imposer un inclusivisme christologique *normatif* au sens que Jésus est compris tel le

symbole de la médiation absolue, sans qu'il soit la cause exclusive du salut, rendue possible à travers d'autres médiations. Le rejet d'une christologie d'en haut, prise pour abstraite, aboutit à une conclusion qui n'est pas sans conséquences au niveau théologique: *puisque c'est l'action de Dieu celle qui sauve, le Christ n'est qu'une voie de salut particulière à travers le dessein salvifique de Dieu. En tant que Sauveur, le Christ serait donc normatif uniquement pour les chrétiens.* Même s'il n'est pas le moment de discuter sur les conséquences théologiques de telles affirmations, puisque ceci n'est pas le but de notre étude, cependant, il est à observer que la formule chalcédonienne autorise des développements christologiques moins unilatéraux. Confrontés à un mystère impénétrable qui relève d'une acceptation des limites insurmontables de la définition dogmatique chalcédonienne, tout en se remettant fidèlement à la réflexion patristique, il serait le moins indiqué de placer une opposition infranchissable entre une christologie faisant référence à l'humanité de Jésus et une christologie ontologique parlant de la Parole éternelle de Dieu. Pénétrer dans les profondeurs intangibles du paradoxe christologique lui-même, afin de mieux nous approprier sa portée indicible, supposerait d'envisager le Christ sous son aspect d'*universel concret*. De par ce fait, le paradoxe même de l'Incarnation, rendu possible par la manifestation de l'Absolu dans les limites de l'histoire, nous convie, donc, à ne pas prendre pour absolue aucune de nos réflexions théologiques⁵⁴.

Rezumat

Din totdeauna, spațiul filosofic indian a predispus către operații conceptuale integratoare. Studiul nostru se constituie, astfel, într-o investigație a modului în care maniera specifică Indiei va fi penetrat chiar în profunzimea exegezei teologice creștine. Pentru că procesul unei atare transformări este prea lung pentru a putea fi discutat în limitele unui studiu, am încercat să-i identificăm elementele esențiale pentru a înțelege ce va fi determinat actuala configurație și tendință (continuă!) a

⁵⁴ Claude Geffré, théologien catholique et historien des religions, propose un paradigme conciliateur: c'est ce que l'on pourrait appeler *un inclusivisme christologique constitutif*, pas simplement normatif, qui fasse droit, en même temps, à un pluralisme inclusif. C'est plutôt une invitation à dépasser une fausse opposition entre christocentrisme et théocentrisme. Voir Claude GEFFRÉ, „La mission de l'Église comme dialogue de salut”, in: *Lumière et Vie*, 205, pp. 33-46.

unui tip de gândire teologică indiană contemporană. Începută acum mai bine de două secole de către gânditori indieni care interpretau hristologia clasică, reflecția a fost continuată, în perspectiva conceptului catolic de *inculturare* și a celui indian de *hindutva*, de către o seamă de teologi, cunoscuți în mediile academice catolice sub numele de „teologi indieni”. Proiectul fundamental al acestei intervenții teologice este acela de a pune în mișcare un mecanism hermeneutic capabil să evidențieze prezența lui Hristos în spațiul religios al hinduismului. Premisa este specific indiană pentru că se fundamentează atât pe conceptul de manifestare multiplă a lui Dumnezeu în istorie cât și pe corelatul acestuia, cel de identificare a unității manifestărilor, indiferent de importanța mediației. Constatăm astfel existența unei reale mutații la nivelul configurației conceptelor hristologice clasice, Hristos însuși fiind asimilat unei atare manifestări, centrând în Sine manifestările istorice ale lui Dumnezeu.

Noua hristologie indiană, înainte de a deveni o variantă a hristologiilor contemporane dependente de tradițiile cu care gândirea creștină a intrat în contact, cunoaște un lent proces de formare, ale cărei începuturi pot fi decelate în structurile gândirii Brahma Samaj. Aceasta din urmă, fără a genera un model uniform de interpretare a creștinismului în perspectiva filosofiei religioase indiene, a pus la dispoziție o serie de criterii care vor fi devenit linii directoare în înțelegerea dogmelor fundamentale creștine. Hristologia va fi astfel pusă în relație cu idealul religios hinduist care predică cunoașterea de sine și cucerirea naturii umane în vederea identificării ontologice dintre suflet și Principiul lumii. Treptat, noua gândire își îndreaptă atenția către o cât mai precisă înțelegere a Persoanei și rolului lui Hristos în istoria umană. Divino-umanitatea Sa devine un aprins punct de discuție pentru o categorie de gânditori hinduși sau creștini de origine indiană. Lipsa unei orientări precise a făcut loc unor alternanțe interpretative, ele însele derivate ale unei căutări conceptuale generate ori de imprecizie ori de obiective apologetice. O parte a studiului nostru, departe de a o face de manieră exhaustivă, își propune identificarea esențialului acestor căutări cu scopul de a crea o imagine cât mai completă a modului în care s-au așezat bazele unei noi viziuni hristologice. De la o evidentă neînțelegere a structurilor clasice ale hristologiei până la crearea unei viziuni din ce în ce mai apropiată de elementele sale esențiale, acest proces interpretativ generează o viziune în urma căreia Persoana Mântuitorului este descrisă în termenii hinduismului. O parte dintre ei evidențiază dimensiuni ale personalității Sale care corespund imaginii hinduiste clasice despre divinitatea care se manifestă pluriform, în timp ce alții încearcă o cât mai fidelă interpretare și recuperare hinduistă a divino-umanității Sale. Rezumând, asistăm la deliberări în urma cărora persoana lui Hristos este înțeleasă, pe rând, în sens arianist, în relație cu manifestări ale unor divinități specifice hinduismului, în spiritul monismului panteist ori a emanaționismului tradițional. În cele mai multe cazuri, divinității Mântuitorului i se acordă o importanță majoră, în detrimentul umanității Sale care ocupă, în cele mai multe cazuri, un loc secund, cel de *umanitate divinizată*.

Erorile de tip dogmatic abundă în cele mai multe cazuri, motiv pentru care am considerat necesară realizarea unei sinteze, în care am evidențiat profilul acestei noi hristologii, printr-o prezentare a conceptelor care constituie elementele de

unitate și continuitate. Elaborarea acestei hristologii se sprijină pe căutarea și identificarea semnelor care să evidențieze ideea de compatibilitate între Întrupare și modelul avatarului hinduist. În principiu, expresiei universaliste a creștinismului care predică o imagine unică despre Hristos, acest tip de gândire îi opune o altă imagine despre Hristos care, la capătul drumului Său evolutiv – deci în pur spirit hinduist – devine paradigmă absolută a împlinirii spirituale, așa cum aceasta face obiectul gândirii religioase hinduiste. Asistăm, treptat, la convertirea către hristologie a unui limbaj specific filosofiei hinduiste, însoțit de o ajustare pe măsură a definițiilor hristologice în perspectivă hinduistă. Hristos este interpretat drept *imagine expresivă a divinului și personalitate similară avatarurilor tradiționale*. El posedă atributele unei divinități în egală măsură universale și orientale.

Această continuă muncă de reflecție își găsește noi valențe odată cu apariția unei alte generații de gânditori, de această dată teologi creștini de formație și, aidoma predecesorilor lor, de identitate hindusă. Tematica elaborărilor hristologice a acestor autori va fi rămas amprentată de căutările celor care i-au precedat cu precizarea că, acum, propria lor căutare beneficiază de un suport de gândire bisecular. Mai mult, în raport cu cei care i-au precedat, perspectiva lor își precizează obiectivul: regăsirea imaginii clasice a lui Hristos în spațiul mistic al hinduismului. Teologi catolici, acești gânditori, vor genera o întreagă problematică hristologică, devenită temă de reflecție a unei întregi generații de teologi. În curcile teologice academice aceștia sunt receptați ca interpretând hristologia clasică aproape la frontiera dizidenței și sunt numiți cu calificativul de “teologi indieni”. În studiul nostru am încercat să facem o prezentare a doi dintre cei mai importanți: Raimundo Panikkar și Michael Amaladoss. Alegerea prezentării lor se întemeiază pe faptul că, fiecare în parte, este purtătorul voinței de a gândi și reflecta asupra personalității Mântuitorului și a modului în care acesta *este prezent* în spațiul religios al Indiei. Obsesia religioasă și identitară îi conduce către o profundă analiză a dimensiunilor fundamentale ale personalității Sale, analiză căreia i-am discutat componentele esențiale.

Esențialul gândirii lor ar putea fi exprimat în ideea că *manifestările lui Dumnezeu din spațiul necreștin conțin o componentă hristică*. Este ceea ce încearcă să evidențieze atât Panikkar cât și Amaladoss. Ceva din misterul Întrupării subzistă – nu peste tot și nu în aceeași cheie ontologică și răscumpărătoare – în manifestările diverse ale lui Dumnezeu. Fidele consecințelor conceptului catolic de *inculturare*, însă nu dependenți de el de manieră decisivă, „teologii indieni” au generat o problematică hristologică în căutare, cel puțin în gândirea lui Panikkar și Amaladoss, de metodologie. Experiența lor reflexivă și intelectuală devine, ea însăși, un veritabil exercițiu metodologic. Dacă, în sine, conceptul de *inculturare* presupune un transfer al structurilor doctrinare creștine într-un spațiu străin acestora, atât prin tradiție cât și conceptual, acești gânditori – în cazul nostru teologii indieni asumând rolul de mediatori radicali – ajung să depășească, printr-o abordare care ține de un identitarism radical, chiar limitele însele a ceea ce ar trebui să presupună aplicarea *ad litteram* a conceptului de inculturare. Dacă Panikkar înaintează pe linia unei hermeneutici care generează un discurs în care Hristos devine posibil și chiar prezent într-un spațiu care nu-L menționează, M. Amaladoss tinde să-și nuanțeze

formulările până într-acolo încât imaginea eclezială clasică a Mântuitorului dobândește o dimensiune hinduizantă. Este vizibilă, la M. Amaladoss, o tendință de revizuire a conceptelor cheie ale hristologiei clasice, care urcă până la discutarea, într-o perspectivă continuu interpretativă, a definițiilor dogmatice calcedoniene. Mai mult, voința de a acorda o mai mare atenție aspectului divin, Logosului cosmic, decât Mântuitorului istoriei, lui Iisus al Evangheliilor, dă seama, în egală măsură, de influența mentalității hinduiste în chiar spațiul acestui efort de reflecție.

Am urmărit modul în care Amaladoss își justifică reflecțiile, stabilind o ordine a priorităților care, în viziunea sa, trebuie luată obligatoriu în discuție. Evident, Amaladoss nu renunță la identitatea creștină, el însuși fiind iezuit. Ceea ce îl interesează, însă, este faptul de a pune într-o nouă lumină persoana Mântuitorului, într-o lumină care, fără a deveni un reproș direct adus gândirii dogmatice clasice, face loc unei imagini diferite despre Hristos. Demersul său nu este nou. Cum am arătat la începutul studiului, acest continuu efort de interpretare aparține mai multor generații de gânditori indieni. Noutatea, atât la Amaladoss cât și la Panikkar, ține de declarata lor identitate creștină. Această identitate este însă raportată la o altă identitate, aceea de a aparține unei civilizații multimilenare: hinduismul. Este prezentă, astfel, o dublă identitate care face posibil acest tip de discurs, atât de diferit în raport cu exigențele gândirii creștine de origine iudaică și formație greco-latină. Răspunsul lor indică, incisiv uneori, împotriva mecanismului greco-latin care a informat într-o unică direcție, devenită clasică, tradițională, structurile profunde și chiar dinamismul însuși al gândirii creștine.

Stelian IONAȘCU

Facultatea de Teologie Ortodoxă – București

**TEME MAJORE DIN ISTORIA MUZICII BISERICEȘTI
AFLATE ÎN DEZBATEREA MARILOR PERSONALITĂȚI
ALE SEC. XIX-XX (CONTROVERSE, OPINII SEPARATE,
POLEMICI) (PARTEA I)**

*„...ca din gura a doi sau trei martori să
se statornicească tot cuvântul” (Mt 18, 16)*

Dacă este să ne gândim la muzica bisericească alături de pictură și arhitectură, vom observa că lumea creștină nu are un corespondent propriu-zis al *curentului iconoclast* în muzică. Credem că și acest fapt a generat de-a lungul istoriei o seamă de polemici despre forma, stilul și sintaxa muzicii bisericești, Sfinții Părinți oprindu-se destul de sumar asupra aspectului teologic-dogmatic al muzicii de cult, din punct de vedere tehnic¹. Sec. al XIX-lea și al XX-lea aveau să aducă în prim plan o seamă de teme majore care priveau prezentul și viitorul muzicii bisericești din țara noastră, dintre care amintim doar câteva:

- românirea cântărilor și adoptare notației chrysanctice (*sau nu*) pe linia transmisă de Patriarhia de Constantinopol²;

¹ Canoanele Sfinților Părinți fixează, totuși, în ce condiții se poate cânta în Biserică: «Afară de cântăreții canonici, care se urcă pe amvon și cântă din carte, altora nu li se permite să cânte în biserică» – can. 15 al Sin. de la Laodiceea (343); «Nu se cuvine să se citească în biserică cântări speciale, nici cărți necanonice, ci numai cele canonice ale Testamentului Vechi și Nou» – can. 59 al Sin. de la Laodiceea (343); «Voim, ca cei ce se află în biserică spre a cânta, să nu se folosească de strigăte netocmite (fără de rânduială, vaiete), și să silească firea spre răcnire, nici să adauge ceva în afară de cele ce sunt rânduite Bisericii, care nu-i sunt nici potrivite nici cuviincioase, ci, cu multă luare aminte și smerenie, să aducă cântări lui Dumnezeu cel ce veghează asupra celor ascunse, căci sfântul cuvânt a învățat pe fiii lui Israel să fie cucernici» (*Lv* 15, 31); – can. 75 al Sin. Trulan (692). Din cele de mai sus se vede că Sfinții Părinți nu au intrat în problemele de sintaxă muzicală și formă.

² *Bibliografie selectivă*: Gheorghe C. IONESCU, *Studii de muzicologie și bizantinologie*, București, 1997; Nicu MOLDOVEANU, „Muzica bisericească la români în sec. al XIX-lea”, în: *GBis*, 11-12/1982, pp. 883-915 și 9-12/1983, pp. 594-625; Mihail Gr. POSLUȘNICU,

- apariția și dezvoltarea unei noi dimensiuni artistice (*sau nu*) în Biserica Ortodoxă Română: cântul coral armonico-polifonic³;
- transcrierea în notația occidentală (*sau nu*) a cântărilor psaltice tradiționale, cu păstrarea (*sau nu*) a notației neumatice⁴;
- reîntorcerea (*sau nu*) în practica de cult la vechile monodii bizantine (sec. XIV-XV), în notație cucuzeliană – Școala de la Putna⁵;
- uniformizarea muzicii bisericești (*sau nu*) într-un context politic deloc propice cultului și culturii românești⁶;
- extensia cântului bisericesc (*sau nu*) în spațiul laic într-o abordare vocal-simfonică de gen: oratoriu, recviem, cantată⁷.

Istoria muzicii la români, Ed. Cartea Românească, București, 1928; Vasile VASILE, *Istoria muzicii bizantine și evoluția ei în spiritualitatea ortodoxă*, vol. 2, București, 1995; Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și Cântarea bisericească*, Ed. Pace, București, 1937.

³ *Bibliografie selectivă*: Ozana ALEXANDRESCU, „O reconsiderare privind proveniența manuscrisului 362. BAR. Cluj-Napoca”, în: *Muzica*, 1/1997, pp. 106-112; Gavriil GALINESCU, *Cântarea bisericească*, Tipografia Alexandru Țerec, Iași, 1941; Titus MOISESCU, *Muzica bizantină în evul mediu românesc. Schița unei eventuale istorii a acestei străvechi arte*, Ed. Academiei Române, București, 1995; Nicu MOLDOVEANU, „Cântarea corală în Biserica Ortodoxă Română în sec. al XX-lea”, în: *StTeol*, 3-4/1968, pp. 273-295; Stela SAVA, „Corul cântăreților Ștabului Oștirii”, în: *Studii muzicologice*, nr.1, București, 1965; Vasile STANCIU, *Muzica bisericească corală din Transilvania*, Presa Universitară Clujeană, 2001.

⁴ Cea mai veche și mai amplă acțiune în acest sens aparține lui Gavriil Musicescu. Acesta a transcris în notație liniară anumite cântări bisericești de strană (13 volume); opera lui va fi și subiect de analiză în studiul de față (11 volume cu *Anastasimatariu*, cuprinzând cântările de sâmbătă seara și duminică dimineața, pe cele 8 glasuri; *17 Axioane*, întrebuițate în serviciul Bisericii Ortodoxe la diferite sărbători; *Catavasiile sărbătorilor de peste an*, Leipzig, 1899).

⁵ Cei mai înfocați susținători ai introducerii în practica de cult a Bisericii Ortodoxe Române a muzicii vechi bizantine au fost Pr. I.D. Petrescu și Titus Moiescu, vezi: I.D. PETRESCU, „Transcrierea muzicii psaltice în Biserica Ortodoxă Română”, în: *BOR*, 1-2/1937, pp. 22-29; Titus MOISESCU, *Prolegomene bizantine* (II), Ed. Muzicală, București, 2003; Titus MOISESCU, *Monodia bizantină în gândirea unor muzicieni români*, Ed. Muzicală, București, 1999; Titus MOISESCU, *Catalogul creației muzicale a lui Eustatie Protosalut* [Melos], ediție îngrijită de Al. Dimcea, București, 1997.

⁶ *Bibliografie selectivă*: Nicolae LUNGU, „Problema transcrierii și uniformizării cântărilor psaltice în Biserica noastră”, în: *StTeol*, 3-4/1956, pp. 241-249; Nicolae LUNGU, *Gramatica muzicii psaltice. Studiu comparativ cu notația liniară*, Ed. IBMBOR, 1951 (în colaborare cu Gr. Costea și Ion Croitoru).

⁷ *Bibliografie selectivă*: Stelian IONAȘCU, *Paul Constantinescu și muzica psaltică românească*, Ed. IBMBOR, București, 2005; Octavian Lazăr COSMA, „Restituiri: Cântarea Basarabiei, poem și Moartea eroului, cantată de Paul Constantinescu”, în: *Muzica*, 4/1993, pp. 4-15; Adrian POP, „Recviemul românesc”, în: *Muzica*, 3/2001, pp. 46-65; ***

Biserica a fost cea care a trebuit să dea răspuns unor astfel de probleme care-și căutau rezolvarea (unele revenind în actualitate): cu blândețe, dar și cu responsabilitate, cu îngăduință, dar și cu acribie, filtrând întotdeauna ceea ce părea nociv și lăsând să treacă ceea ce vremurile nu mai puteau opri. Inevitabil, pe acest fond vom asista la o seamă de polemici create de (și în jurul) marile personalități din lumea muzicală românească, care își vor susține până la capăt ideile și crezul lor artistic. În studiul de față ne vom referi la Gavriil Musicescu și Pr. I.D. Petrescu. Dincolo de orgolii și de resentimente, concluzia unor astfel de polemici aduce mai multă lumină asupra subiectului dezbătut și chiar asupra unor aspecte secundare sau parțial atinse. Argumentele trebuie să slujească însă adevărului, iar adevărul este Unul... Este Adevărul care a făcut pe Pilat să exclame: «Ce este adevărul?» (*In* 18, 38); dacă ar fi fost inspirat, atunci ar fi zis «Cine este Adevărul!» și ar fi aflat răspunsul...

Dialectica referitoare la adevăr cea mai clară și cea mai aproape de sufletul creștinului ne este oferită ca lecție de viață de Însuși Mântuitorul nostru, Iisus Hristos; El nu a fost prins nici în faptă, nici în cuvânt de uneltirile cărturarilor și ale fariseilor, a știut să răspundă cine este aproapele nostru chiar prin gura celui care l-a ispitit (*Lc* 10, 36-37), a arătat că este bine să dăm «Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu» (*Mt* 22, 21) sau că cel fără de păcat (poate) să arunce primul cu piatra (*In* 8, 7). Sfinții Apostoli au avut același crez (*FA* 26, 25; *Tit* 1, 9; *I In* 5,20), iar Sfinții Părinți au dezvoltat o adevărată literatură dogmatică prin intermediul cuvântului scris sau prin viu grai, pentru stabilirea adevărului de credință și pentru combaterea erezilor⁸.

Patimile Domnului de Paul Constantinescu și Părintele I.D. Petrescu, explicațiuni și textul cântat, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1946.

⁸ Ideea de controversă în teologia patristică pornește de la stilul coerent, atent juridic și logic al apologetilor și parcurge cele două milenii de istorie, înregistrând polemici și texte care au la bază datoria înșușită de oamenii Bisericii de a apăra teologia și apoi ortodoxia Bisericii. De fiecare dată (fără excepție), al doilea răspuns (și, de cele mai multe ori, ultimul) a fost receptat ca normativ. O istorie a polemicilor teologice creștine (în sens de diatribă) nu a fost încă scrisă. Ne mărginim la o succintă enumerare incompletă dar sugestivă:

I. Controversa Origen (†256) vs. Celsus (†sec. II): textul tratatului *Contra lui Cels* al lui Origen se găsește în ed. F. Koetschau, Col. „Die Griechischen Christlichen Schriftsteller”, nr. 2-3, 1899. Trad. rom. de Pr. T. Bodegăe, în: *PSB* 9, EIBMBOR, București, 1984.

Polemica pentru adevărul revelat este prezentă în viața neamului românesc mai ales în domeniul teologiei: de la *Răspuns la catehismul calvinesc* al lui Varlaam, până la disputa părintelui Dumitru Stăniloae cu Lucian Blaga și C. Rădulescu-Motru, în *Poziția domnului Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie* și, respectiv, în *Ortodoxie și Românism*, la lucrările de apologetică ale părintelui Ioan Gh. Savin și, mai nou, la

II. Controversa patristică a sec. al IV-lea: cultura Bisericii vs. cultura păgână a Antichității; (sau) religia creștină vs. religia păgână (în câteva contexte și religia mozaică). În cea mai mare parte îi are ca exponenți pe Părinții Capadocieni ai sec. al IV-lea: Sf. ATANASIE cel Mare, *Contra păgânilor (Contra gentes)*, PG 25, 95-198; Sf. GRIGORIE de Nazianz, *Cuvântările 4 și 5* (Împotriva lui Iulian), PG 36; Sf. CHIRIL al Alexandriei, *Apologie împotriva lui Iulian* (în 10 cărți), PG 76, 509-1058; Sf. IOAN Gură de Aur are, pe lângă cele 8 *Omilii împotriva evreilor*, PG 48, 843-942, și două tratate împotriva păgânilor și a evreilor: 1) *De St. Babyla contra Julianum et Gentiles*, PG 50, 533-572 și 2) *Contra iudeilor și a păgânilor că Hristos este Dumnezeu*, PG 48, 813-838.

III. Controversele teologice interne din perioada sinoadelor ecumenice: 1) ortodoxă-ariană, a sec. al IV-lea: pornește și de la textul scris de ARIE, *Banchetul (Thaleia)*, ed. C. Bardy, „La Thalie d' Arius”, în: *Revue Théologique* 53 (1927), p. 211-233. Sf. ATANASIE cel Mare, *Discurs împotriva arienilor*, PG 26, 12-468, *Apologia contra arienilor*, PG 25, 247-410. Sf. VASILE cel Mare, *Împotriva lui Eunomiu*, PG 29, 497-669. Sf. GRIGORIE de Nyssa, *Împotriva lui Eunomiu*, PG 45, 237-1122. Sf. CHIRIL al Alexandriei, *Tratat despre sfânta și de o ființă Treime*, PG 75, 9-656. Sf. IOAN Gură de Aur, în *Despre incomprehensibilitatea naturii lui Dumnezeu*, îi atacă pe amonei (arieni radicali), PG 48, 701-812, SC 28 și 28 bis. 2) ortodoxă-nesoriană: Sf. CHIRIL al Alexandriei, *Împotriva blasfemiilor lui Nestorie*, PG 76, 9-248; *Cele 12 anatematisme împotriva lui Nestorie* (extrase din „Explicație cu privire la cele 12 anatematisme...”), PG 76, 315-385. La acestea, vezi *Contraanatematismele* lui Nestorie. Referitor la scrierile lui Nestorie, vezi F. LOOPS, *Nestoriana*, Halle, 1905. 3) ortodoxă-apolinaristă: Sf. GRIGORIE de Nyssa, *Împotriva apolinaristilor, către Teofil de Alexandria*, PG 45, 1269-1278; *Antitreticos, împotriva lui Apolinarie*, PG 45, 1123-1270. 4) ortodoxă-pneumatohă: referințele sunt multiple, controversa are o natură strict teologică. E.g.: Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, PG 32, 67-217. 6) ereziile monotelite și monergiste au ca suport apologetic *Opuscula Theologica et Polemica* a Sf. MAXIM Mărturisitorul, PG 91, trad. în PSB 81.

IV. Controversa creștină-maniheică.

V. Controversa origenistă.

VI. Controversa teologică pe marginea iconoclasmului.

VII. Controversa isihastă: pornește de la primele reacții de ostilitate împotriva Sf. Simeon Noul Teolog și se extinde până în sec. al XIV-lea, când Sf. Grigorie Palama răspunde, în 1338, tratatelor lui Varlaam. Trad. românești se găsesc în Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Viața și opera Sf. Grigorie Palama*, Sibiu, 1940. Scrierile Sf. Grigorie Palama, fiecare în parte, vin ca răspuns la un text paralel al lui Varlaam. Pare a fi cea mai „ordonată” controversă din istoria Bisericii. Textele Sf. Grigorie Palama sunt editate în: P. HRISTOU, *Syngrammata*, Tesalonic, 1962, vol. 1 (scrierile polemice).

VIII. Controversa teologico-politică pe marginea diferențelor și a apropiierilor dintre creștinism și islam.

opera teologilor contemporani, Pr. Dumitru Popescu, Pr. Ioan Ică Sr., Pr. Ioan Ică Jr., Pr. Vasile Mihoc ș.a., teologia constituie subiectul principal în susținerea adevărului revelat.

Istoria muzicii universale, prin însăși evoluția ei, a avut parte de aspecte tensionate în momentul în care fiecare curent avangardist venea să conteste trecutul (*ars nova – ars antiqua*, Renaștere – Baroc, Romantism – Clasicism etc). Sunt celebre disputele adeptilor operelor lui Puccini cu cei ai lui Gluck și pozițiile divergente pe seama „muzicii programatice” la Brahms și Wagner⁹. Cum era de așteptat, în spațiul istoriei muzicii bisericești românești, unor subiecte majore, cum sunt cele pe care le-am enumerat mai înainte, le vor corespunde dispute pe măsură. Acestea vor iradia în jurul unor personalități ale muzicii și ale culturii românești. Pentru început, ne vom referi la Gavriil Musicescu.

I. Gavriil Musicescu

Tema: *transcrierea în notație liniară (occidentală) a cântărilor monodice bisericești*. Persoane cu opinii diferite: A. Membrii Sfântului Sinod; B. Arhimandrit Teofil Mihăilescu, fost profesor de muzică occidentală; C. Mardare-Gheorghiu și Grigore I. Ibănescu.

A. Gavriil Musicescu, un adept convins al „notației pe portativ”, inclusiv pentru cântarea liturgică de strană, va produce „seisme” în relația cu instanța sinodală. În anul 1900, apare la Iași (Tipografia „Dacia”, P. Iliescu & D. Grossu), *Întâmpinare la Raportul comisiei Sfântului Sinod, discutat în ședința de la 25 mai 1899*. Este o lucrare de 68 de pagini alcătuită de Gavriil Musicescu după ședința Sinodului, în care sunt prezentate pe două coloane, în paralel, raportul făcut în plenul Sinodului de PS Nifon Ploieșteanul și apologia lui Musicescu. Gavriil Musicescu adresase o cerere Ministerului Cultelor pentru legiferarea ca normative a cărților sale pentru strană, iar Ministerul a înaintat-o Sfântului Sinod. Acest lucru va constitui un prilej pentru contestatari de a-l acuza că a voit să escaladeze instanța sinodală. Cererea cuprindea în esență următoarele:

„Azi, având transpuse toate acele cântări, ce se învață în cursul inferior și parte în cel superior în Seminarii, ne permitem a Vi le supune

⁹ Gh. MERIȘESCU, *Istoria muzicii universale*, Cons. „Gheorghe Dima” – Cluj, 1968; Vasile ILIUȚ, *De la Wagner la contemporani*, vol. 1, Litografia Conservatorului, București, 1984; Ioana ȘTEFĂNESCU, *Istoria muzicii universale*, vol. 1, 2, Ed. Fundației Culturale Române, 1994, 1996.

aprecierii D-voastre, respectuos rugându-Vă să binevoiți a le recunoaște ca [niște] cărți didactice în Seminarii, lucru prin care ați înlesni învățarea cântărilor cu 50% mai curând, decât pe psaltichie; scutiți pe elevi de a învăța două notații, dintre care cea de pe psaltichie nici înșiși (*sic*) psalții și profesorii de psaltichie nu o cunosc îndeajuns; deschideți porțile largi de a deveni cântăreți bisericești și celor ce nu cunosc notația orientală, ceea ce ar fi un câștig mare pentru Biserică și înlesniți studiul muzicii în genere, ceea ce chiar prin instrucțiunile D-voastre urmăriți (...). Respectuos vă rugăm a lua câteva exemplare [din cel 11 volume de muzică transcrisă] pentru bibliotecile seminariilor, punând în vedere d-lor maiștrii de cântare bisericească, să le studieze și de la septembrie 1899 să le predea elevilor; înlăturând notațiunea psaltichiei pe care seminariștii niciodată nu au știut-o și nici vor fi în stare să știe, deoarece nici învățătorii lor nu o știu cum se cade”¹⁰.

Deși Musicescu a specificat că a cerut înlăturarea *notației psaltichiei*¹¹, considerând că între psaltichie și notația acesteia este „o deosebire ca între cer și pământ”, raportorul PS Nifon Ploieșteanul a dezvoltat cererea, interpretând că dl. Musicescu „dorește să înlătore psaltichia din Biserică”¹². Pe mai multe pagini, G. Musicescu caută să argumenteze că demersul său este de bună credință:

„deci notațiunea n’are absolut nimic comun cu conținutul cântării în sine. Între notațiunea și conținutul lucrării este exact același lucru dacă eu aș scrie *Doamne miluiește* cu litere kirilice sau latine, oare n’are să se audă tot *Doamne miluiește*, fie scris cu litere kirilice sau

¹⁰ Gavriil MUSICESCU, *Întâmpinare la raportul comisiei Sfântului Sinod, discutat în ședința de la 25 mai 1899 relativ la înlocuirea semnelor psaltichiei prin notațiunea liniară*, Iași, 1900. Ne-am permis să venim în ajutorul cititorului contemporan, adaptând, pe alocuri, lexicul arhaic din original, fără a schimba, cât de puțin, sensul frazei.

¹¹ Muzica bisericească se exprimă printr-un limbaj propus într-o sintaxă monodică și având ca elemente de vocabular neumele bizantine; acest lucru determină o interdependență între vocabular și sintaxă, mai ales când sensul pe care îl dezvăluie limbajul respectiv „se modifică”, prin utilizarea unui alt vocabular (notația guidonică). „Limbajul ne apare ca un gest căruia îi citesc sensul și care îmi indică intențiile celui care îmi vorbește. Limbajul nu este numai mijlocul de a comunica o idee prin alegerea însăși a cuvintelor, ci un mijloc de dezvăluire” (Mikel DUFRENNE, *Fenomenologia experienței estetice*, Ed. Meridiane, vol. I, București, 1976, p. 218). Dacă muzica este un limbaj, întrucât presupune intenție de comunicare, atunci aceasta se constituie într-un vocabular și o gramatică ce determină o corectă articulare a elementelor de limbaj. Analizând fenomenul din această perspectivă, nu mai putem face așa distincție între notația psaltichiei și psaltichie.

¹² G. MUSICESCU, *Întâmpinare la raportul...*, p. 5.

latine? (...). Confundarea însă a semnelor notației psaltichiei cu însăși psaltichia - spune Gavriil Musicescu - nu se datorește numai PS Nifon. Au mai fost și alți prelați ai Bisericii Române, care credeau că nu conținutul cântării, ci semnele prin care se scrie, reprezintă psaltichia. Spre exemplu, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, Meletie, nu putea suferi muzica corală ce pe timpul său începuse a se introduce în bisericile principale din capitala Moldovei și în Seminarul Socola, care muzică, ca și azi, era reprezentată prin notația liniară. Maestrul de muzică vocală la Seminarul Socola din timpul acela era fostul psalt Alexa Petrino, și ca cel ce cunoștea mai bine psaltichia decât muzica vocală, transpuse fiecare partidă (soprani, alti, tenori, basi) de pe notația liniară pe notația psaltichiei, și continuă a cânta muzica corală. Mitropolitul auzind din nou cântându-se muzică vocală, cheamă pe Petrino și îl mustră cum de a îndrăznit să-i nesocotească ordinul? Alexa însă îi răspunde că [ei] cântă pe psaltichie și ca dovadă aduce partiturile care erau scrise cu notația psaltică. Mitropolitul văzând semnele notației psaltice s-a convins și a dat înalta sa binecuvântare de a se cânta muzică vocală pe psaltichie...”¹³.

G. Musicescu aduce un grav afront profesional confrăților de breaslă prin afirmația că „înșiși psaltii și profesorii de psaltichie nu o cunosc îndeajuns”, atrăgându-și foarte repede oprobriul mai multor critici. Acesta argumentează cu citate din Anton Pann:

„Învederat este că numărul cântăreților români s-au împuținat cu totul și, mai la toate bisericile, se văd cântăreți fără nici-o știință și meșteșug, pricinuind auditorilor în loc de mângâiere și evlavie, neplăcere. Ba la cele mai multe biserici se văd cântăreți străini asemenea fără nici-o știință de meșteșugul muzicii”. După aceasta adaugă: „În al doilea loc aceasta este și convingerea mea bazată pe propria experiență și pe declarațiile distinșilor psalți. Așa: renumitul protopsalt și autor Dimitrie Suceveanul, nici-odată n-a fost în stare să-mi dea lămuriri nici teoretice nici practice asupra lucrărilor diferitelor semne ca varia, omalon, andichenoma etc. Elevii săi, azi distinși psalți și profesori, d-nii G.I. Dima, Gr. I. Gheorghiu, Gh. Grigoriu, ca persoane de onoare și conștiință senină totdeauna au declarat și declară că în notațiunea psaltichiei domnește o confusiune nemaipomenită”¹⁴.

¹³ G. MUSICESCU, *Întâmpinare la raportul...*, pp. 6-8.

¹⁴ G. MUSICESCU, *Întâmpinare la raportul...*, pp. 9-10.

O altă problemă dezbătută a fost cea legată de intonația netemperată a cântărilor bisericești în notația orientală. Concluzia lui Gavriil Musicescu este că „organele vocale nu pot reproduce intervale mai mici de semiton; prin urmare, în practică rămâne cu tonul și semitonul (...) primesc exilul pe viață la Sihla, dacă PS Raportor, care, pe cât aud, este un excelent cântăreț, va fi în stare să execute între aceleași trepte d.e. de la *pa* la *vu*, un ton mare și un ton mic”¹⁵. Pentru cele douăzeci de ftoale diatonice, cromatice și enarmonice, Gavriil Musicescu propune soluția mai simplă a diezului, a bemolului și a becarului: „modulațiile în psaltichie sunt infim de sărace!!!”¹⁶, față de modulațiile muzicii occidentale; și totuși acesteia din urmă îi este de ajuns diez, bemol, becar; pe când celei dintâi îi trebuiesc douăzeci de agemi, hāsari (*peiorativ*, n.n.), nisaburi etc.”¹⁷.

Cea mai discutată parte este cea care se referă la semnele consonante (varia, omalonul, antichenoma, psifistonul și eteronul). Musicescu este foarte tranșant și spune: „Cred că cu nimic nu aș reuși să dovedesc mai cu succes netemeinicia acestor semne, ca prin însăși definițiile și explicațiile ce se dau acestora de însăși regulile fundamentale ale notației psaltichiei”¹⁸, prezentând științific definițiile tuturor semnelor consonante după Macarie, A. Pann și I. Popescu Pasărea. „(...) în acest caz însă cine poate garanta că profesorul interpretează exact? Dar dacă și el la rândul său a învățat greșit, așa că generațiile întregi învață greșit?”. După părerea noastră, Gavriil Musicescu nu are dreptate, pentru că acest capitol al ornamentelor din muzica psaltică se asimilează și se transmite de la maestru la ucenic, mai puțin prin explicații teoretice și mai mult din practică, fapt care nu îi îngăduie să spună că „notația psaltichiei conține o mulțime de semne de prisos”¹⁹, eliminând în totalitate acest capitol foarte important din notația muzicii bisericești.

¹⁵ G. MUSICESCU, *Întâmpinare la raportul...*, pp. 26-27.

¹⁶ În muzica bizantină modulația este de factură melodică, realizându-se prin „părăsirea cadrului modal inițial și angajarea discursului muzical spre alte centre modale” (Victor GIULEANU, *Melodica bizantină*, Ed. Muzicală, București, 1981, p. 157). Dezvoltându-se exclusiv în plan orizontal, muzica bizantină propune o varietate a schimbărilor modale, superioară spațiului tonal apusean, ca o compensație a lipsei de simultaneitate a elementelor sonore în plan vertical. Această compensație este realizată atât prin intermediul ftoalelor cât și al altor procedee: principiul roții, inflexiunea, modulația în cadrul aceluiași gen, între genuri diferite etc.

¹⁷ G. MUSICESCU, *Întâmpinare la raportul...*, p. 29.

¹⁸ G. MUSICESCU, *Întâmpinare la raportul...*, p. 30.

¹⁹ G. MUSICESCU, *Întâmpinare la raportul...*, p. 36.

PS Nifon Ploieșteanul, aducând în discuție considerațiile pozitive făcute de Bourgault Ducoudray despre muzica bizantină, îl determină pe Gavriil Musicescu să extragă, la rândul său, din scrierile lui Bourgault Ducoudray pasaje care nu pun într-o lumină favorabilă această muzică, citate care nu au nicio relevanță, exprimând o poziție subiectivă. Concluzia PS Nifon este că:

„Sfântul Sinod nu consimte cu nici-un chip a se înlătura psaltichia din seminarii și a se înlocui cu cântări puse pe notație liniară; și nici a se introduce în seminarii manuale de cântări bisericești pe note liniare în locul cărților de psaltichie întrebuițate până acum în aceste școli clericale”²⁰.

B. Tot în anul 1900, ca reacție la *Întâmpinare la Raportul Comisiei Sfântului Sinod...* apare *Examenul Întâmpinării D-lui G. Musicescu adresată Sf. Sinod*, scrisă de Arhimandrit Teofil Mihăilescu, „fost profesor de muzică occidentală”²¹ (Iași, Tipografia „Dacia”, P. Iliescu & D. Grossu, 1900). De la început, T. Mihăilescu găsește oportună hotărârea „Sf. Sinod de a nu periclita existența psaltichiei prin introducerea cărților d-lui Musicescu (...) că aceste cărți au apărut cu binecuvântare, dar cu anumită rezervă, că ele nu vor fi introduse în Seminarii pentru a schimba predarea și învățământul cântărilor bisericești universale...”²². Înțelegând mahnirea lui G. Musicescu pentru că îi fusese răstălmăcită cererea privind înlăturarea „notației” și nu a „psaltichiei”, T. Mihăilescu se străduiește să explice că, înlăturând notația neumatică, de fapt, se pierde și specificul cântării psaltice. Acesta pune o întrebare retorică: „Dacă seminariștii și învățătorii lor n-au știut niciodată și nici vor fi în stare să știe notația psaltichiei cu semnele pe care le are, vor fi oare în stare să știe psaltichia *în fond* cu semnele muzicii occidentale?”²³. De aceea, se lansează în explicații privind teoria muzicii psaltice cu privire la

²⁰ G. MUSICESCU, *Întâmpinare la raportul...*, pp. 46-47.

²¹ În mod surprinzător, Arhim. T. Mihăilescu se va lansa pe parcursul lucrării mai ales în aprecieri critice referitoare la teoria muzicii psaltice, deși se declară „fost profesor de muzică occidentală”, iar autorii unui „Protest...” (vezi punctul C), Mardare Gheorghiu și Grigore I. Ibănescu, cântăreți practicanți ai muzicii de strană, vor face mai ales aprecieri din teoria muzicii liniare.

²² Arh. T. MIHĂILESCU, *Examenul Întâmpinării...*, pp. 5-7.

²³ Arh. T. MIHĂILESCU, *Examenul Întâmpinării...*, p. 10.

structura scărilor (diastematica), arătându-se un fidel susținător al intonației netemperate din muzica psaltică²⁴.

Cu privire la genul diatonic, cromatic și enarmonic, T. Mihăilescu nu găsește nicio asemănare între structura glasurilor bisericești și gamele majore și minore. Cu alte cuvinte, T. Mihăilescu nu găsește o rezolvare, o similitudine a scărilor cromatice și enarmonice cu structura gamelor minore sau majore²⁵: „vadă acum oricine cum se pot transpune cântările bisericești de pe notația psaltichiei pe notația liniară și încă exact, *tale quale*”, cum ar zice D. Musicescu²⁶. Contradicția rămâne nerezolvată, deoarece se discută de pe poziții diferite, premisele sunt altele, din moment ce G. Musicescu își aduce argumente dintr-un sistem temperat cum este în notația și muzica occidentală, iar T. Mihăilescu rămâne fidel intonației netemperate cu ton mic, ton mare, semiton și sfert de ton:

„Eu n-aș avea așa patimă pentru semnele muzicii occidentale, pentru accidenti bunăoară, pentru cele 14 game majore și minore formate prin diezi și celelalte 14 formate prin bemoli, pentru cheile *sol*, *fa* și mai ales a lui *do*, care se pune pe mai multe linii și alte semne și cuvinte abreviate, care schimbă ordinea și modul cântării. De dorit, dar ar fi mai puțină patimă și dispreț pentru semnele muzicii orientale, căci tocmai prin acele semne se reproduce farmecul și originalitatea bogatelor și frumoaselor melodii ale Bisericii noastre”²⁷.

T. Mihăilescu este convins că muzica psaltică cu notația ei specifică se asimilează mai greu de elevii seminariști dar, odată simțit parfumul ei, aceștia capătă atâta dragoste de ea că nu o vor mai părăsi:

„Îmi aduc aminte că la început nici mie nu-mi plăcea cântarea orientală, ba când vedeam notele de cântări fugeam cât colo. În seminar, când am fost elev în cursul inferior, anevoie și pare că, cu multă silă am învățat și eu câte ceva - și aceasta o făceam numai de nevoia de a dobândi media de promovare. Când am intrat în cursul superior, nu știu cum, ca prin farmec, s-a produs o schimbare în toată ființa mea. Ascultarea unei stihiri cântată la strună de către însuși profesorul meu m-a făcut să-mi deschid inima și să răscolesc de aici înainte cărțile aruncate și să mă uit mai cu drag la semnele vocale,

²⁴ Arh. T. MIHĂILESCU, *Examenul Întâmpinării...*, pp. 14-18.

²⁵ În transcrierile moderne, începând cu 1951, glasurile cromatice sunt transpuse într-o structură modală octaviană, prin alterarea unor trepte din scara respectivă.

²⁶ Arh. T. MIHĂILESCU, *Examenul Întâmpinării...*, p. 24.

²⁷ Arh. T. MIHĂILESCU, *Examenul Întâmpinării...*, p. 26.

consonate și ftoarele psaltichiei care îmi erau așa de urâte mai înainte, precum sunt astăzi lui Dl. Musicescu”²⁸.

Faptul că Bourgoult Doucudray consideră muzica bizantină „respingătoare pentru urechile europenilor” este pentru că acesta „dăduse peste executori răi”, pentru că acolo unde interpretarea era corectă, ajungea altfel și la urechile sale:

„așa în Biserica Sf. Dimitrie din Smirna, îi place execuțiunea; de asemenea și în Biserica Patriarhului din Constantinopole, că printre alte rele execuțiuni, îi place *Lumină lină* cântată de 12 preoți. Cu această ocazie vorbește el și de intervalele de sfert de ton: *De plus l'attaque des intervalles altérés d'un quart de ton, qui est presque toujours fausse dans le chant solo, prend alors plus d'assurance et d'aplomb. Il s'établit une sorte de compensation entre les écarts des différentes voix, et l'oreille, perçoit une moyenne qui la satisfait d'avantage*”²⁹.

T. Mihăilescu este convins că „dacă notația psaltichiei, care se vede scrisă în cărțile noastre de cântări bisericești, nu cuprinde în ea și psaltichia”, atunci sigur psaltichia nu va fi descoperită în exprimarea care se face prin notația liniară³⁰. Cum argumentează T. Mihăilescu afirmația lui G. Musicescu că „notația psaltichiei seminariștii niciodată nu au știut-o nici vor fi în stare s-o știe, deoarece nici învățătorii lor nu o știu cumsecade?”³¹. El pune acest lucru pe seama „indiferentismului religios care a străbătut și societatea românească”, în care a fost cuprinsă și interpretarea muzicii bisericești:

„care a fost și care este astăzi perspectiva cântărețului bisericesc și ce i se dă în schimb pentru a-i cere să-și aprindă în suflet făclia dorului și devoțiunii pentru Biserică și a-i ațâța ambiția de a pătrunde și a-i impropria arta de a se face plăcut în cântare? Este un lucru neașteptat, etes o minune chiar și aceea că au reușit astăzi unii oameni de bine să mai înființeze școli de cântăreți. De ar fi fost acest lucru în Țara Românească, început chiar în timpul lui A. Pann și continuat după el, să fie sigur dl. Musicescu că n-am asista la trista privesște ce ni s-a dat de timpuri, văzând cu mâhnirea în suflet cum se batjocorește și

²⁸ Arh. T. MIHĂILESCU, *Examenul Întâmpinării...*, pp. 27-28.

²⁹ Arh. T. MIHĂILESCU, *Examenul Întâmpinării...*, p. 31.

³⁰ Arh. T. MIHĂILESCU, *Examenul Întâmpinării...*, p. 33 ș.u.

³¹ Arh. T. MIHĂILESCU, *Examenul Întâmpinării...*, p. 44.

cântarea și cântăreții bisericești, chiar cei mai buni. Să fie sigur D. Musicescu că atunci gramaticile cântărilor bisericești ar fi fost de mult revăzute; li s-ar fi făcut îndreptările care s-ar fi crezut de cuviință. S-ar fi pus în sistemă și astăzi am vedea cântările bisericești predate metodic în școlile clericale”³².

El nu este nicidecum de părere că în „notația psaltichiei ar domni o nemaipomenită confuziune”:

„mi-aduc aminte și acum de acel bătrân respectabil [Dimitrie Suceveanu], care cânta la strana dreaptă în biserica mică a Sf. Mitropolii a Moldovei, cum era pătruns de cântare și în emoțiunea sa bătea tactul destul de îndesat pe umerii băieților care îi țineau isonul. Acel bătrân clucer a făcut onoare Sf. Mitropolii a Moldovei și prin cântul și prin scrierile sale atrăgătoare și bine aranjate. De ce oare nu am avut mai mulți ca el? Mi-aduc aminte de dl. Ștefan Popescu, zis și Ștefanache, astăzi pensionar. Cu cât zel și devotament predă el cântările bisericești la Seminarul din București. Acel neobosit Ștefanache, care se expunea cu vocea până la extrem și când nu mai putea, apuca vioara, ca să îndrume bine în cântare pe seminaristi! De sub mâna acestor dascăli au ieșit mulți elevi buni, care au făcut cinste și lor și Bisericii”³³.

În ceea ce privește stilul cântărilor bisericești, când G. Musicescu zice că „psalții autori nu seamănă deloc în cântările lor, de exemplu Macarie nu seamănă cu Pann, nici ambii cu Suceveanu”, scoțând în evidență lipsa de unitate a cântărilor din biserica noastră, T. Mihăilescu îl întreabă retoric pe G. Musicescu „după care autor abătut de la unitatea cântărilor pretinde d-sa că a transcris exact cântările bisericești pe notația liniară?”³⁴. În concluzie, T. Mihăilescu consideră că prin eliminarea notației psaltice „se leapădă esențialul, se leapădă însăși psaltichia. Se pierde originalitatea și caracterul, se pierde acea variațiune, care tocmai formează farmecul și frumusețea cântărilor orientale bisericești”³⁵. T.

³² Arh. T. MIHĂILESCU, *Examenul Întâmpinării...*, pp. 46-47.

³³ Arh. T. MIHĂILESCU, *Examenul Întâmpinării...*, pp. 49-50.

³⁴ Arh. T. MIHĂILESCU, *Examenul Întâmpinării...*, p. 52.

³⁵ Arh. T. MIHĂILESCU, *Examenul Întâmpinării...*, p. 67. Nu trebuie să neglijăm faptul că semiografia bizantină a fost abordată și din perspectiva teologiei; este vorba de *Tratatul lui Michael Blemmydes*, în care semnele, ca simboluri musicale, sunt văzute sub aspect grafic în raport cu autoritatea divină. Semnele sunt cântate spre lauda lui Dumnezeu iar cântărețul nu face nimic întâmplător (vezi „Tratatul lui Michael Blemmydes” sec. al XIV-lea – 1365 –, Muntele Sinai, Mănăstirea Sf. Ecaterina, trad. Gheorghită NICOLAE în:

Mihăilescu devine foarte aspru considerând că prin transcrierea cântărilor psaltice în notație liniară, „dl. Musicescu, prin încrucișare, va aduce în lume un copil bastard, străin de părinții săi al cărui copil va fi și mai străin și tot așa mai departe, până la nașterea unui copil care, ori va pieri, ori va trece într-o specie din cele două încrucișate”³⁶. Pledând pentru ambele notații ca elemente de bază ce oferă un caracter distinct, atât muzicii bisericești monodice cât și celei corale, T. Mihăilescu devine patetic în finalul materialului său publicat:

„deci, cultivarea ambelor muzici, păstrându-se neschimbate semnele și caracterele lor, ar fi de un folos mare pentru Biserica noastră Ortodoxă Română. Variațiunea produce frumosul. Și prin cântarea alternativă s-ar face nu numai frumusețea, dar chiar sublimitatea serviciului nostru bisericesc care ar deveni prea stimat (după cum și este), ba chiar și râvnit de alte confesiuni. Dacă are cineva două fructe în mână și i s-ar întâmpla să cadă unul jos, să nu-i dea cu piciorul, ci ridicându-l și curățindu-l să-l mănânce, căci poate fi tot așa de bun și de gustos ca și celălalt și poate să-i fie de mai mare folos, completându-și cu el sațiul și răcoarea trebuia”³⁷.

C. În același an, 1900, tot la Iași, dar la Editura Tipografiei M.P. Popovici, apare o lucrare pe aceeași temă privind transcrierea în notația liniară a cântărilor bisericești, intitulată *Protestare la interpelarea D-lui Musicescu aduse Sf. Sinod, a ședinței din 25 mai 1899 de Mardare Gheorghiu și Grigore I. Ibănescu*. Cei doi autori își anunță de la început „protestul” pentru inițiativa lui G. Musicescu, sub forma unei înștiințări adresate Înalț Prea Sfinției Sale, Iosif Gheorghian, Mitropolit Primat și președinte al Sfântului Sinod. Întregul text al protestului cuprinde 15 pagini și ar putea fi împărțit astfel:

- introducerea asupra muzicii bisericești din cele mai vechi timpuri la diferite popoare (pp. 3-4);
- muzica bisericească la români (pp. 4-5);
- combaterea celor susținute precum și critica transcrierilor făcute de G. Musicescu (pp. 5-15).

Tradiția muzicală a chinonicului duminical în perioada post-bizantină, Teză de doctorat, pp. 153-157).

³⁶ Arh. T. MIHĂILESCU, *Examenul Întâmpinării...*, pp. 67-69.

³⁷ Arh. T. MIHĂILESCU, *Examenul Întâmpinării...*, pp. 70-71.

- observația cea mai pertinentă este cea în care condamnă lipsa în transcrierea liniară a „oricărui ornament din psaltichie” și că ei nu recunosc transcrierile lui G. Musicescu să fie făcute „după vre-o carte a vreunui autor”⁴²;

- sunt nedumeriți de cadența finală pe *si* în glas VI, irmologic, neînțelegând că Musicescu a optat să transcrie glas VI (forma glasului II), cu baza în *si* și nu în *sol*, cum ar fi fost mai firesc; drept urmare, cei doi „protestatari”, neînțelegând opțiunea lui Musicescu, îl critică cu nuanțe ironice:

„melodia acestui prochimien nu seamănă nici cu glasul al II-lea, nici cu al VI-lea, deoarece glasul al II-lea are cadența finală în *sol* (după psaltichie în *di*), după al șaselea în *re* (*pa*); cu toate că dl. Musicescu a format o gamă pentru glasul al VI-lea cu tonica din *mi*, cadența finală a prochimienului o termină în *si*. (...) se vede că dl. Musicescu a înființat și glasul al IX-lea, de aceea a pus stihul înainte: *Cântați Domnului cântare nouă*”⁴³;

- protestul continuă cu o seamă de remarci legate de agogica nefirească și de accente nepotrivite ale cuvintelor, plasate în măsură (în loc de *David*, *Dávid*, *învîierea* se pronunță *învierèa*, în loc de *stricăciunea* se pronunță *stricăciunèi* etc.);

- pentru „Fericit bărbatul”, transcris în *Do major*, Musicescu apelează, pe alocuri, conform atracției sunetelor, la *si bemol* și uneori la *re diez* (în registrul grav) și la *fa diez* (pe spațiul 1 al portativului), sunete ce sunt atrase de „pilonii” *mi*, respectiv *sol*, ceea ce pentru autorii acestei broșuri ar face „melodia falsă, dură și aspră!”⁴⁴;

- un alt neajuns al transcrierii – după cei doi – ar fi acela că în notația liniară citirea cursivă a textelor ar fi aproape imposibil de cântat, „căci ar trebui să pierzi sau silabele sau notele prin mersul lor zig-zag și

⁴² *Protestare la interpelarea...*, p. 7. Sursa transcrierilor se află în *Anastasimatarul* lui Macarie Ieromonahul (Viena, 1823), pe care Musicescu l-a avut ca model; după Titus Moisescu, este posibil să fi apelat și la alte lucrări ale lui Anton Pann, Dimitrie Suceveanu, Ștefanache Popescu, Nectarie Frimu etc., precum și la practica tradițională a cântării psaltice din „bisericele și mănăstirile din Moldova” (Titus MOISESCU, *Monodia bizantină în gândirea unor muzicieni români*, Ed. Muzicală, București, 1999, pp. 169-170).

⁴³ *Protestare la interpelarea...*, p. 7.

⁴⁴ *Protestare la interpelarea...*, p. 10.

să devii într-o confuziune...”⁴⁵. Ceea ce, considerăm, este doar o problemă de exercițiu, afirmația lor stârnind astăzi zâmbete.

- trecând peste micile răutăți, ca acelea în care G. Mardare afirmă că ideea transcrierii pusă în practică de Musicescu i-ar aparține de fapt lui, găsim și câteva observații demne de remarcat: autorii consideră o mare eroare făcută de Gavriil Musicescu înlăturarea ornamentelor din notația psaltică și aduc în atenție pentru întâia oară ideea că *transcrierea cântărilor în notație liniară să se facă păstrând în paralel și cântările în notația psaltică*: „și numai atunci cântăreții ar executa după plac pe care le-ar crede mai ușor odată cu pronunțarea cuvintelor, ca să se poată înțelege de lumea credincioasă care vine la biserică în acest scop”⁴⁶.

Concluzii

Dezbaterile pe marginea acceptării transcrierilor în notație liniară a cântărilor bisericești de strană vor lumina opțiunile instanței sinodale cincizeci de ani mai târziu, dar cu câteva „amendamente”. Deși transcrierile lui G. Musicescu au fost făcute cu profesionalism, tendința a părut foarte îndrăzneată pentru vremea respectivă. Biserica nu putea accepta și nu va accepta vreodată să renunțe subit la un limbaj – cântul bisericesc de sorginte bizantină în notație neumatică – în care și-a exprimat credința prin cânt din cărțile de ritual, dar și simțămintele naționale odată cu românirea cântărilor și fenomenul de autohtonizare și de localizare a psaltichiei bizantine în spațiul românesc. Fenomenul poate fi înțeles mai ales prin modul în care s-a reflectat în contemporaneitate, când, prin amprenta moștenită de la maestrul Nicolae Lungu, Pr. prof. univ. dr. Nicu Moldoveanu a găsit cea mai bună cale de a păstra ființa muzicii bisericești, conștient de faptul că această muzică nu se mai desfășoară solitar spațial și temporal, ci trebuie să facă față conglomeratului sonor actual; metoda găsită propune păstrarea autentică a cântului bisericesc în notația neumatică, paralel cu transcrierea fidelă (inclusiv a ornamentelor) în notație liniară, singura calitate a sunetului care nu poate fi „sugerată” fiind intonația netemperată, care, de altfel, nu poate fi reprezentată nici în notația neumatică, rămânând întrucâtva la îndemâna și la priceperea interpretului, care la rândul-i a moștenit-o de la maestrul său.

⁴⁵ *Protestare la interpelarea...*, p. 13.

⁴⁶ *Protestare la interpelarea...*, pp. 13-14.

Oricât de puritan și de tradiționalist s-ar arăta cineva, dorind să evite notația liniară pentru cântările de strană, practica arată că la nivel științific, orice text muzical neumatic în orice notație mai nouă sau mai veche, este însoțit de „traducerea” sa în notație liniară. În altă ordine de idei, mare parte a credincioșilor nu au acces la notația neumatică, dar au cunoștințe minime din școală despre cealaltă notație, care-i ajută să se adauge smerit la o seamă de cântări din cadrul cultului. Pentru multe din probleme, însă, istoria își va spune cuvântul mulți ani de aici înainte.

II. Pr. I.D. Petrescu

Considerat de Titus Moiescu „inițiator al cercetării științifice a muzicii bizantine, devenind astfel, fără tăgadă, ctitor al Școlii românești de bizantinologie muzicală”⁴⁷, I.D. Petrescu, preocupat de *vechea monodie bizantină* din care și-a făcut un scop, nu va pregeta să folosească întreg arsenalul în apărarea convingerilor sale, pe baza a numeroase documente „și nu în afara lor”⁴⁸. Evident că cel mai dur conflict de idei îl va avea cu susținătorii muzicii bisericești promovate prin lucrarea de românire și de răspândire a „noii sisteme”, notația chrysantică, adusă la București de Petre Efesiu, imediat după reformă și învățată de Macarie Ieromonahul, Anton Pann și ucenicii lor. Aceasta era de fapt cântarea care se practica în biserică și în 1934, când I.D. Petrescu susținea prelegeri de pe poziția profesorului de Istorie a muzicii orientale și de paleografie muzicală bizantină la Academia de muzică religioasă din București și publica câteva articole incendiare în BOR⁴⁹ prin care considera „actuala muzică orientală(...) o eroare grosolană”, iar titlul de „muzică bizantină” ar fi „o insultă azvârlită Bizanțului”⁵⁰.

Răspunsul l-a primit de la I. Popescu Pasărea, o autoritate în domeniul muzicii psaltice românești (profesor de muzică la Seminariile Nifon Mitropolitul și Central, la Academia de muzică religioasă, compozitor, cântăreț și dirijor, fondator al Societății culturale *Ieromonahul Macarie* și al revistei *Cultura*), dar și de la Gavriil Galinescu, Marin Predescu, Mihail D. Rădescu, Pr. Nicolae M. Popescu ș.a.

⁴⁷ Titus MOISESCU, *Monodia bizantină...*, p. 8.

⁴⁸ Titus MOISESCU, *Monodia bizantină...*, p. 35.

⁴⁹ Pr. I.D. PETRESCU, „Manuscrite psaltice grecești în veacul al VIII”, în: *BOR*, 3-4/1934, pp. 180-188; Pr. I.D. PETRESCU, „Principiile cântării bisericești bizantine”, în: *BOR*, 9-10/1934, pp. 577-583; Pr. I.D. PETRESCU, „Transcrierea muzicii psaltice în Biserica Ortodoxă Română”, în: *BOR*, 1-2/1937, pp. 22-27 (și extras, 10 pp.).

⁵⁰ Pr. I.D. PETRESCU, „Principiile cântării...”, p. 577.

Care sunt ideile susținute de Pr. I.D. Petrescu?

A. Între cântarea contemporană practică în biserică și vechea monodie bizantină (sec. X-XV) nu este nicio asemănare: „nu numai puritatea liniei melodice fusese atinsă, dar, prin occidentalizarea cântării în sistima cea nouă, se înlăturase ritmul vechii cântări. Apoi, prin adoptarea în sistima cea nouă a feluritelor game cu puternice influențe orientale și îndeosebi a ciudatelor modulații din muzica profană orientală, s-a desfigurat într-o largă măsură caracterul sobru, senin și ieratic al cântării bisericești. Căci muzica veche bizantină, în urma studiilor mele documentare, acceptate de muzicologii apuseni, se rezima pe acești trei stâlpi: diatonicitatea, ritmul liber isvorât din ritmul oratoric și accentul tonic. Trebuie să reținem că însăși cântarea lui Filotheiu este departe de puritatea vechii cântări, întrucât ea reprezintă un termen evolutiv destul de înaintat. [...] Cântarea cea veche, înțeleg cea cuprinsă în manuscrisele veacurilor X-XIV, este cu totul necunoscută lui Macarie, vreau să zic atât la noi, aici în țară, cât și în Sudul și Orientul setos de înnoire. Putem chiar afirma că această cântare nici nu-i interesează, căci reformatorii pornesc de la timpul lor, împrumutând și oarecare elemente muzicale apusene cum ar fi măsura de 2, de 3 și de 4 (...) Un fapt musical neîndoios în timpul lui Macarie Ieromonahul, de sfârșitul veacului XVIII și începutul veacului XIX este următorul: se introdusese muzică profană în biserică de către diverși psalți, unii chiar cu renume și, această muzică, era mai ales turcească.”⁵¹ În articolul „Ce este muzica bizantină”, Pr. I. D. Petrescu explică mai în detaliu de ce „vechea muzică are foarte puțin de a face cu actuala muzică bisericească”. Pentru că muzica bizantină „nu este producția anonimă a Bisericii, nici producția trufașă a unui scriitor, episcop sau simplu călugăr. Ea poartă în sine pecetea însuflării de sus, avânt de tată pe Duhul Sfânt și de mamă smeritul rânduitor, care și-a însemnat numele în acrostif sau în corpul poemului.”⁵² Într-un alineat mai sus afirmă că muzica bizantină este „muzica ce ne-au lăsat-o părinții bisericii noastre ortodoxe a răsăritului. Este haina ce îmbracă producțiile lor literaro-liturgice. Este creația inspirată a marilor poeți ai ortodoxiei.”⁵³ Deși nu elimină cu totul faptul că pe o producție muzicală bizantină există semnătura unui autor, afirmă că muzica bisericească contemporană, „producție trufașă a unui scriitor”, este lipsită de inspirația

⁵¹ Pr. I.D. PETRESCU, „Manuscrise psaltice grecești din veacul al XVIII-lea”, în: *BOR*, 3-4/1934, pp. 182-184.

⁵² Pr. I.D. PETRESCU, „Ce este muzica bizantină?”, în: *Predania*, 5/1937, p. 3.

⁵³ Pr. I.D. PETRESCU, „Ce este muzica bizantină?”, în: *Predania*, 5/1937, p. 3.

darului de sus. În articolul *Manuscrise psaltice...* pr. I.D. Petrescu vine cu o seamă de elemente care arată „alterarea” melodică a cântărilor din noua sistimă; acolo unde găsește pe manuscrise cuvintele „după cei vechi”, autorul afirmă că „linia melodică este cu desăvârșire străină (...) cântarea nu are nimic comun cu cei vechi decât ca text imnografic”⁵⁴. Afirmății contradictorii se regăsesc și în citatul următor: „muzica bizantină este simplă și totuși bogată și variată în simplitatea ei. Este sinceră pentru că exprimă sentimentele deschis, fără tălmăciri false, fără ciocniri violente. Este voioasă cum este creștinul împăcat cu Dumnezeu prin taina pocăinței și împărtășirii. Este lipsită de exagerări și de pasional, fie că exprimă bucurie, fie că exprimă întristare...”⁵⁵.

B. Pr. I.D. Petrescu contestă foloasele reformei chrysantice, deoarece Hrisant pornește de la muzica sec. al XVIII-lea, considerată ca „ultimă fază a decadentei muzicii bisericești. Nu era o operă pornită pe baze solide – spune I.D. Petrescu – o operă care să se adape din izvoare curate, o operă de restaurare a vechii cântări, pe bază științifică, pornind de la principiul epurării sau extirpării, ci era operă de localizare prin care se căuta stăvilirea unui rău fără să se cunoască rădăcinile acestui rău. Așa încât această foarte lăudabilă pornire, acest zel și muncă desfășurată din belșug de cei trei, nu a adus un real și veritabil progres în muzica bisericească a Răsăritului. Ea a rămas tot ceea ce era, fără a se putea afirma ca un fapt de progres muzical, căci, încărcată de atâtea impurități, care au denaturat-o complet, nu poate reprezenta o opera artistică și veritabilă. În lumina știrilor furnizate de manuscrise, muzica bisericească a veacului XVIII apare foarte străină spiritului și tradiției muzicale a Bisericii răsăritene. Și cum pe această muzică a veacului al XVIII-lea se reazimă toată reforma, concretizată în sistima cea nouă, atunci înțelegem lăncezirea acestei muzici și încercările infructuoase de a-i da viață, încercări ce contribuie și mai mult la înstrăinarea ei de opera sfinților părinți – poeți și muzicanți în același timp”⁵⁶;

C. Actuala muzică bisericească și-a pierdut caracterul autentic datorită influențelor străine: „Dar a numi actuala muzică bisericească orientală cu numele de *muzică bizantină* este o eroare grosolană; fiindcă actuala muzică bisericească cuprinde într-însa game persane, arabe, turcești și altele – game bine determinate – întâlnite în folclorul acestor

⁵⁴ Pr. I.D. PETRESCU, „Ce este muzica bizantină?”, în: *Predania*, 5/1937, p. 183.

⁵⁵ Pr. I.D. PETRESCU, „Ce este muzica bizantină?”, în: *Predania*, 5/1937, p. 4.

⁵⁶ Pr. I.D. PETRESCU, „Ce este muzica bizantină?”, în: *Predania*, 5/1937, p. 186.

regiuni, însă niciodată în nobila muzică bizantină. Aceasta este o insultă azvârlită Bizanțului⁵⁷;

D. Susține cu vehemență diatonismul pur în muzica bisericească prin „înlăturarea gamelor cromatice și enarmonice”, game care au generat „corupția cântecului bisericesc”⁵⁸. Este adeptul apropierii între muzica bizantină și gregoriană până la asemănare. Prin articolul din *Predania* „*Ce este muzica gregoriană*” trebuie să fi iritat și mai mult spiritele. „Iată-ne, deci, în prezența unui cântec foarte vechi (c. gregorian, n.n.) de origine patristică, ce se poate urmări și studia în documente medievale de o mare valoare liturgică, documente ce provin din diferite regiuni și epoci. Astfel că, existând un punct de contact de o covârșitoare însemnătate între muzica bizantină și muzica gregoriană, și anume originea patristică și existența aceluiași documente liturgice, de proveniență și inspirație bizantină, studiul cântecului gregorian ne preocupă aproape în aceeași măsură ca studiul cântecului bizantin. (...) Întreaga societate romană este influențată de spiritul bizantin; dar în artă mai ales această influență este covârșitoare. De aceea s-a spus, cu drept cuvânt, că cine vrea să cunoască arta bizantină a veacului al VIII-lea trebuie neapărat să studieze monumentele romane în același timp”. Concluzia Pr. I.D. Petrescu pare destul de forțată: dacă „întreaga societate romană este influențată de spiritul bizantin”, nu înțelegem de ce, atunci când cineva ar dori „să cunoască arta bizantină a veacului al VIII-lea trebuie neapărat să studieze monumentele romane!”. Interinfluența Orientului și Apusului pe seama faptului că „începutul liturghiei romane este bizantin (*kyrie eleison*), că în vinerea patimilor se cântă până azi *Aghios o Theos*, alternând cu *Sanctus Deus*, sau că la noi, în Orient, am păstrat pentru Postul mare – afară de sâmbete și duminici – Liturghia Sfântului Grigorie cel Mare, papă al Romei, rânduitorul cântului gregorian, nu sunt suficiente, după părerea noastră, ca să considerăm că însușirile cântecului gregorian sunt aceleași ca și ale cântului bizantin”⁵⁹. I.D. Ștefănescu, cel care va întocmi

⁵⁷ Pr. I.D. PETRESCU, „Principiile cântării bisericești bizantine – comunicare făcută la Congresul al IV-lea Internațional de Studii bizantine, ținut la Sofia în luna septembrie 1934”, în: *BOR*, 9-10/1934, p. 577.

⁵⁸ Pr. I.D. PETRESCU, „Transcrierea muzicii psaltice în Biserica Ortodoxă Română”, în: *BOR*, 1-2/1936, p. 28. „Căci muzica bizantină, în urma studiilor mele documentare, acceptate de muzicologii apuseni, se reazimă pe acești trei stâlpi: diatonicitatea, ritmul liber izvorât din ritmul oratoric și accentul tonic” (Pr. I.D. PETRESCU, „Manuscrise psaltice...”, p. 183).

⁵⁹ Pr. I.D. PETRESCU, „Ce este muzica gregoriană”, în: *Predania*, 8-9/1937, p. 5.

prefața la broșura apărută în 1946 (*Patimile Domnului de Paul Constantinescu și Părintele I.D. Petrescu – explicațiuni și textul cântat*), afirmă că „Părintele I.D. Petrescu, conștient de faptul că psaltichia a fost năpădită de elemente eterogene (...) l-a mânăat spre muzica bizantină, pe care a fost nevoit să o studieze și să o presimtă mai mult cu ajutorul muzicii gregoriene, ceea ce reprezintă un ocol și, deseori, o îndepărtare de obiectul căutat cu înfrigurare”⁶⁰. Acest lucru este evident, dacă ne gândim că alta a fost albia izvorului care a adus muzica bizantină la noi;

E. Consideră că semnele consonante au rol mai ales în „îmbogățirea grafiei și terminologiei muzicale și mai puțin în interpretarea muzicală”; multe semne nu au o interpretare constantă, creând „un adevărat labirint grafico-muzical fără valoare pentru cântecul bisericesc”. „Chiar și în sistema cea nouă, semnele de nuanțare, așa reduse cum sunt, totuși nu au o interpretare precisă (...) acestea sunt semne chironomice a căror înlăturare nu înseamnă nicio pierdere și nicio atingere a originalității muzicii bisericești (...) deci, o simplificare a cântecului psaltic, prin confruntarea și compararea textelor vechi, pentru a avea cea mai bună și mai curată versiune, ne dă o transcriere precisă și perfectă”⁶¹. La această listă de inadvertențe apărute în muzica noastră bisericească, Pr. I.D. Petrescu vine cu o soluție în anul 1937, într-un articol din *BOR*: „Transcrierea muzicii psaltice în Biserica Ortodoxă Română”. Dânsul propune să fie declarate normative textele vechilor documente liturgico-muzicale, păstrând însă elementele viabile din muzica psaltică. Fără nicio aluzie de citat caragialesc, redăm cele afirmate de părintele: „orice încercare s-ar face de a da viață muzicii actuale bisericești – chiar găsindu-se o formulă magică de transcriere, ce ar mulțumi și pe cei ce vor să o păstreze așa cum este, dar să o modifice în părțile esențiale – nu va putea reuși, pentru că actuala muzică bisericească reprezintă termenul quasi-final al unui proces de decadență”⁶². Noul limbaj verbo-muzical propus de Pr. I.D. Petrescu pentru cântările bisericești ar trebui să elimine notația neumatică; și pe cea veche, la care nu au acces decât „cercetătorii și specialiștii”⁶³, dar și pe cea nouă, chrysantică, care a fost promovată printr-o „pseudo-reformă” (n.n.)⁶⁴. De aceea, destul de voalat,

⁶⁰ ***, *Patimile Domnului...*, p. 9.

⁶¹ Pr. I.D. PETRESCU, „Transcrierea muzicii psaltice...”, p. 5.

⁶² Pr. I.D. PETRESCU, „Transcrierea muzicii psaltice...”, pp. 7-8.

⁶³ Pr. I.D. PETRESCU, „Transcrierea muzicii psaltice...”, p. 9.

⁶⁴ „Muzica bisericească se influențează de arta muzicală străină, îndeosebi orientală. Caracterul ei simplu, liniștit, sobru și pios este alterat prin acceptarea acestor felurite și,

părintele propune ca notația liniară să fie cea care va reda cu fidelitate și „fără confuzie” textul muzical bisericesc: „În vechile texte muzicale bizantine, din veacurile X-XV, vom întâlni o serie de semne-indicatoare ale sunetelor – care se întâlnesc și în notația psaltică a veacurilor XVI-XIX. Valoarea lor este aceeași într-un mileniu. Aceste semne, cu o valoare precisă, arătată de documente, pot fi transcrise în notația liniară, fără vreo atingere a liniei melodice sau a originalității acestei linii”⁶⁵. După părerea noastră, Pr. I.D. Petrescu readuce în actualitate aceeași problemă ridicată și de Gavriil Musicescu, și anume înlocuirea notației neumatice cu cea pe portativ; dacă însă la Musicescu notația liniară era cea mai potrivită pentru că reprezenta pentru el materialul de lucru cel mai la îndemână, la Pr. I.D. Petrescu notația liniară este după părerea noastră vocabularul care exprimă cu succes și muzica gregoriană.

Ideile Părintelui I.D. Petrescu nu au fost împărtășite și acceptate de toți specialiștii în muzica bisericească și, drept urmare, răspunsul acestora nu a întârziat să apară:

A. Marin Predescu, prim-redactor la *Cultura*, vice-președinte al Asociației cântăreților bisericești și maestru asistent de psaltichie la Academia de Muzică Religioasă, publică în revista amintită „*O senzațională reclamație către Sf. Sinod*”, în care semnala:

„Prea cucernicia sa, părintele I.D. Petrescu, duce de câțiva ani o susținută propagandă împotriva cântării psaltice din Biserica Ortodoxă Română, căutând să o înlocuiască prin alt sistem de cântare, întemeiat, zice-se, pe manuscrise descoperite de prea cucernicia sa prin biblioteci străine apusene (...), în adevăr: părintele Petrescu – este fapt notoriu – nu cântă, nu vrea să cânte niciodată, la nicio slujbă bisericească, în stilul psaltic, ci în cel gregorian, apusean. Părintele Petrescu face conferințe publice, cu demonstrațiuni polifonice, căutând stăruitor să demonstreze nevalabilitatea emoțională, sub raport religios, a cântării psaltice și «superioritatea» liniei mate, incoloră a cântului gregorian,

curioase chiar, influențe. Opera celor doi suferă o mare transformare în urma acestor infiltrațiuni străine. Muzica profană, muzica populară locală, din regiunile asiatice grecești sau din regiunile mai îndepărtate, persane, arabe, curde, armene, se introducea în Biserica ortodoxă a răsăritului. Cântăreții ai bisericilor vechiului Bizanț se făceau interpreții acestei arte noi și împlinind de multe ori îndoitul rol de cântăreț de strană și cântăreț de lume, amestecau și în pura melodie bisericească, elementele socotite estetice și artistice de aiurea, elemente disparate, pe care dubla lor meserie nu le mai putea despărți” (Pr. I.D. PETRESCU, „Transcrierea muzicii psaltice...”, pp. 4-5).

⁶⁵ Pr. I.D. PETRESCU, „Transcrierea muzicii psaltice...”, p. 4.

căruia P.C. Sa îi zice «autentic bizantin». Așa, de pildă, ziarele au înregistrat unele afirmațiuni categorice ale P.C. Sale, făcute în Sala Dalles din capitală, luni 27 martie 1938, în fața unui numeros auditoriu: muzica de astăzi a Bisericii noastre – a spus P.C. Sa – pe care unii o mai numesc strămoșească, națională și tradițională (vedeți persiflarea!) nu are nimic din cântul bizantin vechi! Ea este o alcătuire hibridă a psaltilor după fantezie cu elemente dulcege, mahalagești, de romanțe sentimentale, formând un fel de condiment liturgic⁶⁶.

B. Mihail D. Rădescu, profesor de muzică la Craiova, răspunde la fel de vehement, într-un articol, prefațat de Marin Predescu: „o polemică nesfârșită s-a angajat între fruntașii intelectualității bisericesti și din această polemică m-am convins că sunt hotărâți, ca să dea o lovitură de grație Bisericii noastre naționale. Pe la unele biserici din capitală și în special la Biserica Sf. Visarion s-a inaugurat, încă de acum câțiva ani, introducerea unor soiuri de imne la serviciul liturgic, menite a deruta pe credincioșii noștri și a-i deprinde cu aceste erezii⁶⁷. Cea mai dură acuză este aceea că traducerea părintelui I.D. Petrescu sunt considerate neverosimile: „melodiile acestea, ale preotului Petrescu, puse lângă aceleași traduceri ale domnului Gastoué, Egon Wellesz și Tillyard, mai apoi comparate cu ale reformatorului Hrisant, cu versiunea paleo-slavă, cu manuscrisul 61 al călugărului Filotei (Acad. Rom.), cu catavasiile Ieromonahului Macarie, Anton Pann și traducerea făcută de subsemnatul după aceste texte de muzică din sec. X-XIV, redate pe toate notațiile noastre actuale, vor stârni râsul căci nu au nicio asemănare cu originalele despre care face atâta paradă, nici chiar cu tradiția noastră care, după cât dovedim, a păstrat stilul acesta neschimbat⁶⁸. În concluzie, M.D. Rădescu propune ca autoritatea bisericască „să înlăture de îndată, din repertoriul bisericii Sf. Visarion, stilul pe care l-a instaurat acolo⁶⁹”.

C. Gavriil Galinescu, profesor de Enciclopedie la Academia Regală de Muzică din Iași, în seara zilei de 12 dec. 1939, susține o „magistrală” conferință în sala Societății Clerului Român „Ajutorul” din București, tratând despre „*Muzica noastră bisericască în comparație cu cântecul gregorian al bisericii catolice*”⁷⁰. După ce semnaleză întreprinderea lui

⁶⁶ Marin PREDESCU, „O senzațională reclamație...”, în: *Cultura*, 6-7/1939, pp. 39-40.

⁶⁷ Mihail D. RĂDESCU, „Un ignorant muzicant...”, în: *Cultura*, 8-9/1939, pp. 55-56.

⁶⁸ M.D. RĂDESCU, „Un ignorant muzicant...”, p. 57.

⁶⁹ M.D. RĂDESCU, „Un ignorant muzicant...”, p. 58.

⁷⁰ Marin I. PREDESCU, „Muzica noastră bisericască...” (cronică la conferința lui Gavriil Galinescu), în: *Cultura*, 10-12/1939, p. 69

Gavriil Musicescu de a transcrie muzica psaltică în notație liniară ca un fenomen ce a eşuat, conferențiarul face un istoric larg asupra muzicii bizantine, susținând că „modurile cromatice și enarmonice sunt orientale și se găsesc în muzica veche grecească”, că nu se poate vorbi de o influență turcească în cântarea noastră bisericească, „toți sultanii și califii apelând mereu la artiști creștini și la unii cântăreți bisericești vestiți, ca Petru Lampadarie, de pildă...”. Subliniind inferioritatea stilistică și „șubrezenia melodică” a muzicii gregoriene, consideră că tendința de denigrare a muzicii noastre bisericești venită din partea lui A. Gastoué trebuie amendată ca atare pentru că „încearcă să arunce noroi spre a întuneca frumusețea cântării noastre bizantine”, iar părintele I.D. Petrescu se face un „emisar” al lui Gastoué prin părțile noastre: „propagarea muzicii gregoriene a atins la noi culmea, când, în Joia Patimilor din anul 1937, numitul preot a prezentat la Radio București messe catolice, dirijate de un conducător cu tată evreu, în timp ce creștinii ortodocși români lăcrimau lângă crucea răstignirii Mântuitorului Hristos...”⁷¹.

D. I. Popescu Pasărea se detașează de o polemică deschisă cu părintele I.D. Petrescu, cu cel care i-a fost „elev apreciat și iubit”⁷², dar semnalează cu tristețe „tendința manifestată în atâtea rânduri, de către un distins cleric al capitalei, de a reforma cântarea noastră psaltică prin diatonicizare, adică eliminând gamele cromatice și enarmonice, cum și prin înlăturarea consonantelor”⁷³. Cu apreciere de bun simț, I. Popescu Pasărea nu tăgăduiește faptul că „în muzica psaltică a Bisericii noastre s-ar găsi și elemente străine, împrumutate în decursul veacurilor. Faptul acesta, însă, face parte dintr-un proces evolutiv, ce se observă în toate domeniile activității umane. Evoluția operează în virtutea legii progresului, în mod cu totul independent. Știința, literatura, artele mai ales, evoluează de la o epocă la alta, fiind astfel într-o continuă mișcare de progres”⁷⁴. În două numere ale revistei *Cultura*, I. Popescu Pasărea expune în articolul „*Evoluția cântării psaltice*” trei cauze care au contribuit la această evoluție:

- simplificarea și accelerarea; fenomen firesc prin care se afirmă stilul analitic în detrimentul ornamentelor și amplificărilor exagerate;

⁷¹ M.I. PREDESCU, „Muzica noastră bisericească...”, pp. 70-71.

⁷² I. POPESCU PASĂREA, „Evoluția cântării psaltice...(I)”, în: *Cultura*, 3/1940, p. 22.

⁷³ I. POPESCU PASĂREA, „Evoluția cântării psaltice...(I)”, p. 21.

⁷⁴ I. POPESCU PASĂREA, „Evoluția cântării psaltice...(I)”, p. 22.

- tendința de modernizare prin „inserții” subtile din muzica profană;
- influența muzicii populare; I. Popescu Pasărea vede mai degrabă o interinfluență a celor două genuri de muzică, de multe ori sensul fiind dinspre muzica bisericească spre cea populară națională⁷⁵.

E. N.M. Popescu, preot și profesor de teologie și istorie, licențiat al Facultății de Teologie și Litere-Filozofie din București, publică în 1908 teza de licență cu titlul „*Viața și activitatea dascălului de cântări Macarie Ieromonahul*”. Lucrarea nu scapă neobservată părintelui I.D. Petrescu, care face o aluzie subtilă la un citat din lucrarea de mai sus, înfierând părerea autorului: „după o rătăcire cam lungă, muzica noastră bisericească se întoarce astăzi la psaltichia temeinică și curată a lui Macarie Psaltul”⁷⁶. Răspunsul Preotului N.M. Popescu apare tot în *Predania* ca un „drept la replică” și se explică astfel: „eu am căutat să arăt că Macarie Psaltul (†1836) a răspândit în Biserica română cântarea bisericească îmbrăcată în haina nouă a reformei din 1814 și că meritul lui este mare întrucât a păstrat tonul cuvântului și al frazei românești și nu s-a depărtat de melodia bisericească”⁷⁷. În *Predania* apare și „replica la replică” prin articolul „*Echivoc, prezumție, diletantism*”, unde Pr. I.D. Petrescu nu contestă meritele lui Macarie de „traducător și psalt distins”, dar nu consideră că rolul lui Macarie Ieromonahul a fost acela de a curăți muzica psaltică de influențele turcești, din moment ce „și-a întocmit cântările după Petru Lampadarie Peloposianul (1730-1777), foarte isteț și iscusit atât în cele bisericești cât și în cele persienești”⁷⁸. Tot în 1937, I.D. Petrescu afirmă: „opera de înnoire este sortită eșecului în procesul de românire deoarece s-a românit o muzică decadentă, cea de la sfârșitul sec. al XVIII-lea”⁷⁹.

F. Compozitorul Paul Constantinescu a fost multă vreme un apropiat al Pr. I.D. Petrescu; încă din anii 1933-1934, la Biserica Sf. Visarion din București, unde era preot paroh I.D. Petrescu, se țineau „audiții” (din documentele noastre se ajunsese la 13 audiții), în care corul bisericii condus de Paul Constantinescu interpreta: muzica bizantină reconstituită de părintele I.D. Petrescu după manuscrite grecești (multe regăsindu-se mai târziu în Oratoriul de Paști, ca text și linie melodică),

⁷⁵ I. POPESCU PASĂREA, „Evoluția cântării psaltice...(II)”, în: *Cultura*, 7-8/1940, p. 70.

⁷⁶ Pr. I.D. PETRESCU, „Ce este muzica bizantină...?”, p. 3.

⁷⁷ Pr. Nicolae M. POPESCU, „Lămuriri...”, în: *Predania*, 8-9/1937, pp. 13-14.

⁷⁸ Pr. I.D. PETRESCU, „Echivoc, prezumție, diletantism...”, în: *Predania*, 8-9/1937, p. 15.

⁷⁹ Pr. I.D. PETRESCU, „Transcrierea muzicii psaltice...”, p. 8.

muzică gregoriană, motete și fragmente din Liturgia lui Paul Constantinescu, terminată la 3 febr. 1936. Între cei doi va apărea însă o polemică puțin mediatizată, dar rămasă celebră; amănunțele de culise au fost dezvăluite recent în mai multe publicații, iar motivul discuțiilor a fost generat de „paternitatea” asupra Oratoriului Bizantin de Paști *Patimile Domnului*, alcătuit de Paul Constantinescu, pe teme bisericești reconstituite și traduse de Pr. I.D. Petrescu. După ce oratoriul a fost cântat de trei ori, Paul Constantinescu anunță că a ars partitura și că va rescrie Oratoriul pe teme din creația psaltică contemporană. Credem că Părintele a fost mâhnit profund, monodiile sale rămânând doar în stadiul de documente scrise, nefiind acceptate nici la strană, nici într-o producție de anvergură, cum era oratoriul lui Paul Constantinescu, în ciuda faptului că muzica de care s-a ocupat părintele I.D. Petrescu, „muzica bizantină documentară, reprezintă – după spusele sale – cea mai autentică și sigură tradiție liturgică în Biserica noastră Ortodoxă”⁸⁰. La Uniunea Compozitorilor, fond Paul Constantinescu, se păstrează două scrisori aparținând lui I.D. Petrescu, respectiv Paul Constantinescu, cu conținut polemic, adresate de aceștia directorului Filarmonicii, în anul 1946, după prezentarea în public a oratoriului *Patimile Domnului*. Redăm doar un citat din scrisoarea pr. I.D. Petrescu care dă rămă întreg eșafodajul pe care și l-a construit printr-o muncă asiduă și tenace de cercetător bizantinist:

„Dacă prin absurd, un cercetător actual sau unul viitor ar găsi că citirea textelor, interpretarea neumelor și caracterizarea modurilor au fost greșite, atunci eu totuși aș rămâne ca un inspirat, ce am putut să creez așa nobile împletiri melodice și am putut să mă ridic la o așa de înaltă împerechere a cuvântului cu cântecul, pentru a da o așa de sublimă exprimare de simțăminte. Dar eu am îmbrăcat aci haina modestiei și am zis: este textul muzical medieval redat în deplină ființă a lui, deși, ici colo am intervenit în afară de zisa manuscriselor”⁸¹.

Concluzii

Confruntările de idei generate de G. Musicescu și Pr. I.D. Petrescu au ca „măr al discordiei” o întrebare foarte simplă: este muzica practică

⁸⁰ Pr. I.D. PETRESCU, „Echivoc, prezumție, diletantism...”, p. 18.

⁸¹ Textul integral al scrisorilor este publicat în: Paul CONSTANTINESCU, *Despre „poezia” muzicii*, Ed. Premier, Ploiești, 2004, argument, notă asupra ediției, transcrierea textelor, note și comentarii: Sanda Hârlav-Maistorovici, pp. 184-190 și pp. 256-258; Stelian IONASCU, *Paul Constantinescu*, Ed. IBMBOR, București 2005, pp. 374-381.

astăzi în cultul Bisericii noastre o muzică autentică, transmisă pe filiera canoanelor bisericești și a unei tradiții neîntrerupte a Sfinților Părinți, fie că îi spunem „bizantină”, „de sorginte bizantină”, „psaltică” sau pur și simplu, „bisericească”? Părerile sunt împărțite – așa cum am văzut – și argumentele sunt în măsură să orienteze cititorul spre răspunsuri diferite:

- Dacă răspunsul este afirmativ, atunci actuală muzică bisericească nu este altceva decât vechea muzică bizantină cântată în timpurile noastre, scrisă într-un nou traiect stilistic impus contextual de spațiu, timp, cult, cultură etc. Concluziile tezei de doctorat a lui Nicolae Gheorghită, care analizează chinonicul duminical în perioada post-bizantină (1453-1814), vin să argumenteze tot mai clar continuitatea „tradiției” în ciuda noutăților melodice apărute prin „înfrumusețare”, „prescurtare”, sau „exighisire”: „Procedeele componistice folosite dau naștere unui vocabular muzical nou circumscris, însă, marii tradiții bizantine. În ciuda practicilor liturgice zonale, periferice Constantinopolului (ale Sfântului Munte, Cretei, Ierusalimului sau Țărilor Române), unitatea muzicii chinonicului duminical este o realitate de netăgăduit. Transmisia nedistorsionată de la maestru la ucenic a asigurat acestei arte fluiditate și, în același timp eterogenitate într-un spațiu omogen, dat de tradiția liturgică și muzicală a creștinismului ortodox și garanția că muzica post-bizantină se regăsește în totalitate în practica vie contemporană”⁸²;

- Dacă răspunsul este negativ, atunci între muzica bisericească monodică contemporană și vechea monodie bizantină s-a adâncit o prăpastie, care nu ne mai permite să facem legătura dintre rădăcină și floare, ceea ce ar părea – greu de conceput – ca o „erezie” asupra căreia Biserica nu s-a pronunțat încă.

Summary: Major themes in the history of church music, as debated by great personalities of 19-20th centuries (controversies, dissenting opinions, polemics)

The present study contains two parts – the former concerning mostly *monodic church music*, and the latter treating polemics and opinions on *choir music, carols, music manuals* etc. Church music has no correspondent proper of the iconoclast movement, as is the case with painting or architecture. Therefore, we witness a series of polemics concerning the style, form and syntax of church music,

⁸² Nicolae GHEORGHITĂ, *Chinonicul duminical în perioada post-bizantină (1453-1821). Liturgică și muzică*, Ed. Muzicală, București, 2007, p. 10.

materialized with us in a series of options on which the Church had to provide an answer. Here are a number of the dilemmas on the present and future of church music in our country:

- adapting the chants for Romanian and adopting the Chrysantic notation [*or not*] according to the directions of the Patriarchate of Constantinople;
- the appearance and development of a new artistic dimension [*or not*] in the Romanian Orthodox Church: the harmonic-polyphonic choir music;
- transcribing in Occidental notation [*or not*] the traditional psaltic chant, maintaining [*or not*] the neumatic notation;
- returning [*or not*] in cult practice to the old Byzantine monodies (XIV-XVth centuries), in Cucuzel's notation – the Putna school;
- rendering church music uniform [*or not*] in a political context detrimental to the Romanian cult and culture;
- extending the church chant [*or not*] to the lay sphere in a vocal-symphonic approach such as: oratorio, requiem, cantata.

Chapter I treats the issues raised by Gavriil Musicescu (1847-1903) wishing to transcribe the monodic chant in Occidental notation. His initiative aroused the Synod's opposition (around the year 1900), as well as that of some music teachers (archimandrite Teofil Mihăilescu, Mardare Gheorghiu and Grigore I. Ibănescu) who expressed a different opinion. The debates about accepting to convert the church chant to linear notation would inform the Synod's options, fifty years later, even if somehow „amended”. Although G. Musicescu's transcriptions were done professionally, the tendency appeared as very audacious for the times. The Church could not and will never accept to abruptly give up a certain language - the church chant of Byzantine origin in neumatic notation - as an expression of faith by means of cult books, as well as of the national feelings, once the chant is adapted to Romanian and alongside the phenomenon of rendering an autochthonous, local character to Byzantine psaltic music within the Romanian area.

The phenomenon can be best understood as it was reflected in contemporary times, when thanks to Nicolae Lungu's legacy, pr. Nicu Moldoveanu found the best way to preserve chant music while remaining aware that it is no longer a solitary presence in time and place, but has to confront the present-day conglomerate of music forms; the method he found proposes maintaining the authentic church chant in neumatic notation, in parallel with the accurate transcription (including the ornaments) in linear notation; thus the only quality of sound that cannot be rendered is the untempered intonation, which actually cannot be rendered by neumatic notation either, but depends to a certain extent on the singer's style and skill, which in his turn he inherits from his master. However puritan and traditionalist one may be, wishing to avoid the linear notation for chant music, practice demonstrates that at scientific level, any neumatic music text, in whatever newer or older notation, is accompanied by its „translation” in linear notation. On the other hand, most of the faithful do not have access to the neumatic notation, but they do have basic knowledge of the other notation, which allows them to join a series of songs during the religious service. Regarding many of these issues, however, time is still to provide the answer.

Chapter II is centered on the Byzantinist musicologist pr. I.D. Petrescu (1884-1970) who, being interested mostly in the old Byzantine monody and wishing it established in church music practice, engaged into fierce polemic against the proponents of the church music promoted by the process of adaptation to the Romanian environment and spreading the „new system”. As he deemed contemporary church music as highly decadent, pr. I.D. Petrescu received the written retort from several persons competent in church music: Marin Predescu, Mihail D. Rădescu, Gavriil Galinescu, I. Popescu Pasărea, pr. Nicolae M. Popescu, Paul Constantinescu.

The confrontations generated by G. Musicescu and pr. I.D. Petrescu had as a „bone of contention” a very simple question: is today’s church music authentic, inherited along the lines of church canons and of the uninterrupted tradition of the Church Fathers, be it called „Byzantine”, „of Byzantine origin”, „psaltic” or simply, „church chant”? The opinions differ – as we have seen – and the arguments may direct the reader towards divergent answers:

- if the answer is yes, then the current church music is nothing but the old Byzantine music sung today, written in a new style imposed by the context of place, time, cult, culture etc. The conclusions of the PhD thesis of Nicolae Gheorghită, who analyses the Sunday kinonikon in the post-Byzantine period (1453-1814), bring clear arguments for the continuity of „tradition” in spite of the melodic innovations brought through „adornment” or „abbreviation”: „The composition techniques employed bring forth a new musical vocabulary, still circumscribed by the great Byzantine tradition. Despite local liturgical practices, pertaining to Constantinople (those of Mount Athos, Crete, Jerusalem or the Romanian Principalities), the unitary character of the Sunday kinonikon music is undeniable. As it passed down undistorted from master to disciple, this art provided fluidity as well as heterogeneity within the homogenous world of the liturgical and musical tradition of Orthodox Christianity, and ensures the fact that post-Byzantine music is fully rendered by the living contemporary practice”;

- if the answer is no, then contemporary monodic church music and the old Byzantine monody are separated by a gap which allows no connection between root and flower, an idea – hardly conceivable – that would seem a „heresy” on which the Church has yet to express its views.

The second part of the present study will enlarge both its *spatial perspective* by touching upon issues related to lay music, and its *temporal perspective*, by approaching some contemporary techniques.

Marius PORTARU

SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, ZECE CAPETE DESPRE VIRTUTE ȘI PĂCAT. PROBLEMA AUTENTICITĂȚII

*Zece capete despre virtute și păcat*¹ este o scurtă expunere a principiilor de bază ale asceticii creștine. Opera aparține Sfântului Maxim Mărturisitorul². Autenticitatea ei a fost demonstrată relativ recent³. Introducerea pe care o facem acestei prime traduceri în limba română are un scop dublu: pe de o parte, realizarea unei sinteze a concluziilor de până acum referitoare la *Capita X*, iar pe de altă parte, reevaluarea

¹ Περί ἀρετῆς καὶ κακίας κεφάλαια δέκα. Acest titlu este atestat de patru manuscrise: 1. *Athonensis Konstantonitou* 25 (s. XV), f. ρνα^v-ρνε^v; 2. *Athonensis Philotheou* 249 (s. XIV), f. 85-86; 3. *Athonensis Vatopedi* 57 (s. XIII), f. 281^v-282^v; 6. *Parisinus gr. 1166* (s. XI), f. 229-231. Manuscrisele: 4. *Athonensis Vatopedi* 476 (s. XIV), f. 71-72 și 5. *Meteora, Metamorph.* 583 (s. XI), f. 240-242 nu atestă niciun titlu pentru cele zece capete care ne interesează (în continuare, prescurtat: *Capita X*), iar manuscrisul: 7. *Venetus Marc. gr. II 69* (s. XIII-XIV), f. 284-287 indică un titlu quasi-general: ἕτερα κεφάλαια τοῦ αὐτοῦ. A se consulta: Constant DE VOCHT, „Un nouvel opuscule de Maxime le Confesseur, source des chapitres non encore identifiés des *Cinq centuries théologiques* (CPG 7715)”, în: *Byz.*, 58/1987, pp. 415-420. În post-scriptum-ul redactat după finalizarea acestui studiu, autorul declară că a mai găsit încă doi martori (manuscrise) ai operei *Capita X: Taur. 192/b.III,3*, datat: 1118, care a ars în anul 1904 și *Vat. gr. 1868*, din sec. al XIII-lea, pe care nu a avut posibilitatea să îl cerceteze („Un nouvel opuscule...”, p. 420).

² Nu este exclus faptul ca ea să fie un fragment dintr-o operă mai mare sau poate o schiță de lucru. La aceste presupuneri conduce scurtimea ei. Pentru detalii despre viața și opera Sf. Maxim Mărturisitorul a se consulta: *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți”- actele procesului - documentele exilului*, trad. și prezentare de Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2004, 228pp.; Hans Urs VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus’ Des Bekenners*, ediția a doua, complet refăcută, Johannes-Verlag, Einsiedlen, 1961, 691pp.; Maria Luisa GATTI, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1987, 430pp.; Jean-Claude LARCHET, *Saint Maxime le Confesseur (580-662)*, coll. *Initiations aux Peres de l’Eglise*, Cerf, Paris, 2003, 288pp.; Aidan NICHOLS O.P., *Byzantine Gospel. Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, T&T Clark, Edinburgh, 1993, 264pp.

³ De către Constant DE VOCHT, „Un nouvel opuscule...”, în anul 1987. În acest articol, autorul declară că pregătește ediția critică a operei *Zece capete despre virtute și păcat* în colecția *Corpus Christianorum, Series Graeca*. Dar, din 1987 până astăzi, această operă de dimensiuni reduse, atestată de doar opt martori (manuscrise), nu a fost încă editată.

argumentelor de critică internă aduse în favoarea autenticității. Relevanța unei astfel de reevaluări provine din necesitatea de a cunoaște argumentele pro și contra autenticității mai înainte de a folosi această scurtă operă pentru a descrie gândirea mistic-teologică a Sfântului Maxim sau pentru a formula anumite concluzii doctrinare⁴. În cele ce urmează, vom prezenta istoria problemei, vom cerceta critic argumentele, vom propune câteva conjecturi privind data scrierii și vom expune conținutul operei.

Istoria problemei

François Combefis⁵, editând pentru a doua oară⁶ cele cinci centurii teologice ale Sfântului Maxim⁷, a observat că unele dintre ele sunt identice cu fraze din alte opere ale Sfântului. Acest lucru nu l-a

⁴ Încă din 1931, M.-Th. Disdier atrăgea atenția asupra acestui fapt: „Cine intră în contact cu ansamblul operei atribuite Sf. Maxim Mărturisitorul, încercând să realizeze o sinteză a teologiei sale a spiritualității sale, nu întârzie să observe că totuși critica nu a asigurat încă o bază destul de solidă pentru cercetarea doctrinară [...] constituie o prudență elementară amânarea oricărui studiu definitiv al gândirii maximiene, până în ziua în care o ediție critică ne va fi pus la adăpost de interpolări, de falsuri evidente și va fi făcut un studiu exhaustiv al izvoarelor tradiționale, abia amintite de către autorul nostru”: M.-Th. DISDIER, „Une oeuvres douteuses de Saint Maxime le Confesseur”, în: *EO*, 30/1931, p. 160.

⁵ François Combefis este unul dintre principalii editori ai scrierilor Sfântului Maxim în Occident, în sec. al XVI-lea. Edițiile sale, care nu sunt critice, au fost preluate întocmai în: Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologia Graeca (PG)*, tomus XC (S.[ancti] P.[atris] N.[oster] *Maximi Confessoris Opera Omnia. Quaestiones ad Thalassium de Scriptura Sacra* [prescurtat: *QuThal*], *Quaestiones et dubia* [prescurtat: *QuDub*], *Expositio in Psalmum LIX* [prescurtat: *Psalmum LIX*], *Orationis Dominicae Expositio* [prescurtat: *OrDom*], *Liber Asceticus* [prescurtat: *Asc*], *Capita de Charitate* [prescurtat: *Char*], *Capita Theologiae et Oeconomiae* [prescurtat: *ThOec*], *cura et studio R.P. Franc. Combefis, Ord. Fr. Pr.*, Petit-Montrouge, Parisii, 1865 și tomus XCI (S.[ancti] P.[atris] N.[oster] *Maximi Confessoris Opera Omnia. Opuscula theologica et polemica ad Marinum* [prescurtat: *ThPol*], *Disputatio cum Pyrrho* [prescurtat: *Pyrrho*], *Epistolae* [prescurtat: *Ep*], *Mystagogia* [prescurtat: *Myst*], *Ambiguorum liber sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi* [prescurtat: *Amb*], *iuxta Thalassium Abbas et Theodorum Raithuensem Abbas, cura et studio R.P. Franc. Combefis, Ord. Fr. Pr.*, Petit-Montrouge, Parisii, 1865.

⁶ Combefis folosește, cu mici modificări, ediția lui Picot, Paris, 1560, reproșându-i totuși acestuia lipsa de cunoștințe teologice. A se consulta: C. LAGA, C. STEEL, *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*, vol. 1: *Quaestiones I-LV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaie iuxta posita*, coll. *Corpus Christianorum, Series Graeca*, no. 7, Leuven University Press, Turnhout-Brepols, 1980, p. LXXIX.

⁷ *Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute ac vitio*, PG 90, 1177-1392.

determinat totuși să pună autenticitatea lor la îndoială. Wilhelm Soppa a fost primul care a contestat autenticitatea acestei opere, emițând ipoteza că *Diversa Capita* sunt o compilație făcută pe baza operelor Sfântului Maxim de către Antonie „Melissa” (probabil), un călugăr care a trăit la Muntele Athos în jurul anului 1100, realizând mai multe antologii de scrieri ascetice⁸. M.-Th. Disdier, făcând cercetări în același timp cu Soppa, fără a-i cunoaște însă munca, a demonstrat inautenticitatea celor cinci centurii. Pe lângă cele 451 de capete a căror origine o găsisse Soppa, a identificat în plus locurile din operele Sfântului care stau la baza altor 23 de capete (în total, 474 de capete). Primelor 26 de capete nu a reușit să le indice proveniența. Însă el a alcătuit cel dintâi tabloul corespondențelor dintre fiecare centurie și alte opere ale Sfântului⁹.

Cum a dedus Disdier că această compilație, care cuprinde cinci centurii cu fraze din alte opere ale Sfântului Maxim, nu a fost făcută chiar de către Sfânt? El a observat că o parte dintre cele 500 de capete provin din scoliile la *QuThal*. Aceste scoliile nu pot aparține Sfântului Maxim, deoarece: 1. sunt mai obscure decât textul pe care pretind că îl explică; 2. unele sunt un simplu rezumat; 3. pe alocuri, σχόλια nu redau corect ideea Sfântului Maxim; 4. adresarea la persoana a treia: „el definește”, „el înțelege” etc. Textul, în ansamblu, al centuriilor este fără legătură logică între idei, fără ideea directoare care să se dezvolte progresiv, caracteristici care nu corespund stilului Sfântului Maxim. În favoarea autenticității celor cinci centurii teologice nu găsește decât un argument foarte slab: dacă într-o altă operă, *Capita de Charitate*, Sfântul Maxim nu ezită să își copieze înaintașii, de ce acum ar ezita să se copieze pe sine? Disdier propune ca autor al compilației nu pe Antonie Melissa, ci pe autorul σχολίων la *QuThal*. În final, recunoaște că numai cercetarea ulterioară a tradiției manuscrise va furniza argumente concludente cu privire la autenticitatea sau inautenticitatea centuriilor teologice.

Mai târziu, Carl Laga și Carlos Steel, cercetând tradiția manuscrisă a operei *QuThal* pentru realizarea ediției critice în prestigioasa colecție *Corpus Christianorum, Series Graeca* (CCSG), au putut stabili chiar manuscrisul-model al acestor *Diversa capita*: este vorba despre *Mosquensis 200 correctus*. Ei au fixat ca dată a scrierii anii 1105

⁸ Wilhelm SOPPA, *Die Diversa Capita unter den Schriften des heiligen Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und quellenkritischer Beleuchtung*, Dresden, 1922, pp. 129-131.

⁹ „Une oeuvre douteuse...”, pp. 160-178.

terminus post quem și 1100 *terminus ante quem*, iar ca autor pe Antonie „Melissa”¹⁰.

Genul literar al centuriilor se explică prin crearea lor într-un mediu monahal. Cei doi autori corectează și completează tabloul corespondențelor alcătuit cu 49 de ani înainte de Disdier¹¹. Ei descriu astfel tehnica pe care ar fi folosit-o compilatorul: acesta ar fi selecționat pasaje cu aceeași temă din operele maximiene (mai ales din *QuThal* și din *σχόλια* la *QuThal*) și ar fi prezentat aceste pasaje, astfel încât cititorul să nu fie obligat să recurgă la original. Acest presupus demers implică o manipulare a textului prin patru procedee: 1. adoptarea unor formule de introducere, precum *μακάριος*; 2. adoptarea unor formule de tranziție; 3. omiterea referințelor biblice pentru a transforma textul într-o maximă generală mai degrabă decât într-un comentariu al Bibliei (*QuThal* este o operă de exegeză biblică); 4. compilatorul a încercat să integreze scoliile textului pe care îl explică. Disdier observase că unele dintre centurii sunt pe jumătate alcătuite din text din *QuThal*, pe jumătate din *σχόλια* la acest text¹².

Autenticitatea operei *Capita X*

Rămânea de indentificat originea primelor 25 de capete. Mai întâi, a fost stabilită autonomia și autenticitatea primelor 15 capete¹³. Cât despre capetele 16-25, părerile erau împărțite. Disdier credea că este vorba poate despre un fragment dintr-o operă pierdută a Sfântului Maxim¹⁴. Laga-

¹⁰ Cf. *Maximi Confessoris...*, pp. LXXXI-LXXXII.

¹¹ Cf. *Maximi Confessoris...*, pp. LXXVI-LXXVIII.

¹² Cf. *Maximi Confessoris...*, p. LXXX.

¹³ A se consulta: *Clavis Patrum Graecorum (CPG)* 7695, vol. 3, *A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum, cura et studio M. Geerard*, coll. *Corpus Christianorum, Clavis Patrum Graecorum qua optima quaeque scriptorum Patrum Graecorum recensione a primaevis saeculis ad octavum commode recluduntur*, Turnhout, 1979; I.A. KHALIFÉ, „L'inauthenticité du «De temperantia» (Κεφάλαια νηπτικὰ) de Marc l'Ermitte (PG 65, 1053-1069)”, în: *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, 28/1949-1950, pp. 61-66. Laga-Steel afirmă despre *Capita XV*: „[...] ils ont une tradition ancienne puisqu'ils sont attestés dans les manuscrits les plus anciens de S. Maxime, aussi bien en Orient qu'en Italie du Sud” (*Maximi Confessoris...*, p. LXXXI). C. De Vocht scrie că a găsit aproape 40 de martori ai textului, „Un nouvel opusculé...”, p. 416. În limba română, *Capita XV* a fost tradusă în: Ioan I. Ică jr., *Mistagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, Anexa 6, pp. 463-467.

¹⁴ „Une oeuvre douteuse...”, p. 164.

Steel erau înclinați să creadă că autorul compilației a împrumutat aceste 10 capete dintr-o operă a altui autor decât Sfântul Maxim¹⁵. Autenticitatea și autonomia operei maximiene *Capita X* (PG 90, 1185C-1189A) a fost recent demonstrată de către Constant De Vocht¹⁶. Singurele criterii de stabilire a autenticității au fost tradiția manuscrisă și textul însuși. Conform tradiției manuscrise, textul aparține Sfântului Maxim¹⁷. Cât despre textul însuși, De Vocht aduce patru argumente de critică internă, pe care le vom reexamina în cele ce urmează:

1a. Este surprinzător ca un autor de talia speculativă a Sfântului Maxim, care a scris opere foarte lungi și foarte dense, precum *QuThal*, *Amb*, *Char*, să fi alcătuit un text atât de scurt. Dar tot Sfântul Maxim a scris și opere de dimensiuni mult mai mici, precum *Capita XV*, mai multe scrisori din *ThPol* etc.

2a. De Vocht observă că primul capitol al operei *Capita X* este un fragment din *Oratio 21: In laudem magni Athanasii*¹⁸ a Sfântului Grigorie Teologul. Textul a fost puțin modificat la început, în rest este identic¹⁹. La acest posibil contraargument, De Vocht răspunde că celelalte nouă capitole nu pot fi regăsite nicăieri, deci nu este vorba despre un simplu florilegiu. Mai degrabă ar fi vorba despre un fel de *ambiguum*, un loc obscur din opera Sfântului Grigorie Teologul, pe care Sfântul Maxim îl tâlcuiește și își prezintă ideile pornind de la el. Astfel că De Vocht nu ezită să declare *Capita X* un fel de crochiu care nu a fost inclus în forma definitivă a *Amb*. În plus, în *Amb* există o *Θεωρία εἰς τὸν Μοῦσῆν καὶ τὸν Ἠλίαν*²⁰ împărțită în zece capitole. Mai există și alte opere ale Sfântului Maxim care au un număr similar de capitole²¹.

3a. La punctul al treilea, De Vocht citează argumentul lui Disdier²²: dacă *Diversa capita* este o operă de compilație de texte din opera

¹⁵ *Maximi Confessoris...*, p. LXXXII, nota 182: „Il nous semble que l'auteur a repris ces textes ailleurs que chez S. Maxime”.

¹⁶ „Un nouvel opuscule...”.

¹⁷ Cf. nota 1.

¹⁸ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 20-23*, (tr.) J. Mossay, coll. *Sources Chrétiennes* (SC), no. 270, Paris, 1980, p. 146.

¹⁹ *Capita X*: Ἀγών ἐστὶ φθόνου καὶ ἀρετῆς [...]; SF. GRIGORIE TEOLOGUL: Ἀγών γὰρ ἦν ἀρετῆς καὶ φθόνου [...]. Așadar, γὰρ a fost suprimat, iar ἦν a devenit ἐστὶ.

²⁰ PG 91, 1161A-1165A.

²¹ Cf. „Un nouvel opuscule...”, p. 419, nota 25.

²² Cf. „Une oeuvre douteuse...”, p. 164, nota 4.

Sfântului Maxim, este logic ca și *Capita X* să aparțină operei Sfântului Maxim.

4a. Conținutul celor 10 capitole poate fi regăsit în alte locuri ale operei neîndoielnice autentice a Sfântului Maxim. Aceste locuri ar fi, după De Vocht: *Ep* 33 (PG 91, 628BC), *Ep* 1 (PG 91, 373D-376A), *Gnost* I, 74 (PG 90, 1109C-1112A) etc.

*

3b. Argumentul al treilea este cel mai slab. Într-adevăr, *Capita X* este înconjurată de alte 425 de capete extrase din operele autentice ale Sfântului Maxim, dar acest lucru nu i-a împiedicat pe Laga-Steel, care cunoșteau atât de bine articolul lui Disdier, să presupună că aceste 10 capete aparțin altui autor²³.

4b. În legătură cu argumentul al patrulea, Jean-Claude Larchet găsește și alte locuri din opera Sfântului Maxim cu un conținut ideatic asemănător celui din *Capita X*: *Char* I, 28, 76; II, 19, 41, 43, 44, 66, 67; III, 48, 77; *QuThal* 61. Trebuie să observăm că, în afară de *Prologul* (*Prol*) la *QuThal* și de *QuThal* 61, în niciun alt loc al operei sale Sfântul Maxim nu vorbește atât de concentrat despre tema suferinței trupești, care curăță răul provocat de plăcere, așa cum o face în *Capita X*. Locurile pe care alege să le citeze De Vocht sunt mult mai generale în această privință decât discursul din *Capita X*. În plus, dacă în *ProlQuThal* și *QuThal* 61, pentru a desemna plăcerea și durerea, folosește ca termeni tehnici cuplul ἡδονή-ὀδύνη²⁴, în *Capita X* termenul preferat, ὀδύνη, este înlocuit cu cel de πόνος.

²³ Cf. nota 10.

²⁴ „Pare evident faptul că Sfântul Maxim vrea să dezvolte vechea concepție creștină, elaborată pe o bază preponderent stoică, a plăcerii ca rădăcină a răului și întotdeauna împletită cu corespondentul ei negativ. Dar o face utilizând o dialectică în care acest corespondent nu este numit de obicei trudă (πόνος, *n.n.*) sau întristare (λύπη, *n.n.*), ci durere (ὀδύνη)”, cf. Lars THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, (tr.) Anca Popescu, Ed. Sophia, București, 2005, p. 179. La p. 180, nota 403, Thunberg numește cuplul ἡδονή-ὀδύνη: „element fix al sistemului său”. La aceeași concluzie ajunge și Christoph Schönborn, analizând însă numai *QuThal*: „L’emploi de λύπη au lieu de ὀδύνη n’est pas tant conditionné par le quaternaire stoicien des passions, mais par le λυπηθέντας□de 1 P 1, 6 de la question de Thalassius. Par ailleurs, Maxime préfère le couple ἡδονή-ὀδύνη”: Christoph SCHÖNBORN, „Plaisir et douleur dans l’analyse de S. Maxime, d’après les *Quaestiones ad Thalassium*”, în: F. HEINZER, C. SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur*

Πόνος apare în *Capita X* de 6 ori: πόνον τοῦ σώματος; μικροῖς πόνους σαρκός; πόνω; τὸν πόνον τῆς σαρκός; πονῆσαι; τοὺς προσκαίρους καρτερῆσωμεν πόνους. Tot de atâtea ori apare și ἡδονή, numai și de fiecare dată corelaționat cu πόνος: ἡδονῆς ἀπάτη; τὴν ἡδονὴν παραθείσαν ζωὴν; τὴν πλευρὰν ἡδονὴν προτείνουσαν; μισήσωμεν δὲ... τὴν ἡδονὴν; διὰ τοῦ προπάτορος ἡδονὴν; τῆς τε ἡδονῆς. În ceea ce privește cuplul ἡδονή-πόνος, am reușit să-l găsim doar în două locuri: *Thal* 61 și *Char* II, 76. În *Thal* 21 și în *Thal* 61, ὀδύνη și πόνος apar câte o singură dată ca sinonime. Având în vedere faptul că ἡδονή apare lângă ὀδύνη de mult mai multe ori decât lângă πόνος, dacă *Capita X* ar fi fost într-adevăr o operă de compilație, ar fi trebuit să respecte cuplul ἡδονή-ὀδύνη: ni se pare firesc că orice compilator ar fi sesizat repede această constantă și, din dorința de conformitate cu gândirea maximiană, ar fi ținut cont de ea. Este, așadar, probabil ca Sfântul Maxim însuși să fi ales de această dată cuplul ἡδονή-πόνος. Pe de altă parte, trebuie să ne întrebăm care este diferența semantică din limba greacă între ὀδύνη și πόνος. Astfel, conform dicționarului Bailly, ὀδύνη se referă la durerea fizică sau morală, văzută în sine, ca simplă stare fizică sau sufletească. În acest sens, cuvântul se pretează unei exprimări abstracte, filosofice, așa cum este cazul cu opera mistico-exegetică, *Quaestiones ad Thalassium*. Πόνος are sensul principal de oboseală, lucru obositor sau ceea ce este obținut prin muncă. Noi am optat pentru traducerea lui prin *osteneală*. Numai în sens secundar prin πόνος se înțelege și durerea fizică sau sufletească în general. Este evident că πόνος era mai potrivit într-o operă ascetică precum *Capita X*, în care Sfântul Maxim susține ideea că raiul se cucerește numai prin osteneala trupului, prin trudă, „în sudoarea frunții”, decât ὀδύνη, pe care îl agreează în discuțiile dogmatice despre alterarea firii umane în urma păcatului strămoșesc. În concluzie, nu ni se pare suficient de justificat să respingem cuplul ἡδονή-πόνος în favoarea aceluia de ἡδονή-ὀδύνη: pur și simplu, este vorba de două contexte diferite, despre un scop diferit pe care îl urmărește Sfântul Maxim în *Capita X*, despre o singură nuanță a gândirii sale.

Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 sept. 1980, Fribourg (Suisse), coll. Paradosis (Études de littérature et de théologie anciennes), no. 27, Éditions Universitaires, Fribourg, 1982, p. 277, nota 18.

Contraargumentul invocat nu este suficient pentru a contesta autenticitatea unei opere, dar pentru cine cunoaște consecvența și precizia gândirii și a conceptelor maximiene, acest fapt poate ridica unele suspiciuni²⁵. Însă viziunea teologică din *Capita X* este într-adevăr identică cu cea din locurile amintite.

1b-2b. Argumentul al doilea este cel mai puternic. El poate constitui o explicație pentru scurtimea, dar și pentru concentrarea textului asupra temei plăcerii *παρὰ φύσιν* și a durerii/ostenelii restauratoare a activității umane *κατὰ φύσιν*: contemplația duhovnicească, unirea omului „într-un duh cu Dumnezeu în iubire”²⁶. Este mai ușor de crezut că Sfântul Maxim a redactat această scurtă explicație teologică pentru a fi integrată într-o operă mai mare decât pentru a rămâne o operă independentă. Nu avea sens să-și rezume concepția despre dialectica dintre plăcere și durere, dezvoltată exemplar în opere precum *QuThal* sau *Char* și să o prezinte ca pe o operă distinctă. Structura însăși din *Capita X*, repetarea ideilor pe aceeași temă în vederea unui îndemn moral identic și simetria structurală a capetelor 18-25 ne trimit la ideea că ne aflăm în fața unui fragment dintr-o operă mai largă, cu un plan clar, urmărit cu strictețe, operă în care *Capita X* avea rezervată ca temă dialectica dintre plăcere și durere.

Schema formei operei *Capita X* este următoarea:

16: textul de explicat;

17-18a: explicația teologică propriu-zisă;

18b: îndemn moral la răbdarea ostenelii („Așadar, să purtăm cu recunoștință osteneala trupului...”);

19: argument împotriva căutării plăcerii („Dacă...”) + îndemn moral la răbdarea ostenelii („Așadar, să purtăm cu tărie suferințele trupului...”; citat biblic: *Rm* 8,18);

20: argument împotriva căutării plăcerii („După cum...”) + îndemn moral la răbdarea ostenelii („Să mulțumim așadar noi...”);

21: argument împotriva căutării plăcerii („Nimic altceva...”) + îndemn moral la răbdarea ostenelii („Care ne și îndeamnă...”; citat biblic: *In* 16, 33);

²⁵ În favoarea consecvenței de expresie aproape scolastice, cf. *Amb* 157, PG 91, 1389D-1392D și *ThPol* 1, PG 91, 12C-17C.

²⁶ *Capita X*, PG 90, 1188A.

22: argument împotriva căutării plăcerii („Dacă...”) + îndemn moral la răbdarea osteneții („Căci Domnul ceartă...” = *Pr* 3, 12);

23: argument împotriva căutării plăcerii („Adam, după ce...”) + îndemn moral la răbdarea osteneții („Să iubim așadar durerea trupului...”);

24: argument împotriva căutării plăcerii („Dacă Dumnezeu...”) + îndemn moral la răbdarea osteneții („Dacă pătimim împreună cu El...” = *Rm* 8,17).

25: argument împotriva căutării plăcerii („Dacă trebuie să...”) + îndemn moral la răbdarea osteneții („Să răbdăm cu tărie ostenețiile cele vremelnice...”).

Argumentele împotriva căutării plăcerii repetă, prin formulări diferite, explicația teologică propriu-zisă. *Capita X* nu este o operă cu caracter dogmatic, ci ține de genul scrierilor filocalice, care arată calea de urmat pentru a ajunge la nepătimire și la sfințenie. Ea angajează un demers persuasiv, în care se împletesc citatele biblice, evidența rațională și experiența duhovnicească a Avvei. Prezintă o adresare caldă și solemnă în același timp.

c. În nota 7, reluăm ideea demonstrată de Laga-Steel, conform căreia compilatorul, pentru a ajunge la forma actuală din *Diversa capita*, a trebuit să supună textul maximian unei prelucrări. Din acest punct de vedere, structura fixă și scurtimea textului din *Capita X* ne-ar putea duce pentru o clipă cu gândul că ne aflăm în fața unei compilații similare, realizată de asemenea în mediul monahal. Scurtimea capetelor s-ar explica atunci prin scopul de a fi ținute minte ușor. Însă, în alte opere ale Sfântului Maxim, precum *Θεωρία εἰς τὸν Μοῦσῆν καὶ τὸν Ἠλίαν*²⁷, *De duabus Christi naturis*²⁸, *Capita X de substantia seu essentia et natura, deque hypostasi et persona*²⁹ sau *Capita X de duplici voluntate Domini*³⁰, întâlnim atât scurtimea capetelor, cât și simetria structurală și reluarea formulelor corelative sau a celor introductive și finale³¹.

d. Un alt argument în favoarea autenticității textului din *Capita X*, pe care De Vocht nu îl aduce în discuție, este acela al prezenței citatelor biblice: din zece capete, patru³² se termină printr-un astfel de citat. Laga-

²⁷ PG 91, 1161A-1165A.

²⁸ PG 91, 145-149.

²⁹ PG 91, 260-264.

³⁰ PG 91, 269-273.

³¹ Cf. nota 15.

³² 19, 21, 22, 24.

Steel arătasera cum printre procedeele folosite de compilator pentru a alcătui *Diversa capita* se numără și omiterea referințelor biblice (compilatorul luase textele în majoritate din *QuThal*, operă prin excelență exegetică), pentru a transforma textul într-o maximă generală mai degrabă decât într-un comentariu al Bibliei. În *Capita X* nu este dorită în primul rând „maxima generală”, ci efectul persuasiv de renunțare la căutarea plăcerii și de suportare cu bărbăție a ostanelilor. Pentru acesta, Sfântul Maxim face apel la citate biblice, procedeul său preferat. De obicei, fiecare idee dogmatică a sa (și cu atât mai mult un îndemn moral) este întărită prin autoritatea Scripturii, așa cum se poate lesne verifica în *Amb.* Citatul biblic este nelipsit din discursul maximian. Or, în *Diversa capita*, operă de compilație, citatele biblice apar sporadic³³.

e. În sfârșit, un ultim argument în favoarea autenticității operei *Capita X* îl constituie coerența textului, evidentă din structura însăși. M.-Th. Disdier remarcă despre *Diversa capita* că este în ansamblu o operă „fără legătură logică între idei, fără idei directe care să se dezvolte progresiv” și pentru aceasta „nu este deloc în maniera autorului nostru”³⁴. Or, în *Capita X* discursul este concentrat asupra temei durerii și a osteneții. Se pornește de la ideea teologică a Sf. Grigorie Teologul, apoi aceasta este aprofundată, după care sunt enumerate o serie de argumente împotriva plăcerii și în favoarea răbdării ostanelilor:

Cap. 16	<i>Ambiguum</i> : text din Sf. Grigorie Teologul - lupta dintre pofta care chinuiește trupește și virtutea care rabdă chinurile.
Cap. 17-18a	<i>Explicație teologică</i> : lupta proprie virtuții este răbdarea ostanelilor prin care ajungem la nepătimire și la unirea cu Dumnezeu. La început, omul a fost înșelat prin „momeala plăcerii” care duce la moarte.
Cap. 18b-19	<i>Plăcerea</i> naște păcatul și moartea. <i>Ostenelile</i> neutralizează plăcerea și întăresc sufletul pe calea virtuții. Prin osteneți ne răscumpărăm viața pierdută și dobândim slava veșnică.
Cap. 20	<i>Argumentul medicului</i> care folosește leacuri diferite pentru boli diferite. Împotriva plăcerii, leacul este osteneala.
Cap. 21	<i>Argumentul iubirii de Dumnezeu</i> în defavoarea iubirii

³³ Cele mai multe pot fi întâlnite în centuriile a II-a și a III-a. În celelalte centurii apar, într-adevăr, foarte rar.

³⁴ „Une oeuvre douteuse...”, p. 164, nota 2.

	trupului.	
Cap. 22	<i>Argumentul Sfinților</i> care au răbdat („au fost certați”) suferințele trupului.	E
Cap. 23-24	<i>Argumentul Mântuitorului Hristos</i> Care a suportat El Însuși durerile trupului pentru a-l întoarce pe om în rai și Care continuă să pătimească împreună cu și în fiecare om.	O L O
Cap. 25	<i>Concluzie generală:</i> plăcerea care „s-a amestecat în fire prin primul om” trebuie scoasă din fire prin suportarea ostenețelor. Este reluată ideea principală din explicația teologică.	G I C E

Se observă cu ușurință că întregul text este o înaintare de la abstracțiunea adevărului teologic la concretul înfăptuirii virtuții, de la originea dialecticii plăcere-osteneală și de la imaginea medicului și a iubirii de Dumnezeu la înfăptuirea acestei virtuți de către Sfinți și de către Mântuitorul Hristos.

În urma acestei re-evaluări, cred că nu avem argumente suficient de puternice pentru a ne îndoi de autenticitatea operei *Capita X deque virtute ac vitio*. Chiar dacă argumentele de critică internă pot fi relative în esență, tradiția manuscrisă ne oferă dovada cea mai clară a autenticității acestei opere³⁵.

Data scrierii

În privința conținutului, *Capita X* este cel mai aproape de *QuThal*, cealaltă operă a Sfântului Maxim care consacră cuplul ἡδονή-ὀδύνη. *QuThal* a fost scrisă, după cronologia lui Polycarp Sherwood³⁶, între anii 630-633. Ca formă și structură, *Capita X* se înrudește cel mai mult cu *Amb*, scrisă, conform aceluiași cercetător, între anii 628-630 și în anul 634³⁷. Pe de altă parte, *Capita X* se află în continuarea operei *Gnost* (așa cum dovedește și editarea ei în *PG* 90 după *Gnost*) și în vecinătatea celeilalte opere autonome la fel de scurte, *Capita XV*: ambele opere au

³⁵ Există un contraargument *ex silentio* de critică externă împotriva autenticității: *Capita X deque virtute ac vitio* nu este amintită în *Bibliotheca* patriarhului Fotie. Însă, mai multe opere ale Sfântului Maxim nu sunt cunoscute de către Sf. Fotie cel Mare: *Myst*, *QuDub*, *Capita XV*.

³⁶ Polycarp SHERWOOD, „An annotated date-list of the works of Maximus the Confessor”, în: *Studia Anselmiana*, 30/1952, p. 61.

³⁷ „An annotated date-list...”, p. 61.

fost scrise între anii 630-634³⁸. Constatările de mai sus nu îndreptățesc altă părere decât aceea că și *Capita X* a fost scrisă între anii 630-634³⁹.

Conținutul

La început, imediat după crearea sa de către Dumnezeu, omul a fost înșelat să aleagă plăcerea simțurilor (ἡδονή), să folosească materia lumii și trupul său pentru a simți această plăcere, asimilată fericirii. Dar a fost repede dezamăgit: plăcerea trupească i-a adus moartea, l-a scos din rai și a dat putere păcatului asupra naturii sale materiale. În firea omului s-a amestecat atracția spre plăcere (φθόνος): prin acest instinct, păcatul are o influență constrângătoare asupra puterii sale de decizie. Cu cât caută mai mult plăcerea, cu atât se apropie de moarte și se robește păcatului.

Principiului trupesc de existență i se opune principiul sufletesc: în suflet, în cultivarea puterilor sufletului sălășluiește virtutea. În creștinism, acest adevăr este cunoscut prin Revelație divină. Conștiința creștină este marcată de această opoziție: „lupta proprie virtuții este răbdarea osteneților”. Osteneala (πόνος), durerea, suferința duc la eliberarea sufletului de înclinarea spre plăcere, adică la nepătimire (ἀπάθεια) și la unirea „într-un duh cu Dumnezeu în iubire”. „Slăbirea trupului prin asceză fortifică sufletul celor ce se nevoiesc”, adică scoate la lumină modul de existență specific omului. Conform acestui mod de existență, omul este nemuritor, este îmbrăcat în slava dumnezeiască și trăiește în rai. Dar trebuie să-și răscumpere această condiție fericită „prin micile osteneți ale trupului”.

Suferințele trupești pe care trebuie să le îndure omul pentru a se elibera de păcat sunt expresia pronoiei dumnezeiești, sunt instrumentele unei pedagogii divine iubitoare, care vrea să îl redea pe om lui însuși. De aceea, miezul luptei duhovnicești, dar și modul fără echivoc de cunoaștere de sine constau în atitudinea pe care o avem față de osteneală, suferință și durere sau, după cum spune Sfântul Maxim, față de „umflăturile

³⁸ „An annotated date-list...”, p. 61.

³⁹ De aceeași părere este și Jean-Claude LARCHET, *Saint Maxime le Confesseur (580-662)*, coll. *Initiations aux Pères de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, p. 36. Și savantul francez acceptă autenticitatea operei *Capita X*, făcând referință la același studiu valoros, „Un nouvel opuscule...”: „Ce n'est que récemment que les dix chapitres suivants [operei *Capita XV, n.n.*] ont été eux-mêmes identifiés comme formant un opuscule indépendant et que leur authenticité a été définitivement établie”. Constant De Vocht nu face nicio precizare în legătură cu data scrierii.

trupului”: cine se poticnește de acestea, se arată iubind mai mult trupul decât pe Dumnezeu, iar cine le rabdă cu recunoștință iubește mai mult virtutea decât trupul. Durerile la care a fost condamnat omul sunt aspectul negativ al proniei divine, aspectul pozitiv constituindu-l Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Întruparea a avut loc pentru ca Domnul, prin suportarea aceluiași suferințe trupești, să scoată din firea umană înclinarea către plăcere și chiar afectele în sine. Adică să restaureze existența umană în modul ei paradisiac. Mai mult, Hristos Mântuitorul suferă împreună cu fiecare om. Pe de altă parte, dacă sfinții au suferit dureri trupești, curățindu-se, este nevoie ca și noi să urmăm același drum pentru a putea primi slava lor. Sfântul Maxim numește suferințele trupului „certare dumnezeiască”. Ostenelile sunt vremelnice și chiar prilej de bucurie, când știm că prin ele ne asemănăm Domnului Hristos, Care a suferit în trup, însă pedeapsa adusă de căutarea plăcerii este veșnică.

*Zece capete despre virtute și păcat*⁴⁰

16. Nevoința sfinților este o luptă între pofta cea rea și virtute. Prima se înverșunează să învingă binele, a doua, să rămână neînvinsă, suferindu-le pe toate. Prima încearcă prin război să împingă pe calea

⁴⁰ Am prezentat în nota 1 motivele care ne-au determinat să alegem acest titlu. Numerotarea capetelor este aceea din PG 90, 1185-1189. Până la apariția ediției critice în colecția *Corpus Christianorum, Series Graeca*, ediția lui Combefis rămâne ediția de bază. Traduceri moderne ale textului: a. În limba franceză, I. J. TOURAILLE, în: *Philocalie des Pères neptiques*, vol. 6, Bellefontaine, 1985, pp. 129-130, reluată în: *Filocalie*, vol. 1, Paris, 1995, pp. 462-463 (trad. făcută după textul din *Filocalia greacă*, vol. 2, Atena, 1958 [ediția a patra; editio princeps: Veneția, 1782], pp. 94-95 [= *Centuria a III-a despre teologie și iconomie*, 16-25]) și 2. Jean-Claude LARCHET, în: *Saint Maxime le Confesseur (580-662)*, coll. *Initiations aux Pères de l'Eglise*, Cerf, Paris, 2003, pp. 225-227 (trad. făcută după textul din PG 90, 1185-1189). b. În limba germană, W. SOPPA, în: *Die Diversa Capita unter den Schriften des heiligen Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und quellenkritischer Beleuchtung*, Dresden, 1922. c. În limba engleză, G.E.H. PALMER, P. SHERRARD, K. WARE în: *The Philokalia*, vol. 2, Londra, 1984 (trad. făcută după textul din *Filocalia greacă*). d. În limba greacă, I. SAKALES, în: *Κεφάλαια διάφορα «Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν»*, nr. 15, Tesalonic, 1985. e. În limba italiană, B. ARTIOLI, F. LOVATO, în: *La Filocalia, a cura di Nicodimo Aghiorita e Macario di Corinto*, vol. 2, Torino, 1983 (trad. făcută după textul din *Filocalia greacă*). f. În limba rusă, A.I. SIDOROV, în: *Tvorenija prepodobnogo Maksima Ispovednika*, vol. 1, Moscova, 1993, pp. 261-262.

răului pe cei ce se află pe drumul cel bun, a doua se străduiește să păstreze bunurile duhovnicești, care se desăvârșesc în urma ispitelor⁴¹.

17. Lupta proprie virtuții este răbdarea ostenețelor; răsplata biruinței celor ce se nevoiesc este nepătimirea sufletului, prin care acesta, făcându-se un duh cu Dumnezeu în iubire, se desparte de trup și de lume, prin dispoziția interioară. Căci, slăbirea trupului prin asceză întărește sufletul celor ce se nevoiesc⁴².

18. Înșelați fiind de la început prin momeala plăcerii, ne-am grăbit să alegem moartea și neființa în locul ființei vieții. Așadar, să purtăm cu recunoștință osteneala trupului ca pe omorâtoarea plăcerii, ca să ne primim înapoi, prin moartea plăcerii care face să dispară odată cu sine moartea pe care a pricinuit-o, viața vândută pe plăcere, dar răscumpărată acum prin micile osteneți ale trupului⁴³.

19. Dacă, prin îngroparea trupului în plăceri, legătura strânsă a păcatului are obiceiul să se întărească, este vădit că prin supunerea lui la suferințe, începe cu adevărat creșterea firească a virtuții. Așadar, să purtăm cu tărie suferințele trupului, care șterg petele de pe suflet, fiind sămânța slavei ce va să fie: căci „pătimirile vremii de acum nu sunt vrednice de mărirea care ni se va descoperi” (Rm 8, 18)⁴⁴.

20. După cum medicii care îngrijesc trupul nu folosesc unul și același medicament pentru toți, tot astfel Dumnezeu, doctorul bolilor sufletești, nu cunoaște doar un singur fel de tratament dinainte stabilit pentru toate, ci dând fiecăruia medicamentul potrivit, îl face sănătos.

⁴¹ ιζ'. Ἀγών ἐστὶ φθόνου καὶ ἀρετῆς, ἡ τῶν ἁγίων δυσπάθεια· τοῦ μὲν, ὅπως κρατήσῃ φιλονεικούντος· τῆς δὲ, ὅπως ἀήττητος διαμείνῃ, πάντα φερούσης· καὶ τοῦ μὲν, ὅπως εὐδώσῃ κακία ἀγωνιζομένου, δια τῆς τῶν κατορθούντων κολάσεως· τῆς δὲ, ὅπως κατάσῃ τοὺς ἀγαθοὺς κὰν ταῖς συμφοραῖς τὸ πλεόν ἔχοντας.

⁴² ιζ'. Ἀρετῆς ἀθλόν ἐστὶ, τὸ τοῖς ἐναγωνίζεσθαι· νίκης ἔπαθλον φερούσες τοῖς ὑπομένουσι, τῆς ψυχῆς τὴν ἀπάθειαν, καθ' ἣ δι' ἀγάπης ἐνούμενη Θεῷ, σώματος καὶ κόσμου τῇ διαθέσει χωρίζεται. Ψυχῆς γὰρ ῥῶσις ἐστὶ τοῖς ὑπομένουσιν, ὁ τοῦ σώματος αἰκισμός.

⁴³ ιη'. Ἦδονῆς ἀπάτη κλαπέντες τὸ ἀπαρχῆς, τὸν θάνατον τῆς ὄντως ζωῆς προεκρίναμεν. Ταύτης οὖν τὸν φονευτὴν εὐχαρίστως ἐνέγκωμεν πόνον τοῦ σώματος, ὅπως τοῦ ταύτης θανάτου ἑαυτῷ συναφανίσαντος τὸν δι' αὐτὴν γενόμενον θάνατον, ἀπολάβωμεν ἡμῖν ἐπανατρέχουσαν τὴν ἡδονῇ πραθεισαν ζωῆν, μικροῖς πόνοις σαρκὸς ἀγορασθεισαν.

⁴⁴ ιθ'. Εἰ σαρκὸς εὐπαθοῦσης, ὁ τῆς ἀρετῆς ἀνηβῆν εἰκότως πέφυκε. Γενναίως οὖν ἐνέγκωμεν τῆς σαρκὸς τὴν δυσπάθειαν, τῶν κατὰ ψυχὴν οὐσαν ῥυπτικὴν λολυσμῶν, καὶ τῆς μελλούσης δόξης πρόξενον· *Οὐκ ἄξια γὰρ τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ, πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἡμῖν ἀποκαλύπτεισθαι.*

Așadar, să mulțumim noi, cei ce suntem astfel îngrijiiți, căci, chiar dacă cele rânduite de pronie presupun greutatea, sfârșitul este fericit⁴⁵.

21. Nimic altceva nu demască atât de bine dispoziția sufletului, precum umflăturile trupului ce suferă dureri: dacă sufletul se poticnește de acestea, se va dovedi că iubește mai mult trupul decât pe Dumnezeu. Iar dacă rămâne neclintit în zdruncinăturile acelor, se va arăta cinstind mai mult virtutea decât trupul. Și prin virtute Îl va primi pe Dumnezeu. Cel ce locuiește în ea, Care pentru virtute a găsit cu cale să sufere asemenea nouă. Care ne și îndeamnă, precum odinioară pe ucenici: „Îndrăzniți, Eu am biruit lumea” (*In* 16, 33)⁴⁶.

22. Dacă toți sfinții au fost părtași certării dumnezeiești, și noi, fiind certați împreună cu ei, să aducem mulțumire, ca să ne învrednicim să fim părtași slavei lor. „Căci Domnul ceartă pe cel pe care-l iubește și ca un părinte pedepsește pe feciorul care îi este drag” (*Pr* 3, 12)⁴⁷.

23. Adam, după ce a primit coasta care l-a îmbiat spre plăcere, a scos din Rai neamul omenesc. Însă Domnul, prin durerea coastei împunse de suliță, l-a întors pe tâlhar în Rai. Să iubim așadar durerea trupului, căci ne întoarce și ne redă cele bune; iar plăcerea lui să o urâm, căci ne dă afară și ne ține departe de cele bune⁴⁸.

24. Dacă Dumnezeu întrupat pătimește în trup, cine nu s-ar bucura să sufere când Dumnezeu participă la suferința sa? Împreună-suferința cu Domnul devine sămânța Împărăției. Căci, spune un adevăr cel ce zice:

⁴⁵ κ'. Ούτε σώμα θεραπεύοντες ιατροί, ἐν και τὸ αὐτὸ πᾶσι προσφέρουσι φάρμακον, οὔτε θεὸς ψυχῶν ἰατροῦν νοσήματα, ἕνα μόνον θεραπείας οἶδε τρόπον πάσαις ἀρμόδιον· ἀλλ' ἐκάστη τὸν πρόσφορον ἀπονείμας, τὰς ἰάσεις ἐργάζεται. Εὐχαριστήσωμεν οὖν θεραπευόμενοι, κἂν ἔχη βάσανον τὸ γινόμενον· τὸ γὰρ τέλος, μακάριον.

⁴⁶ κα'. Οὐδὲν οὕτω ψυχῆς ἐλέγχει διάθεσιν, ὡς σαρκὸς δυσπαθούσης ἐπαναστήματα· οἷς, ἐὰν μὲν ὑπεנדῶ, Θεοῦ πλέον στέργουσα τὴν σάρκα φανήσεται· ἐὰν δὲ τοῖς τούτων διαμείνη τινάγμασιν ἄσειτος, σαρκὸς πλέον ἀρετὴν τιμῶσα δειχθήσεται· δι' ἧς τὸν Θεὸν ἔνοικον ὑποδέξεται, τὸν δι' αὐτὴν παθεῖν καθ' ἡμᾶς ἀνασχόμενον, βοῶντα, καθάπερ πάλαι τοῖς μαθηταῖς· *Θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.*

⁴⁷ κβ'. Εἰ πάντες παιδείας οἱ ἅγιοι γεγόνασι μέτοχοι, και ἡμεῖς εὐχαριστήσωμεν σὺν αὐτοῖς παιδευόμενοι, ἵνα τῆς αὐτῶν μέτοχοι γενέσθαι δόξης ἀξιωθῶμεν. *Ὡν γὰρ ἀγαπᾷ Κύριος, παιδεύει· μαστιγεῖ δὲ πάντα υἱόν, ὃν μαρადέχεται.*

⁴⁸ κγ'. Ὁ μὲν Ἀδὰμ τὴν πλευρὰν ἡδονὴν προτείνουσαν παραδεξάμενος, ἔξω τοῦ παραδείσου ποιεῖ τὸ ἀνθρώπινον· ὁ δὲ Κύριος πόνω ταύτην διὰ τῆς λόγχης ἀνασχισθεῖς, τὸν ληστήν ἔσω τοῦ παραδείσου ἐποίησεν. Ἀγαπήσωμεν τοῖνον τὸν πόνον τῆς σαρκὸς· μισήσωμεν δὲ ταύτης τὴν ἡδονήν· ὁ μὲν γὰρ εἰσάγει και τοῖς ἀγαθοῖς ἀποκαθίστησιν· ἡ δὲ ἐξάγει και τῶν ἀγαθῶν ἀποδιίστησιν.

„Dacă pătimim împreună cu El, împreună cu El ne și preamărim” (Rm 8, 17)⁴⁹.

25. Dacă trebuie să ne trudim în orice chip, din cauza înclinării spre plăcere, care a alterat firea prin primul om, să răbdăm cu tărie ostenelele cele vremelnice, care slăbesc în noi mușcătura plăcerii și ne eliberează de pedeapsa veșnică, a cărei pricinuitoare este plăcerea⁵⁰.

Summary: St. Maxim the Confessor, *Ten Texts on Virtue and Vice*. The issue of authenticity

The *Ten texts on Virtue and Vice* are a brief exposition of the basic principles of Christian asceticism. The work has St. Maxim the Confessor as author, and its authenticity was demonstrated quite recently. The introduction to this first translation into Romanian has a twofold purpose: on the one hand, to synthesize the conclusions to date, concerning *Capita X*, and on the other hand, to reassess the internal criticism arguments in favour of the text's authenticity.

Chapter one contains a history of the research carried out. In 1987, Constant De Vocht published, in *Byzantion* magazine, a study claiming that the last ten texts in the compiled work *Diversa Capita*, attributed by *Patrologia Graeca* to St. Maxim, and which had not been demonstrated to belong to any of the authentic Maximian works, actually constitutes a distinct, authentic work by St. Maxim. Until this year, researchers such as Wilhelm Soppa (1922), M.-Th. Disdier (1931) and Laga-Steel (1980) had thought it was a mere compilation or the remnants of a lost piece of work. The scientific progress made by Constant De Vocht consists in studying the manuscript tradition (eight testimonies in all), most of them attesting the title *Capita decem deque virtute ac vitio*.

The second chapter resumes, from the perspective of previous research, the analysis of internal arguments in favour of authenticity, brought by Constant de Vocht. They are the following: 1. Besides his lengthy works, such as *Ambigua or Quaestiones ad Thalassium*, St. Maxim also wrote smaller ones, such as *Capita XV*; 2. *Capita X* is not a collection of patristic thoughts, despite its beginning identical with that of *Oratio 21: In laudem Magnii Athanasii*, by St. Gregory the Theologian. It is rather an *ambiguum*; 3. If *Diversa Capita* is a compilation of excerpts belonging

⁴⁹ κδ'. Εἰ Θεὸς πάσχει σαρκί, γενόμενος ἄνθρωπος, τίς πάσχω ὁ οὐ γέγηθε Θεὸν ἔχων τοῦ πάθους συμμετόχον; ὧ τὸ συμπάσχειν, βασιλείας πρόξενον γίνεται. Ἀληθῆς γὰρ ὁ εἶπων· *Ἐλπὲρ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.*

⁵⁰ κε'. Εἰ πάντως πονῆσαι δεῖ, διὰ τὴν ἐμφυρεῖσαν τῇ φύσει διὰ τοῦ προπάτορος ἡδονῆν, γενναίως τοὺς προσκαίρους καρτερήσωμεν πόνους, τῆς τε ἡδονῆς τὸ κέντρον ἡμῖν ἀμβλύοντας, καὶ τῶν δι' αὐτῆς ἡμᾶς αἰωνίων ἐλευθεροῦντας κολάσεων.

to St. Maxim, then *Capita X* belongs to St. Maxim as well; 4. The contents of the ten texts can be identified in other places in the Saint's authentic works.

Beside deeper contextualizing these arguments and synthesizing the scientific debate on *Diversa Capita*, our study brings new arguments supporting the text's authenticity: a. in *Capita X* the consecrated Maximian pair, ἡδονή-ὀδύνη, is replaced by ἡδονή-πόνος. Should this be a compilation work, its author would not have neglected the consecrated pair of terms; b. the consistent structure and coherent plan of *Capita X* differ from the rest of *Diversa Capita*; c. finally, the presence of biblical quotations, which, of course, a compiler would have eliminated in order to transform the Maximian exegesis text into one of ascetic meditation. All this contradicts the usual compilation technique and presents *Capita X* as a unitary corpus, different from the rest of *Diversa Capita* compilation.

In the third chapter, we establish years 630-634 as writing date, following some conjectures concerning the similarity in contents with *Quaestiones ad Thalassium* and with *Ambigua*.

As regards the contents of *Capita X*, an analysis that occupies chapter four of the present study, it is identical with that of the great Maximian works. The same major theme of pleasure-pain dialectics and of egotistic self-loving (φιλαυτία), which constitutes the core of the *Prologue to Quaestiones ad Thalassium*, for example, is present as central theme in *Capita X*. The man, lured by the devil into choosing sensual pleasure (ἡδονή) instead of obeying the divine command, has irretrievably lost paradise, and is unable to overcome by himself the propensity for pleasure (φθόνος). The only one to open the gates of paradise for the helpless man is the incarnate Word, Who suffered with His very body and Who, through His suffering, has released human nature from the tyranny of seeking pleasure. But in order to personally regain paradise and the saints' glory, each of us has to overcome temptation through pleasure and pain, enduring the pain (ὀδύνη) and exertion (πόνος) of virtue. This is no longer a difficult thing, for God is with us.

In conclusion, we deem that the internal criticism arguments put forward, although relative in essence, as well as the manuscript tradition allow us to assert the authenticity of *Capita decem deque virtute ac vitio*.

EVENIMENT TEOLOGIC

Ștefan IONESCU-BERECHET

Facultatea de Teologie Ortodoxă – București

ÎNVĂȚĂTURA SF. TEODOR STUDITUL DESPRE SFINTELE ICOANE ȘI CINSTIREA LOR

Studiul de față își propune să ofere o introducere în iconologia Sf. Teodor Studitul, evidențind principiile de bază ale acesteia, precum și importanța aportului doctrinar al acestui mare apologet iconodul din a doua fază a disputei iconoclaste, în definirea învățaturii patristice despre cinstirea Sfințelor Icoane. Ideile expuse mai jos sunt desprinse dintr-o analiză atentă a scrierilor cu caracter polemico-dogmatic ale autorului, precum și pe baza consultării unor studii de referință în domeniu. Acestea atestă anvergura gândirii teologice a Sf. Teodor Studitul, precum și profunzimea dezbaterilor purtate în Imperiul bizantin în sec. VIII-IX cu privire la arta creștină.

Sf. Teodor Studitul (759-826), egumen al Mănăstirii Studion, a fost una dintre personalitățile marcante ale vieții bisericești bizantine din a doua jumătate a sec. al VIII-lea și de la începutul sec. al IX-lea, fiind cinstit ca sfânt mărturisitor atât de către Biserica Ortodoxă, cât și de către Biserica Romano-Catolică¹. Plin de evlavie și mânat de un puternic simț al dreptății, el a respins orice compromis în materie de doctrină și de disciplină bisericească, fiind în trei rânduri exilat de puterea imperială. Cu toate acestea, a influențat puternic evenimentele bisericești și politice din vremea sa.

A doua fază a ereziei iconoclaste a izbucnit odată cu urcarea pe tron a împăratului Leon V Armeanul (813-820), care l-a înlăturat din scaun pe patriarhul Nichifor (13 mar. 815) și a convocat un Sinod la Sf. Sofia din Constantinopol (apr. 815), ce a repus în vigoare hotărârile

¹ Sf. Teodor Studitul este prăznuit în Biserica Ortodoxă la data de 11 nov., iar în Biserica Romano-Catolică la data de 12 nov.

Sinodului iconoclast de la Hieria (754). Sf. Teodor Studitul a adoptat o poziție fermă împotriva împăratului și a ereziei, atât prin discursul curajos ținut în cadrul întâlnirii dintre grupul ortodox condus de patriarhul Nichifor și împărat (25 dec. 814), cât și prin marea procesiune iconodulă organizată împreună cu monahii săi, în jurul Mănăstirii Studion, în Duminica Floriilor din anul 815. Această atitudine i-a atras Sfântului cel de-al III-lea exil, inițial la fortul Metopa (în thema Opsicienilor, lângă lacul Apollonias, 815-816), apoi la Bonita, lângă Smirna (în thema Anatolikon din Asia Mică, 816-819) și la Smirna (819-820). În ciuda regimului dur de detenție, el a continuat lupta contra iconoclasmului, compunând tratate împotriva ereziei și corespondând cu papa, patriarhii răsăriteni, monahii săi sau cu numeroși laici iconoduli care evitau comuniunea cu iconoclaștii. Eliberat în urma amnistiei decretate cu ocazia urcării pe tron a împăratului Mihail II (820-829), Sf. Teodor a participat în 821 și 824 la întâlnirile eșuate dintre partida ortodoxă, al cărei conducător era și împărat, în cadrul cărora s-au purtat discuții referitoare la restabilirea cultului Sfintelor Icoane. Totuși, el nu s-a putut reîntoarce în mănăstirea sa, peregrinând prin diverse locuri (Calcedon, Mănăstirea Crescens din Golful Nicomidiei, Constantinopol, Mănăstirea Sf. Trifon din Capul Akrita, insula Prinților) până la moartea sa, întâmplată la data de 11 nov. 826. După restabilirea Orotodoxiei (843), moaștele Sfântului Teodor au fost solemn transferate la Mănăstirea Studion în ziua de 26 ian. 844, fiind depuse alături de cele ale unchiului Platon și ale fratelui său Iosif².

De cea mai mare importanță pentru cunoașterea învățaturii Sf. Teodor Studitul referitoare la Sfintele Icoane și cinstirea lor³ sunt scrierile sale dogmatice. Ele au fost elaborate în timpul domniei lui Leon V Armeanul, între 815-819, ca un răspuns la politica iconoclastă a acestuia. Pot fi menționate în această categorie: *Antirrheticile împotriva iconomahilor*⁴, *Respingerea și combaterea poemelor lipsite de evlavie*

² Date referitoare la viața și mărturisirea Sf. Teodor Studitul pot fi găsite în documentatul studiu al lui R. CHOLL, *Theodore the Stoudite. The Ordering of Holiness*, col. *Oxford Theological Monographs*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

³ Cea mai recentă și mai extinsă analiză a *iconologiei* Sf. Teodor Studitul se găsește în teza de doctorat a Pr. M. BRATU, *Représenter le Christ. Recherches doctrinales au siècle de l'iconoclasme (723-828)*, Strasbourg, 2001.

⁴ În număr de trei, ele au fost editate de J. SIRMOND, *Opera varia*, vol. V: *Sancti Theodori Studitae epistolae aliaque scripta dogmatica graece et latine*, Paris, 1696, col. 89-168 (ed. a II-a, Veneția, 1728, col. 71-134) și reeditate de J.-P. MIGNE în: *PG* 99, 328-436. Ele pot fi datate între 814-816 (cf. Pr. M. BRATU, *Représenter le Christ*, pp. 381-383). Au fost traduse în limbile română (de Diac. Ioan I. ICA jr., în: SF. TEODOR STUDITUL, *Iisus Hristos*,

ale lui Ioan, Ignatie, Serghie și Ștefan⁵, *Câteva probleme puse iconomahilor, care nu admit ca Domnul nostru Iisus Hristos să fie reprezentat conform înfățișării Sale trupești*⁶, *Șapte capitole împotriva iconomahilor*⁷, discursul ținut în dec. 814 în fața lui Leon Armeanul⁸, *Epistola către Platon despre cinstirea Sfințelor Icoane*⁹. Printre scrierile sale dogmatice antiiconoclaste pierdute se numără: *Cuvântul înfierător*¹⁰, un tratat împotriva erezilor¹¹ și caietele apologetice împotriva iconoclaștilor¹².

Chestiuni dogmatice referitoare la Sfințele Icoane și cinstirea lor sunt abordate și în majoritatea *epistolelor* Sf. Teodor Studitul, compuse în timpul celui de-al III-lea exil al său (815-820)¹³, în *Catehezele mici*¹⁴,

Prototip al icoanei Sale. Tratatetele contra iconomahilor, Alba Iulia, 1994, pp. 73-165), engleză (de Catherine P. ROTH, *St. Theodore the Studite*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1981), franceză (de Jean-Louis PALIERNE, *Saint Théodore du Studion. L'Image incarnée. Trois controverses contre les adversaires des saintes images*, Ed. L'Âge d'Homme, Lausanne, 1999), rusă (*Tvorenia Sviatago Otssa natsevo Theodora Studita...*, St. Petersburg, 1907-1908, pp. 119-190).

⁵ Editată de J. SIRMOND, *Opera varia*, vol. V: *Sancti Theodori Studitae epistolae aliaque scripta dogmatica graece et latine*, Paris, 1696, col. 169-198 (ed. a II-a, Veneția, 1728, col. 135-159) și reeditată de J.-P. MIGNÉ în: *PG* 99, 436-477. Scrierea poate fi datată între 816-818 (cf. Pr. M. BRATU, *Représenter le Christ*, p. 385).

⁶ Editată de J. SIRMOND, *Opera varia*, vol. V: *Sancti Theodori Studitae epistolae aliaque scripta dogmatica graece et latine*, Paris, 1696, col. 200-205 (ed. a II-a, Veneția, 1728, col. 160-164), reeditată de J.P. MIGNÉ, în: *PG* 99, 477-485; trad. rom. de Diac. Ioan I. ICA jr., în: Sf. TEODOR STUDITUL, *Iisus Hristos, Prototip al icoanei Sale. Tratatetele contra iconomahilor*, Alba Iulia, 1994, pp. 166-172. Scrierea a fost compusă între 816-821 (cf. Pr. M. BRATU, *Représenter le Christ*, p. 386).

⁷ Editată de J. SIRMOND, *Opera varia*, vol. V: *Sancti Theodori Studitae epistolae aliaque scripta dogmatica graece et latine*, Paris, 1696, col. 206-210 (ed. a II-a, Veneția, 1728, col. 165-172), reeditată de J.P. MIGNÉ, în: *PG* 99, 485-497; trad. rom. de Diac. Ioan I. ICA jr., în: Sf. TEODOR STUDITUL, *Iisus Hristos, Prototip al icoanei Sale. Tratatetele contra iconomahilor*, Alba Iulia, 1994, pp. 173-184. Scrierea compusă în 816, a fost prezentată de către Sf. Teodor Studitul împăratului Mihail al II-lea în 821 (cf. Pr. M. BRATU, *Représenter le Christ*, p. 386).

⁸ Este consemnat de *Vita A*, 65-72, în: *PG* 99, 173-181.

⁹ În: *PG* 99, 500-505; trad. rom. de Diac. Ioan I. ICA jr., în: *MitrArd*, 6/1987, pp. 78-80 (reed. în vol. SF. TEODOR STUDITUL, *Iisus Hristos, Prototip al icoanei Sale. Tratatetele contra iconomahilor*, Alba Iulia, 1994, pp. 185-190).

¹⁰ Compus spre sfârșitul lui 814 (cf. Pr. M. BRATU, *Représenter le Christ*, p. 386).

¹¹ Compus în versuri trimetrice, în perioada 815-826.

¹² Compuse în 818 și trimise celor trei patriarhi răsăriteni și anumitor mănăstiri (cf. Pr. M. BRATU, *Représenter le Christ*, p. 386).

¹³ Cea mai bună și mai recentă ediție critică a corpus-ului epistolar al Sf. Teodor Studitul i se datorează lui G. Fatouros (în: *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, vol. XXXI-1, 2,

precum și într-o serie de canoane liturgice (despre cinstirea Sfintei Cruci¹⁵ și a Sfintelor Icoane¹⁶), epigrame sau iambi¹⁷.

Sensuri ale cuvântului icoană

Sf. Teodor Studitul situează originea *relației iconice* chiar în sânul Preasfintei Treimi. Interpretând locul din *In 14,9* – «Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl» – spre a răspunde unei obiecții iconoclaste, el afirmă că Mântuitorul Hristos este *Icoana naturală* a Tatălui, «efigia Lui exactă», prin firea Sa dumnezeiască și nu după cea omenească¹⁸. Icoana presupune pe de-o parte o asemănare cu arhetipul, artificială în cazul icoanei făcute de mână și naturală, adică identitate de ființă, în cazul icoanei naturale. Dar în același timp icoana presupune și o deosebire față de arhetip, *ființială* în cazul icoanei făcute de mână și *ipostatică* în cazul icoanei naturale¹⁹. Atât în privința icoanei naturale, cât și al celei făcute de mână, închinarea dintre icoană și prototip este unică: pe temeiul *identității de ființă* în primul caz și al *unicității ipostasului* în al doilea caz²⁰.

O altă accepțiune a cuvântului icoană, conform Sf. Teodor Studitul este omul, creat *după chipul lui Dumnezeu* (cf. *Fc 1, 26*). Urmând Sf. Ioan Damaschin, Sf. Teodor afirmă că «genul reprezentării iconice este un lucru dumnezeiesc»²¹. El folosește și noțiunea de *icoană vie*, însuflețită. Atât preotul «în sfintele sale cereri»²², cât și credinciosul care «se face pentru sine însuși preot (ierurg) în conștiință în cele privitoare la mântuire», fiind restaurat «prin nașterea dumnezeiască», sunt o icoană vie a Mântuitorului Hristos²³. Iconicitatea creștinului este una existențială și are în vedere „omul lăuntric”, dar acest fapt nu presupune limitarea sa la

series Berolinensis, Berlin/New-York, 1993), cuprinzând 557 de piese, precum și note, rezumate ale scrisorilor, comentarii și analize. Edițiile anterioare ale lui Cozza-Luzzi, Angelo Mai și Sirmond sunt reproduse de ediția J.-P. Migne, în: *PG 99, 903-1669*.

¹⁴ SF. TEODOR STUDITUL, *Catehezele mici*, ed. E. Auvray, *Sancti Patris nostri et Confessoirs Theodori Studitis Praepositi Parva Catechesis*, Paris, 1891.

¹⁵ „Canon la cinstirea Sfintei Cruci”, în: *PG 99, 1757-1768*.

¹⁶ „Al doilea canon, care se cântă la ridicarea Sfintelor Icoane”, în: *PG 99, 1768-1780*.

¹⁷ „Iambi pe diverse teme”, în: *PG 99, 1780-1812*.

¹⁸ „Antirrheticile”, III, A. 41, în: *PG 99, 408D-409A*; trad. rom., p. 143.

¹⁹ „Epistola către Platon”, în: *PG 99, 501A*; trad. rom., pp. 186-188.

²⁰ „Antirrheticile”, III, C. 7, în: *PG 99, 424AB*; trad. rom., p. 155.

²¹ „Antirrheticile”, III, B. 5, în: *PG 99, 420A*; trad. rom., p. 152.

²² „Șapte capitole”, 4, în: *PG 99, 493D*; trad. rom., p. 180.

²³ „Șapte capitole”, 5, în: *PG 99, 496AB*; trad. rom., p. 181.

contemplația mentală, așa cum greșit considerau iconoclaștii²⁴. Sf. Teodor asociază noțiunea de imagine mentală cu cea de icoană făcută de mână. De aici rezultă faptul că dimensiunea materială a icoanei nu este o alterare a formei prototipului, care este prezentă atât în imaginație, cât și în icoana făcută de mână²⁵.

Alături de *icoana făcută de mână*, Sf. Teodor așează *tipul Sfintei Cruci*. Ambele se află într-o relație de asemănare cu un prototip văzut: Mântuitorul Hristos în cazul icoanei Sale și lemnul Sf. Cruci în cazul tipului Crucii. Chiar și etimologic icoana și tipul Crucii sunt înrudite și de aceea «în sens impropriu numim „icoană” a făcătoarei de viață Cruci întipărire ei, iar „întipărire” a lui Hristos numim și icoana Lui»²⁶. De asemenea, cuvântul *Cruce* are și un sens duhovnicesc, cu referire la Crucea spirituală, «adică la lucrarea omorătoare a patimilor»²⁷.

Icoana făcută de mână și relația ei cu prototipul

Relația icoană-prototip. Identitate și distincție. Pentru Sf. Teodor Studitul, icoana făcută de mână este «o pecete (σφραγίς) și o imprimare (ἐκτύπωσις) purtând în sine înfățișarea (εἶδος) proprie a lucrului după care este numită» sau «o asemănare (ὁμοίωσις) a celui a cărui icoană este și ea poartă în ea imprimată prin imitație (μιμητικῶς) caracterul arhetipului (τὸν χαρακτῆρα τοῦ ἀρχετύπου)»²⁸. Icoana se definește așadar în relație cu prototipul ei, prin asemănare și omonimie, adică redă cu ajutorul imitației artistice înfățișarea modelului, fiind desemnată prin același nume ca și acesta.

Principală referință patristică pe care Sf. Teodor o invocă pentru fundamentarea icoanei Mântuitorului Hristos este un fragment aparținând Sf. Vasile cel Mare²⁹. Dacă acesta folosea exemplul portretului imperial spre a evidenția calitatea Fiului de Icoană naturală a Tatălui, «în mod asemănător trebuie spus că Hristos se numește și icoana lui Hristos și nu sunt doi Hristoși, căci nici aici puterea nu se scindează, nici slava nu se

²⁴ „Antirrheticile”, I, 7, în în: PG 99, 336C; trad. rom., pp. 79-81.

²⁵ M. BARASCH, *Icon: Studies in the History of an Idea*, New York-Londra, 1992, p. 274.

²⁶ SF. TEODOR STUDITUL, „Antirrheticile”, II, 23, în: PG 99, 368C; trad. rom., p. 109.

²⁷ „Șapte capitole”, 5, în: PG 99, 496C; trad. rom., pp. 181-182.

²⁸ „Antirrheticile”, I, 8, în: PG 99, 337C; trad. rom., p. 82; „Epistola către Platon”, în: PG 99, 500B-501A; trad. rom., p. 186.

²⁹ Sf. VASILE CEL MARE, „Despre Sfântul Duh”, cap. XVIII, 45, în: PG 32, 149C. Este o mărturie invocată de Sinodul VII Ecumenic, precum și de toți apărătorii Sfintelor Icoane.

împarte. Și pe drept cuvânt cinstea icoanei urcă la prototip³⁰. Utilizarea afirmației vasiliene în contextul relației icoană-prototip este perfect legitimă, deoarece «acolo se compară o icoană naturală cu una făcută de mână, iar aici una făcută de mână cu alta făcută de mână»³¹.

Orice icoană făcută de mână este *asemănătoare* cu prototipul ei după ipostas, dar deosebită de acesta în ceea ce privește ființa³². Din punct de vedere ontologic icoana este inferioară prototipului, căci «prototipul nu este în icoană după ființă [...], ci după asemănarea ipostatică»³³. Asemănarea dintre ele este parțială, ceea ce presupune o relație neconvertibilă, «căci întotdeauna prototipul se numește prototip și icoana icoană, neprefăcându-se nicicând una în alta»³⁴.

Asemănarea ipostatică dintre icoană și prototip legitimează *omonimia* lor, realitate evidențiată de Sf. Teodor Studitul, printr-o paralelă cu Teologia: «Căci așa cum acolo unitatea numelui de „Dumnezeu” și „Domn” nu îngăduie naturii să se împartă în cele Trei Persoane, așa și aici apelativul omonimiei unește multele întipăriri într-o singură înfățișare»³⁵. Atribuirea numelui prototipului icoanei nu are în vedere materia acesteia, ci doar asemănarea întipărită în materie.

«Când privești natura icoanei n-ai putea numi ceea ce se vede nici numai Hristos, nici icoană a lui Hristos; căci ea este poate lemn sau culoare sau aur sau argint sau altă materie, de la care se și numește (așa). Iar când (privești) asemănarea prin întipărire a arhetipului (poți numi ceea ce se vede) și Hristos și a lui Hristos: „Hristos” după omonimie și „a lui Hristos” după relație»³⁶.

În sens omonimic (impropriu) toate însușirile și numele prototipului se atribuie copiei³⁷.

Implicația icoanei în prototip. Sf. Teodor Studitul respinge obiecția iconoclastă conform căreia nu există mențiuni în Sf. Scriptură referitoare la Sfintele Icoane, pe baza relației de *cauzalitate* dintre prototip și icoană. Astfel, «câte se zic despre cauză, acestea se vor zice

³⁰ SF. TEODOR STUDITUL, „Antirrheticile”, II, 24, în: PG 99, 368D; trad. rom., pp. 109-110.

³¹ „Antirrheticile”, II, 25, în: PG 99, 370A; trad. rom., pp. 110-111.

³² „Epistola către Platon”, în: PG 99, 501A; trad. rom., p. 186.

³³ „Antirrheticile”, III, C. 1, în: PG 99, 420D; trad. rom., p. 153.

³⁴ „Antirrheticile”, III, D. 1, în: PG 99, 428C; trad. rom., p. 159.

³⁵ „Antirrheticile”, I, 9, în: PG 99, 340A; trad. rom., pp. 82-83.

³⁶ „Antirrheticile”, I, 11, în: PG 99, 341C; trad. rom., pp. 85-86.

³⁷ „Antirrheticile”, II, 16, 17, în: PG 99, 360D, 361C; trad. rom., pp. 102-104.

întru totul și despre lucrul cauzat», dar «nu în sens propriu, ci în sens omonimic». Toate afirmațiile Scripturii se referă numai la cauză (prototip), nu și la efecte (lucrul cauzat), dar în baza relației de cauzalitate, aceste afirmații sunt valabile și pentru cele din urmă. «Și vei avea ca demonstrații despre icoana lui Hristos toate câte s-au zis despre Hristos Însuși»³⁸.

Prototipul și copia sa se află în relație, astfel încât copia există în potență în modelul ei, făcând abstracție de diferența de ființă³⁹. Mai mult chiar, implicația este reciprocă: prototipul și icoana sunt corelative, astfel încât ele coexistă sau sunt suprimate laolaltă, căci atunci «când este suprimat dublul este împreună suprimată și jumătatea»⁴⁰. Sfântul Teodor dezvoltă această idee, precizând că icoana și prototipul țin de categoria aristotelică a *relativilor*. Ele sunt simultane și relația dintre ele este una necesară. «Căci prototipul introduce întotdeauna împreună cu sine icoana a cărui prototip este [...] căci nu ar putea exista prototip dacă n-ar exista icoană, nici dublu dacă nu s-ar gândi mai întâi o jumătate, lucruri care subzistă și se gândesc în același timp ca unele ce sunt simultane»⁴¹.

Pentru a ilustra convingător inseparabilitatea dintre prototip și icoană, Sf. Teodor invocă exemplul relației dintre un corp și umbra sa. Astfel «icoana există în El în potență și poate fi pururea văzută în Hristos, chiar și înainte de a fi realizată tehnic, așa cum și umbra subzistă pururea în trup, chiar dacă nu este încă configurată de o rază de lumină, mod în care nu este în afara verosimilului a spune că Hristos și icoana Lui sunt simultane»⁴². Și precum «umbra iese mai mult în evidență prin raza soarelui, așa și icoana lui Hristos se face evidentă tuturor atunci când apare imprimându-se în materii»⁴³. Același adevăr este ilustrat de către autor și cu ajutorul exemplului sigiliului. Amprenta acestuia există în potență în el înainte de imprimarea sa în materie, dar prin acest fapt sigiliul își descoperă valoarea sa. «În același mod, chiar dacă credem că icoana lui Hristos este în El Însuși ca Unul ce are formă de om, atunci când o vedem înscrisă în mod felurit în materie celebrăm mai din plin măreția Lui»⁴⁴. Dar, precizează Sf. Teodor, precum sigiliul este distinct de

³⁸ „Antirrheticile”, I, 8, în: *PG* 99, 337B; trad. rom., pp. 81-82.

³⁹ „Antirrheticile”, III, C. 10, în: *PG* 99, 424D; trad. rom., p. 156.

⁴⁰ „Antirrheticile”, III, D. 5, în: *PG* 99, 429C; trad. rom., p. 161.

⁴¹ „Antirrheticile”, III, D. 4, în: *PG* 99, 429BC; trad. rom., pp. 160-161.

⁴² „Antirrheticile”, III, D. 3, în: *PG* 99, 429B; trad. rom., p. 160.

⁴³ „Antirrheticile”, III, D. 12, în: *PG* 99, 433B; trad. rom., p. 164.

⁴⁴ „Antirrheticile”, III, D. 10, în: *PG* 99, 433A; trad. rom., p. 163.

amprenta care există potențial în el și își păstrează valoarea sa, independent de imprimarea sa în materie, tot astfel Mântuitorul Hristos ar fi lucrător chiar și dacă nu ar fi contemplat în icoană⁴⁵. Sf. Teodor distinge aici forma pură a prototipului, care are o existență ideală, de materia în care ea este întipărită. Această formă poate fi recunoscută în orice icoană, indiferent de stângăcia meșteșugarului⁴⁶.

Dar Sf. Teodor Studitul susține nu doar subzistența icoanei în prototip, ci și prezența prototipului în icoană. În termeni care anticipează distincția palamită dintre ființa și harul dumnezeiesc, el afirmă că Dumnezeirea nu este prezentă în icoana Mântuitorului «printr-o unire naturală», ci prin «împărtășire relațională» (har), «ca în orice creatură și în orice așezământ dumnezeiesc», pentru că acestea «se împărtășesc de harul și cinstirea» trupului îndumnezeit al Domnului⁴⁷.

Respingerea acuzei de idolatrie adusă cultului Sfințelor Icoane

Idolul și icoana. Idolatria și cinstirea relațională a icoanei. Sf. Teodor Studitul recurge la o scurtă analiză terminologică a cuvintelor *idol* (εἶδωλον) și *icoană* (εἰκών). El observă că în sens larg idolul și icoana indică asemănările lui Dumnezeu interzise de Legea Veche (cf. *Lv* 26, 1; *Is* 40, 19) și respinse de creștini. Dar în sens uzual cuvântul *icoană*, ce apare menționat și în Sf. Scriptură (*Fc* 1, 26; *Mt* 22, 20) are un sens diferit de idol – «atribuit adoratorilor creaturilor, din vechime și celor de acum» – fiind folosit pentru a indica chipul omenesc al Mântuitorului Hristos⁴⁸. Bazându-se pe versetul de la *Rm* 1, 23, Sf. Teodor evidențiază patru categorii de idoli, clasificare ce are la bază formele diferite ale acestora: forma umană (masculină și feminină), forma zburătoarelor, forma patrupedelor, forma târătoarelor⁴⁹.

Distincția dintre idol și icoană nu este valabilă doar la nivel terminologic, ci are la bază și o diferență doctrinară, căci «unul este semn distinctiv al politeismului, iar celălalt al Iconomiei (lui Hristos)?»⁵⁰. De aceea versetele Sf. Scripturi referitoare la idoli nu se pot raporta la

⁴⁵ „Antirrheticile”, III, D. 9, în: *PG* 99, 432D; trad. rom., p. 163.

⁴⁶ M. BARASCH, *Icon: Studies in the History of an Idea*, p. 276.

⁴⁷ SF. TEODOR STUDITUL, „Antirrheticile”, I, 12, în: *PG* 99, 344BC; trad. rom., pp. 86-87. Ideea este reluată și în „Antirrheticile”, I, 20, în: *PG* 99, 349D; trad. rom., p. 93.

⁴⁸ „Antirrheticile”, I, 16, în: *PG* 99, 348A; trad. rom., pp. 89-90.

⁴⁹ „Șapte capitale”, I, 1, în: *PG* 99, 485D-488A; trad. rom., pp. 173-176.

⁵⁰ „Antirrheticile”, I, 7, în: *PG* 99, 337A; trad. rom., pp. 79-81. Ideea apare redată pe scurt și în „Antirrheticile”, I, 20, în: *PG* 99, 349D; trad. rom., p. 93.

Sfintele Icoane, iar Biserica nu poate fi numită idolatră⁵¹. În mod implicit nici între idolatrie și cinstirea Sfințelor Icoane nu poate exista vreă asemănare. Prototipurile idolilor (zeii) nu pot fi identificate cu prototipurile Sfințelor Icoane. Sf. Teodor afirmă răspicat că închinarea relațională a Mântuitorului Hristos în icoană este închinare la Mântuitorul Hristos Însuși și nu idolatrie, iar cel care pune semnul egalității între ele acela este eretic⁵². Tot astfel, nici cinstirea Sfințelor Icoane ale Maicii Domnului și ale tuturor sfinților nu poate fi identificată cu idolatria, ci ea se raportează la prototipurile sfințe⁵³, fără a avea în vedere materia icoanei⁵⁴.

Exegeza poruncii a II-a a Decalogului: apofatismul Vechiului Testament și acceptarea reprezentărilor simbolice. Sf. Teodor Studitul susține o interpretare iconomică a poruncii a II-a a Decalogului: «Să nu-ți faci chip cioplit și niciun fel de asemănare a niciunui lucru din câte sunt în cer, sus, și din câte sunt pe pământ, jos, și din câte sunt în apele de sub pământ!» (Iș 20, 4). Ea se adresa «celor păziți sub Lege [...] atunci când Dumnezeu nu se arătase încă în trup» și urmărea consolidarea monoteismului iudaic și ferirea de politeismul idolatru. Porunca are la bază apofatismul Vechiului Testament, lipsa oricărei asemănări a Dumnezeirii celei necircumscrise și nevăzute (1 Tim 4, 16; Is 40, 18) și nu se referă la Cuvântul întrupat⁵⁵. Dar, observă Sf. Teodor, «cea ce a fost cu desăvârșire oprit în privința lui Dumnezeu nu a fost cu desăvârșire oprit și în privința altora», făcând referire la anumite reprezentări simbolice cu valoare prefigurativă, precum heruvimii de deasupra Chivotului Legii (Iș 24, 18-22) și șarpele de aramă (Nm 21, 8-9)⁵⁶. Existența acestor reprezentări (inclusiv a Cortului Mărturie) demonstrează faptul că interdicția Legii nu este absolută, că ea nu urmărea interzicerea oricărei reprezentări în sine, ci adorarea acestora în locul lui Dumnezeu (politeismul)⁵⁷. Astfel, apofatismul Vechiului Testament apare completat de calea catafatică a contemplației și adorării lui Dumnezeu prin mijlocirea simbolurilor, care prefigurau „închinarea în

⁵¹ „Antirrheticile”, I, 20; III, A. 55, în: PG 99, 349D, 416AB; trad. rom., pp. 93, 148-149.

⁵² „Antirrheticile”, I, 20, în: PG 99, 349CD; trad. rom., p. 93.

⁵³ „Antirrheticile”, I, 20, în: PG 99, 352A; trad. rom., p. 94.

⁵⁴ „Antirrheticile”, III, C. 1, în: PG 99, 420D-421A; trad. rom., p. 153.

⁵⁵ „Antirrheticile”, III, A. 53, în: PG 99, 413BC; trad. rom., pp. 147-148.

⁵⁶ „Antirrheticile”, I, 5, în: PG 99, 333D-336A; trad. rom., p. 79.

⁵⁷ „Șapte capitole”, 1, în: PG 99, 488A; trad. rom., p. 174.

duh și adevăr” inaugurată prin Întrupare⁵⁸ și care erau sfinte și vrednice de închinare⁵⁹. Iar catafatismul veterotestamentar, la rândul său, este întregit cu ajutorul Revelației naturale, prin prefigurarea tainei Iconomiei în creație. Căci, tocmai spre a prefigura unirea „celor cerești cu cele pământești”, Dumnezeu a reprezentat „pe cer Crucea prin astre”, iar pe pământ «S-a figurat pe Sine Însuși plâmuind pe Adam, care este potrivit cuvântului fericitului Pavel, tip al Celui ce avea să vină» (*Rm* 5, 14)⁶⁰.

Temeiuri hriologice ale icoanei Mântuitorului Hristos

Principalul temei al cinstirii icoanei Mântuitorului Hristos și prin extensie a tuturor Sfintelor Icoane, îl reprezintă Întruparea Cuvântului. Icoana se fundamentează pe chenoza Cuvântului, «Care rămâne în înălțimea proprie Dumnezeirii și este slăvit prin indescriptibilitatea ei imaterială [și pentru care] este o cinste circumscrierea materială a trupului Său în care s-a manifestat preainaltul Său pogorământ față de noi»⁶¹.

Antinomia unirii ipostatice. Circumscrierea și necircumscrierea Mântuitorului Hristos. Taina Iconomiei mântuirii presupune faptul că «Cel necircumscriș a fost văzut și Cel nepipăit și nevăzut a căzut sub vedere și atingere»⁶², adică «unirea celor neamestecate», «a necircumscrișului cu circumscrișul [...], a nonfigurabilului cu figurabilul», care face posibilă reprezentarea iconică a Mântuitorului Hristos⁶³. Cele două firi, dumnezeiască și omenească, unite într-un mod neamestecat și nedespărțit în Ipostasul unic al Cuvântului, rămân neschimbate în unirea ipostatică, păstrându-și proprietățile⁶⁴, de aceea se poate vorbi de două serii de proprietăți⁶⁵. Acestea sunt semne distinctive și similare firilor

⁵⁸ „Antirrheticile”, I, 6, în: *PG* 99, 336AB; trad. rom., p. 79.

⁵⁹ „Antirrheticile”, II, 38, în: *PG* 99, 377A; trad. rom., pp. 118-120.

⁶⁰ „Șapte capitole”, în: *PG* 99, 593A; trad. rom., pp. 179-180.

⁶¹ „Antirrheticile”, I, 7, în: *PG* 99, 336C; trad. rom., pp. 79-81. Ideea este reluată și în „Antirrheticile”, III, A, 35, în: *PG* 99, 405C; trad. rom., p. 141.

⁶² „Antirrheticile”, II, 5, în: *PG* 99, 356A; trad. rom., pp. 97-98.

⁶³ „Antirrheticile”, I, 2, în: *PG* 99, 332A; trad. rom., pp. 74-75.

⁶⁴ „Câteva probleme”, 11, în: *PG* 99, 484A; trad. rom., p. 170. „Poziția Tomului lui Leon și a Sinodului de la Calcedon, referitoare la permanența caracteristicilor proprii fiecăreia din cele două firi în Hristos, era de fapt principalul argument al polemiștilor ortodocși împotriva iconoclasmului” (Pr. J. MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian Thought*, Washington, 1969, New-York, 1974; trad. rom. de Pr. N. BUGA, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, București, 1997, p. 201).

⁶⁵ „Antirrheticile”, III, A, 58, în: *PG* 99, 416D; trad. rom., p. 150.

căroră le aparțin⁶⁶, iar negarea proprietăților unei firi reprezintă negarea realității acelei firi⁶⁷. Contrar opiniei iconoclaste, proprietatea unei firi nu anulează proprietatea opusă a celeilalte firi, adică necircumscrierea nu anulează circumscrierea Mântuitorului. Sf. Teodor demonstrează acest adevăr folosind fie reducerea la absurd, arătând că contrariul ar implica amestecarea firilor⁶⁸ sau schimbarea proprietăților lor⁶⁹, fie paralela dintre Teologie și Iconomie (treimea Ipostasurilor nu împarte natura unică a Dumnezeuirii, nici dualitatea firilor Mântuitorului Hristos și a proprietăților lor nu împarte Ipostasul Său unic)⁷⁰. De asemenea, proprietățile oricărei firi coexistă sau se suprimă împreună⁷¹.

Principalele proprietăți ale firii omenești a Mântuitorului Hristos, pe care Sf. Teodor caută să le evidențieze sunt *circumscrierea* și *inscriptibilitatea*. El arată faptul că Domnul este circumscriș trupește folosind argumente din Sf. Scriptură (*Ps* 21, 18-19; *Is* 50, 6; 53, 3; *Pr* 8, 22; *In* 1, 29; 15, 5; *Flp* 2, 6-7; *I Co* 12, 27)⁷², dogmatice (Patimile și Moartea Sa)⁷³, subliniind că învățătura despre circumscrierea și inscriptibilitatea Mântuitorului Hristos este de origine apostolică⁷⁴ și invocând o serie de argumente logice⁷⁵. Circumscrierea și inscriptibilitatea

⁶⁶ „Antirrheticile”, III, A.38, în: *PG* 99, 408B; trad. rom., p. 142; „Câteva probleme”, 4, 9, în: *PG* 99, 480B; trad. rom., pp. 167, 169-170.

⁶⁷ „Antirrheticile”, III, A, 4, în: *PG* 99, 392BC; trad. rom., p. 130; „Câteva probleme”, 7, în: *PG* 99, 480D; trad. rom., pp. 168-169.

⁶⁸ „Antirrheticile”, III, A, 7, 8, 49, în: *PG* 99, 392D-393A, B, 412C; trad. rom., pp. 131, 146; „Câteva probleme”, 10, în: *PG* 99, 481D; trad. rom., p. 170.

⁶⁹ „Câteva probleme” 15, în: *PG* 99, 485A; trad. rom., p. 172.

⁷⁰ „Câteva probleme”, 13, în: *PG* 99, 484CD; trad. rom., p. 171.

⁷¹ „Respingerea poemelor iconoclaste”, în: *PG* 99, 460AD; „Antirrheticile”, I, 3, în: *PG* 99, 332BC; trad. rom., pp. 75-76.

⁷² „Antirrheticile”, III, A, 9, 31, 55, 56, 57, în: *PG* 99, 393BC, 404C, 416A, C; trad. rom., pp. 131-132, 140, 148-149, 149-150.

⁷³ „Antirrheticile”, III, A, 6, 27, în: *PG* 99, 392D, 401D; trad. rom., pp. 130, 139.

⁷⁴ „Epistola 381, către frațiile împrăștiate pretutindeni”; trad. rom. de Pr. M. HANCHEȘ, în: *Dreapta credință în scrierile Sfinților Părinți. Sfântul Theodor Studitul, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Amfilohie de Iconium*, vol. I, Ed. Sofia, București, 2006, pp. 101-102.

⁷⁵ Pot fi menționate câteva argumente precum: adevărul circumscrierii trupului Domnului este o noțiune comună („Antirrheticile”, III, A, 1, în: *PG* 99, 389CD; trad. rom., p. 129); unicitatea proprietății implică unicitatea firii („Antirrheticile”, III, A, 10, în: *PG* 99, 393C; trad. rom., p. 132); circumscrișul, pipăitul și figurabilul fac parte din aceeași serie de proprietăți („Antirrheticile”, III, A, 12, în: *PG* 99, 393D-396A; trad. rom., p. 132); constituirea spațiului (virtual) în geometria euclidiană („Antirrheticile”, III, A, 30, în: *PG* 99, 404BC; trad. rom., pp. 139-140); circumscrierea locului ce înconjoară trupul

sunt proprietăți fundamentale ale trupului și ele nu sunt anulate de faptul că Mântuitorul Hristos nu a fost un *simplu om*, ci Dumnezeu și om⁷⁶, căci aceasta ar implica amestecarea proprietăților (firilor)⁷⁷. Mai mult chiar, ele nu sunt anulate nici prin Învierea Domnului, ci ele rămân proprietăți ale trupului Său înviat, dovada constituindu-o aparițiile Sale după Înviere⁷⁸. Domnul înviat este dincolo de «patimile (afectele) trupești» și de păcat, dar nu și de circumscrisere⁷⁹. Deși Sf. Teodor percepe distincția dintre circumscrisere și inscriptibilitate, totuși nu le separă, așa cum proceda în scrierile sale patriarhul Nichifor. Circumscriserea este pentru el o proprietate comună atât corpurilor în natură, cât și figurilor pictate în icoane. Astfel «cum ar putea fi circumscris neavând rațiunea prototipului? Căci însăși ceea ce zice a fi circumscris este și prototip»⁸⁰.

Proprietățile celor două firi trebuie atribuite ipostasului Cuvântului, unicul subiect (ipostas comun) al celor două firi⁸¹. El ipostaziaza firea omenească circumscrisă și având o serie de proprietăți ce o disting de ceilalți indivizi⁸², dar «rămânând necircumscris după natura Sa dumnezeiască»⁸³. Sf. Teodor Studitul evidențiază antinomia hristologică, conform căreia Același Hristos este deodată circumscris și văzut (inscriptibil), necircumscris și nevăzut (neinscriptibil): «Cel necuprins S-a zămislit în pânțele fecioresc, iar Cel lipsit de cantitate S-a făcut tridimensional [...] Cel nonfigurabil a fost văzut într-o figură de om și Cel

(„Antirrheticile”, III, A, 25, în: *PG* 99, 401B; trad. rom., p. 138); apartenența Mântuitorului la genul masculin (cf. *Is* 8, 3) și tăierea Sa împrejur (*Lc* 2, 21) presupune circumscriserea Sa („Antirrheticile”, III, A, 45, 54, în: *PG* 99, 409CD, 413CD; trad. rom., pp. 144-145, 148).

⁷⁶ „Antirrheticile”, III, A, 42, în: *PG* 99, 409AB; trad. rom., p. 144.

⁷⁷ „Antirrheticile”, III, A, 43, în: *PG* 99, 409B; trad. rom., p. 144.

⁷⁸ „Antirrheticile”, II, 43, în: *PG* 99, 381D-384B; trad. rom., pp. 122-123. Vederea Domnului înviat de către Apostoli implică circumscriserea Sa, căci vederea este o specie de circumscrisere („Antirrheticile”, II, 45, în: *PG* 99, 384D; trad. rom., p. 124). Aparițiile Domnului înviat sunt atât dovezi ale circumscrierii, cât și semne ale condescendenței Sale („Antirrheticile”, II, 46, în: *PG* 99, 385A; trad. rom., pp. 124-125).

⁷⁹ „Antirrheticile”, II, 47, în: *PG* 99, 385CD; trad. rom., pp. 125-126.

⁸⁰ „Antirrheticile”, II, 9, în: *PG* 99, 357A; trad. rom., pp. 99-100.

⁸¹ „Antirrheticile”, I, 20, în: *PG* 99, 349C; trad. rom., p. 93.

⁸² „Antirrheticile”, III, A, 22, în: *PG* 99, 400CD; trad. rom., pp. 136-137.

⁸³ „Antirrheticile”, I, 20, în: *PG* 99, 349B; trad. rom., p. 92. Aceeași idee apare și în: „Antirrheticile”, II, 1, în: *PG* 99, 353B; III, A, 37, 39, 40, 47, în: *PG* 99, 408A, C, CD, 412AB; trad. rom., pp. 96, 142, 142-143, 143, 145-146.

fără de trup ajungând în trup...⁸⁴. El folosește o serie de argumente în sprijinul afirmației sale: Mântuitorul Hristos păstrează atributele fiecărei nașteri (necircumscris, ca născut din Tatăl și circumscris, ca născut din Maică)⁸⁵; în El coexistă «forma lui Dumnezeu» (necircumscrisă) și «forma robului» (circumscrisă)⁸⁶; El este Mijlocitor între Dumnezeu și oameni⁸⁷.

Caracterul circumscris și individual (concret) al omenității Mântuitorului Hristos. Posibilitatea reprezentării Sale iconice (inscriptibilitatea Sa). Sf. Teodor precizează distincția dintre ființă și ipostas la nivel antropologic și hristologic. Dacă numele de „om” indică ființa (comună), pronumele nehotărât „cineva”, articolul „Cel”, precum și numele propriu indică ipostasul, adică existența individuală, circumscrisă prin anumite proprietăți⁸⁸. Faptul că Cuvântul a asumat întreaga fire omenească, nu contrazice caracterul individual concret al omenității Sale. «El a asumat [...] omul în general (universal), adică întreaga natură umană, dar pe cea contemplată într-un individ»⁸⁹. Pornind de la ideea aristotelică conform căreia nu există universale abstracte, ci ele subzistă

⁸⁴ „Antirrheticile”, III, A, 13, în: PG 99, 396B; trad. rom., p. 133. Ideea apare și în „Antirrheticile”, III, A, 14, în: PG 99, 396C; trad. rom., p. 133. „Precum se vede, Sfântul Teodor Studitul nu spune că firea nevăzută se vede, sau se circumscrie, ci Cel nevăzut și Cel necircumscris se vede și se circumscrie. El gândește totdeauna personalist (...). Pe lângă aceea, el aplică în mod consecvent principiul comunicării însușirilor, pentru că, cunoscând taina ipostasului activ și unic al lui Hristos, putea referi la el și cele dumnezeiești și cele omenești” (Pr. D. STĂNILOAE, „Hristologie și iconologie în disputa din sec. VIII-IX”, în: *StTeol*, 1-4/1979, p. 52).

⁸⁵ „Antirrheticile”, III, B, 3, în: PG 99, 417C; trad. rom., p. 151. „Sfântul Teodor Studitul susține, contrar iconomahilor, că circumscrisul și necircumscrisul nu sunt ireconciliabile, căci este vorba de un Dumnezeu al iubirii, liber să-și manifeste iubirea Sa, deci de un Dumnezeu personal și de o omenire constituită din persoane capabile să primească această iubire” (Pr. D. STĂNILOAE, „Hristologie...”, p. 50).

⁸⁶ „Antirrheticile”, III, A, 48, în: PG 99, 412BC; trad. rom., p. 146.

⁸⁷ „Antirrheticile”, III, A, 51, în: PG 99, 412D-414A; trad. rom., p. 147.

⁸⁸ „Antirrheticile”, III, A, 17, 18, în: PG 99, 397BD; trad. rom., pp. 134-135. „Teodor definește așadar „persoana” în funcție de două aspecte: pe de-o parte ea este o „existență autonomă”, pe de altă parte ea este definită prin însușiri precise. Mai clar decât Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Teodor vede diferența, dar și convergența acestor două aspecte: cel mijlocit prin fire și cel mijlocit prin cunoaștere (...). Ultimul fundament al existenței persoanei, subzistența sa, existența sa proprie, poate fi recunoscută numai indirect prin manifestările persoanei, prin însușirile și particularitățile sale. Icoana răspunde unei asemenea cunoașteri a persoanei (Ch. VON SCHÖNBORN, *L'icône du Christ: fondements théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e Concile de Nicée, 325-787*, Fribourg, 1976 și ed. II-a, Paris, 1986; trad. rom. de Pr. V. RĂDUȚĂ, *Icoana lui Hristos*, București, 1996, p. 173.).

⁸⁹ „Antirrheticile”, I, 4, în: PG 99, 332D-333A; trad. rom., pp. 76-77.

doar în indivizi, Sf. Teodor ajunge la concluzia că, dacă omenitatea lui Hristos nu subzistă în mod individual în El, atunci ea nu există cu adevărat, deci Întruparea este iluzorie⁹⁰.

Cuvântul întrupat ipostaziază firea omenească circumscrisă, imprimându-i proprietăți ce o disting de ceilalți indivizi⁹¹. Icoana redă această omenitate concretă indicată prin anumite trăsături specifice și printr-un nume propriu, diferită de omenitatea ideală, indescriptibilă, contemplată intelectual⁹². «Icoana, redând pe omul concret Hristos, adică (...) umanitatea ipostaziată, deci organizată de Cuvântul lui Dumnezeu, Îl redă pe Cuvântul lui Dumnezeu Însuși devenit om»⁹³. De aceea, răspunzând obiecțiilor iconoclaste, Sf. Teodor afirmă clar că icoana Mântuitorului Hristos redă ipostasul și nu naturile Sale.

«Dar icoana nu reține decât ceea ce poate fi văzut dintr-un om, (...) ceea ce îl distinge ca om concret de alt om»⁹⁴. «La orice lucru reprezentat iconic se reprezintă iconic nu natura, ci ipostasul lui (...) De exemplu: Petru nu este reprezentat iconic întrucât este viețuitor rațional, muritor și capabil de gândire și știință (...) ci întrucât se distinge de indivizii de aceeași specie având împreună cu definiția lor comună și anumite proprietăți, ca de pildă: nasul coroiat sau cărn, părul creț, culoarea frumoasă a pielii, ochii frumoși sau orice altceva caracterizează înfățișarea inerentă lui»⁹⁵. Așadar, reprezentarea iconică este o proprietate

⁹⁰ „Antirrheticile”, III, A, 15, în: PG 99, 396D-397A; trad. rom., pp. 133-134. „Dacă Cuvântul n-a putut da un caracter individual, personal umanității asumate, făcându-se El însuși ipostasul formator al ei ca umanitate individuală, Întruparea n-a avut loc, ea a fost o ficțiune” (Pr. D. STĂNILOAE, *Hristologie...*, p. 50).

⁹¹ „Antirrheticile”, III, A, 22, în: PG 99, 400CD; trad. rom., pp. 136-137.

⁹² Pr. J. MEYENDORFF, *L'image du Christ, d'après Théodore Studite, in Synthronon, Art et Archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, vol.II, Paris, 1968, p. 116.

⁹³ Pr. D. STĂNILOAE, „Hristologie...”, p. 42.

⁹⁴ Ch. VON SCHÖNBORN, *L'icône du Christ: fondements théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e Concile de Nicée, 325-787*, p. 172.

⁹⁵ Sf. TEODOR STUDITUL, „Antirrheticile”, III, A, 34, în: PG 99, 401A; trad. rom., pp. 140-141. „Paradoxul Întrupării constă în aceea că Persoana divină a Cuvântului celui veșnic S-a făcut văzută („circumscrisă”) în trăsăturile personale ale feței lui Iisus” (Ch. VON SCHÖNBORN, *L'icône du Christ: fondements théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e Concile de Nicée, 325-787*, pp. 174-175). „Numai omenescul este redat în icoană, cum numai el este vizibil și în prototip. Dar precum omenescul în Hristos a devenit chipul propriu al lui Dumnezeu Cuvântul, organul de manifestare a Lui, nu numai ca om, ci și ca Dumnezeu, așa icoana redând omenescul lui Hristos ne face cunoscut, dar nu vizibil, prin el și dumnezeescul Lui” (Pr. D. STĂNILOAE, „Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale”, în: *MitrMold* 3-4/1958, p. 251).

fundamentală a oricărui om⁹⁶, iar Cuvântul Și-a asumat prin Întrupare un trup omenesc (cf. *Flp* 2, 7; *Is* 53, 2) care poate fi reprezentat iconic⁹⁷. El devine și poate fi numit *prototip* al icoanei Sale, chiar dacă expresia nu se găsește în Sf. Scriptură, ci a fost introdusă în contextul luptei împotriva ereziei iconoclaste⁹⁸. Funcția de prototip a Mântuitorului Hristos implică în mod necesar *înscrierea* (transpunerea) înfățișării Sale în materie și închinarea ei, ca mărturie a omenității Sale depline: «întrucât Hristos este mărturisit a avea funcția de prototip ca oricare altul din (indivizii) luați în parte, este cu totul necesar să aibă și o icoană transpusă de pe efigia Lui și modelată într-o materie. Ca nu cumva dacă nu este văzut și închinat prin producerea de icoane să dispară și faptul că este om»⁹⁹.

Respingerea reprezentării iconice a Mântuitorului Hristos implică negarea circumscrierii Sale după trup, adică negarea trupului Său și a Întrupării, ceea ce înseamnă negarea Mântuitorului Hristos Însuși. «Hristos nu este Hristos dacă nu Se zugrăvește. Căci a spune Hristos înseamnă [prin aceasta] a cugeta taina Întrupării Lui (...). Dacă trup este Cuvântul, este limpede că în ce privește trupul se și circumscribe, iar prin numele Hristos se introduce și se înțelege deodată și însușirea de a fi circumscris. Încât cei ce nu zic că El se zugrăvește, adică se închipuie în icoană, Îl socotesc fără trup și sunt departe de curtea lui Hristos»¹⁰⁰. Așadar, conform Sf. Teodor Studitul, *iconomahia* este sinonimă cu *hristomahia*, adică cu tăgăduirea Mântuitorului Hristos Însuși: cu gândul (prin negarea inscriptibilității Sale) și cu fapta (prin distrugerea Sfintelor Icoane)¹⁰¹. Dacă icoana Mântuitorului Hristos este înlăturată, «se suprimă în potență Iconomia lui Hristos și dacă nu este închinată, se suprimă de asemenea și închinarea lui Hristos»¹⁰². Respingerea Sfintelor Icoane și a cinstirii lor conduce la suprimarea tuturor simbolurilor și antipurilor dumnezeiești, precum: Sf. Mir, Sf. Masă, Sf. Copie, buretele, tipul Crucii¹⁰³. De aceea, concluzionează Sf. Teodor, «nicio erezie din cele care

⁹⁶ SF. TEODOR STUDITUL, „Epistola 381”, trad. rom., p. 104.

⁹⁷ „Antirrheticele”, III, A, 11, în: *PG* 99, 393D; trad. rom., p. 132; „Respingerea poemelor iconoclaste”, în: *PG* 99, 460AD.

⁹⁸ „Antirrheticele”, II, 6, 7, în: *PG* 99, 356BC; trad. rom., pp. 98-99.

⁹⁹ „Antirrheticele”, III, D, 8, în: *PG* 99, 432CD; trad. rom., pp. 162-163.

¹⁰⁰ „Epistola 381”, trad. rom., pp. 101-102.

¹⁰¹ „Epistola 425, logofătului Pantoleon”, trad. rom. de Pr. M. HANCHEȘ, în: *Dreapta credință în scrierile Sfinților Părinți. Sfântul Theodor Studitul, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Amfilohie de Iconium*, vol. 1, Ed. Sofia, București, 2006, pp. 126-127.

¹⁰² „Epistola către Platon”, în: *PG* 99, 505A; trad. rom., p. 189.

¹⁰³ „Șapte capitole”, I, în: *PG* 99, 489B; trad. rom., p. 176.

au tulburat și au ieșit din Biserică nu este mai cumplită decât această erezie iconomahă¹⁰⁴. Ceea ce-l determină să afirme foarte limpede că «dacă cineva nu-l mărturisește pe Domnul Iisus Hristos că poate fi zugrăvit după trup, să fie anatema de la Treime!»¹⁰⁵.

Cinstirea Sfintelor Icoane

Sf. Teodor Studitul susține cu tărie existența și cinstirea Sfintelor Icoane încă din vremea Apostolilor, realitate ce poate ține loc de rațiune dogmatică sau de referințe patristice¹⁰⁶. Totodată, el aduce și o serie de mărturii patristice care confirmă legitimitatea cultului Sfintelor Icoane¹⁰⁷.

Răspunzând iconoclaștilor care susțineau că venerarea icoanelor nu este prescrisă nici de Sf. Scriptură, nici de Sf. Părinți, Sf. Teodor afirmă că venerarea icoanei este prescrisă pretutindeni unde este prescrisă venerarea prototipului¹⁰⁸. El arată că «orice lucru *sfânt* este și vrednic de închinare, chiar dacă unul se găsește inferior altuia în sfințenie și închinare. Fiindcă ceea ce este cu totul lipsit de închinare acela este cu totul lipsit de sfințenie»¹⁰⁹. Sf. Teodor demonstrează acest adevăr invocând exemplul Sf. Euharistii¹¹⁰, al Sf. Evangheliei, al tipului Crucii¹¹¹, al simbolurilor sfinte din Vechiul Testament¹¹², precum și câteva mărturii patristice¹¹³. De asemenea, el sublinază că *cinstirea* este sinonimă cu

¹⁰⁴ „Epistola 425”, trad. rom., pp. 126-127.

¹⁰⁵ „Epistola 382, către frațiiile împărțiate pretutindeni”, trad. rom. de Pr. M. Hancheș, în: *Dreapta credință în scrierile Sfinților Părinți. Sfântul Theodor Studitul, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Amfilohie de Iconium*, vol. 1, Ed. Sofia, București, 2006, p. 109.

¹⁰⁶ „Antirrheticele”, II, 48, în: *PG* 99, 388CD; trad. rom., pp. 126-127.

¹⁰⁷ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, „Despre ierarhia cerească”, IV, 3, 1; SF. VASILE CEL MARE, „Omilia XLII”, 4; SF. VASILE CEL MARE, „Contra lui Eunomie”, V (SF. TEODOR STUDITUL, „Antirrheticele”, II, 11, în: *PG* 99, 357CD; trad. rom., pp. 100-101); SF. ATANASIE CEL MARE, „Trei Omilii împotriva arienilor”, III, 5 (SF. TEODOR STUDITUL, „Antirrheticele”, II, 13, în: *PG* 99, 360AB; trad. rom., pp. 101-102); SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tezaurul despre Sfânta Treime”; SF. SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, „Minunile Sfinților Chir și Ioan” (SF. TEODOR STUDITUL, „Antirrheticele”, II, 18, în: *PG* 99, 364AD-366A; trad. rom., pp. 104-106).

¹⁰⁸ „Antirrheticele”, II, 3, în: *PG* 99, 353C; trad. rom., p. 97.

¹⁰⁹ „Antirrheticele”, II, 35, în: *PG* 99, 376B; trad. rom., p. 116.

¹¹⁰ „Antirrheticele”, II, 32, în: *PG* 99, 376A; trad. rom., p. 115.

¹¹¹ „Antirrheticele”, II, 34, în: *PG* 99, 376A; trad. rom., pp. 115-116.

¹¹² „Antirrheticele”, II, 36, în: *PG* 99, 376C; trad. rom., p. 116.

¹¹³ Este vorba de fragmente din: Sf. Grigorie Teologul, „Cuvântarea II”, 93-94; Sf. Vasile cel Mare (citat neidentificat); Sf. Ioan Gură de Aur, „Omilie encomiastică la Sfântul Părintele nostru, Meletie, arhiepiscop al Antiohiei celei mari și despre evlavia celor ce s-

închinarea și ele însoțesc puterea și slava, fapt evident în cazul locurilor sau obiectelor sfinte din Legea Veche, al tipului Sf. Cruci și al portretului imperial¹¹⁴.

Sfințenia și cinstirea icoanei derivă din relația ei cu prototipul. Icoana poartă *numele* prototipului și închinarea lor este comună¹¹⁵. Icoana «este asemenea cu prototipul prin asemănarea (ipostatică) integrală și nu prin natură. Și, prin urmare, amândouă au o unică închinare întreagă în baza asemănării»¹¹⁶. Chiar dacă asemănarea dintre icoană și prototip nu este perfectă, din cauza neîndemănării pictorului, închinarea se acordă icoanei «întrucât se aseamănă, fiindcă sub acest aspect icoana are aceeași figură cu prototipul și nu suntenerate două realități ci una și aceeași»¹¹⁷. Dar dacă în cazul Icoanei naturale, deoființimea dintre Fiul și Tatăl, implică o identitate desăvârșită a adorării Acestora, icoana făcută de mână «e asemenea [cu prototipul] numai în ce privește asemănarea lui ipostatică; prin urmare va avea în comun cu el închinarea numai sub acest aspect»¹¹⁸. În sens invers, necinstirea icoanei implică necinstirea prototipului¹¹⁹, până într-acolo încât «cel ce nu mărturisește că în El este venerată (și închinată) împreună și icoana Lui, suprimă însăși închinarea lui Hristos»¹²⁰.

Icoana este inferioară în slavă față de prototip dacă se are în vedere diferența substanței lor, căci nu materia icoanei este venerată, ci cel

au adunat” (Sf. TEODOR STUDITUL, „Antirrheticile”, II, 37, 29, în: *PG* 99, 376D-377B, 373B; trad. rom., pp. 117, 114).

¹¹⁴ „Antirrheticile”, II, 27, în: *PG* 99, 369D-372A; trad. rom., pp. 111-112. Sf. Teodor face referire la numeroase mărturii din Sfânta Scriptură (*Ap* 4, 11; 5, 12, 13; 7, 12; *In* 5, 23; *Is* 28, 16; *Iș* 20, 12; *Sir* 3, 3-4; *I Ptr* 2, 17), la canonul 82 Quinisext și la *Sinodica* lui Teodor al Antiohiei (Ierusalimului), în: „Antirrheticile”, II, 38, în: *PG* 99, 377B-380AB; trad. rom., pp. 118-120.

¹¹⁵ „Antirrheticile”, II, 16, în: *PG* 99, 360D; trad. rom., pp. 102-103

¹¹⁶ „Antirrheticile”, III, D. 6, în: *PG* 99, 432A; trad. rom., pp. 161-162.

¹¹⁷ „Antirrheticile”, III, C. 5, în: *PG* 99, 421C; trad. rom., pp. 154-155.

¹¹⁸ „Antirrheticile”, III, C. 12, în: *PG* 99, 425C; trad. rom., p. 157.

¹¹⁹ Sf. Teodor citează un fragment din Pseudo-Atanasie cel Mare, intitulat „Despre pătimirea icoanei Domnului nostru Iisus Hristos, în ce fel a fost răstignită în Beirut, cetate a Siriei” (*PG* 28, 813-820), în care este descrisă profanarea unei icoane a Mântuitorului de către un grup de iudei și minunea produsă cu acest prilej, concluzionând că «pătimirea icoanei lui Hristos s-a văzut ca pătimire a lui Hristos Însuși, relatează fericitul Atanasie» („Antirrheticile”, II, 19, în: *PG* 99, 365BD; trad. rom., pp. 107-108).

¹²⁰ „Antirrheticile”, III, D. 5, în: *PG* 99, 429C; trad. rom., p. 161.

reprezentat în ea¹²¹. «Nu ființa (substanța) icoanei este venerată (închinată), ci efigia prototipului imprimată ca o pecete în ea, substanța icoanei rămânând nevenerată»¹²². Materia icoanei și asemănarea ipostasului întipărită în ea pot fi separate mental¹²³, astfel încât «dacă se șterge asemănarea celui văzut în ea și căruia i se aduce închinarea, rămâne doar materia neînchinată ca una ce nu are nimic în comun cu asemănarea»¹²⁴.

Combătând obiecția iconoclastă conform căreia cultul icoanelor ar introduce politeismul păgân în Biserică, Sf. Teodor Studitul evidențiază fundamentul monoteismului creștin și anume, adorarea Preasfintei Treimi¹²⁵. La Ea se raportează închinarea relațională adusă icoanei Mântuitorului Hristos, tipului Crucii, icoanelor Maicii Domnului și ale sfinților, precum și prototipurilor acestora, căci «toată închinarea sfințitoare a icoanelor urcă prin intermediul prototipurilor lor la Dumnezeu. Și pentru aceasta închinarea de adorare a Treimii celei sfinte și deoființă este unică»¹²⁶. Pentru a explica acest adevăr, Sf. Teodor subliniază distincția dintre *adorare* (ἡ λατρεία) și *cinstire relațională* (σχρητική προσκύνησις), evidentă la nivelul motivației interioare. Căci chiar dacă «este același tip de închinare, dar nu este și același tip de înțelegere (a închinării) (...) Astfel încât, cunoscând diferența închinării (...) atribuie pe cea principală în mod propriu numai Dumnezeirii, iar pe celelalte după capacitatea (analogia) celor a căror copii sunt: Maicii lui Dumnezeu sau Sfinților»¹²⁷.

Această distincție se întemeiază pe distincția dintre Teologie și Iconomie, căci dacă în Teologie, Tatăl este închinat în Fiul și în Duhul Sfânt, în Iconomie, Mântuitorul Hristos este închinat în icoana Sa și împreună cu El sunt închinați și Tatăl și Duhul Sfânt¹²⁸. Cinstirea icoanei Mântuitorului Hristos este cinstirea Mântuitorului Hristos Însuși, dar

¹²¹ „Antirrheticele”, III, C. 1, în: *PG* 99, 420C; trad. rom., p. 153. Ideea apare și în „Antirrheticele”, III, C. 3, în: *PG* 99, 421B; trad. rom., p. 154.

¹²² „Antirrheticele”, III, C. 2, în: *PG* 99, 421A; trad. rom., pp. 153-154. Ideea apare și în „Antirrheticele”, III, C. 4, în: *PG* 99, 421BC; trad. rom., p. 154. Același lucru este valabil și în cazul relației dintre Sf. Cruce și tipul Crucii („Antirrheticele”, III, C. 6, în: *PG* 99, 424A; trad. rom., p. 155).

¹²³ „Antirrheticele”, III, C. 14, în: *PG* 99, 425C; trad. rom., p. 158.

¹²⁴ „Epistola către Platon”, în: *PG* 99, 504D; trad. rom., pp. 188-189.

¹²⁵ „Antirrheticele”, I, 1, în: *PG* 99, 329B; trad. rom., p. 74.

¹²⁶ „Epistola către Platon”, în: *PG* 99, 505B, trad. rom., p. 190.

¹²⁷ „Antirrheticele”, I, 19, în: *PG* 99, 348D-349A; trad. rom., pp. 91-92.

¹²⁸ „Antirrheticele”, III, C. 15, în: *PG* 99, 428A; trad. rom., pp. 158-159.

relațională (omonimică): «Dacă este vorba de Hristos Însuși, închinarea este latreutică, căci atunci când mă închin Lui, mă închin în același timp și Tatălui și Sfântului Duh (...). Cât privește icoana, este aceeași închinare (...) dar relativă, deci omonimică. Închinându-ne ei, nu ne-am împreună-închinat, ci ne-am închinat lui Hristos Care nu este diferit după persoană, ci este diferit după natură (...) Este totuși aceeași, fiind cugetată și numită în mod diferit după cum se adresează Treimii și privește firea [dumnezeiască] sau relativă și privește ipostasul. Deci, dacă tu numești latreutică închinarea icoanei, tu arăți prin aceasta că Tatăl și Sfântul Duh s-au întrupat ca și Fiul, ceea ce este absurd»¹²⁹.

Sf. Teodor subliniază antinomia închinării în fața icoanei Mântuitorului Hristos: ființială față de prototip (adorare), relațională față de icoană (venerare). «Cinstirea icoanei urcă la prototip. Închinarea amândurora este una (...) Dar față de prototip este ființială, iar față de icoană relativă»¹³⁰. Cultul care i se aduce icoanei este un cult adus prototipului, întrucât nu se cinstește icoana decât din cauza omonimiei și a identității asemănării sale cu prototipul. Dar pentru că ea nu este însuși prototipul, ci îi este inferioară (după ființă), acest cult o vizează și pe ea într-un mod inferior (după relație). Ajungând la icoană, închinarea n-o vizează pentru ea însăși (pentru natura ei), ci doar pentru asemănarea cu prototipul, fiind numită cinstire relațională. Ajungând la Mântuitorul Hristos Însuși, ea îl vizează pentru El Însuși (pentru firea Sa dumnezeiască), fiind numită adorare (latrăie)¹³¹. Astfel nu există două închinări, ci o singură închinare cu două direcții, închinarea adusă icoanei nefiind decât ecoul sentimentului interior pe care credinciosul îl are față de prototip.

Sfintele Icoane, subliniază cu tărie Sf. Teodor Studitul, implică neapărat cinstirea și nu doar simpla lor acceptare, cu rol pedagogic sau decorativ, așa cum susțineau iconoclaștii moderați¹³². Dar în același timp trebuie respinsă și cinstirea exagerată a acestora, fie în sensul opiniei că

¹²⁹ „Epistola II, LXXXV, ucenicului Atanasie”, în: *PG* 99, 1328D-1329B.

¹³⁰ „Epistola II, CLXVII, secretarului Diogene”, în: *PG* 99, 1529C-1532A. „Dând icoanei ceea ce se numește închinare relativă, ea coincide cu închinarea ce se adresează lui Hristos ca adorare. Atitudinea în fața icoanei este o misterioasă dualitate în unitate. Aceasta pentru că pe de-o parte credinciosul se adresează prototipului, pe de alta o face aceasta prin icoană” (Pr. D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos...*, p. 265).

¹³¹ V. GRUMEL, „L'icologie de Saint Theodore Studite”, în: *EO* XX (1921), p. 264.

¹³² SF. TEODOR STUDITUL, „Antirrheticile”, I, 20, în: *PG* 99, 349CD; trad. rom., p. 93.

nu li se poate aduce închinare decât după curățirea de păcate¹³³, fie în sensul venerării materiei din care sunt confecționate, echivalând cu idolatria¹³⁴.

Funcțiile icoanei

Sfintele Icoane și îndeosebi icoana Mântuitorului Hristos, au o funcție *dogmatică*, constituie o mărturisire de credință în Întruparea Cuvântului¹³⁵. Totodată, prin zugrăvirea și cinstirea Sfintelor Icoane se mărturisește credința și dragostea credincioșilor față de prototipurile lor¹³⁶.

În al doilea rând, Sfintele Icoane au o funcție *anagogic-doxologică*, venerarea acestora fiind o formă particulară de cinstire a prototipurilor - Mântuitorul Hristos, Născătoarea de Dumnezeu, Sfinții - iar prin intermediul lor a Preasfintei Treimi. «Pentru că și la tipul făcătoarei de viață Cruci și la icoana Preasfintei Născătoare de Dumnezeu și a tuturor sfinților, toată închinarea sfințitoare a icoanelor urcă prin intermediul prototipurilor lor la Dumnezeu»¹³⁷.

În al treilea rând, Sfintele Icoane au o funcție *anamnetic-gnoseologică*. Icoana Mântuitorului Hristos este mărturia chenozei Sale, fiind un lucru bineplăcut Lui. «Pentru că nu este nimeni care să nu iubească pătimirile sale din iubire față de altul și să nu voiască să se amintească acelea prin cuvânt și prin pictură. Căci sunt pentru el o laudă nemuritoare»¹³⁸. Icoana mărturisește o «transcendență paradoxală: cea a unui Dumnezeu Care poate să Se micșoreze pe Sine Însuși, „să ia chip de rob” și să Se facă asemenea cu propria Sa creatură»¹³⁹. Totodată, Sfintele Icoane au rolul de a susține rugăciunea și contemplația¹⁴⁰. «Privirea frecventă a Sfintelor Icoane curățește imaginația ca și ascultarea asiduă a cuvântului lui Dumnezeu (...). Icoana nu este o concesie făcută „slăbiciunii” umane. Ea este înrădăcinată în firea omului pe care Cuvântul lui Dumnezeu a asumat-o pentru totdeauna în faptul că S-a făcut om. De

¹³³ „Antirrheticile”, I, 20, în: PG G 99, 352B; trad. rom., p. 94.

¹³⁴ „Epistola II, CLXI, spătarului Nichita”, în: PG 99, 1501C-1504D.

¹³⁵ „Șapte capitole”, I, în: PG 99, 488B; trad. rom., p. 174.

¹³⁶ „Șapte capitole”, I, în: PG 99, 489AB; trad. rom., p. 176.

¹³⁷ „Epistola către Platon”, în: PG 99, 505B; trad. rom., p. 190.

¹³⁸ „Respingerea poemelor iconoclaste”, în: PG 99, 456C.

¹³⁹ Ch. VON SCHÖNBORN, *L'icône du Christ: fondements théologiques élaborés entre le I^r et le II^e Concile de Nicée, 325-787*, p. 183.

¹⁴⁰ Sf. TEODOR STUDITUL, „Respingerea poemelor iconoclaste”, în: PG 99, 456C.

aceea vederea și contemplarea nu se exclude»¹⁴¹. Dimpotrivă, respingerea vederii Mântuitorului în icoană ar implica respingerea contemplării Sale mentale¹⁴².

În al patrulea rând, Sfintele Icoane au o funcție *harismatică* (sfințitoare), strâns legată de funcția lor anagogic-doxologică. Prin mijlocirea icoanei Mântuitorului Hristos închinarea urcă la El, de la care pogoară peste credincios har și sfințire¹⁴³. „Sfântul Teodor fundamentează sfințenia icoanei pe trăsăturile care definesc chipul reprezentat în ea (...) el respinge orice sacralizare a materiei care ar ridica icoana la nivelul vreunei Sfinte Taine (...). Desigur și icoana sfințește, dar nu în felul în care face aceasta o Sfântă Taină, ci prin relația intențională pe care o face posibilă cu persoana reprezentată”¹⁴⁴.

Concluzii

Sf. Teodor Studitul identifică mai multe sensuri ale cuvântului *icoană*: Fiul, Icoana naturală a Tatălui; omul creat după chipul lui Dumnezeu și preotul sau credinciosul, ca icoană vie a Mântuitorului Hristos; icoana făcută de mână; tipul Crucii și Crucea spirituală. El arată că relația dintre icoană și prototip constă în *asemănarea ipostatică* (distinctă la nivel conceptual de materia icoanei) și *omonimia* dintre ele. Icoana și prototipul țin de categoria relativilor: ele sunt simultane și se implică reciproc. Icoana subzistă în prototip, precum umbra într-un corp oarecare sau precum pecetea în sigiliu. Prototipul este prezent în icoană, prin relație (har).

Diferența dintre *idol* și *icoană* este valabilă atât la nivel terminologic, cât și la nivel doctrinar. În timp ce idolul și idolatria sunt mărturii ale politeismului păgân, Sfintele Icoane și cinstirea lor au la bază Iconomia mântuirii și sunt forme de cinstire a Mântuitorului Hristos, a Maicii Domnului și a Sfinților. Sfântul Teodor susține o interpretare iconomică a poruncii a II-a a Decalogului, care urmărește consolidarea monoteismului iudaic și evitarea politeismului păgân. Apofatismul veterotestamentar, ce stă la baza poruncii este de fapt întregit de

¹⁴¹ Ch. VON SCHÖNBORN, *L'icône du Christ: fondements théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e Concile de Nicée, 325-787*, pp. 182, 180-181.

¹⁴² SF. TEODOR STUDITUL, „Antirreticiele”, III, D, 13, în: *PG* 99, 436A; trad. rom., p. 165.

¹⁴³ SF. TEODOR STUDITUL, „Epistola către Platon”, în: *PG* 99, 505B; trad. rom., p. 190.

¹⁴⁴ Ch. VON SCHÖNBORN, *L'icône du Christ: fondements théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e Concile de Nicée, 325-787*, pp. 176-177.

catafatismul reprezentat de revelația naturală și de numeroase simboluri cu valoare prefigurativă.

Taina Iconomiei mântuirii presupune păstrarea proprietăților celor două firi ale Mântuitorului Hristos, care coexistă sau se suprimă împreună. Principalele proprietăți ale firii omenești a Mântuitorului Hristos, pe care Sf. Teodor le evidențiază, sunt *circumscrierea* și *înscierea*, între care există o strânsă legătură. Ele, ca de altfel toate proprietățile celor două firi, se atribuie Cuvântului ca unic ipostas al celor două firi, astfel încât se poate afirma că Cuvântul este deodată necircumscris și circumscris, inscriptibil și neinscriptibil. Precizând distincția dintre *fire* și *ipostas* la nivel hristologic și antropologic, Sf. Teodor subliniază caracterul individual al omenității Mântuitorului Hristos, ce are la bază faptul că Cuvântul ipostaziază firea omenească asumată prin Întrupare, imprimându-i o serie de proprietăți distincte. Icoana redă aspectul vizibil (trăsăturile specifice) al acestei omenități concrete și de aceea se poate afirma că Mântuitorul Hristos este *prototip* al icoanei Sale, fapt ce presupune în mod obligatoriu *înscierea* sa iconică. Respingerea reprezentării iconice a Mântuitorului Hristos implică respingerea succesivă a circumscrierii Sale, a firii Sale omenești, a Sa Însuși și a Iconomiei mântuirii, deci *iconomahia* echivalează cu *hristomahia*.

Sf. Teodor susține originea apostolică a cultului Sfințelor Icoane, afirmând că orice lucru sfânt este vrednic de cinstire, care este sinonimă cu închinarea. Sfințenia și cinstirea icoanei decurg din relația acesteia cu prototipul. Închinarea lor este comună pe baza identității de nume și a asemănării ipostatice, astfel încât necinstirea sau respingerea icoanei implică necesar necinstirea sau respingerea prototipului. Icoana este inferioară prototipului în ceea ce privește ființa, materia icoanei nefiind închinată. Unitatea cultului creștin are la bază *adorarea* Preasfintei Treimi, la care se raportează toate celelalte forme de *cinstire relațională*. Închinarea Mântuitorului Hristos și a icoanei Sale este comună, dar ea cunoaște două direcții: una ce vizează prototipul însuși (adorare) și alta ce vizează icoana (cinstire relațională). Sf. Teodor combate atât respingerea cinstirii Sfințelor Icoane, cât și cinstirea lor exagerată. Ele îndeplinesc în viața Bisericii Ortodoxe o serie de funcții specifice: *dogmatică*, *anagogic-doxologică*, *anamnetic-gnoseologică* și *harismatică* (sfințitoare).

Summary: The teachings of St. Theodore the Studite on the holy icons and on their veneration

The present study is made up of the following chapters and subchapters: Meanings of the term 'icon'; the icon „made by hand” and its relationship with the prototype: The icon – prototype relationship. Identity and distinction; The icon's implication in the prototype; Rejection of the the accusation of idolatry laid against the veneration of the holy icons: Idol versus icon. Idolatry versus the relational veneration of the icon; Exegesis of the second commandment of the Decalogue: the Old Testament apophatism and the acceptance of symbolic representations; Christological arguments for the icon of our Saviour Jesus Christ: The antinomy of hypostatic union. The circumscription and non-circumscription of our Saviour Jesus Christ; The circumscribed, individual (concrete) character of Christ's humanity. The possibility of His iconic representation (His inscriptibility); The veneration of the holy icons; The functions of the icon.

St. Theodore the Studite identifies several senses of the term icon: the Son, natural Icon of the Father; the man, created in God's image (Genesis 1, 26); the priest or the faithful, as living icon of Christ our Saviour; the icon made by hand; the type of the Cross. He shows that the relationship between the icon made by the hand of man and its prototype consists in their hypostatic resemblance and homonymy. Any man-made icon resembles its prototype by hypostasis, but differs from it by substance. The hypostatic resemblance between icon and prototype legitimizes their homonymy. Attributing the prototype's name to the icon concerns not its material, but only the resemblance imprinted onto it. The prototype and icon are correlative, so that they either co-exist or are both suppressed together, for „when the double is suppressed, its other half is suppressed with it”. In order to convincingly illustrate the inseparability of prototype and icon, St. Theodore employs the example of the relationship between a body and its shadow, or that of a seal's imprint. However, he asserts not only the subsistence of the icon in its prototype, but also the prototype's presence in the icon, through „relational partaking” (grace).

The difference between idol and icon applies both to terminological and doctrinal level. „The former is the distinctive sign of polytheism, while the latter the sign of (Christ's) Economy”. Therefore, the Scripture's verses referring to idols cannot concern the holy icons, and the Church cannot be called idolatrous. The Old Testament apophatism, on which the Decalogue's second commandment is based, complements the cataphatism represented by the natural Revelation and numerous prefigurative symbols.

The mystery of the Economy of salvation presupposes maintaining the properties of the two natures of our Saviour Jesus Christ, that is „uniting the not commingled”: „The uncircumscribed One was seen, and the untouched and unseen One was seen and touched”. Denying the properties of one particular nature means denying the reality of that nature. The main properties of our Saviour's human nature, highlighted by St. Theodore the Studite, are circumscription and inscription. Although St. Theodore perceives the distinction between circumscription and inscriptibility, he does not separate them, as patriarch Nikephoros does.

Circumscription is to him a property common to bodies in nature and to the figures painted in icons. The properties of the two natures must be attributed to the hypostasis of the Word, the single subject (common hypostasis) of the two natures.

Stating the distinction between nature and hypostasis at christological and anthropological level, he emphasizes the individual character of Christ's humanity, based on the fact that the Word hypostasizes the human nature taken through Incarnation, endowing it with a series of distinct qualities. The icon renders the visible aspect (specific traits) of this concrete humanity and therefore we can assert that Christ our Saviour is the prototype of His icon, which necessarily presupposes His iconic inscription. Rejecting the iconic representation of Christ the Saviour implies rejecting, in turn, His circumscribed quality, His human nature, Himself and the Economy of salvation; thus iconomachia equates with Christomachia, that is with Christ's denial both in thought (by denying His inscribed quality) and deed (by destroying the holy icons). Thus, St. Theodore concludes, „no other heresy of those having troubled the Church and departed from it, is worse than this iconomach heresy“.

St. Theodore asserts the apostolic origin of the holy icons cult. The icon's holiness and its veneration stems from its relationship with the prototype. Their veneration is common, due to their sharing the name and hypostatic resemblance, so that profaning or rejecting the icon necessarily implies profaning or rejecting the prototype. The unity of Christian cult is based on the worship of the Holy Trinity, to which relate all other forms of relational worship. Within the Orthodox Church, the holy icons fulfill a series of specific functions: dogmatic, anagogical-doxological, anamnetical-gnoseological and charismatic (sanctifying function).

Mihai SĂSĂUJAN*Facultatea de Teologie Ortodoxă – București***A III-A ADUNARE ECUMENICĂ EUROPEANĂ DE LA SIBIU (4-9 SEPT. 2007)**

În perioada 4-9 sept. 2007, a fost organizată la Sibiu, a III-a Adunare Ecumenică Europeană, cel mai important eveniment ecumenic european din acest an. Tema aleasă a fost: *Lumina lui Hristos luminează tuturor. Speranță pentru reînnoire și unitate în Europa*, o temă hristologică cu implicații directe și imediate în viața Bisericilor și a creștinilor din țările continentului european.

Organizatori

Organizatorii celei de-a III-a Adunări Ecumenice Europene au fost, ca și în cazul celorlalte două adunări ecumenice anterioare, Conferința Bisericilor Europene (KEK) și Consiliul Conferințelor Episcopale Europene (CCEE).

Conferința Bisericilor Europene (KEK) reunește 126 de Biserici ortodoxe, protestante, anglicane și vechi catolice, precum și 43 de organizații asociate din toate țările europene. A fost înființată în anul 1959 și are secretariatul general în Geneva. Bisericile menționate lucrează împreună pentru promovarea păcii, a dreptății și a concilierii, obligându-se la conviețuire și la mărturie creștină comună, în spiritul ecumenismului, al înțelegerii și al respectului reciproc, în pofida tensiunilor istorice și a diferențelor lingvistice, geografice și economice existente. Președintele KEK este pastorul Jean-Arnold de Clermont, iar vicepreședinte, arhiepiscopul Anastasios al Tiranei și al întregii Albanii.

Consiliul Conferințelor Episcopale Europene (CCEE) reunește Conferințele Episcopale Catolice din 33 de țări europene cu scopul de a se angaja împreună pentru propovăduirea Evangheliei și a conlucrării dintre episcopi pe plan ecumenic, în cadrul dialogului interreligios și în cadrul relațiilor cu episcopiile catolice de pe alte continente. Președintele CCEE este cardinalul Pêter Erdő, arhiepiscop de Esztergom – Budapesta și primat al Ungariei. Vicepreședinți sunt cardinalul Josip Bozanic, arhiepiscop de Zagreb și cardinalul Jean-Pierre Ricard, arhiepiscop de Bordeaux. Secretariatul general se află în St. Gallen (Elveția).

Itinerariul Adunărilor Ecumenice Europene

Prima Adunare Ecumenică Europeană a fost organizată în perioada 15-21 mai 1989, în Basel, oraș elvețian cu populație majoritar protestantă, ca răspuns la chemarea proclamată în cadrul Adunării Consiliului Mondial al Bisericilor de la Vancouver (Canada), din anul 1983, ca toate Bisericile să se implice în favoarea dreptății, a păcii și a integrității creației. Tema lucrărilor a fost: *Pace și Dreptate*. Au participat 700 de delegați din toate țările europene, oaspeți, consultanți, grupuri cu diferite responsabilități, reprezentanți mass-media și mii de vizitatori. Implicarea pentru promovarea păcii și a dreptății a avut efecte și pe plan politic, anul 1989 înregistrând căderea regimurilor comuniste din mai multe state sud-est europene.

Cea de-a II-a Adunare Ecumenică Europeană a avut loc la Graz, oraș austriac cu populație majoritar catolică, în perioada 23-29 iun. 1997, cu tema: *Reconcilierea - dar al lui Dumnezeu și izvor de viață nouă*. Au participat 700 de delegați oficiali din 124 de Biserici membre ale Conferinței Bisericilor Europene și din 34 de Conferințe Episcopale Catolice reunite în cadrul Consiliului Conferințelor Episcopale Europene, și peste 10.000 de creștini din întreaga Europă. La Graz a fost elaborat și un set de „Recomandări operative”. Cea de-a doua recomandare, în care toate Bisericile din Europa erau invitate „să elaboreze un document de studiu comun, care să conțină o serie de obligații și drepturi ecumenice fundamentale” stă la baza structurii documentului numit „Charta Oecumenica”, care, după îndelungate evaluări și discuții, a fost semnată la întâlnirea de la Strasbourg, din 22 april. 2001.

O caracteristică a celei de-a *III-a Adunări Ecumenice Europene* o reprezintă faptul că a fost gândită ca un proces în patru etape, ce urma să ilustreze, în mod simbolic, un pelerinaj al întâlnirii diferitelor tradiții creștine, cu bogăția specifică fiecăreia și să descopere rădăcinile creștine ale Europei. Prima etapă s-a desfășurat la Roma, în ian. 2006, a doua etapă au constituit-o întâlnirile naționale, iar a treia etapă a avut loc în orașul german Wittenberg, în luna febr. 2007. A patra etapă, și cea mai importantă din cadrul acestui proces, a constituit-o Adunarea Ecumenică de la Sibiu, a.c., prin participarea unui număr impresionant de 2.500 de delegați oficiali.

Orașul Sibiu – locul celei de-a III-a Adunări Ecumenice Europene

Dacă Adunările Ecumenice Europene anterioare au fost organizate în câte un oraș european majoritar protestant, respectiv catolic, a III-a Adunare Ecumenică Europeană a fost organizată într-un oraș și într-o țară cu populație majoritar ortodoxă. În acest an, Sibiul a fost declarat și capitală culturală europeană, întrunirea bisericească din această toamnă alăturându-se numeroaselor evenimente culturale naționale și internaționale, care au adus strălucire acestui oraș cosmopolit cunoscut în istoria Transilvaniei ca un spațiu al conviețuirii și concilierii etnice și confesionale. Participanții la Adunarea Ecumenică din Sibiu au avut posibilitatea de a cunoaște tradiția și spiritualitatea ortodoxă, alături de celelalte tradiții confesionale și culturale catolice și protestante, în acest spațiu geografic românesc.

Programul tematic, religios și cultural

Ceremonia de deschidere a Adunării Ecumenice a debutat în seara zilei de marți, 4 sept. a.c., la ora 19.00, în Piața Mare a orașului Sibiu, în prezența delegaților oficiali și a unui numeros public (pelerini străini și locuitori sibieni). Au fost rostite scurte rugăciuni și cuvintele de salut ale autorităților de stat din orașul Sibiu și ale organizatorilor. Multiculturalitatea orașului a fost exprimată încă din prima seară, printr-un program cultural artistic care a încheiat deschiderea oficială.

În după amiaza aceleiași zile, a fost oficiată o slujbă în catedrala mitropolitană ortodoxă din Sibiu, în cadrul căreia o delegație a Bisericii Ortodoxe Române, condusă de actualul patriarh al Bisericii noastre, Prea Fericitul Părinte Dr. Daniel Ciobotea (la data respectivă, mitropolit al Moldovei și Bucovinei și locțiitor de patriarh), a transmis salutul frățesc de bun venit patriarhului ecumenic Bartolomeu I. La rândul său, acesta a mărturisit faptul că Adunarea Ecumenică la care participă este extrem de importantă, constituindu-se într-un eveniment istoric de excepție. „Transilvania este o Europă în miniatură”, a mai afirmat Prea Fericirea Sa. Lucrările efective ale Adunării s-au desfășurat pe parcursul zilelor de miercuri, joi și vineri (5-7 sept.). În ziua de sâmbătă, 8 sept., au fost trase concluziile lucrărilor și a fost citit mesajul final al întrunirii ecumenice, urmând ca în ziua de duminică, 9 sept., să fie organizată o sesiune finală solemnă.

Programul fiecărei zile a cuprins o serie de puncte ce au acoperit componentele spirituale, teologice și culturale specifice unei asemenea întâlniri.

În fiecare dimineață delegații oficiali ai Bisericilor creștine au participat la un program de rugăciune, în care au fost rostite rugăciuni și meditații biblice.

Au urmat apoi în fiecare zi, în timpul dimineții, lucrările în plen, având tematici apropiate: *Lumina lui Hristos și Biserica* (miercuri); *Lumina lui Hristos și Europa* (joi); *Lumina lui Hristos și Lumea* (vineri).

După-amiezile au fost rezervate așa numitelor forumuri de discuții, axate pe subteme extinse din tema centrală, prezentată în fiecare zi: *Unitate, Spiritualitate, Mărturie* (miercuri); *Europa, Religii, Migrație* (joi); *Creație, Dreptate, Pace* (vineri).

Serile au fost dedicate celor 47 de panell-uri (contribuții științifice, discuții, dezbateri), și diferitelor evenimente culturale (expoziții, concerte, teatre, etc.) organizate în diferite zone ale orașului.

În această perioadă au fost săvârșite slujbe religioase în bisericile ortodoxe, catolice și protestante din orașul Sibiu, existând astfel posibilitatea delegaților oficiali și a pelerinilor sau vizitatorilor străini de a cunoaște elementele definitorii ale tradițiilor religioase ale confesiunilor creștine din acest oraș, la nivelul parohiilor. Cu ocazia Sărbătorii Nașterii Maicii Domnului (sâmbătă, 8 sept.), delegații au putut participa, fiecare în bisericile proprii, la slujbele liturgice.

Dimensiunea politică și culturală europeană și națională a fost articulată prin prezența la această întrunire a unor personalități politice marcante: Traian Băsescu, președintele României, Manuel Barosso, președintele Comisiei Europene, și René van der Linden, președintele Adunării Parlamentare a Consiliului Europei.

În seara zilei de sâmbătă, a fost organizată, așa-numita „Sărbătoare a luminii”, care a început la ora 20.00 cu un spectacol pe scena din Piața Mare, pe care au urcat zeci de artiști. În piață s-au strâns aproape 5.000 de oameni, iar după lăsarea întinericului au fost aprinse, una câte una, 4.000 de lumânari și 200 de torțe, care au luminat întreaga piață. Odată cu lumina au intrat în Piața Mare din Sibiu și 39 de drapele ale tuturor statelor de proveniență ale participanților, fiind purtate de copii îmbrăcați în costume populare. În plus, o toacă a bătut pentru fiecare țară. În mijlocul pieței centrale a orașului a fost organizat un altar simbolic luminat cu zeci de lumânari, iar în jurul lui a fost rostită o scurtă rugăciune în 12 limbi europene. Procesiunea s-a încheiat după mai bine

de două ore. Ea a reprezentat în mod simbolic ceremonia de închidere a celei de-a III-a Adunări Ecumenice, care s-a desfășurat la Sibiu în perioada 4-9 sept. a.c.

Semnificația teologică a celei de-a III-a Adunări Ecumenice Europene

Semnificația întrunirii ecumenice de la Sibiu a fost conferită, desigur, de intervențiile teologice ale delegaților oficiali ai Bisericilor creștine europene. Pentru conturarea profilului complex al tematicii abordate, ne permitem prezentarea câtorva idei centrale exprimate în cadrul lucrărilor Adunării.

Pentru Prea Fericitul Părinte Dr. Daniel Ciobotea, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române (la acea dată, mitropolit al Moldovei și Bucovinei și locțiitor de patriarh), tema celei de-a III-a Adunări Ecumenice Europene are o semnificație profundă în ceea ce privește credința, viața și misiunea Bisericilor din Europa. Lumina lui Hristos luminează prin comuniunea cu El, prin misiunea Bisericii și prin mărturia creștinilor, fiind împărtășită prin reînnoirea spirituală și unitatea creștină, prin pocăință spirituală și speranță. „Istoria omenirii și fiecare viață omenească în parte trebuie văzute cu ochii lui Hristos, prin gândurile și inima lui Hristos. Creștinii vor fi capabili să facă acest lucru doar în măsura în care Hristos trăiește în ei și călăuzește viețile lor cu ajutorul Duhului Sfânt, aceasta însemnând, însă, comuniunea vie cu El”.

Aprofundarea vieții în Hristos poate reînnoi în Europa puterea de a căuta, de a primi și de a transmite mai departe, în lumea de azi, Lumina creatoare și mântuitoare a lui Hristos. „Apatia spirituală a Europei secularizate poate fi vindecată doar printr-o spiritualitate reînnoită și aprofundată, cultivată în tăcerea rodnică a unor inimi curate, de comunitățile ecleziale locale și monahale, precum și de organizații creștine, în rugăciune, căutând mântuirea și sfințenia”.

În societatea contemporană, caracterizată printr-o decădere într-un individualism materialist și printr-o totală globalizare economică, Bisericile sunt chemate „să apere și să promoveze identitățile distinctive ale popoarelor care trăiesc împreună, tocmai în lumina acestei comuniuni permanente cu Dumnezeuul treimic, Ziditorul omenirii”. Lumina lui Hristos strălucește în Biserici, în viața familiilor creștine, acolo unde dragostea și solidaritatea înving egoismul individual și colectiv, unde cercetarea științifică se întâlnește cu căutarea sensului vieții și a

sfințeniei, în pasiunea pentru adevăr, în lupta pentru dreptate și pace și pentru reconciliere, la nivel local și în întreaga lume.

Patriarhul ecumenic Bartholomeu I a arătat, în intervenția sa, faptul că lumina lui Hristos a condus pașii Bisericilor creștine, care au promovat în ultimii 30 de ani o activitate ecumenică și o conlucrare intensă cu perspective pline de speranță pentru crearea și dezvoltarea unei noi Europe.

Una din temele semnificative, inevitabile în cadrul unei astfel de întâlniri ecumenice, este și unitatea Bisericilor creștine, o temă primară și fundamentală a mișcării ecumenice. Ortodoxia rămâne fidelă convingerii despre necesitatea de a face totul pentru restabilirea deplinei comuniuni bisericești și sacramentale a Bisericilor, pe fundamentul aceleiași credințe în dragostea și respectul reciproc față de formele specifice de expresie a aceleiași credințe apostolice. Se așteaptă și din partea celei de-a III-a Adunări Ecumenice Europene de la Sibiu să facă pași concreți în această direcție. Luminate de lumina lui Hristos și recunoscând această lumină, Bisericile să ajungă la o concepție comună despre caracterul și forma unității creștine, imposibil de realizat fără dialog sincer și obiectiv, conciliere și comuniune.

Fundamentele unei noi Europe nu trebuie limitate la dimensiunile economice, politice, culturale și naționale. Trebuie creată o Europă umană și socială, luminată de lumina lui Hristos, veșnică și nestinsă, în care să conducă drepturile omului și valorile fundamentale ale păcii, dreptății, libertății, toleranței, participării și solidarității.

În deplina conștiință a lucrării coordonatoare în cadrul comuniunii Bisericilor ortodoxe surori, Patriarhia Ecumenică cheamă toate Bisericile ortodoxe să preia, fiecare în parte, responsabilitatea actuală, și, prin conlucrare atât interortodoxă cât și interconfesională, să contribuie la vindecarea rănilor omului suferind al timpului nostru.

Mitropolitul Kirill de Smolensk și Kaliningrad, președintele Departamentului de Relații Externe al Patriarhiei Moscovei, consideră Adunarea Ecumenică Europeană din Sibiu un moment propice pentru dezvoltarea gândirii sociale a Bisericilor creștine europene. Promovarea unei morale sociale unitare și a valorilor creștine în contemporaneitate este posibilă doar printr-o unire a eforturilor creștinilor tuturor confesiunilor istorice, dincolo de diferențele lor doctrinare. Solidaritatea în fața noilor provocări sociale poate conferi o altă dinamică relațiilor intercreștine din Europa și poate trezi interesul pentru dialogul teologic,

pierdut în multe comunități creștine, și pentru căutarea unității Bisericii, la care ne cheamă Hristos.

Azi există în Europa, în rândul creștinilor dar și al celor necredincioși, conștiința clară a faptului că creștinismul este un izvor puternic al civilizației europene. Această convingere a survenit în urma răspunsului la provocările globale apărute din partea altor civilizații. Pentru a putea supraviețui în lumea contemporană, Europa trebuie să rămână, pe mai departe, un continent creștin. Acest lucru nu înseamnă, nicidecum, că în spațiul european nu există loc și pentru alte religii și concepții de viață. Se dorește doar recunoașterea rolului fundamental al creștinismului în trecutul, prezentul și viitorul continentului european. Această recunoaștere depinde de modul în care creștinii înșiși sunt capabili să-și păstreze propria identitate creștină într-o lume multiculturală aflată într-o schimbare permanentă, rămânând fideli lui Hristos.

În mesajul transmis, **papa Benedict al XVI-lea** și-a exprimat speranța ca Adunarea Ecumenică de la Sibiu să contribuie, pe cale ecumenică, la regăsirea unității tuturor creștinilor, aceasta constituind o prioritate pastorală pentru ca lumina lui Hristos să lumineze tuturor oamenilor. Suveranul Pontif și-a exprimat și dorința ca această întâlnire „să creeze spații de întâlnire întru unitate și diversitate”. „Într-o atmosferă a încrederii și a conștientizării reciproce că rădăcinile comune sunt mult mai adânci decât diferențele dintre noi, va dispărea falsa modestie, se va depăși eterogenitatea și se va cunoaște în mod spiritual fundamentul comun al credinței. Europa are nevoie de locuri de întâlnire și de experiențe spirituale ale unității în credință”.

Cardinalul **Walter Kasper, președintele Consiliului Pontifical pentru Unitatea Creștinilor**, a reliefat semnificația ecumenismului pentru unitatea Bisericilor. Pentru cardinalul Kasper, „darul ecumenismului este faptul că am descoperit că nu suntem străini unii de alții și nici nu ne facem concurență unii altora, ci suntem frați întru Hristos. Nu putem fi niciodată suficient de recunoscători lui Dumnezeu, pentru acest dar. Nu trebuie să lăsăm ca bucuria primirii acestui dar să se stingă vreodată; nici măcar atunci când diferențele și problemele ne năpădesc. Nici nu trebuie să renunțăm la ea, lăsându-ne convinși de cei care cred că ecumenismul este un eșec total. Pentru noi ecumenismul este o sarcină pe care am primit-o de la Iisus Hristos, care s-a rugat ca *toți să fie una* (Ioan 17,21); este îndemnul Sfântului Duh (Unitatis Redintegratio I, 4) și un răspuns la

chemarea vremurilor. Astfel ne-am întins mâinile unii altora și nu mai vrem să ne despărțim”.

Pentru mons. **Aldo Giordano, secretarul general al Consiliului Conferințelor Episcopale Europene**, întrunirea ecumenică de la Sibiu se dorește a fi „o contribuție a creștinilor la marile provocări ale Europei actuale și la marile sfidări din lumea modernă”. „Devine extrem de urgent pentru Europa, care, conștient sau nu, caută o lumină, să dea mărturie că această lumină există. Numai în acest fel Europa, redescoperind acea lumină care, în viziunea noastră, se naște și face parte din rădăcinile creștinismului, va fi în măsură să înfrunte marile provocări ale lumii actuale. Suntem într-o lume diferită față de cea în care s-au desfășurat adunările ecumenice europene precedente: în 1989, la Basel, Europa era despărțită de un zid; în 1997, la Graz, Europa căuta, încă, o cale spre libertate și unificarea continentului. Acea Europă nu putea să-și imagineze că va trebui să se confrunte atât de curând cu terorismul, cu creșterea abisului dintre Nordul și Sudul lumii, cu întâlnirea dintre culturi și religii, cu un fenomen al migrațiilor atât de mare; nu-și imagina că dezvoltarea științifică și tehnică avea să pună probleme etice atât de profunde încât privesc îndeaproape viziunea însăși despre om. Avem nevoie de o nouă lumină și noi suntem la Sibiu pentru a da mărturie despre această lumină, pentru a căuta împreună această nouă lumină”.

Pentru episcopul **Wolfgang Huber, președintele Consiliului Bisericii Evanghelice din Germania**, tema celei de-a III-a Adunări Ecumenice Europene poartă în sine o evidentă putere de motivație, în sensul în care creștinii pot deveni din nou conștienți cu privire la comoara spiritualității creștine comune. Această încurajare vine exact la momentul potrivit, deoarece foarte mulți oameni caută azi spiritualitatea. Profunzimea spirituală a tradiției creștine și puterea ei modelatoare trebuie oferite din nou continentului european. Bisericele creștine pot și trebuie să sprijine în comun oamenii din Europa, să redescopere profunzimea experienței spirituale, care se găsește în tradiția creștină a continentului european. Înnoirea spiritualității creștine este și o bază decisivă pentru o mărturie comună a Bisericilor în lumea noastră.

Dezvoltarea modernă a Europei a adus cu sine și secularizarea. În mijlocul Europei există și oameni care n-au avut experiența cunoașterii creștinismului. Totuși, acest lucru nu înseamnă că în societatea europeană modernă nu mai există spațiu pentru credință. Teza potrivit căreia societățile moderne sunt complet secularizate nu este reală. Dimpotrivă, eliberați de constrângerile de Stat, oamenii pot să se bucure

de credința în Dumnezeu, în libertate. În cadrul societăților europene, alături de multiplele convingeri de viață și religii, credința creștină deține un loc evident, neschimbabil. Stă în puterea noastră să folosim pozitiv acest loc și să aducem Evanghelia la lumină. În acest sens, este necesară confruntarea cu conștiința de sine a modernității europene. Credința evanghelică apreciază impulsurile iluminismului și ale libertății individuale, dezvoltate în perioada Reformei, distincția clară dintre confesiune și drepturile cetățenești, respectiv dintre Stat și Biserică, impulsurile științei critice și cele ale libertății responsabile în viață. Tocmai de aceea ea se poziționează critic împotriva transformării libertății în dependență de sine, a cunoașterii științifice într-o pretenție absolută sau a evoluției economice în pretenție dominatoare a economiei.

Bisericile Reformei și teologia lor au pledat permanent pentru o relație necesară și strânsă între credință și rațiune. Dar credința are permanent și pretutindeni misiunea de a arăta limitele înțelegerii raționale. Credința și rațiunea își au fiecare propriul spațiu, dar ele rămân pe mai departe relaționate una cu cealaltă. Acest lucru trebuie demonstrat celor care vor să separe azi credința de rațiune, prezentând credința ca ceva irațional iar rațiunea absolutistă.

Speranța reprezentanților Bisericilor creștine este, așadar, faptul că întâlnirea ecumenică de la Sibiu trebuie să reprezinte un moment important în viața Bisericilor din Europa, constituindu-se ca un element de mărturie comună pe care creștinii bătrânului continent o dau în fața celorlalți locuitori ai Europei și în fața lumii întregi, în contextul provocărilor pe care lumea de astăzi, multiculturală și pluri-religioasă, le pune în fața celor care își fundamentează întreaga lor credință pe Hristos, Lumina lumii.

MESAJUL FINAL AL CELEI DE-A TREIA ADUNĂRI ECUMENICE EUROPENE, SIBIU 4-9 SEPT. 2007

Lumina lui Hristos luminează tuturor!

Noi, pelerini creștini din întreaga Europă și de mai departe, mărturisim despre puterea transformatoare a acestei lumini, care este mai puternică decât întunericul, și o declarăm ca speranța ce îmbrățișează totul pentru toate Bisericile noastre, pentru întreaga Europă și întreaga lume.

În numele lui Dumnezeu Treime, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, ne-am adunat în orașul Sibiu, România (4-9 sept. 2007). Această a treia Adunare Ecumenică Europeană a fost marcată în special de bogăția tradiției și spiritualității ortodoxe. Am reamintit și reînnoit angajamentele solemne pe care le-am făcut deja la Basel și Graz și regretăm că, până în prezent, nu am reușit să împlinim unele dintre acestea. Totuși, încrederea noastră în energia transformatoare a luminii lui Hristos este mai puternică decât întunericul resemnării, fatalismului, fricii și indiferenței.

A treia Adunare Ecumenică Europeană a început în anul 2006 la Roma și a continuat în anul 2007 la Wittenberg. Acest pelerinaj ecumenic a inclus multe întâlniri regionale, precum și cea a Bisericilor Ortodoxe în Rodos și a tinerilor în St. Maurice*. Întâmpinăm cu bucurie angajamentul tinerilor și contribuția pe care au avut-o la această Adunare. Ajuțați și motivați de *Charta Oecumenica*, Adunarea noastră a continuat lucrarea începută în cadrul Adunărilor anterioare și a fost o oportunitate pentru un schimb al darurilor și o îmbogățire reciprocă.

Nu suntem singuri în acest pelerinaj. Hristos este cu noi și în norul mărturiilor (*Evr 12, 1*), martirii contemporani sunt alături de noi: mărturia vieții și morții lor ne-a inspirat atât individual, cât și corporativ. În comuniune cu ei, ne obligăm să lăsăm lumina lui Hristos transfigurată să strălucească prin mărturia noastră, profund ancorată în dragoste și rugăciune. Acesta este modestul nostru răspuns față de sacrificiul vieții lor.

* Declarația *St. Maurice* este atașată prezentului document.

Lumina lui Hristos în Biserică

Lumina lui Hristos ne călăuzește să trăim pentru ceilalți și în comuniune unii cu ceilalți. Mărturia noastră spre speranță și unitate pentru Europa și pentru lume va fi credibilă doar dacă ne continuăm pelerinajul spre unitatea vizibilă. Unitatea nu înseamnă uniformitate. Este o valoare semnificativă în experiențarea vie a acestei comuniuni și a schimbului acestor daruri spirituale, care au motivat mișcarea ecumenică dintru început.

În Sibiu, am resimțit rana dureroasă a diviziunii dintre Bisericile noastre. Aceasta privește chiar înțelegerea Bisericii și unitatea ei. Dezvoltările culturale și istorice distincte în creștinătatea orientală și occidentală au contribuit la aceste diferențe și înțelegerea lor cere atenția noastră imediată și un dialog continuu.

Suntem conștienți că familia creștină în ansamblu trebuie să facă față problemelor de doctrină și, de asemenea, trebuie să descopere un larg consens cu privire la valorile morale derivate din Evanghelie și un stil de viață creștin credibil, care să dea mărturie cu bucurie despre lumina lui Hristos în provocatoarea lume modernă secularizată, atât în viața publică, cât și în cea particulară.

Spiritualitatea creștină este o prețioasă comoară: odată deschisă, își descoperă varietatea bogățiilor ei și ne deschide inimile spre frumusețea feței lui Iisus și spre puterea rugăciunii. Doar dacă suntem mai apropiați de Domnul nostru Iisus Hristos putem să devenim mai apropiați unii față de alții și să experiem adevărata comuniune. Nu putem decât să împărtășim aceste bogății cu toții bărbații și femeile care caută lumina în acest continent. Bărbații și femeile spirituali încep prin propria lor convertire, iar aceasta îi îndreaptă spre transformarea lumii. Mărturia noastră despre lumina lui Hristos este un angajament plin de credință pentru ascultarea, trăirea și împărtășirea întâmplărilor noastre de viață și speranță, care ne-au modelat ca următori ai lui Hristos.

Recomandarea 1: Recomandăm reînnoirea misiunii noastre ca Biserici și credincioși individuali de a-L propovădui pe Hristos ca Lumină și Mântuitor al lumii;

Recomandarea 2: Recomandăm continuarea dialogului cu privire la recunoașterea reciprocă a Botezului, ținând seama de importante acumulări asupra acestui subiect în diferite țări și fiind conștienți că

această chestiune este profund legată de o înțelegere a Euharistiei, slujirii și eccleziologiei în general;

Recomandarea 3: Recomandăm căutarea modalităților de experiență a acțiunilor care ne pot uni: rugăciunea pentru ceilalți și pentru unitate, pelerinaje ecumenice, studiul și educația teologică în comun, inițiative sociale și diaconale, proiecte culturale, sprijinirea vieții societății axată pe valorile creștine;

Recomandarea 4: Recomandăm participarea deplină a întregului popor al lui Dumnezeu și, în special la această Adunare, notăm apelul tinerilor, al celor bătrâni, al minorităților etnice și a persoanelor cu dizabilități.

Lumina lui Hristos pentru Europa

Noi considerăm că fiecare ființă umană este creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (*Fc 1, 27*) și merită același grad de dragoste și respect, în ciuda diferențelor de credință, cultură, vârstă, sex sau origine etnică, de la începutul vieții și până la moartea naturală. Fiind conștienți că rădăcinile comune sunt mult mai profunde decât diviziunile noastre, atunci când căutăm reînnoirea și unitatea, precum și rolul Bisericilor în societatea europeană actuală, ne concentrăm asupra întâlnirii cu oameni de alte religii. Fiind conștienți în special de relația noastră unică cu poporul evreu ca popor al Legământului, respingem toate atitudinile anti-semitismului contemporan și, împreună cu acestea, vom promova Europa drept un continent liber de orice formă de violență. Au existat perioade în istoria noastră europeană de conflicte de intensitate, însă au fost și perioade de coexistență pașnică între oameni de toate religiile. În zilele noastre nu există alternativă la dialog: nu compromis, ci un dialog al vieții, în care putem mărturisi adevărul în iubire. Cu toții avem nevoie să învățăm mai multe despre toate religiile, iar recomandările *Chartei Oecumenice* ar trebui să fie dezvoltate pe viitor. Ne adresăm creștinilor proprii și tuturor celor care cred în Dumnezeu să respecte dreptul celorlalți oameni la libertate religioasă și ne exprimăm solidaritatea față de comunitățile creștine care viețuiesc în Orientul Mijlociu, în Irak și în alte părți ale lumii ca minorități religioase, simțind că le este amenințată existența.

Dacă Îl întâlnim pe Hristos în frații și surorile noastre aflați în nevoi (*Mt 25, 44-45*), fiind împreună iluminați de Lumina lui Hristos, noi, creștinii, în concordanță cu îndemnul biblic cu privire la unitatea umanității (*Fc 1, 26-27*), ne obligăm să facem penitență pentru păcatul excluderii; să adâncim înțelegerea noastră față de *celălalt*; să apărăm

demnitatea și drepturile fiecărei ființe umane și să asigurăm protecția celor care au nevoie de aceasta; să împărțăm lumina lui Hristos pe care alții au adus-o în Europa; să ne adresăm Statelor europene pentru a stopa detenția administrativă nejustificată a emigranților, să facem orice efort pentru a asigura imigrația normală, integrarea emigranților, a refugiaților și a celor care cer azil, să susținem valorile unității familiei și să combatem traficul de ființe umane, precum și exploatarea persoanelor traficate. Noi cerem Bisericii să își sporească grija pastorală față de imigranții vulnerabili.

Recomandarea 5: Recomandăm ca Bisericile noastre să recunoască faptul că imigranții creștini nu sunt doar destinatari ale grijii pastorale, ci că ei pot juca un rol activ și deplin în viața Bisericii și societății; să ofere o grijă pastorală mai bună față de emigranți, față de cei care cer azil și față de refugiați; și să promoveze drepturile minorităților etnice în Europa, în special a populației de etnie rromă.

Mulți dintre noi apreciază că am experimentat schimbări majore în Europa în ultimele decenii. Europa este mai mult decât Uniunea Europeană. Ca și creștini, împărțăm responsabilitatea pentru a creiona Europa ca un continent al păcii, solidarității, participării și susținerii. Noi apreciem angajamentul instituțiilor europene, inclusiv al Uniunii Europene, al Consiliului Europei și al Organizației pentru Securitate și Cooperare în Europa, spre un dialog deschis, transparent și corect cu Bisericile din Europa. Cei mai înalți reprezentanți la nivel politic ai Europei ne-au onorat cu prezența lor, iar astfel și-au exprimat interesul lor puternic față de lucrarea noastră. Trebuie să facem față provocării de a introduce elemente spirituale în acest dialog. Inițial, Europa a fost un proiect politic în vederea securizării păcii, iar aceasta are acum nevoie să devină o Europă a popoarelor, mai mult decât un spațiu economic.

Recomandarea 6: Recomandăm dezvoltarea *Chartei Oecumenice* ca un ghid stimulativ pentru pelerinajul nostru ecumenic în Europa.

Lumina lui Hristos pentru întreaga lume

Cuvântul lui Dumnezeu provoacă cultura noastră europeană, dar și pe noi: cei care trăiesc nu ar trebui să trăiască pentru ei înșiși ci pentru El, Cel care S-a sacrificat pentru ei și a fost înălțat din nou! Creștinii trebuie să fie liberi de teamă și de nesățioasa avariție, care ne fac să trăim pentru noi înșine, lipsiți de putere, opaci și cu o viziune îngustă. Cuvântul lui Dumnezeu ne cheamă să evităm risipirea prețioasei moșteniri a celor

care în ultimii 60 de ani au lucrat pentru pace și unitate în Europa. Pacea este un dar prețios și extraordinar. Toate țările aspiră la pace. Toate națiunile așteaptă să scape de violență și teroare. Ne angajăm urgent să reînnoim eforturile pentru aceste scopuri. Respingem războiul ca un mijloc de rezolvare a conflictului, să promovăm mijloacele non-violente pentru soluționarea conflictului și suntem interesați de reînarmarea militară. Violența și terorismul în numele religiei sunt o negare a religiei.

Lumina lui Hristos strălucește asupra termenului *dreptate*, relaționându-l cu milostivirea dumnezeiască. Astfel perceput, acesta scapă de orice pretinsă ambiguitate. În întreaga lume, chiar și în Europa, procesul actual de radicală globalizare a pieței adâncește divizarea societății umane între învingători și învinși, distruge valoarea a nenumărate popoare, are implicații ecologice catastrofale, și mai precis în punctul de vedere că modificarea climatică nu este compatibilă cu susținerea viitorului planetei noastre.

Recomandarea 7: Noi cerem tuturor creștinilor europeni să ofere un puternic suport proiectului *Millenium Development Goals* al Națiunilor Unite ca un pas practic urgent spre reducerea sărăciei.

Recomandarea 8: Recomandăm inițierea unui proces consultativ de către Consiliul Conferințelor Episcopale Europene (CCEE) și Conferința Bisericilor Europene (CEC), cu Bisericile din Europa și cu Biserici din alte continente, abordând responsabilitatea europeană pentru onestitatea ecologică, cu privire la amenințarea modificărilor climatice; responsabilitatea europeană pentru o direcționare corectă a globalizării; drepturile populației de etnie rromă și ale altor minorități etnice europene.

Astăzi, mai mult decât oricând, recunoaștem că Africa, un continent deja asociat cu trecutul și viitorul nostru, experimentează stadii ale sărăciei față de care noi nu putem rămâne indiferenți și pasivi. Durerile Africii au atins sentimentul Adunării noastre.

Recomandarea 9: Recomandăm reluarea inițiativelor pentru ștergerea datoriilor și promovarea unui comerț legal.

Printr-un dialog sincer și obiectiv contribuim și promovăm crearea unei Europe reînnoite, în care principiile și valorile morale creștine neschimbate, derivate direct din Evanghelie, să slujească ca mărturie și să

promoveze angajamentul activ în societatea europeană. Misiunea noastră este să promovăm aceste principii și valori nu doar în spațiul particular, ci și în viața publică. Vom coopera cu oameni de alte religii care împărtășesc intenția noastră de a crea o Europă a valorilor, care, de asemenea, să prospere din punct de vedere politic și economic.

Cu privire la creația lui Dumnezeu, ne rugăm pentru o mai mare sensibilitate și respect față de extraordinara ei diversitate. Lucrăm împotriva exploatării iraționale, în urma căreia «întreaga făptură așteaptă izbăvirea ei» (Rm 8, 22) și ne angajăm să lucrăm pentru reconcilierea dintre natură și umanitate.

Recomandarea 10: Recomandăm ca perioada dintre 1 sept.-4 oct. să fie dedicată rugăciunii pentru protejarea creației și promovarea unui stil de viață echilibrat, care să anuleze contribuția noastră la modificarea climatică.

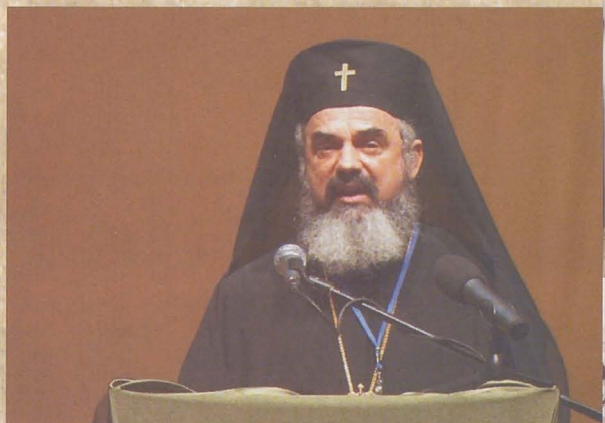
*

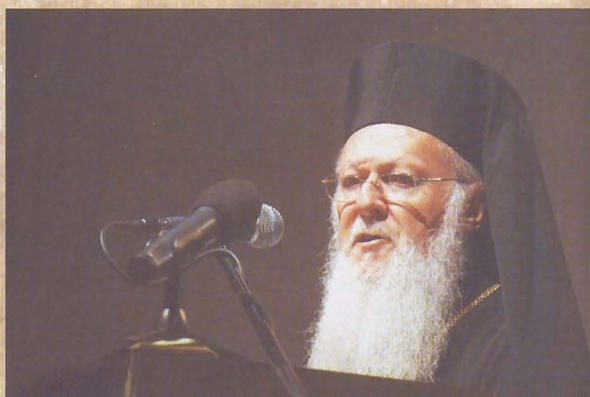
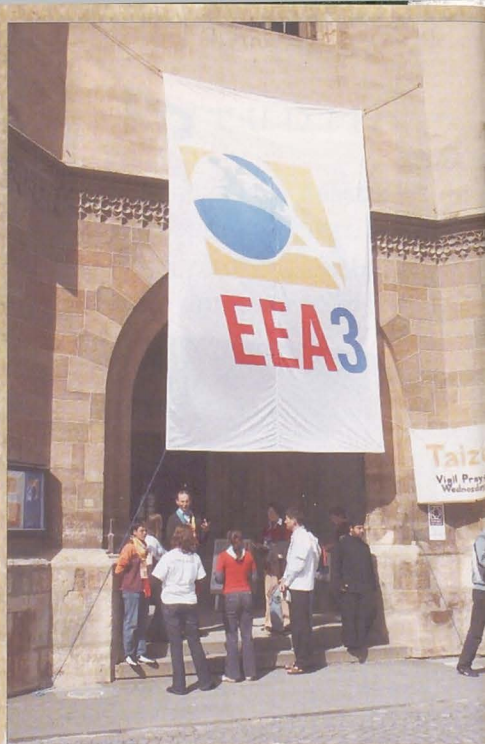
Mulțumind tuturor celor care au contribuit la acest pelerinaj, în mod special tinerilor ecumeniști, care au cerut acestei Adunări să fie fermă în trăirea Evangheliei, ne unim în rugăciune:

O Hristoase, Lumina cea adevărată, care luminezi și sfințești orice ființă umană venind în această lume, strălucește peste noi lumina prezenței Tale, cea în care noi putem vedea lumina cea neapropiată, și îndrumă pașii noștri spre lucrarea învățăturilor Tale. Mântuiește-ne și ne conduce spre împărăția Ta veșnică, pentru că Tu ești Creatorul nostru, Susținătorul și Dătătorul a tot ceea ce este bun. Nădejdea noastră este în Tine și Ție îți dăm slavă, acum și în vecii vecilor. Amin.

(trad. din lb. engleză de Ionuț-Alexandru TUDORIE)

A III-a Adunare Ecumenica Europeana de la Sibiu (4-9 sept. 2007)









APPENDIX: DECLARAȚIA TINERILOR ÎN CADRUL CELEI DE-A III-A ADUNĂRI ECUMENICE EUROPENE

Declarație a tinerilor delegați din întreaga Europă la a III-a Adunare Ecumenică Europeană, redactată în cadrul întâlnirii tinerilor delegați de la St. Maurice, Elveția, 27-30 iul. 2007, și pe parcursul întâlnirilor acestor tineri delegați în cadrul celei de-a III-a Adunări Ecumenice Europene din data de 5 sept. 2007.

Tânărul ecumenist susține înnoirea vie a procesului conciliant de dreptate, pace și integritate a creației. Rezultatele celei de-a II-a Adunări Ecumenice Europene (Graz, 1997) trebuie să fie implementate și analizate în continuare în cadrul celei de-a III-a Adunări Ecumenice Europene, iar *Charta Oecumenica* trebuie considerată ca fundament. Astfel, recomandăm delegaților următoarele angajamente:

Unitate

Unitatea nu înseamnă uniformitate, însă poate exista ca unitate în diversitate. Ne angajăm să ne întâlnim cu celelalte denominațiuni și tradiții cu minți și inimi deschise. Un exemplu este Mișcarea Ecumenică pentru Tineret (*Ecumenical Youth Movement*), care reunește tineri de toate denominațiunile în urmarea lui Iisus Hristos. Acești tineri și tinere nu sunt viitorului Bisericilor, ci prezentul lor.

Spiritualitate

Recunoaștem spiritualitatea ca o expresie a credinței în toate variațiunile ei. Ne angajăm să intrăm într-un dialog deschis ca parteneri egali cu privire la spiritualitate, ținând seama că nu doar pentru tineri varietatea vieții spirituale este un important stâlp al credinței.

Mărturie

Cerem Bisericilor să înceteze să se concureze între ele și să înceapă a trăi cu adevărat Evanghelia, deoarece noi nu dăm mărturie despre dinamica puterii Bisericilor noastre ci despre Hristos. Ne angajăm să nu ne concentrăm asupra controverselor dintre mărturia verbală și non-verbală: acțiunea și cuvântul trebuie să meargă împreună.

Europa

Fiecare persoană este creată de Dumnezeu, având astfel demnitate și valoare. Așadar, insistăm ca Bisericele și statele europene să susțină protecția Drepturilor Omului. Acesta este fundamentul pentru modelarea unei Europe conform nevoilor oamenilor.

Migrație

Migrația este o realitate care trebuie să fie recunoscută și întâmpinată cu ideea de demnitate umană, ospitalitate și dreptul la liberă circulație. Dar mobilitatea și libertatea de mișcare au rămas un privilegiu al oamenilor din țările Uniunii Europene. Ne angajăm să ne opunem barierei (restricții de viză, diferențiere socială și limitări financiare) atât pentru oamenii din țările Uniunii Europene, cât și din țări din afara Uniunii Europene, precum și să permitem și să promovăm un dialog egal, ecumenic și european.

Religii

Diversitatea religiilor a modelat coexistența oamenilor în Europa. Ne angajăm să considerăm Sibiul ca un punct de plecare pentru reînnoirea dialogului inter-religios. Punctul final al acestui proces va fi marcat de o declarație comună, similară cu *Charta Oecumenica*.

Creăție

Dumnezeu este Creatorul lumii în care trăim și a cărei parte suntem. Însă, în loc să trăim responsabil, noi – printr-un stil de viață neglijent – contribuim la modificările dezastruoase ale mediului înconjurător, precum este schimbarea climatului. Ne angajăm să regândim felul nostru de a trăi în conformitate cu mărturia biblică. Aceasta trebuie realizată în pași concreți, precum ar fi achiziționarea de produse comerciale legale, utilizarea surselor regenerabile de energie, reducerea emisiilor de carbon și schimbarea modului nostru de consum spre o viață echilibrată.

Pace

Pacea nu este o simplă noțiune – ea poate fi trăită la un nivel personal, la nivelul Bisericii și în relațiile dintre Biserici și guverne. Pacea se referă în principal la atitudinea personală: dacă sufletul nostru nu este pașnic, nu putem să obținem pacea cu ceilalți. Ne angajăm să vorbim

despre traficul de arme care este susținut tacit și să intervenim permanent împotriva companiilor producătoare de arme. Ca un analog al Agenției Militare Europene (*European Military Agency*), cerem înființarea unei Agenții Europene a Păcii.

Dreptate

Ca părți ale societății, Bisericile sunt și părți ale unor sisteme de nedreptate. Ne angajăm să venim în întâmpinarea cererilor și nevoilor apropiaților noștri pentru mai multă dreptate în toată lumea, să pledăm cu glas tare împotriva politicilor opresive în domeniul migrației și împotriva supremației țărilor industrializate în interacțiunile globale, să promovăm șanse egale de educare pentru fiecare bărbat și femeie ca fundament al legalității.

Subliniem că vom supraveghea și vom lucra cu adevărat pentru implementarea și urmările acestor angajamente ca obligație față de noi înșine, delegații la cea de-a III-a Adunare Ecumenică Europeană și structurile decizionale ale Bisericilor. Aceasta nu reprezintă numai o precondiție a motivării și lucrării viitoare a tinerilor ecumeniști, ci marchează încrederea de care este vrednică mișcarea ecumenică.

(trad. din lb. engleză de Ionuț-Alexandru TUDORIE)

D IN SFINȚII PĂRINȚI AI BISERICII

Sf. IOAN GURĂ DE AUR

COMENTARIU LA EVANGHELIA DUPĂ IOAN

Omilia a V-a¹

In. 1, 3 „Toate prin El s-au făcut și fără de El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut”

1. Moise, începând istorisirea și scrierea [cuprinsă] în Vechiul [Testament], ne vorbește despre [lucrurile] cele simțite. Și pe acestea le înșiruie începând cu foarte mult timp în urmă („fiindcă zice: „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul”²). Apoi adaugă că s-a făcut și lumina, după aceea cerul, și firea stelelor, și neamurile felurite de animale, și toate celelalte, ca să nu lungim cuvântul amintindu-le pe fiecare în parte.

Acest evanghelist însă, pe toate scurtându-le, cuprinde în cuvântul său și pe acelea și pe cele cerești. Și bine face, de vreme ce acelea erau cunoscute ascultătorilor săi și el se grăbea [să ajungă] la temele mai importante și, înfățișând realitatea lucrurilor³ întregă, să vorbească nu despre lucrări, ci despre Creatorul și despre Cel care le-a făcut pe toate. Exact din această cauză acela (Moise n.n.), chiar dacă a cuprins partea cea mai mică din creație (fiindcă nimic nu ne spune despre puterile cele nevăzute), cu acelea se îndeletnicește. Iar Ioan, pentru că se grăbește să ne ridice către Făcătorul, pe drept trece dincolo de toate, și le cuprinde și

¹ Pentru textul în limba greacă am folosit colecția ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ (ΕΠΕ), ΠΑΤΕΡΙΚΑΙ ΕΚΔΩΣΕΙΣ «ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ», ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 1979, vol. 39, p. 534-559. De asemenea, am consultat și traducerea în neogreacă din aceeași ediție.

² Fc 1, 1.

³ Πραγματεία.

pe acestea și pe cele trecute sub tăcere de Moise într-un singur cuvânt concis: „toate prin El s-au făcut”. Și, ca să nu crezi că vorbește numai despre acelea pe care le-a spus și Moise, adaugă: „și fără de El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut”, care înseamnă că din cele făcute, nici cele văzute nu sunt ceva, nici cele nevăzute, fiindcă nimic nu a ajuns la ființă fără puterea Fiului. Pentru că noi nu așezăm punctul după „οὐδέ ἐν – nimic, nici un [lucru]”, așa cum fac ereticii⁴. Fiindcă ei, vrând să spună că Duhul este zidire, zic: „Ceea ce s-a făcut în El era⁵ viață”. Dar în felul acesta ceea ce a fost spus devine de neînțeles.

În primul rând, [trebuie spus] că nu era momentul potrivit să amintească aici de Duhul. Și, pe de altă parte, chiar dacă ar fi voit, de ce a făcut-o cu atâta neclaritate? Fiindcă de unde se vede că el vorbește despre Duhul? De altfel, într-o astfel de logică putem să găsim că nu Duhul, ci Fiul însuși este creat prin sine însuși.

Ridicați-vă, dar, în picioare, ca să nu vă scape cumva ceea ce se zice, și adu să citim după felul în care citesc aceia! Fiindcă în felul acesta ne va fi mai clară absurditatea, adică [să citești așa:], „Ceea ce s-a făcut era viață”.

Se zice că Duhului i se mai spune și viață. Dar viața acesta se mai află și [sub numele de] lumină, fiindcă adaugă: „și viața era lumina oamenilor”. Așadar, după ei, prin lumina oamenilor [evangelistul] numește aici pe Duhul. Și atunci? Când adaugă și zice că „Fost-a om trimis de la Dumnezeu, ca să mărturisească despre lumină”, este neapărat

⁴ Se poate observa din remarcă Sfântului Ioan faptul că (în unele cazuri, cum este acesta) fundamentarea învățăturilor ariene și pnevmatomahe pornea de la o problemă de critică textuală. Dat fiind faptul că în vechime textele erau lipsite de semne de punctuație, problematica sfârșitului unei fraze ajungea să definească dogma. În cazul de față Sfântul Ioan dispută problema punctuației textului de la versetele *In* 1, 3-4, dacă punctul trebuie pus după οὐδέ ἐν (așa cum socoteau ereticii) sau după ὁ γέγονεν, ceea ce ar duce la două înțelesuri diferite:

χωρίς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδέ ἐν ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν
fără de El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut întru El era viață

Varianta greșită de lecturare a textului Evangheliei după Ioan despre care vorbește Sfântul Ioan este semnalată și de textul critic al Noului Testament Nestle-Alland, ediția a XXVII-a, care, în textul propus, alege - foarte interesant - să pună punct după οὐδέ ἐν și să semnaleze celelalte variante de text/lectură, printre care și cea arătată de Sfântul Ioan Hrisostom ca aparținând înțelegerii Bisericii Ortodoxe.

⁵ Textul critic (vezi Nestle-Alland, ed. a XXVII-a) arată ca există probleme în istoria manuscrisă și în ceea ce privește existența acestui ἦν din versetul 4, probabil pentru a armoniza varianta cu punct după οὐδέ ἐν: adică ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ.

necesar ca ei să spună că și aici se vorbește despre Duhul. Fiindcă pe Cel pe care mai sus l-au numit Cuvânt, pe Același puțin mai departe [il numesc] și Dumnezeu și viață și lumină. Căci era viață, zice, Cuvântul însuși, și viața aceasta era lumina.

Dacă acum Cuvântul este viață, iar Însuși Cuvântul și viața S-a făcut trup, [înseamnă că] viața s-a făcut trup, (care înseamnă Cuvântul), și am văzut slava ei, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl. Iar dacă ei zic că aici viață este numit Duhul, privește câte absurdități vor urma. Fiindcă [în cazul acesta] el (Duhul n.n.) s-a întrupat, nu Fiul; și Duhul va fi Fiul cel Unul-Născut.

Dacă nu [primesc] aceasta, iarăși, se aruncă spre un alt lucru și mai absurd, grăbindu-se să citească în același fel. Căci dacă vor mărturisi că despre Fiul s-a spus [aceasta], dar nu vor împărți și nici nu vor citi ca noi, atunci vor zice că Fiul s-a creat de El însuși. Iar dacă viața este Cuvântul și ceea ce s-a făcut era în el viață, într-o astfel de [cheie de] citire El s-a făcut în El și prin El.

Apoi, după ce a spus câteva cuvinte la mijloc, a adăugat: „Și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl”. Iată și [locul] în care Fiul Unul-Născut devine, așa cum citesc cei ce spun acestea, Duhul Sfânt. Fiindcă despre El vorbește în întreaga lui istorisire. Vedeți unde alunecă cuvântul adevărului atunci când este deviat și câte absurdități naște?

Ce dacă?, zice. Nu este Duhul lumină? Este lumină, dar în locul acesta [din Scriptură] nu despre asta se vorbește. Încă și Dumnezeu este numit Duh, adică netrupesc, însă nu peste tot unde se vorbește despre Duhul este indicat neapărat Dumnezeu. Și de ce te minunezi, dacă despre Tatăl spunem acest lucru? Fiindcă nici când vorbim de Mângâietorul nu spunem acest lucru, că acolo unde se vorbește de Duh este indicat Mângâietorul. Și chiar dacă acesta este numele lui caracteristic, nu peste tot unde [se vorbește de] Duh [se vorbește de] Mângâietorul. Fiindcă și Hristos este numit puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea, dar nu peste tot unde [se vorbește despre] puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu, este vorba de Hristos. Tot așa, prin urmare, și aici, chiar dacă Duhul și luminează, nu despre aceasta vorbește acum evanghelistul.

Însă când să-i scoatem din aceste absurdități, ei iarăși, străduindu-se din toate puterile [să fie] împotriva adevărului, zic, încă fiind prinși de aceeași [metodă de] citire: „ceea ce a fost, în El viață era”, adică „ceea ce s-a făcut (ceea ce a fost creat) era viață”. Și ce dacă? Și patimile sodomiților, și potopul, și gheena, și mii de astfel de cazuri asemenea? Însă cuvântul adresat nouă [este] despre creație, zice. Iar acelea, desigur,

sunt [lucruri] ale creației. Însă, ca să alegem din bogăția realităților cuvintelor acelora, îi vom întreba pe ei: Lemnul, spune-mi, este viață? Și piatra este viață, aceste lucruri neînsuflețite și nemișcate? Dar omul întreg este viață? Și cine ar putea să spună? Căci omul nu este viață în sine, ci primitor de viață.

2. Privește iarăși absurdul și în acestea. Fiindcă vom merge mai departe cu cuvântul după [firul] urmat de ei, ca să aflăm lipsa lor de logică și din acestea. Fiindcă în nici un chip ei nu spun ceva care să se potrivească Duhului. Pentru că atunci când cad de acolo, aduc asupra oamenilor cele despre care au crezut că le spun pe drept despre Duhul. Dar mai bine să cercetăm și această [cheie de] citire a lor.

Acum, viață este numită făptura. Prin urmare, ea este și lumină; și despre aceasta a venit Ioan ca să mărturisească. De ce atunci nu este și el lumină? „Nu era el lumina”, zice, cu toate că era și el [parte] din făptură/creație. Cum așadar nu este el lumină? Și cum „era în lume și lumea prin el s-a făcut”? Făptura era în făptură, și făptura prin făptură s-a făcut? Cum „și lumea nu l-a cunoscut”? Făptura nu a cunoscut făptura? „Iar celor ce l-au primit le-a dat putere să se facă fii ai lui Dumnezeu”.

Destul cu răsul. Las în seama voastră să cercetați grozăvia acestor cuvinte, ca nu cumva să dăm impresia că aceasta este ceea ce urmărim, adică să îi luăm peste picior și să ne cheltuim timpul fără scop. Pentru că dacă nici despre Duhul nu se spun acestea (și chiar nu se spun, așa cum am arătat), nici despre făptură, dar ei continuă să rămână la o astfel de lectură, atunci rezultă cea mai absurdă concluzie, aceea pe care am spus-o mai înainte, că Fiul este făcut prin el însuși. Căci dacă lumina cea adevărată este Fiul, iar lumina aceasta era viață, iar viața s-a făcut în El, aceasta rezultă în mod necesar din lectura lor. De aceea, lăsând aceasta, să venim la lectura și explicarea legiuită⁶.

Care este aceasta? Că până la „ceea ce s-a făcut” cuvântul este neîntrerupt. Apoi se începe de la cuvântul următor, care zice: „Întru El era viață”. Căci ceea ce zice, aceea și este: „Fără El nimic nu s-a făcut, din ceea ce s-a făcut”. Dacă s-a făcut ceva din cele făcute, zice, nu s-a făcut fără El. Vezi cum prin această adăugire scurtă le-a îndreptat pe toate cele nepotrivite, care se puteau amesteca? Fiindcă prin faptul că spune „fără de El nimic nu s-a făcut” și prin faptul că adaugă „din cele ce s-au făcut”,

⁶ ἐπὶ τὴν νενομισμένην ἔλθωμεν ἀναγνωσὶν τε καὶ ἐξηγήσῃσιν. Cuvântul νενομισμένην – desemnează felul în care crede Biserica. *Regula fidei* este și pentru Sfântul Ioan Hrisostom un principiu hermeneutic fundamental.

le-a cuprins și pe cele înțeleghătoare și a și scos pe Duhul [dintre cele zidite].

Și pentru că a spus că „toate prin El s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut”, ca nu cumva să zică cineva că: „Înseamnă că dacă toate prin El [s-au făcut], atunci și Duhul s-a făcut”, a avut nevoie și de adăugirea aceasta. Căci eu, zice, dacă este un lucru făcut, acest lucru am spus că a fost făcut prin El, fie lucru nevăzut, fie netrupesc, fie că se află în ceruri. Prin aceasta nu am spus în mod simplu toate, ci ceea ce a fost creat, adică, făpturile. Iar Duhul nu este creat.

Ai văzut învățătură exprimată cu exactitate? A pomenit despre crearea celor simțite, (căci Moise, luând-o înainte, [ne-]a învățat [despre] acestea), apoi, crescând de acolo, ne-a tras către cele mai înalte, (vorbesc de cele netrupești și nevăzute), și a tras afară pe Duhul cel Sfânt [deosebindu-l] de tot ceea ce era zidit. La fel și Pavel, insuflat de același har, zicea: „Că în El s-au zidit toate”⁷. Și vezi din nou și aici aceeași exactitate. Fiindcă același Duh mișca și același suflet. Căci, ca nu cumva să preaslăvească⁸ cineva ceva zidit din creația lui Dumnezeu, datorită faptului că acestea sunt nevăzute, nici să Îl amestece pe Mângâietorul cu acestea, omițând și el (Pavel n.n.) pe cele simțite și cunoscute tuturor, le enumeră pe cele din cer, zicând: „Fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii”⁹. Pentru că acest „fie”, adăugat fiecărui text, nu ne indică nimic altceva fără numai aceasta, faptul că „Toate prin El s-au făcut” și că „fără de El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut”.

Iar dacă pe „prin (διὰ)” îl socotești a fi ceva care arată micșorarea, ascultă-l pe același [Pavel] zicând: „Tu, Doamne, dintru început pământul l-ai întemeiat, și cerurile sunt lucrurile mâinilor Tale”¹⁰. Ceea ce se spune despre Tatăl ca Ziditor, același lucru îl spune și despre Fiul, și nu ar fi spus-o decât în cazul în care ar fi fost vorba despre Ziditor și în cazul în care slava lui nu ar fi fost slujitoarea altcuiva¹¹. Iar dacă aici se spune [expresia] „prin El”, pentru nici un alt motiv nu se pune decât ca nu

⁷ Col 1, 16.

⁸ Să pună în evidență, să accentueze prea tare, să supraevalueze.

⁹ Col 1, 16.

¹⁰ Ps 81, 26 și Evr 1, 12.

¹¹ Οὐκ ἔν εἰπών, εἰ μὴ ὡς περὶ δημιουργοῦ, ἀλλ' οὐχ ὑπουργοῦντος τινι τὴν δόξαν εἶχε.

Adică slava lui, strălucirea pe care Fiul o are prin manifestarea Sa ca Domn și Ziditor al lumii, nu este a altcuiva, pentru că în cazul acesta Fiul nu ar fi fost decât un sol, un ministru al cuiva (ὑπουργοῦντος τινι).

cumva cineva să Îl suspecteze pe Fiul [că este] nenăscut. Prin urmare, că [Fiul] în ceea ce privește vrednicia lucrării de creare a lumii¹² cu nimic nu este mai prejos decât Tatăl, ascultă-l pe El însuși zicând: „Precum Tatăl îi scoală pe cei morți și le dă viață, tot așa și Fiul dă viață celor ce voiește”¹³.

Deci dacă despre Fiul și în Vechiul [Testament] s-a spus: „Dintru început Tu, Doamne, pământul l-ai întemeiat”, este clară vrednicia lucrării de creare a lumii. Iar dacă tu spui că despre Tatăl s-au zis acestea de către Proorocul și că Pavel atribuie Fiului ceea ce a fost spus de acela, iarăși este același lucru. Fiindcă Pavel în nici un chip nu ar fi decretat că se potrivește aceasta și Fiului, dacă nu ar fi crezut foarte că în ceea ce privește vrednicia [persoanele dumnezeiești n.n.] sunt de aceeași cinstire. Fiindcă era chipul ultim al îndrăznelii ca cele ale firii neamestecate să le pui pe seama [firii] celei mai prejos/mici și care este lipsită de multe¹⁴.

3. Dar Fiului nici mai mică nu Îi este [ființa], nici nu Îi lipsește ceva din ființa Tatălui. De aceea nu numai aceasta a îndrăznit Pavel să spună despre El, ci și altele asemenea. Fiindcă expresia „din care - ἐξ οὗ”, pe care tu o atribui [Tatălui] ca pe o calitate¹⁵ vrednică numai de El, [Scriptura] o spune și despre Fiul, când zice: „Din care tot trupul – prin încheieturi și legături, îndestulându-se și întocmindu-se – sporește în creșterea lui Dumnezeu”¹⁶.

Și nu este de ajuns numai acest lucru, că și în altă parte vă închide gura, atribuind Tatălui pe acest „prin care – δι’ οὗ”, despre care tu spui că arată o micșorare: „Căci credincios este Dumnezeu”, zice, „prin Care ați fost chemați la împărtășirea cu Fiul Său”¹⁷. Și iarăși: „prin voia Lui”¹⁸; Și în altă parte: „Căci din El și prin El și întru El sunt toate”¹⁹.

¹² Am tradus genitivul din expresia ἀξίωμα δημιουργίας ca referindu-se la actul creației, nu la subiectul creat, datorită faptului că se referă la calitatea și funcția creatoare pe care o au și Tatăl și Fiul în mod egal.

¹³ *In* 5, 21.

¹⁴ Sau *inferioară*. Firea dumnezeiască este desăvârșită, în timp ce orice altă fire creată este lipsită de o serie de caracteristici specifice dumnezeirii.

¹⁵ Atribut, calitate distinctivă a unei persoane. În cazul de față „din care” ar marca „vocația” Tatălui de principiu prim, *din care* ies toate inițiativele. Fiul se naște „din” Tatăl, Duhul purcede „din” Tatăl.

¹⁶ *Col* 2, 19.

¹⁷ *I Co* 1, 9.

¹⁸ *Ef* 1, 1.

¹⁹ *Rm* 11, 36.

Astfel încât nu numai Fiului i se atribuie [expresia] „din care - ἐξ οὗ”, dar și Duhului. Fiindcă lui Iosif îngerul i-a zis: „Nu te teme a lua pe Maria, logodnica ta, că ce s-a zămislit într-însa este de la (ἐκ) Duhul Sfânt”²⁰. Deci și [expresia] „în care - ἐν ᾧ”, deși este a Duhului, Proorocul nu se dă în lături să o atribuie și lui Dumnezeu, astfel zicând: „În Dumnezeu vom face putere”²¹. Și Pavel zice: „cerând totdeauna în rugăciunile mele ca să am cumva, prin voia Lui (ἐν τῷ θελήματι τοῦ Θεοῦ), vreodată bun prilej să vin la voi”.²² Și la Hristos iarăși această [expresie] se pune, când zice: „În Hristos Iisus”. Și, în general, de multe ori și încontinuu vom găsi cum cuvintele acestea își schimbă locul²³ între ele. Nu s-ar fi întâmplat aceasta dacă nu ar fi fost pretutindeni aceeași ființă.

Iar ca să nu presupui că „toate prin El s-au făcut” sunt spuse acum despre semnele [făcute de El]²⁴, (căci despre acestea au vorbit pe larg ceilalți evangheliști), zice după aceasta, adăugând: „În lume era și lumea prin El s-a făcut”, nu însă și Duhul. Căci Acesta nu este nimic din cele zidite, ci este mai presus de toată făptura.

Să continuăm însă cu celelalte. Ioan, vorbind despre crearea lumii, adică despre faptul că „toate prin El s-au făcut și fără de El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut”, adaugă și cuvântul despre pronie, zicând: „Întru El era viață”. Și, ca să nu te îndoiești în nimic, cum s-au făcut prin El astfel de lucruri mari și minunate, a adăugat că „întru El era viață”. Deci precum de la izvorul care naște adâncuri [de apă] oricâtă [apă] ai scoate, izvorul tot nu se îpușinează, tot așa este și cu lucrarea Celui Unul-Născut, oricât ai crede că s-a făcut prin ea și te-ai încredința, ea nu se va îpușina deloc. Dar, mai bine, ca să folosesc un exemplu mai familiar, voi vorbi despre [chipul] luminii, care și ea a fost adăugată imediat, când a zis: „Și viața era lumina”. Deci, precum lumina, care, chiar dacă luminează miliarde de oameni, cu nimic nu i se îpușinează strălucirea, la

²⁰ Mt 1, 20.

²¹ Ps 59, 14. În textul Bibliiei sinodale este tradus: „Cu Dumnezeu vom birui” (Ps 59, 13) iar în cel al traducerii de la Colegiul Noua Europă apare „În Dumnezeu vom săvârși fapte mărețe”. Am lăsat în text o traducere literală - chiar dacă în ceea ce privește exprimarea este mai puțin românească - tocmai pentru a păstra firul gândirii Sfântului Ioan.

²² Rm 1, 10.

²³ μεθισταμένως ταύτας τὰς λέξεις. Își schimbă locul între ele, trecând de la un subiect la altul, fără să fie specifice unei persoane dumnezeiești anume.

²⁴ Minunile făcute de Hristos, numite în Evangheliile și în Noul Testament în general σημεῖα - semne, și τέρατα - lucrări grozave, înfricoșătoare.

fel și Dumnezeu rămâne la fel de deplin, și înainte de a lucra, și după ce a făcut ceva, nimic neîmpuținându-L, nici slăbind prin mare lucrare de creare a lumii. Însă, chiar dacă ar fi trebuit să creeze miliarde de astfel de lumi, chiar și lumi nemărginite, El rămâne El Însuși, fiind de ajuns nu numai ca să le producă pe acestea, ci și ca să le păzească și să le stăpânească după ce le-a făcut. Căci numele de viață în pasajul acesta nu indică numai creația, ci și purtarea de grijă prin rămânerea Lui [în creație]²⁵.

După aceea, [Evangelistul Ioan] ne pune înainte și cuvântul despre înviere și începe aceste minunate bune-vestiri. Pentru că devreme ce viața a venit la noi, stăpânia morții s-a nimicit; și, devreme ce lumina ne-a strălucit, nu mai suntem în întuneric, ci viața²⁶ rămâne pentru totdeauna în noi, iar moartea nu mai poate să o cuprindă. Astfel încât, ceea ce s-a spus despre Tatăl s-ar putea spune și în cazul acesta, că „În El trăim și ne mișcăm și suntem”²⁷. Lucru pe care și Pavel arătându-l, zicea: „Pentru că întru El au fost făcute toate... în El au fost așezate”²⁸. De aceea este și numit rădăcină și temelie.

Iar când auzi că „întru El era viață”, să nu-L înțelegi [ca fiind] compus. Fiindcă mergând mai departe zice și despre Tatăl: „Precum Tatăl are viață în sine, așa i-a dat și Fiului să aibă viață în sine”²⁹. Dar așa cum nu vei putea să spui prin aceasta despre Tatăl că este compus, la fel nici despre Fiul. Pentru că și altundeva zice că „Dumnezeu este lumină”³⁰; și iarăși că „locuiește întru lumină neapropiată”³¹. Toate acestea s-au spus nu ca să presupunem că [Dumnezeu] este compus, ci ca puțin cu puțin să fim ridicați la înălțimea dogmelor.

²⁵ τῆς προνοίας τῆς κατὰ τὴν διαμονή. Expresia κατὰ τὴν διαμονή – după felul/conform cu șederea/sălășluirea/locuirea continuă și statornică a cuiva într-un anumit loc propune o viziune foarte interesantă asupra lucrării proniatoare a lui Dumnezeu. Dumnezeu, fiind Viața, rămâne viu în creația pe care Însuși o zidește, se sălășluiește în ea, o ține la existență și o conduce nu din afară și nu după vreo lege exterioară, ci conform cu însuși felul Lui de sălășluire în făpturi. El dă astfel făpturilor zidite o existență (ὑπαρξίς) și un mod de existență dumnezeiești. Sfântul Ioan Hrisostom va face legătura, puțin mai departe, în aceeași omilie cu foarte importantul concept ioleanic μονή – sălaș (In 14, 23), concept care, folosit încă de Platon și reluat de Sfântul Dionisie Areopagitul, indică sălășluirea divinului în creat.

²⁶ lit. „a trăi” rămâne în noi.

²⁷ FA 17, 28.

²⁸ Col 1, 16-17.

²⁹ In 5, 26.

³⁰ I In 1, 5.

³¹ I Tm 6, 16.

Pentru că nu este lucru ușor pentru cei mai mulți să înțeleagă cum viața lui este enipostaziată, a spus mai întâi ceea ce este mai smerit, iar apoi, învățați fiind, ne duce către cele mai înalte. Fiindcă Cel ce a spus că „I-a dat Lui să aibă viață”³², același iarăși a zis: „Eu sunt viața”³³; și iarăși: „Eu sunt lumina”³⁴. Și spune-mi, de unde este această lumină? Nu este simțită, ci înțelegătoare, luminând chiar și sufletul. Pentru că Hristos urmează să spună: „Nimeni nu poate să vină la Mine, dacă nu îl va trage Tatăl”³⁵, evanghelistul o ia înainte aici, zicând că El este Cel ce luminează, ca tu, chiar dacă vei auzi ceva asemănător despre Tatăl, să nu zici că aceasta [este] numai a Tatălui, ci [este] și a Fiului. Căci „toate”, zice, „câte are Tatăl Meu, ale Mele sunt”³⁶.

Așadar, mai întâi ne-a învățat despre facerea lumii, apoi vorbește și de bunătățile sufletului, pe care ni le-a dăruit atunci când a venit, iar aceasta evanghelistul a introdus-o printr-un singur cuvânt, spunând: „Și viața era lumina oamenilor”. Nu a spus: Era lumina iudeilor, ci la modul general „a oamenilor”. Fiindcă nu au venit la această cunoștință numai iudeii sau numai elinii și fiindcă această lumină era comună tuturor. Dar pentru care pricină nu a adăugat „și a îngerilor”, ci a spus numai „a oamenilor”? Pentru că acum cuvântul lui este despre această fire [a oamenilor] și acestora a venit să le binevestească bunătățile.

„Și lumina luminează în întuneric”.

Întuneric numește moartea și înșelăciunea/rătăcirea. Căci lumina aceasta simțită nu luminează în întuneric, ci în lipsa aceluia, iar propovăduirea [Evangheliei] a strălucit în înșelăciunea care stăpânea [pământul] și a nimic-o. Și în moarte când a fost El, în așa fel a biruit-o, încât și pe cei deja ținuți de mai înainte i-a scos afară. Deci, pentru că nici moartea nu a avut stăpânire asupra Lui, nici înșelăciunea, ci este strălucitor pretutindeni și luminează cu propria Sa tărie, de aceea zice: „Și întunericul nu a cuprins-o”. Pentru că este nebiruit, fără însă să îi placă să se sălășluiască în sufletele care nu vor să fie luminate.

4. Și faptul că nu îi stăpânește pe toți să nu te tulbure. Pentru că Dumnezeu nostru nu prin constrângere și cu forța ne atrage la El, ci prin

³² In 5, 26.

³³ In 14, 6.

³⁴ In 8, 12.

³⁵ In 6, 44.

³⁶ In 16, 15.

voie [liberă] și alegere liberă³⁷. Nu închide ușa acestei lumini și te vei îndulci de multă desfătare! Această lumină vine în om prin credință și, atunci când vine în el, îl luminează cu îmbelșugare mare pe cel care o primește. Și, dacă îi aduci în dar viață curată, ea rămâne neîncetat, locuind înlăuntrul tău. Pentru că „Cel care Mă iubește va păzi poruncile Mele”, zice, „și Eu și Tatăl vom veni la el și ne vom face locaș la el”³⁸.

Deci precum de raza soarelui nu te poți desfăta precum se cade fără să deschizi ochii, la fel nu poți să fii părtaș/nu te poți împărtăși din belșug de această strălucire, dacă nu îți faci să zboare sus, sus de tot, ochiul sufletului, și dacă nu îl gătești să vadă cu pătrundere peste tot. Și cum se întâmplă aceasta? Atunci când curățim sufletul de toate patimile. Fiindcă păcatul este întuneric, și [încă] întuneric adânc, iar aceasta se vede din faptul că lucrează în mod inconștient și ascuns. „Căci oricine face cele rele urăște Lumina și nu vine la lumină”³⁹ și „Cele ce se fac întru ascuns de ei, rușine este a le și grăi”⁴⁰.

Deci precum în întuneric nici prietenul, nici dușmanul nu cunoaște pe cineva, ci întreaga fire a lucrurilor⁴¹ este ignorată, tot așa și în păcat. Pentru că cel ce vrea să fie hrăpăreț nu distinge între prieten și dușman, cel ce vorbește de rău îl vede ca pe un dușman și pe cel mai apropiat prieten al său, iar cel ce uneltește în același fel devine vrăjmaș tuturor; și, în general, oricine face păcatul nu se deosebește în nici un fel de cei care se îmbată sau se mânie puternic, pentru că nu are cunoștința firii lucrurilor. Precum în timpul nopții și lemnul, și plumbul, și fierul, și argintul, și aurul, și piatra prețioasă, pe toate le vedem la fel, devreme ce nu este prezentă lumina care face să le deosebim, tot așa și cel ce are viață necurată nu a cunoscut nici virtutea cumpătării, nici frumusețea filosofiei⁴². Căci în întuneric, așa cum am mai spus, chiar dacă există pietre prețioase, frumusețea lor nu se face văzută, nu din pricina firii lor, ci din pricina necunoștinței privitorilor.

Dar nu numai acest lucru groaznic ni se întâmplă nouă, celor ce ne aflăm în păcat, ci și faptul că trăim neîncetat în frică. Căci precum tremură cei ce pășesc într-o noapte fără lună, chiar dacă nu este nimic

³⁷ βουλήσει καὶ γνώμη

³⁸ *In* 14, 23. Vezi mai sus nota 25 în legătură cu μονή și διαμονή.

³⁹ *In* 3, 20.

⁴⁰ *Ef* 5, 12.

⁴¹ Φύσιν τῶν πραγμάτων – se referă la felul firesc, lăsat de Dumnezeu și cunoscut din percepția comună, în care funcționează lucrurile în ele însele sau în relațiile dintre ele.

⁴² Ca gândire la, despre și cu Dumnezeu.

care să le aducă frică, tot așa și cei ce fac păcatul nu au îndrăzneală, chiar dacă nu este nimeni care să îi osândească, ci, dimpotrivă, se tem de toate și sunt suspicioși, fiind împunși de conștiință; și toate lucrurile pentru ei sunt pline de teamă și agonie, pe toate le privesc cu circumspecție, de toate se tem.

Să fugim acum de această viață plină de tânguire. Pentru că după această tânguire urmează moartea, moartea nemuritoare, fiindcă nu există un sfârșit al osândirii de acolo. Și ei, în cele de aici, nu diferă întru nimic de nebunii care visează neconținut la lucruri care nu există. Fiindcă li se pare că se îmbogățesc neîmbogățindu-se, și cred că se desfată nedesfătându-se, și nu simt în primul rând rătăcirea lor așa cum ar trebui, până când nu se vor elibera de nebunie, până când nu se vor scutura de somn.

De aceea Pavel ne poruncește să stăm cu trezvie și să priveghem toți. Și Hristos iarăși aceleași lucruri [ne-a grăit]. Cel ce stă cu trezvie și în priveghere, chiar dacă va fi sub păcat, grabnic îl va respinge. Iar cel ce dormitează și cel scos din fire nu simte că este stăpânit de el. Să nu dormim așadar! Căci nu este timpul nopții, ci al zilei. „Să umblăm cuviincios/cu bun chip” acum, „ca ziua”⁴³, pentru că nu este [lucru] mai urât la chip/necuviincios decât păcatul. A umbla dezbrăcat este un rău mai mic în ceea ce privește necuviința, decât să păcătuim și să stăm în rătăcire. Căci lucrul acela (a umbla dezbrăcat n.n.) nu este atât un păcat (fiindcă de multe ori se poate să vină și din sărăcie), în timp ce nu există nimic mai rușinos și mai disprețuit decât cel ce păcătuiește.

Să ne gândim, așadar, la cei care se duc la judecată din pricina avidității și a lăcomiei lor. Cât se arată de plini de rușine și de batjocură, prin aceea că umplu toate lucrurile de rușine, mințind și purtându-se cu obrăznicie. Noi însă suntem așa de vrednici de milă și sărmani, încât nu numai că nu răbdăm să ne îmbrăcăm strâmb cu veșmântul nostru, ci și dacă vedem pe altul că pătimește așa îl îndreptăm, dar nu simțim în nici un fel că toți, și noi și cei din jurul nostru, umblăm anapoda.

Căci ce este mai rușinos, spune-mi, decât un bărbat să meargă la o femeie desfrânată? Ce este mai de batjocură? Ce poate fi mai de hulă și mai de răs? Din ce pricină a merge cineva dezbrăcat se socotește ceva atât de rușinos? Numai din obișnuință. Pentru că acest lucru nu l-a făcut nimeni vreodată din voie proprie, însă lucrul celălalt toți îl îndrăznesc cu

⁴³ Rm 13, 13.

libertate⁴⁴. Prin urmare, dacă cineva ar veni în mulțimea îngerilor, între care nu se întâmplă niciodată așa ceva, va vedea atunci cu exactitate multa batjocură.

Dar ce vorbesc eu despre mulțimea îngerilor? Căci dacă în palatele împărătești de la noi ar aduce cineva o desfrânată și o va folosi, sau dacă va fi stăpânit de beția vinului, sau o altă faptă de rușine de acest fel va face, va fi dat la pedeapsa ultimă. Iar dacă în palatele împărătești nu este lucru răbdat a îndrăzni cineva unele ca acestea, cu atât mai mult vom suferi osânda ultimă dacă, atunci când va fi de față împăratul tuturor, Cel ce pe toate le vede, vom îndrăzni să facem asemenea fapte.

De aceea, vă rog, să căutăm în viața noastră multa liniștire și multa curăție. Pentru că avem un împărat care întotdeauna ne vede faptele. Deci, ca întotdeauna să ne lumineze din belșug lumina, să îmbrățișăm această rază. Căci astfel ne vom desfăta și de bunătățile cele de aici, și de cele ce vor să fie, cu harul și cu iubirea de oameni a Domnului nostru Iisus Hristos, prin Care și cu Care [fie] slavă Tatălui și Sfântului Duh în vecii vecilor. Amin.

(trad. din lb. greacă de Sabin PREDĂ)

Saint John Chrysostom, Commentary on Gospel of John - 5th Homily

The text of the 5th homily of Saint Saint John Chrysostom deals with the interpretation of *prologos* of the Gospel of John, more precisely it deals with John 1, 3: *All things were made by him; and without him was not any thing made that was made.*

The main discussion of the commentary is around the misinterpretation of the heretics, the adepts of Areios and Eunomios, in what concerns the divine Persons of the Son or of the Spirit. John 1, 3 is not speaking about the Holy Spirit. The Spirit is not a creature, neither the Son. The words of John are of an amazing precision (*didaskalia ekribomene*) in what concerns the teaching about what is of divine nature and what is created.

Chrysostom argues about the difference between the way of reading (*anagnosis*) used by the heretics, who logically leads them to aberrant conclusions about the two Persons of the Divinity, and the „legal” explanation and interpretation (*nenomismene exegetese*) of the biblical text who gives the authentic and thruthfull faith in God.

⁴⁴ μετά ἀδειας - permițându-și în mod foarte liber acest lucru, dându-și singuri voie să facă așa ceva.

It can be found in this homily of Chrysostom valuable information about the importance of biblical textual criticism. It seems that the heretics of his time used to divide differently into sentences the text of John, at least in this case, and to understand the theological content as a consequence of this literally division. As Chrysostom confesses, the heretics used to end the sentence of verse 3 after the “*oude en*”, and to unite the end of verse 3 with the beginning of verse 4, for instance:

all things were made by him and without him was not any thing made (. sic)

that was made In him was life

What is to be noted (and the translator marks it in a final note) is that the editors of the critical text of New Testament Nestle-Alland choose in their “critical” text the solution criticized by Chrysostom.

Chrysostom argues that the believe of the apostolic church does not follow the *way of reading* and the *human logics* of the heretics, but there is a “legal” way of reading and understanding the text, and this legal way is for Chrysostom the faith of the Church, being usually called *regula fidei*. This *regula fidei* leads the Christians to believe correctly and authentically, to confess the truth about the tri-hypostatic being of Divinity, and to have a correct relationship towards the Son and the Holy Spirit. The Spirit purifies the whole human being, so that in this “new man” God reveals Himself entirely.

The “ethical” application of the dogmatic teaching of gospel of John concerns the relationship between the truth about God (the “legal” understanding) and the life in purity of Christians.

D IN TEOLOGIA ORTODOXĂ CONTEMPORANĂ

Demetres I. KYRTATAS

*Catedra de Istorie, Arheologie și Antropologie Socială
- Universitatea Tessaliei (Volos, Grecia)*

FACTORI ISTORICI ÎN FORMAREA CANONULUI NOULUI TESTAMENT*



Cu deosebită bucurie, închin gândurile ce urmează ilustrului specialist în Noul Testament și iubit prieten [al meu], Ioan Karavidopoulos, a cărui *Introducere în Noul Testament* constituie o lucrare necesară pentru toți cei care se ocupă cu aceste probleme greu de rezolvat și îndelung disputate¹. În același timp mă simt și obligat, pentru că dialogul dintre istorici și teologi face în Grecia încă primii săi pași. Particip la acest dialog

* Acest studiu este publicat în vol. omagial închinat prof. Ioan Karavidopoulos, *Άγία Γραφή και σύγχρονος άνθρωπος. Τιμητικός Τόμος στον Καθηγητή Ιωάννη Δ. Καραβιδόπουλος*, Έκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2006, pp. 255-270. Pentru o mai potrivită acomodare expresiei limbii române (teologice), am intervenit în redarea numelor Sfinților Apostoli și Părinți ai Bisericii. De altfel, acest lucru este vizibil de fiecare dată datorită parantezelor drepte (= [...]) introduse. Numai titlul de sfânt (= Sf.) nu a fost pus în paranteză, el fiind presupus ca subînțeles și de autorul nostru (n. trad.).

¹ Ιωάννης Δ. ΚΑΡΑΒΙΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, Θεσσαλονίκη, 1988. La paginile 95-119 se face o prezentare comprehensibilă și sinoptică a celor mai importante dezbateri legate de studiul canonului Noului Testament pe care o folosesc de multe ori în notele care urmează. Dintre lucrările [altor] teologi greci trimit la următoarele: Β.Χ. ΊΩΑΝΝΙΔΗΣ, *Εισαγωγή εις την Καινήν Διαθήκην*, Αθήνα, 1960, pp. 478-512. Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, *Εισαγωγή εις την Καινήν Διαθήκην*, Αθήνα, 1971, pp. 57-72. Ι. ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΣ, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, Αθήνα, 1994, pp. 22-32.

în calitate de istoric și, din perspectivă istorică, valorificând atât cât pot rezultatele unei cercetări formulate de aproape un secol în mod exclusiv de către teologi, dat fiind că specialiștii în istorie cu greu se ocupă cu chestiuni legate de fundamentele literaturii creștine și, desigur, ale canonului Noului Testament².

Întrebările istorice care vizează canonul nu au de-a face nici cu dogmele, care presupun sau promovează scrierile Noului Testament, nici cu înrăurirea pe care a primit-o fiecare scriere din partea celorlalte [scrieri] care o preced - chestiuni ce interesează prin excelență pe teolog. Specialistul în istorie ar fi interesat înainte de toate să se informeze sau să deducă factorii istorici care au condus la trecerea de la o societate religioasă de tradiție orală (care și-a găsit, desigur, adepți în spațiul palestinian) la o societate [care desfășoară o] tradiție scrisă (întemeiată în cele mai mari și mai importante orașe ale Imperiului Roman). [Este interesat] mai ales, [să știe] care au fost organismele care au luat respectivele inițiative și care [au fost] condițiile sociale care au permis acestor inițiative să reușească, astfel încât creștinismul să devină religie a unei Colecții de Cărți (= Biblia, *n. trad.*)³. Cu siguranță, niciun istoric nu poate rămâne indiferent față de istoria ideologiilor și a dogmelor, însă, în spatele acestora, tinde să caute corelații de forțe și de imbolduri sociale - cu atât mai mult atunci când interesul pentru societate în ansamblul ei este atât de mare și atât de determinant ca în cazul alcătuirii Noului Testament⁴.

² Singurul domeniu de cercetare în care specialiștii neteologi au realizat până acum succese impresionante este papirologia, care permite datarea nu numai a scrierilor separate ci și a colecțiilor. Vezi C.H. ROBERTS, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, Londra, 1979; C.H. ROBERTS, T.C. SKEAT, *The Birth of the Codex*, Oxford, 1983, precum și multe [alte] studii mai recente ale lui Skeat. Pentru o prezentare istorică mai clară a descoperirilor papirologice, vezi K. HOPKINS, „Conquest my book”, în: Mary BEARD ș.a., *Literacy in the Roman World*, Ann Arbor, 1991, pp. 133-158.

³ Întrebări istorice de acest tip sunt puse într-o anume măsură în lucrările lui Adolf von Harnack, care le-a abordat atât ca teolog cât și ca istoric al creștinismului. Consider studiul său, *Das Neue Testament um das Jahr 200*, Freiburg, 1889, punct de plecare al dezbaterilor care mă preocupă aici și trimit la acesta pentru multe dintre ideile care revin în propria mea dezbateri. Distanțarea mea devine clară în respectiva dezbateri asupra contribuției lui Marcion. Vezi de asemenea Adolf von HARNACK, *Marcion: Das Evangelium vom fremdem Gott*, Leipzig, ²1924.

⁴ Ca produs al înțelegerii și corelării forțelor, abordează formarea canonului Noului Testament și Savva AGOURIDES în studiul său: „Η άποστολική διαδοχή και ό καθορισμός τοϋ κανόνα τής Καινής Διαθήκης”, retipărit în volumul *Άρα γέ γινώσκεις ά άναγινώσκεις;*, Αθήνα, 1989, pp. 290-302.

Deși istoria canonului ne conduce cel puțin până la sfârșitul sec. al IV-lea și, eventual, multe veacuri mai târziu (ca să fie incluse toate dezbaterile referitoare la Apocalipsa Sf. Ap. Ioan [Teologul și Evanghelistul] în Răsărit, precum și disputele pe care le-a provocat Reforma în Apus), o să mă limitez la evoluțiile care au avut loc de la sfârșitul sec. I până la sfârșitul sec. al II-lea⁵. Perioada aceasta este cu siguranță cea mai importantă și, totodată, cea mai obscură. Ca să ajung la anumite reflecții asupra istoriei grupărilor creștine care s-au implicat în respectivele dezbateri și și-au asumat inițiativele necesare, pornesc, în mod obligatoriu, cu o determinare improvizată și, în continuare, investighez imboldurile care au condus pentru prima dată la ideea că existența unei colecții definite de scrieri ar fi fost de dorit și necesară⁶.

*

Definesc *canonul Noului Testament* drept o colecție delimitată de scrieri distincte, considerată în totalitatea ei inspirată de Dumnezeu și valabilă, și care a contribuit la determinarea, în ceea ce privește principiile, a dogmelor creștine, a moralei și a cultului. Nu ignor, firește, [faptul] că termenul „canon” nu-și câștigă acest înțeles decât la mijlocul sec. a IV-lea, însă îl voi folosi trecând cu vederea anacronismul, ca să înlesnesc dezbaterea⁷. Prin cuvântul *colecție* înțeleg, în special, *selecția* unui număr precis de lucrări dintr-un întreg mult mai larg. Folosind determinantul adjectival „delimitată/definită”, [doresc] să subliniez că nu este permisă nici adăugarea, nici omiterea de lucrări. Mai mult, [notez faptul] că fiecare scriere trebuie să fie conservată în forma pe care a avut-

⁵ Pentru dezbateri ulterioare vezi B.M. METZGER, *The Canon of the New Testament: Its origin, development and significance*, Oxford, 1988, cap. 9 și 10.

⁶ Nu voi comenta de asemenea deloc formarea canonului Vechiului Testament, în ciuda mării influențe pe care se poate să o fi exercitat asupra creării canonului Noului Testament. Această problemă este foarte serioasă și face astăzi obiect al reevaluării. Pentru o imagine integrală vezi L.M. McDONALD, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, ediție revăzută și îmbunătățită, Peabody (Massachusetts), 1995, pp. 25-133; pentru studii de specialitate vezi volumul colectiv *The Canon Debate*, Peabody (Massachusetts), 2002, pp. 21-263, îngrijit de L.M. McDonald și J. A. Sanders.

⁷ Pentru o scurtă prezentare a istoriei termenului „canon”, vezi W. SCHNEEMELCHER, *New Testament Apocrypha*, ediție revăzută, Cambridge, 1991, vol. 1, pp. 10-12; de asemenea: H.Y. GAMBLE, *The New Testament Canon: Its making and meaning* (prima ediție 1985), Eugene (Oregon), 2002, pp. 15-18.

o în clipa în care a fost inclusă în canon - deși traducerea exactă nu încalcă acest principiu.

În definiția mea, greutatea cade pe ideea și specificitățile colecției definite și nu pe specificitățile scrierilor pe care [aceasta] le cuprinde. Istoria fiecărui text în parte, așadar istoria scrierii sale inițiale, a transmiterii și a receptării pe care le-a avut, nu prezintă interes din perspectiva alcătuirii canonului. Crearea canonului nu presupune și existența materiei respective în întregime sau în forma sa finală. De altfel, nu putem exclude eventualitatea ca anumite texte (precum Epistola a II-a a Sf. [Ap.] Petru sau, eventual, așa-numitele epistole pastorale⁸) să fi fost scrise în mod special ca să completeze anumite colecții preexistente. Ordinea în care sunt așezate scrierile, și aceasta produs al confruntărilor și litigiilor, este de asemenea un element al canonului. Un Nou Testament care începe cu Evanghelia după Ioan sau care așează Faptele Apostolilor după epistolele lui Pavel (două variante mărturisite de izvoare) este diferit de acela care a fost într-un final receptat⁹. Astfel, deși definiția mea ar putea fi eventual primită mai larg, concluziile mele țin departe de ele mulți specialiști dintre cei care consideră că istoria canonului este întâi de toate istorie a scrierilor pe care le cuprinde, așa cum acestea, într-un anume fel de la sine, și-au găsit loc în acesta¹⁰.

Unele dintre scrierile Noului Testament, și mai presus de toate Evangheliile, își câștigaseră cu siguranță mare autoritate mai înainte de constituirea canonului. Ceea ce interesează însă mai mult este [faptul] că toate scrierile pe care le-a cuprins canonul și-au câștigat autoritate datorită integrării lor în acesta. Existența canonului a asigurat scrierilor care îl formează credibilitate, oricare ar fi fost accețiunea pe care ar fi avut-o mai înainte. Ca segmente ale canonului, scrierile sale au dobândit în afară de aceasta o nouă semnificație și, eventual, nume noi. Un exemplu bun [ne] oferă așa-numita Epistolă a III-a a Sf. [Ap.] Ioan, căreia se pare că nimeni nu i-a dat fie și cea mai mică importanță înainte de sec.

⁸ Deși destui specialiști acceptă datări timpurii ale acestor epistole, mi se pare plauzibilă părerea că ar fi fost alcătuite către mijlocul sec. al II-lea. Vezi argumentările lui H. KOESTER, *Introduction to the New Testament*, vol. 2, *History and Literature of Early Christianity*, New York-Berlin, 1987, pp. 295-305.

⁹ Pentru variante ale ordinii scrierilor, vezi B.M. METZGER, *The Canon of the New Testament...*, Appendix II.

¹⁰ Anumiți specialiști preferă să numească această cercetare „protoistorie” a canonului, o luare de poziție care pare rezonabilă deși insinuează imaginea nereală a evoluției directe spre forma definitivă. Vezi, de exemplu, W. SCHNEEMELCHER, *New Testament Apocrypha*, p. 18.

al III-lea. Neîndoielnic, dacă, dintr-un oarecare motiv, nu ar fi fost inclusă în canon, ar fi fost pur și simplu dată uitării. Din alt punct de vedere, nicio scriere dintre cele care au rămas în afara canonului nu a putut dobândi o valoare egală cu cea pe care au avut-o cele care au fost incluse în acesta. Așa-numita *Didahie a celor doisprezece apostoli*, care până în sec. al IV-lea a fost primită cu [mai] mult respect decât destule scrieri ale Noului Testament, a fost aproape uitată în secolele imediat următoare¹¹. Astfel, deși istoria fiecărei scrieri în parte nu aduce lumină în mod special în problema constituirii canonului, istoria canonului a fost determinantă pentru varianta care a urmat și [pentru] interpretarea tuturor părților sale constitutive.

Accentuând importanța *colecției și selecției*¹², doresc să spun clar că, după părerea mea, canonul Noului Testament a fost rezultatul unei hotărâri conștiente și nu a unui proces evolutiv sau pur și simplu de înmagazinare și inevitabil, așa cum se crede adesea. Canonul a fost creat deoarece o colecție anume a fost considerată necesară și importantă și nu datorită unor factori întâmplători sau dintr-o simplă obișnuință, pentru că anumite scrieri erau citite în adunările ecleziale. Desigur, sunt dator să arăt de la început că această afirmație nu se sprijină pe vreo oarecare informație clară. Dimpotrivă, despre consacrarea inițială a canonului nu se păstrează nicio hotărâre colectivă în această direcție. Totuși, așa cum voi încerca să arăt, chiar ideea unei colecții definite de scrieri a venit în contradicție clară cu practica consfințită până atunci. Ca Bisericile să fie conduse spre o astfel de practică mai nouă ar fi trebuit să aibă imbolduri puternice și să fi urmat îndemnuri cunvingătoare.

*

Prima generație de creștini, până spre anul 70, nu a dispus de propriile [sale] scrieri sfinte, făcând uz exclusiv de moștenirea iudaică comună. Epistolele autentice ale Sf. Ap. Pavel au fost scrise cu siguranță în această perioadă, dar, în ciuda autorității lor, au avut la început

¹¹ Această scriere, foarte aproape de a fi introdusă în canon, a fost redescoperită abia în anul 1875, într-un singur și unic manuscris din anul 1056, devenind obiect serios de studiu abia în vremea noastră.

¹² În limba greacă joc de cuvinte mult mai pronunțat: τῆς συλ-λογῆς καὶ τῆς ἐπι-λογῆς (n. trad.).

caracter de comunicare, nu de scrieri sfinte¹³. În timpul celei de-a doua generații [de creștini], până la sfârșitul sec. I și începutul sec. al II-lea, au fost scrise cele mai importante cărți [biblice], care la final au fost incluse în canon - deși nu-și câștigaseră încă forma lor definitivă. O posibilă excepție o alcătuiesc anumite epistole. Din puținele lucruri pe care le cunoaștem despre acești ani, putem totuși să deducem că textele scrise au jucat un rol limitat în catehizarea creștină, fiind folosite, în primul rând, drept comentarii. Apropiindu-ne de mijlocul sec. al II-lea, primim mai multe informații. În lucrarea lui Papia din Ierapole avem pentru prima (și încă singura) dată o referire clară la una și, eventual, două Evanghelii¹⁴. Așa cum însuși notează, tradiția orală era încă vie și deosebită strălucire. Putem, în tot cazul, să presupunem că alții aveau o părere diferită. Autorul numitei Epistole a II-a a Sf. Clement [Romanul], de exemplu, începuse să socotească credibile textele scrise, chiar dacă într-o măsură limitată. Este caracteristic că până la mijlocul sec. al II-lea niciun scriitor creștin nu face propriu-zis trimitere la Evanghelia și, cu excepția Sf. Papia, niciunul nu pomenește autorul sau titlul scrierii folosite. După cum se pare, ne aflăm exact în stadiul trecerii de la cuvântul oral la cel scris ca mijloc principal al transmiterii învățăturii creștine.

Cât de străină față de spiritul și mentalitatea primilor creștini era ideea unei colecții definite se vede clar chiar din Evanghelia și din receptarea pe care au avut-o. Cea după Marcu, prima în ordinea scrierii și maică a tuturor Evangheliilor care au urmat, asociază, în măsura în care ne putem da seama, tradiția orală cu un material care circula deja în formă scrisă. Această nouă și creatoare sinteză era în tot cazul de sine stătătoare. Nici nu presupunea, nici nu avea nevoie de susținere din partea altor scrieri. Cea după Matei a asociat cu succes [Evanghelia] după Marcu cu elemente din așa-numita colecție Q, adăugând și o relatare despre nașterea lui Iisus. Nu există îndoială că intenția autorului a fost să înlocuiască lucrarea evanghelistului precedent. În mod identic a procedat

¹³ Mi se pare foarte posibil ca inițial colecția de epistole să fi fost realizată din rațiuni practice de către apostol sau de către colaboratorii săi apropiați. Acest lucru ar explica de ce se găsea atât de timpuriu, încă înainte de sfârșitul sec. I, în mâinile unor terțe persoane. Vezi prezentarea diverselor ipoteze la H.Y. GAMBLE, *The New Testament Canon...*, pp. 35-46. De asemenea: H.Y. GAMBLE, „The New Testament Canon: Recent research and the status questionis”, în: McDONALD, SANDERS (ed.), *The Canon Debate*, pp. 285-287.

¹⁴ Mărturia despre [Evanghelia] după Marcu este clară, în timp ce despre cea după Matei îndoielnică. Vezi EUSEBIU [de Cezareea], *Istoria Bisericească*, 3, 39.

și autorul celei după Luca, care, în afara sursei Q, a valorificat și o [altă] variantă, diferită, în care se vorbea despre naștere¹⁵. Inovația sa se regăsea de altfel pretutindeni, așa cum a scris și un al doilea volum cu informații istorice despre activitățile primilor ucenici și, în special, ale Sf. [Ap.] Pavel. Acest autor spune clar în prologul Evangheliei sale că lucrările evangheliștilor dinaintea sa nu l-au mulțumit. Oferind propria sa variantă, spera să aducă lucrurile la fâgașul lor. Mulți specialiști presupun că autorul Evangheliei după Ioan nu a cunoscut lucrările evangheliștilor precedenți. Chiar dacă le-ar fi cunoscut¹⁶, tot ar fi dorit să redacteze și el o nouă variantă integrală. Mi se pare bineînțeles plauzibil, deși imposibil de dovedit, ca Evanghelia a patra să fi circulat fie de la început fie foarte de timpuriu împreună cu epistolele ioinine, dând astfel informații suplimentare despre Sf. [Ap. și Ev.] Ioan, concepțiile și lumea sa¹⁷.

Așa cum reiese clar din această scurtă retrospectivă, cei patru evangheliști au lucrat la ceea ce am putea numi „începutul unei singure scrieri evanghelice”. Ideea de bază era aceea a producerii unei singure și unice sinteze care să însumeze toate informațiile considerate importante și necesare și care să facă nefolositoare orice scriere precedentă. Această scriere ar fi putut fi un auxiliar important în procesul de catehizare, care încă se făcea în tot cazul oral¹⁸. Cea după Marcu a făcut să dispară orice urmă de mărturie scrisă dinaintea sa, iar Evangheliile după Matei și Luca au făcut să dispară orice urmă a variantei Q. La fel, cea după Marcu nu a fost înlocuită de către noile Evanghelii, însă, potrivit informațiilor disponibile, până la mijlocul sec. al III-lea nu era receptată în mod special în comunitățile unde fuseseră consfințite celelalte [Evanghelii]¹⁹. Pare de

¹⁵ Pentru varianta Q, vezi Πέτρος ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΗΣ, *Ἡ περὶ τῆς πηγῆς τῶν λογίων θεωρία*, Αθήνα, 1977.

¹⁶ Pentru interesante și destul de convingătoare argumentări în această direcție, vezi T.L. BRODIE, *The Quest for the Origin of John's Gospel: A source-oriented approach*, Oxford, 1993.

¹⁷ Pentru argumentarea respectivă, vezi M. HENGEL, *Die Johanneische Frage: Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse*, Tübingen, 1993.

¹⁸ Către sfârșitul sec. al II-lea, Sf. Irineu [de Lyon], care fusese foarte inspirat în chestiunea Evangheliilor, propovăduia creștinismul într-un spațiu geografic care nu dispunea încă de scriere. Vezi Sf. IRINEU [de Lyon], *Combatere și răsturnare a credinței cu nume mincinos*, 3, 4, 2.

¹⁹ Fragmente de papirus din perioada preconstantiniană confirmă faptul că, în Egipt, cele mai populare Evanghelii erau cea după Ioan, pentru care există 11 mărturii, și cea după Matei, pentru care există 9 [mărturii]. Pentru cea după Luca există 4 indicii, în timp ce pentru cea după Marcu există o singură și unică descoperire de papirus, [aparținând] însă sec. al III-lea. În alte zone ale Imperiului distribuția este posibil să fi fost diferită.

asemenea posibil ca în comunitățile în care a fost receptată inițial Evanghelia după Ioan, cele sinoptice să fi fost aproape îndepărtate.

Principiul unei singure scrieri evanghelice a fost considerat un fapt dat de către cei mai mulți dintre scriitorii bisericești timpurii. Părinții apostolici nu au folosit sistematic nicio Evanghelie. Unii [dintre ei] dau impresia că au cunoscut-o numai pe cea după Matei. Însă, chiar și atunci când, mai rar, alți scriitori timpurii au folosit în același timp mai mult de una, de obicei pe cea după Matei și pe cea după Luca, s-au referit întotdeauna la Evanghelie (la una), dând impresia că exploatau din diverse izvoare informații despre una și singura Evanghelie a lui Iisus²⁰.

Ajungem astfel către mijlocul sec. al II-lea sau câțiva ani mai înainte, în cazul lui Marcion, în jurul căruia s-a dezvoltat o problemă foarte bogată. Rupându-se de comunitatea din Roma, în care se integrase inițial, și construindu-și propria organizare autonomă, Marcion a fost cu siguranță cea mai mare provocare și cel mai mare pericol pentru Marea Biserică. Adversarii săi l-au acuzat că a folosit doar o Evanghelie²¹. Alesese, din motive teologice, o variantă a celei după Luca, fără să o numească. Din punctul de vedere al sec. al II-lea târziu, și doar pentru această alegere (dincolo, desigur, de specificitățile dogmatice pe care le prezenta), a fost considerat eretic. Însă specialistul în istorie este dator totuși să observe că până în acea epocă au procedat în mod asemănător și cele mai multe dintre comunitățile creștine. La această Evanghelie, în locul Faptelor [Apostolilor] a adăugat o colecție a epistolelor Sf. [Ap.] Pavel. Nu există totuși niciun indiciu că Marcion a avut vreo percepere a unei colecții de uz intern, așa cum se crede²².

²⁰ Vezi M. HENGEL, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An investigation of the collection and origin of the canonical Gospels*, Harrisburg, (Pennsylvania), 2000.

²¹ Din păcate, s-a pierdut tot ceea ce spune împotriva lui contemporanul său, Sf. Iustin [Martirul și Filosoful], și suntem astfel obligați să ne sprijinim pe mărturiile scriitorilor antieretici ulteriori. Ar fi fost interesant de știut dacă [și] Sf. Iustin [Martirul și Filosoful] l-a acuzat de folosirea unei singure Evanghelii.

²² Despre anumite concepții tradiționale, nelipsite de interes, vezi B.M. METZGER, *The Canon of the New Testament...*, pp. 90-99 și L.M. McDONALD, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, pp. 154-161. Pentru apropieri radicale care tind astăzi tot mai mult să abordeze pe Marcion ca atașat tradiției decât ca unul care a îmbrățișat idei noi, vezi H.Y. GAMBLE, *The New Testament*, p. 27 și H.Y. GAMBLE, „The New Testament”, p. 292. De asemenea, mai pe larg J. BARTON, „Marcion revised”, în: McDONALD, SANDERS (ed.), *The Canon Debate*, pp. 341-354. Vezi de asemenea și mai jos.

Câțiva ani mai târziu a activat la Roma Sf. Iustin [Martirul și Filosoful], care în mod sigur a cunoscut și a folosit atât [Evanghelia] după Matei cât și pe cea după Luca, eventual și pe cea după Marcu²³. Însă nici Sf. Iustin [Martirul și Filosoful] nu vorbește despre scrieri distincte și preferă să facă trimitere în general și oarecum nehotărât la memoriile apostolilor. Citatele sale nu sunt desigur cuvânt cu cuvânt, ci o sinteză creatoare, pe care o completează uneori cu informații din Evangheliile care nu au fost incluse în cele din urmă în canon²⁴.

Tațian, ucenicul Sf. Iustin [Martirul și Filosoful], a continuat, în măsura în care putem să ne dăm seama, lucrarea dascălului său, însă într-o formă mai avansată și mai completă. Credincios logicii unei singure scrieri evanghelice, a prezentat o nouă sinteză a celor patru Evangheliile de bază, cu mici adaosuri din alte scrieri conexe (apocrife). Logica sintezei se regăsea integral în spiritul epocii și doar mai apoi a fost considerată abatere. *Diatessaron*-ul, cum a fost numită, se pare că a fost mai întâi editat la Roma și a devenit destul de popular. A circulat curând în Siria și în alte ținuturi unde a fost folosit ca lectură principală pentru o îndelungată perioadă de timp²⁵.

Tațian se distinge prin două inovații, însă niciuna dintre ele nu-l impune ca înaintemergător al canonului. Mai întâi a înregistrat cu atenție și mare grijă o sinteză a Evangheliilor. Este posibil ca și alții dinaintea lui să fi avut astfel de însemnări sau să fi conexas în mod improvizat informații din două sau mai multe Evangheliile, însă niciunul nu ne permite să concluzionăm că ar fi avut la dispoziție vreun text complet. În al doilea rând, a folosit în sinteza sa și cele patru Evangheliile de bază și, desigur, urmând structura centrală a [Evangheliei] după Ioan. Până atunci, din câte putem să ne dăm seama, deși existau scriitori bisericești care cunoșteau și foloseau mai multe Evangheliile, niciunul dintre ei nu a avut o preferință clară fie pentru vreuna dintre cele sinoptice, eventual pentru cea după Matei sau cea după Luca, fie pentru cea după Ioan. Mărturia lui

²³ Unii specialiști cred că Sf. Iustin [Martirul și Filosoful] a cunoscut și [Evanghelia] după Ioan, însă respectivele indicii nu sunt suficiente.

²⁴ Sf. Iustin [Martirul și Filosoful] vorbește o singură dată despre Evangheliile la plural în *Apologia I*, 66, 3. Vezi GAMBLE, „The New Testament Canon”, pp. 279-280. Despre orizonturile spirituale ale Sf. Iustin [Martirul și Filosoful] vezi Δ. ΤΡΑΚΑΤΕΛΛΗΣ, „Ὁ Τρύφων τοῦ μάρτυρος Ἰουστίνου”, în vol.: *Οἱ πατέρες ἐρμηνεύουν: Ἀπόψεις πατερικῆς βιβλικῆς ἐρμηνείας*, Ἀθήνα, 1996, pp. 171-192.

²⁵ Vezi B.M. METZGER, *The Early Versions of the New Testament: Their origin, transmission and limitations*, Oxford, 1977, pp. 10-36.

Tațian confirmă că, în jurul anului 170, cele patru Evangheliile de bază dobândiseră autoritate și, desigur, în aceleași cercuri. Cu toate acestea, Tațian a continuat să creadă că o singură Evangheliie era de ajuns, din care pricină a creat propria sa sinteză²⁶. Este însă clar că Evangheliile nu au fost abordate ca texte sfinte în ceea ce privește formulările lor exacte. Reconstituirea liberă era într-un totul legal²⁷.

Constatăm astfel cu surprindere că numai zece-zece ani mai târziu, Sf. Irineu [de Lyon] a formulat o propunere cu totul diferită. A susținut cu patos și fermitate că Biserica era datoră să folosească cele patru Evangheliile diferite, în ciuda acoperirilor și contradicțiilor lor interne²⁸. Evangheliia *tetramorfă*, așa cum a numit-o, era o noțiune într-un totul nouă, la fel cum accepta și cele patru variante de bază ca independente și la fel de valabile. Ca să reușească acest lucru era necesar să fie receptate declarațiile lor [= ale Evangheliilor, n. trad.] comune drept mărturisire de credință, iar celelalte informații să fie considerate drept complementare – încă și acelea care în realitate erau contradictorii între ele.

Sf. Irineu [de Lyon] nu a progresat mai mult față de acest punct. Ideea unui canon definit nu este formulată nicăieri în întinsa sa scriere – deși în aceasta se fac, pentru prima dată, referiri la aproape toate scrierile incluse în cele din urmă în canon²⁹. Se dă astfel impresia că primul pas important în crearea canonului a fost receptarea celor patru Evangheliile, nu constituirea unui catalog precis și exclusiv³⁰. Referindu-se totuși la cele patru Evangheliile, Sf. Irineu [de Lyon] arată clar că niciuna dintre acestea nu poate fi lăsată deoparte și că o alta nu este permis să fie

²⁶ Logica punerii în concordanță ne urmărește de altfel până astăzi. Este îndeajuns să amintim sinteza populară a lui Ernest Renan.

²⁷ Tațian pare mai ortodox din perspectiva sec. al II-lea timpuriu și mai eretic din perspectiva celui târziu. Pentru o încercare de reșezare a sa în curentul creștin suveran din epocă, vezi Emily J. HUNT, *Christianity in the Second Century: The case of Tatian*, Londra, 2003.

²⁸ Chiar și Sf. Irineu [de Lyon] prefera să se refere la Evangheliie la singular, și numai conjunctural la [mai multe] Evangheliile.

²⁹ *Păstorul lui Herma și Epistola I a Sf. Clement [Romanul]* se pare că s-au bucurat în gândirea Sf. Irineu [de Lyon] de un loc [mai] important decât anumite scrisori sobornicești, în timp ce alte epistole nu sunt menționate deloc.

³⁰ Nu putem desigur exclude eventualitatea unei compuneri integrale a canonului înainte de sfârșitul sec. al II-lea. Această ipoteză, pentru care sunt formulate astăzi argumentări de tip divers față de ceea ce s-a spus odinioară, mi se pare totuși că rămâne nedovedită. Vezi D. TROBISCH, *Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel*, Freiburg-Göttingen, 1996.

adăugată³¹. Această afirmație constituie nucleul canonului și, în contradicție cu toate încercările de mai înainte, se sprijină pe ceea ce am putea numi principiul său fundamental. Opresc astfel trecerea mea în revistă cu mărturia Sf. Irineu [de Lyon]³².

*

În ceea ce privește motivațiile care au condus la crearea canonului există, până la un punct, înțelegere între specialiști. Scopul se pare că era combaterea vocilor eretice care de-a lungul celui de-al doilea secol începuseră să se înmulțească în mod periculos. Această afirmație pare rezonabilă. [Mult] mai concret a fost formulată ipoteza că [numitul] canon, care a început să se fundamenteze din timpul Sf. Irineu [de Lyon] și după el, combătea dintr-un anumit punct de vedere canonul lui Marcion și din altul producerea necontrolată de scrieri de către montaniști și gnostici³³.

Această ipoteză mi se pare oarecum problematică. Întâi de toate, nu cred că Marcion a dispus de vreun canon. Așa cum am subliniat deja, acceptând numai o singură Evanghelie nu a procedat altfel, în această problemă, decât cei mai mulți creștini din vremea sa. Iar alegerea unei colecții a epistolelor Sf. [Ap.] Pavel alături de Evanghelie nu era inovația sa, în măsura în care colecții asemănătoare se aflau deja în mâinile creștinilor dinaintea [sa]. Sunt desigur de părere că înaintea lui Marcion circulau diverse asocieri de scrieri. Evanghelia a patra trebuie să fi fost însoțită adesea de epistolele iohanine și, desigur, Evanghelia după Luca trebuie să fi fost însoțită adesea de Faptele Apostolilor. În al doilea rând, nu cred că problema principală a celor care au început să schițeze pentru prima dată canonul Bisericii sobornicești a fost producerea necontrolată de evanghelii eretice.

³¹ Sf. IRINEU [de Lyon], *Combatere*, 3, 11, 9.

³² Fragmentul Muratori din păcate nu poate fi datat cu exactitate. Fiindcă există ipoteze care spun că este o operă de sec. al IV-lea, am preferat să nu-l iau în discuție. Pentru o evaluare recentă vezi G.M. HAHNEMAN, „The Muratorian fragment and the origin of the New Testament canon”, în: McDONALD, SANDERS (ed.), *The Canon Debate*, pp. 405-415.

³³ Această ipoteză a fost formulată pentru prima dată cu claritate și argumentări serioase de către Harnack. Vezi nota 3 de mai sus, precum și H.F. von CAMPENHAUSEN, *Die Entstehungen der christlichen Bibel*, Tübingen, 1968, un studiu care, pe bună dreptate, este considerat până astăzi de neînlocuit.

Până în epoca Sf. Irineu [de Lyon], cei mai mulți dintre creștini, atât ortodocși cât și eretici, au folosit mai puține Evanghelii și nu mai multe decât cele pe care în cele din urmă le-a cuprins Noul Testament. De altfel, nu existau încă multe scrieri care ar fi putut fi considerate Evanghelii – avem câteva informații precise despre câteva. Din câte cunoaștem, cei mai mulți dintre gnosticii timpurii au folosit aceleași Evanghelii pe care le foloseau ceilalți creștini, arătând adesea o preferință clară pentru cea după Ioan. Însă, chiar și grupările care dispuneau de scrieri proprii aveau de obicei fiecare [câte] o evanghelie specială. Cei care citeau, spre exemplu, *Evanghelia după Egipteni*, nu era posibil să citească în același timp și pe cea *după Evrei*. Concluzia mea este așadar că problema Sf. Irineu [de Lyon] nu era inflația evangheliilor, ci tocmai opusul [acestui lucru]. Sf. Irineu [de Lyon] protesta în special împotriva celor care foloseau mai puțin de patru Evanghelii și nu mai multe.

Chiar înaintea argumentării sale de mare importanță în favoarea Evangheliei *tetramorfe*, Sf. Irineu acuză fără întortocheri pe ebioniți pentru că acceptau doar [Evanghelia] după Matei, pe Marcion pentru că accepta numai o variantă a [celeii] după Luca, pe dochetiști pentru că acceptau numai pe cea după Marcu și pe valentinieni pentru că o acceptau pe cea după Ioan. Pe gnostici i-a acuzat mai degrabă pentru că nu interpretau corect Evangheliile general acceptate, decât că se bazau pe altele. Într-un caz, după ce [mai înainte] îi combătuse pe adepții gnosticului Marcion pentru că foloseau un număr indescriptibil de apocrife și de scrieri plagiate, citează un singur și unic fragment care, după cât ne putem da seama, provine din *Evanghelia după Toma* (care poate fi desigur mai veche decât cea după Ioan)³⁴.

În combaterea ereticilor, Sf. Irineu [de Lyon] a introdus receptarea Evangheliei *tetramorfe* nu pentru că în acest fel scrierile eretice ar fi fost excluse, nici pentru că l-ar fi vătămat pe Marcion. Scopul său real este arătat de propriile sale cuvinte, care nu au fost suficient subliniate. *Evanghelia tetramorfă* era stâlpul și punctul de sprijin al Bisericii, dat fiind faptul că aceasta era răspândită în tot pământul³⁵. Comunitățile eretice nu aveau să-și schimbe părerile lor datorită argumentării Sf. Irineu [de Lyon]. Însă prin recunoașterea celor patru Evanghelii puteau să colaboreze mai bine toate Bisericile care, fără a fi eretice, rămâneau, fiecare în parte, devotate numai uneia sau cel mult două dintre ele.

³⁴ Sf. IRINEU [de Lyon], *Combatere*, 1, 20, 1.

³⁵ Sf. IRINEU [de Lyon], *Combatere*, 3, 11, 8.

*

E
O
L
O
G
I
C
E

Viteza cu care s-a transmis noua concepție despre Evangheliile în aproape toată lumea creștină este impresionantă. Atât Clement în Alexandria, cât și Tertulian în Africa de Nord au primit-o la numai câțiva ani după Sf. Irineu [de Lyon]. În mod asemănător și alți importanți bărbați bisericești, precum Serapion din Antiohia, înainte de sfârșitul sec. al II-lea³⁶. Toți au făcut în mod clar distincție între cele patru Evangheliile de bază, apelând totuși, după caz, și la alte scrieri creștine în afara celor care în cele din urmă au fost incluse în canon, dar și ignorându-le pe altele - precum Sf. Irineu [de Lyon].

Această rapidă răspândire a concepțiilor susținute de Sf. Irineu [de Lyon] este înțeleasă și interpretată cu greu de către specialistul istoric. Lumea creștină nu dispunea de vreun centru comun pentru luarea hotărârilor. De altfel, în acea perioadă nici nu au fost convocate sinoade pentru această problemă, așa cum s-a întâmplat în cazul montanismului sau al prăznuirii Sfințelor Paști. Reflecțiile care decurg nu sunt, prin urmare, nimic mai mult decât ipoteze logice.

În perioada în care au avut loc dezvoltările despre care am vorbit este clar că numai Biserica Romei deținea o autoritate mărită și o rețea bună de comunicare cu restul lumii creștine. Cu această Biserică se afla atunci în strânsă conlucrare Sf. Irineu [de Lyon]. Cele mai puternice indicii pentru rolul pe care l-a jucat Roma în fondarea noilor idei sunt oferite de altfel chiar de el. Notez două dintre acestea care mi se par mai interesante. Mai întâi, prezentarea celor patru Evangheliile este făcută din punctul de vedere geografic al Romei³⁷. În timp ce despre Sf. [Ap.] Marcu se spune că «ne-a predat nouă cele vestite de către Petru» (adică în Roma), despre Sf. [Ap.] Matei [ni] se dă informația că a scris Evanghelia «printre evrei» (și, desigur, în limba lor), iar despre Sf. [Ap.] Ioan că și-a editat propria Evangheliie pe când se afla în Efes. (Despre Sf. [Ap.] Luca

³⁶ Cazul lui Serapion din Antiohia, care inițial a acceptat solicitarea comunității creștine de a folosi *Evanghelia după Petru*, în afara celor patru [Evangheliile], confirmă opinia că prima grijă a bărbaților bisericești din această vreme era aceea de a păstra comuniunea pe cât posibil cu cât mai mulți creștini și nu, mai înainte de toate, să controleze circulația scrierilor eterodoxe. Vezi EUSEBIU [de Cezareea], *Istoria bisericească*, 6, 12, 3-4. Pentru această perioadă, vezi mai pe larg METZGER, *The Canon of the New Testament*, pp. 113-164.

³⁷ Această problemă o prezintă cu credibilitate M. HENGEL, *The Four Gospels...*, pp. 34-38.

nu există vreo informație.) Se dă astfel impresia că informațiile au fost adunate în capitala imperială și (cel puțin la început) pe seama creștinilor care trăiau în aceasta³⁸. În al doilea rând, pentru soluționarea fiecărei diferențe care nu putea fi rezolvată altfel, Sf. Irineu [de Lyon] indică o practică simplă: în mod necesar, fiecare Biserică trebuia să se conformeze hotărârilor Romei, dat fiind că aceasta deținea o autoritate deosebită ca rezultat al celor dintâi dintre apostoli, Sf. Petru și Pavel³⁹.

Limitele temporale ale respectivelor lucrări pot fi determinate cu destul de multă exactitate. Considerând că Sf. Iustin [Martirul și Filosoful] nu ar fi fost informat cu privire la rezolvarea pe care o indică Sf. Irineu [de Lyon], deși trăia și învăța în Roma, putem deduce că cele mai importante hotărâri au început să fie luate după 160 și în mod sigur înainte de 180-185, când au fost formulate în scris. Pare desigur posibil ca inițiativa lui Tațian de redactare în jurul anului 170 a *Diatessaron*-ului să fi slujit aceleași străduințe de recunoaștere concomitentă și de identică valoare a celor patru Evanghelii, deși într-o direcție cu totul diferită.

Dezbaterile care au condus la aceste hotărâri este posibil desigur să fi început puțin mai devreme. Sf. Irineu [de Lyon] ne oferă din nou indicii interesante. În jurul anului 150, bătrânul episcop al Smirnei, Sf. Policarp, a vizitat Roma ca să contribuie la rezolvarea unor diferențe de cult, dar și dogmatice. În discuția despre serbarea Paștilor nu s-a ajuns la o înțelegere, însă buna dispoziție și străduința comună au dat roade în lămurirea învățăturii de credință. În urma întâlnirii a ieșit în mod clar câștigată problema ortodoxiei Romei⁴⁰. Ar putea fi posibil, deși nu se sprijină pe o mărturie concretă, să fi avut loc și o oarecare înțelegere între Asia Mică și Roma în privința receptării Evangheliilor. În cercurile Sf. Policarp [al Smirnei], [Evanghelia] după Ioan deținea deja un loc dominant, în timp ce Roma conserva încă în centrul învățăturii ei pe cea după Marcu. Douăzeci de ani mai târziu, Tațian confirmă faptul că existau bărbați bisericești care recunoșteau în același timp drept egale ca valoare cele două variante evanghelice – și alături de acestea variantele Sf. [Ap.] Matei și Luca.

Cea mai pertinentă nevoie de înțelegere și conciliere în privința fundamentelor catehizării creștine o avea desigur Roma însăși. În capitala

³⁸ Sf. IRINEU [de Lyon], *Combatere*, 3, 1, 1.

³⁹ Sf. IRINEU [de Lyon], *Combatere*, 3, 3, 2 (respectivul fragment de text se păstrează din păcate numai în traducere latină și nu în originalul grecesc).

⁴⁰ Sf. IRINEU [de Lyon], *Combatere*, 3, 3, 4 și EUSEBIU [de Cezareea], *Istoria bisericească*, 5, 24.

imperială se adunau oameni din toate eparhiile și, împreună cu aceștia, creștini care reprezentau toate nuanțele dogmatice⁴¹. La mijlocul sec. al II-lea și pentru circa două decenii, au conviețuit din timp în timp la Roma unii dintre cei mai importanți învățători ai creștinismului sosiți acolo din toate colțurile Imperiului. În afara bărbaților bisericești ai capitalei notez în mod semnificativ prezența lui Valentin, a lui Kerdon, Marcion, Iustin, Tațian, Rodon, Sf. Policarp [al Smirnei], Sf. Irineu [de Lyon], Hegesip, a Marcelinei, a lui Averchie Marcel, a lui Florin și a lui Praxea⁴². Situația nu putea fi simplă, în timp ce confuzia [era] mai degrabă extinsă. Așa cum confirmă analizând critic Sf. Iustin [Martirul și Filosoful], în afara ereticilor și a ortodocșilor existau în vremea sa și creștini cu care era de acord în multe lucruri, însă nu în toate⁴³.

Cercetătorul istoric este impresionat în mod special de uniformitatea pe care o prezintă la sfârșitul sec. al II-lea tradiția manuscrisă a Evangheliilor. Toate aveau în spatele lor un traseu de cel puțin un secol. Dată fiind varietatea dogmatică a creștinismului timpuriu și mersul diferit pe care l-au urmat până în acea perioadă ținuturi întregi precum Egiptul, textele evanghelice pe care se sprijină fragmente ale scriitorilor bisericești precum și fragmentele de papirus ar fi trebuit să devieze mult. Numai intervenția unui factor central în reproducerea și colonaționarea lor ar fi putut să asigure îndreptarea constatată⁴⁴. Gândirea istoricului se îndreaptă astfel din nou spre Biserica Romei, în perioada în care episcopul Victor (189-199) încerca să impună alegerile Bisericii sale drept receptare comună a creștinilor din tot Imperiul⁴⁵.

Temeliile creării canonului au fost puse, după părerea mea, mai întâi în Roma, pentru nevoile interne ale Bisericii locale, și, în continuare, au fost transmise în eparhii nu pentru a izola vocilor și scrierilor eretice, ci ca să reunească toate puterile sănătoase care aveau voința unei

⁴¹ Vezi vechiul, însă folositorul de totdeauna, studiu al lui G. La PIANNA, „The Roman Church at the end of the second century”, în: *Harvard Theological Review*, 28, 1925, pp. 201-277.

⁴² Situația care stăpânea în Biserica Romei la mijlocul sec. al II-lea o examinez scolastic în studiul meu „Christians against Christians: Anti-heretical activities of the Roman church in the second century”, în curs de apariție în revista *Ἱστοριεῖν*.

⁴³ Sf. IUSTIN [Martirul și Filosoful], *Dialog cu Trifon*, 80, 2-5.

⁴⁴ În același sens ar trebui examinată și folosirea codicelui pentru [transmiterea] scrierilor evanghelice de către aproape toți creștinii, într-o epocă în care necreștinii foloseau încă suluri pentru transcrierile lor de același tip.

⁴⁵ Biserica Romei a luat în acea vreme inițiative serioase pentru unificarea cultului creștin al sărbătorii Paștilor.

conlucrări. Evanghelia *tetramorfă*, care dădea aceeași autoritate și aceeași cinste unor texte pe care, fie și exclusiv, aproape toate Bisericile le receptau, constituia un apel pentru construirea și fondarea Bisericii sobornicești⁴⁶. Unitatea Bisericii era la rândul ei o armă mai mare și mai eficace împotriva ereziilor față de condamnarea unor scrieri. Istoria condamnării unor astfel de scrieri a fost în special o chestiune a secolului următor.

(trad. din lb. greacă de Adrian MARINESCU)

E
O
L
O
G
I
C
E

⁴⁶ Adăugarea treptată a unor alte mici culegeri de texte s-a făcut probabil cu diverse ocazii. Totuși, nu putem exclude eventualitatea ca sinteza finală să fi fost făcută printr-o singură și unică operație. În acest caz, cheia problemei este posibil să fi fost Cartea Faptelor [Apostolilor], așa cum a susținut Harnack.

DIALOG TEOLOGIC

Arhid. Ioan I. ICĂ jr.

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Sibiu

**IMPORTANT ACORD TEOLOGIC ORTODOX-CATOLIC PE
TEMA SINODALITĂȚII ȘI AUTORITĂȚII PE MARGINEA
CELEI DE-A X-A SESIUNI PLENARE A COMISIEI MIXTE
INTERNAȚIONALE PENTRU DIALOG TEOLOGIC ÎNTRE
BISERICA ORTODOXĂ ȘI BISERICA ROMANO-
CATOLICĂ. RAVENNA, 8-15 OCT. 2007**

Istoricul dialogului, 1980-2005

Dialogul teologic ortodoxo-romano-catolic a debutat în 1980 la Patmos-Rodos cu prima sesiune plenară a Comisiei, la care s-au adoptat un plan, o metodă și o listă de teme propuse pentru prima etapă a dialogului: scopul fixat dialogului este „restaurarea comuniunii depline între cele două Biserici, bazată pe unitatea credinței potrivit experienței și tradiției comune a Bisericii primare și exprimate în celebrarea comună a Euharistiei”; metoda adoptată este pozitivă, plecând de la elementele comune, care unesc cele două Biserici. Primele teme abordate urmau să fie cele legate de Sfintele Taine și relația lor cu credința și structura canonică a Bisericii. Textele comune pregătite de lucrările preliminare a trei subcomisii sintetizate de un comitet de coordonare urmau să fie discutate în sesiunile plenare planificate să se desfășoare tot la doi ani. Acest ritm n-a fost menținut decât în primii zece ani de existență și activitate ai Comisiei, respectiv între 1980-1990, când au avut loc 6 sesiuni plenare (Patmos-Rodos, 1980; München, 1982; Creta, 1984; Bari, 1986-1987; Valamo, 1988 și Freising, 1990) care au condus la adoptarea a trei documente teologice comune, reprezentând tot atâtea importante etape pe calea realizării unei convergențe teologice: *Misterul Bisericii și*

al Euharistiei în lumina misterului Sfintei Treimi (München, 1982); *Credință, Taine și unitatea Bisericii* (Bari, 1987); *Taina Preoției în structura sacramentală a Bisericii cu referire deosebită la importanța succesiunii apostolice pentru sfințirea și unitatea poporului lui Dumnezeu* (Valamo, 1988).

În febr. 1990, comitetul de coordonare reunit la Moscova a pregătit pentru sesiunea plenară din iun. 1990 de la Freising proiectul de document comun: „Consecințe ecleziologice și canonice ale naturii sacramentale a Bisericii: sinodalitate și autoritate în Biserică”. Acesta nu avea să fie însă discutat, dată fiind precipitarea evenimentelor legate de reorganizarea Bisericilor greco-catolice din Ucraina și România odată cu prăbușirea comunismului între anii 1985-1989. Aceste evoluții au impus începând din 1990 uniatismul drept temă unică a dialogului teologic dintre Bisericile Ortodoxe și Biserica Romano-Catolică. Lucrul fusese cerut încă de cea de-a III-a Conferință Presinodală Panortodoxă (Chambésy, 1986), și, cu insistență, de reuniunea tuturor întâistătătorilor Bisericilor Ortodoxe de la Constantinopol din 1992 care au protestat împotriva prozelitismului catolic mascat sub reînvierea uniatismului. În aceste condiții, sesiunile plenare a VI-a și a VII-a ale Comisiei au condus la adoptarea a două documente comune privitoare la uniatism: declarația de la Freising (1990) și documentul de la Balamand (1993): *Uniatismul ca metodă de unire în trecut și căutarea actuală a deplinei comuniuni*.

Reactivarea Bisericilor unite cu Roma în Estul Europei a reprezentat o experiență traumatică pentru Bisericile Ortodoxe ieșite și ele din comunism, care au perceput-o ca relansarea unei noi versiuni a uniatismului istoric. Din cauza discrepanței duplicitare dintre declarațiile și acțiunile Vaticanului, dialogul iubirii între Bisericile Ortodoxe și Romano-Catolică a înghețat, iar cel teologic (al Adevărului) a intrat în impas.

Din acest impas s-a putut ieși la Balamand, unde s-a reușit un document comun, numai prin distincția între „uniatism” - respins ca „metodă” de unire specifică trecutului dar inacceptabilă azi - și realitatea Bisericilor unite actuale, acceptată și încurajată de Vatican și recunoscută aici de ortodocși doar „ca parte a comuniunii catolice”. Uniatismului era respins la Balamand ca metodă și model de unire inacceptabilă pe baza unei recunoașteri reciproce a Bisericilor Catolice și Ortodoxe drept „Biserici surori” posedând ambele în mod egal mijloacele mântuitoare (§12 și 14). Dacă pentru Vatican documentul de la Balamand a reprezentat o soluție satisfăcătoare, reușind să determine în cele din urmă

acceptarea lui chiar și de către Bisericile unite din Orientul Apropiat și Ucraina, în schimb în Bisericile Ortodoxe el a provocat o adevărată criză. Acceptat de Patriarhia Română și de Patriarhiile Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei și Moscovei, precum și de Bisericile Ciprului, Poloniei, Albaniei și Finlandei, el a fost categoric respins de Bisericile absente de la Balamand: Biserica Greacă, precum și Patriarhiile Sârbă, Bulgară și a Ierusalimului. Salutată de o parte din Biserica Ortodoxă ca un document profetic (România, Antiohia), el a fost acuzat de altele ca trădare a Ortodoxiei și un prim pas spre o unire mascată – datorită în principal recunoașterii Bisericii Catolice ca „Biserică soră”, cu Taine valide, înaintea discutării și rezolvării chestiunilor dogmatice controversate între cele două Biserici: primat, infailibilitate, Filioque, purgatoriu, har creat etc.

În 1995 dialogul părea blocat într-un impas de nedepășit. În urma vizitei Patriarhului Ecumenic Bartolomeu I la Roma (27-29 iun. 1995), reuniunea comisiei interortodoxe din Fanar (1995) hotărăște continuarea dialogului cu tema „implicațiile ecleziologice și canonice ale uniaticismului”. Cu dificultate comitetul de coordonare a adoptat un scurt document de lucru în șapte paragrafe pe tema „Implicațiilor ecleziologice și canonice ale uniaticismului”. Discuțiile aprinse purtate în cadrul celei de-a VIII-a Sesiuni plenare de la Baltimore (9-19 iul. 2000) au confirmat impasul în care a ajuns dialogul teologic pe tema uniaticismului și implicațiile lui. „Anomalii” ecleziologice și canonice din punct de vedere ortodox, Bisericile Greco-Catolice sunt însă pentru Biserica Romano-Catolică perfect „normale” din punct de vedere ecleziologic și canonic. Acceptarea „normalității” ecleziologice a Bisericilor orientale unite cu Roma înseamnă însă implicit anormalitatea ecleziologică a Bisericilor Ortodoxe care, deși nu sunt în comuniune cu Roma, se consideră ele însele drept adevăratele Biserici catolice și apostolice ale Răsăritului. Dificultatea de principiu a dialogului venea apoi din faptul că participanții ortodocși, exasperați de prozelitismul uniatic, cereau rezolvarea prealabilă a problemei Bisericilor „unite” drept condiție pentru continuarea dialogului teologic cu temele autorității, sinodalității și primatului. Or acest lucru era o imposibilitate nu doar practică, ci și logică: nu se poate trata efectul (uniaticismul) fără a aborda cauza lui (primatul papal). O privire rezonabilă arăta încă de atunci limpede – așa cum a subliniat la Baltimore reprezentantul Patriarhiei Române (arhid. Ioan I. Ică jr) – că tot ce s-a putut spune *în comun* despre uniaticism (efect) fără a vorbi direct despre primatul papal (cauza) s-a spus la Balamand.

Impasul atins s-a putut observa în pauza de reflecție intervenită după anul 2000 în ce privește dialogul teologic oficial între cele două Biserici în ciuda disponibilității de a dialoga declarate de ambele părți. După câțiva ani de stagnare, o încercare de deblocare a impasului a fost întreprinsă de vizitele făcute de mitropolitul Ioannis Zizioulas al Pergamului tuturor Bisericilor autocefale ortodoxe pentru a lua pulsul situației și a se consulta cu ele cu privire la perspectivele de viitor ale dialogului. Constatându-se un consens pentru reluarea dialogului în situația nouă creată ca urmare a alegerii pe 19 april. 2005 a cardinalului Joseph Ratzinger drept noul papă Benedict XVI, membrii ortodocși ai comisiei au fost convocați în 12-13 sept. 2005 în Fanar (Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de PS Petroniu Sălăjanul). Participanții au ales în unanimitate drept nou copreședinte ortodox al comisiei pe mitropolitul Ioannis al Pergamului și au decis reluarea dialogului pe teme teologice și primatului cu referire și la problema uniatismului, iar Biserica Sârbă s-a oferit să găzduiască viitoarea sesiune plenară. O decizie similară a fost luată în 13-15 dec. 2005 la Roma, la sesiunea comitetului de coordonare a dialogului, unde s-a stabilit ca la viitoarea sesiune plenară de la Belgrad să se studieze textul elaborat în 1990 de Comitetul coordonator de la Moscova pe tema „sinodalității și autorității”, avându-se în vedere totodată chestiunile controversate ale primatului și uniatismului.

Sesiunea a IX-a, Belgrad, 2006

Contextul general în care s-a desfășurat a IX-a Sesiune plenară a Comisiei de dialog a fost însă profund marcat de reacțiile și comentariile suscitade în lunile mart.-iun. 2006 de omiterea din noua ediție a *Annuario Pontificio* pe 2006 a titlului papei de „patriarh al Occidentului”¹. În ciuda scurtei „clarificări” din 22 mart. 2006 a Consiliului Pontifical pentru Unitate, decizia luată fără nici o explicație prealabilă trebuie înțeleasă, așa cum s-a spus, ca un refuz al oricărei încercări de a impune o noțiune răsăriteană teologiei catolice: în virtutea primatului său petrin „de drept divin”, papa are o jurisdicție universală; ca atare nu mai este un patriarh între alții, nu mai poate fi încadrat în comuniunea altor patriarhi egali. Mesajul era limpede: înaintea relansării dialogului teologic bilateral gestul era un avertisment dat atât ortodocșilor, cât și catolicilor, în ce

¹ A se vedea Arhid. Ioan I. Ică jr: „Papa renunță la titlul de «patriarh al Occidentului». Semnificațiile posibile ale omiterii unui titlu pontifical vechi de 1500 de ani”.

termeni *nu* este posibilă discutarea temei primatului Romei, conturând într-un fel dinainte cadrul de ansamblu pentru dezbaterile viitoare ale Comisiei.

În acest cadru general – la care s-au adăugat desigur și ecurile internaționale suscitade de remarcile critice la adresa islamului ca religie a violenței din discursul papei Benedict XVI la Universitatea din Regensburg pe 13 sept. – s-au desfășurat lucrările celei de-a IX-a sesiuni plenare a Comisiei mixte de la Belgrad, 18-24 sept. 2006.

Documentul Moscova, 1990

În concret, lucrările Comisiei au constat din discuții generale și apoi paragraf cu paragraf a documentului de lucru în 52 de paragrafe (18 pp.) redactat în febr. 1990 la Moscova de comitetul coordonator și intitulat *Consecințe ecleziologice și canonice ale naturii sacramentale a Bisericii: sinodalitate/conciliaritate și autoritate în Biserică*.

După o introducere (1-3) care trecea în revistă principalele etape ale dialogului, circumscria tema și stabilea obiectivele noului document, textul de la Moscova discuta într-o primă secțiune „fundamentele” sinodalității (4-10) și autorității în Biserică (11-19), iar într-o a doua secțiune prezenta cele „trei actualizări” ale sinodalității și autorității la nivelul Bisericii locale (21-26), în planul regional (27-36) și, în fine, cel al Bisericii universale (37-61).

Textul începea prin a defini *sinodalitatea* în sensul ei larg de *sobornicitate* drept participare responsabilă a fiecărui membru al Bisericii potrivit harismei sale la actualizarea în comun, dar ordonat, a întregii slujiri a Mântuitorului (5), fapt prin care Biserica reflectă viața tainică a Sfintei Treimi, în care ordinea Persoanelor nu înseamnă subordonarea sau diminuarea lor: la fel și în Biserică există o ordine care atinge natura ei (4). Această sobornicitate se manifestă concret în Euharistie (5) și are drept temei sacramental Tainele Botezului și Mirungerii, care fac ca poporul lui Dumnezeu în întregul său să aibă o răspundere în păstrarea fără greșală a credinței (6). Răspunderea principală în proclamarea credinței o au însă episcopii urmași ai Apostolilor (7), dar și ei își exercită răspunderile în comuniunea sinoadelor (8). Dimensiunea sobornicesc-sinodală a vieții Bisericii aparține naturii ei profunde și voinței lui Dumnezeu pentru poporul ei și trebuie să se regăsească la toate cele trei niveluri ale ei: local – regional – universal, unde se manifestă ca sinoade având în frunte un protos (9). Bisericile locale nu există însă izolat, ci

doar în comuniune cu toate celelalte Biserici din toate timpurile și locurile, manifestând astfel unica Biserică a lui Dumnezeu.

Autoritatea (exousia) în Biserică este autoritatea învățătoarească, taumaturgică și pastorală a lui Hristos care se continuă prin apostoli și episcopi (11); ea este, ca una evanghelică prin excelență, o slujire (*diakonia*) (12); nu este o putere individuală, nici o delegație de la comunitate, ci un dar al Duhului Sfânt prin Biserică, pentru slujirea ei, niciodată în afara sau deasupra ei, și se exercită cu participarea întregii comunități (13); nu poate fi dominație și constrângere fizică sau morală, ci iubire care cere iubire și conlucrare liberă în ascultare (14); se referă exclusiv la iconomia mântuirii lumii realizată în Biserică de Dumnezeu Cel în Treime (15); este întemeiată în Cuvântul lui Dumnezeu dat în Scriptura, Tradiția și Euharistia Bisericii și este simbolizată de Evanghelia deschisă așezată pe tron în Sinoadele Ecumenice (16); modalitățile ei concrete de exercitare sunt reglementate de canoanele Bisericii, care pot varia în funcție de nevoile Bisericii (17). Tradiția celor două Biserici recunoaște o autoritate proprie și sfințeniei (18), dar ea nu trebuie să intre în concurență cu autoritatea episcopilor și slujirea lor, ci să arate prin experiență finalitatea învățaturii Bisericii.

Sinodalitatea/sobornicitatea și autoritatea se actualizează în viața Bisericii la toate cele trei niveluri ale acesteia: local, regional și universal-ecumenic (19).

La nivel *local* Biserica este alcătuită din comunitatea celor botezați adunată în jurul Euharistiei prezidate direct sau indirect de un episcop hirotonit legitim, în succesiune apostolică și în comuniune cu ceilalți episcopi (21-22). Prin Botez toți credincioșii sunt chemați să slujească potrivit darurilor lor comunitatea (23), participând activ în consilii și sinoade diecezane la exercitarea slujirilor Bisericilor (24) în baza ungerii de la Cel Sfânt (1 In 20, 27) și exprimând acel „sensus fidelium” în comuniune cu slujitorii hirotoniți; autoritatea în Biserică avându-și originea în darul Duhului Sfânt prin Botez și prin Hirotonie (25). Exercițiul sinodal al autorității în Biserica locală este reglementat în exigențele și limitele lui de tradiția canonică și nu trebuie să fie nici pasivitate și substituție, nici dominare sau nepăsare (26).

La nivel *regional* orice Biserică locală își manifestă catolicitatea în comuniunea cu Bisericile locale vecine, manifestată de hirotonia episcopului de către cel puțin trei episcopi (cf. can. 1 ap.; 4 Niceea I) (27), de concelebrări, scrisori, întrajutorări (28). Relațiile dintre Bisericile locale sunt exprimate de canonul 34 apostolic (29), care se aplică concret la

toate relațiile dintre episcopii unei regiuni (mitropolii, patriarhii) sub forma sinoadelor regionale (mitropolitane, patriarhale); acestea sunt sinoade episcopale, dar la care participă și laici (30), regula este cea a unanimității, dar fiecare episcop este responsabil de treburile diecezei lui și de promovarea comuniunii cu celelalte Biserici (31). Sinodul regional nu are autoritate peste alte regiuni, dar trebuie să conlucreze cu cele vecine (32). Mai multe provincii și-au întărit legăturile de responsabilitate comună formând patriarhii guvernate de sinoade patriarhale cu aceleași reguli ca și cele provinciale (33). Evoluțiile istorice au condus în Răsărit la formarea de Biserici naționale autocefale, iar în Apus la constituirea de conferințe episcopale (34); ele reprezintă tot atâtea adaptări la complexitatea umanității, care nu este făcută numai din indivizi, ci din rase și culturi diverse (35). Unitatea Bisericii nu trebuie, așadar, să fie uniformitate sau fuziune, ci este chemată să îmbrățișeze și promoveze diversitățile și particularitățile culturale și rasiale ale umanității (36).

La nivel *universal*, după schismă, cele două Biserici au scos în evidență în Apus mai mult persoana episcopului Romei și Biserica universală, iar în Răsărit mai mult persoana patriarhilor și Bisericile regionale. În sec. al XX-lea ele au făcut eforturi de a evidenția și aspectul estompat, Biserica Romano-Catolică creând conferințe episcopale regionale, iar cele Ortodoxe structuri panortodoxe (37). Fiind una și indivizibilă, Biserica ste în același timp locală universală, într-un loc, dar îmbrățișând și întreaga umanitate (38); de aceea fiecare Biserică locală este în comuniune nu numai cu Bisericile vecine, ci și cu toate Bisericile locale din lume care au fost, sunt și vor fi (39). În toate există aceeași credință, Euharistie, slujire apostolică și disciplină, care nu pot fi schimbate pentru că țin de structura Bisericii (40); de aceea toate cele ce țin de ele sunt reglementate prin norme disciplinare stricte (41). Atunci când probleme de acest fel au apărut în plan universal s-a recurs pentru soluționarea lor la Sinoade Ecumenice, ale căror hotărâri rămân normative pentru toate Bisericile și toți credincioșii (42). Sinodul VII Ecumenic a stabilit patru condiții valabile și azi pentru Sinoadele Ecumenice: receptarea de către toate Bisericile locale; consensul celor cinci patriarhii ale „pentarhiei”; hotărârile să fie omogene cu cele ale Sinoadelor anterioare; să primească număr și nume propriu în ordinea Sinoadelor Ecumenice primite de toți. Ecumenicitatea unui sinod era recunoscută printr-un proces de receptare mai lung sau mai scurt de către întreg poporul lui Dumnezeu sub conducerea episcopilor (43). Multe hotărâri n-au fost receptate de toate Bisericile decât după o lungă

perioadă de reflecție, întrucât sinodalitatea, în sens larg de sobornicitate, implică nu numai episcopii, ci și Bisericele lor (44). Spre deosebire de sinoadele diecezane și regionale, Sinoadele Ecumenice nu sunt o instituție permanentă cu frecvență regulată, ci au un caracter de „eveniment”. Chiar și după schismă, cele două Biserici au continuat să țină în momente de crize grave sinoade „generale” prezidate de Roma în Apus și de Constantinopol în Răsărit; ținute în izolare, ele au sporit îndepărtarea lor, trebuind să se caute acum mijloace de restabilire a consensului universal (45). În mod obișnuit, comuniunea Bisericii la nivel universal era asigurată de relațiile frățești ale episcopilor între ei și cu *protos*-ul care sudează comuniunea lor: scrisori, diptice, apeluri (46). În acest context se înscrie rolul istoric particular al Bisericii locale a Romei și episcopului ei ca slujitor al Bisericii în iubire, rol legat formal de comuniunea de credință și atestat încă înainte de schismă, chiar dacă interpretarea lui a creat conflicte încă de pe atunci (47). În același context se situa și autoritatea Sinoadelor Ecumenice care implica atât unanimitatea episcopilor, cât și rolul *protos*-ului, întâiul între episcopii lumii; canoanele acestora confirmau faptul că autoritatea acestor două – a sinodului și a primului episcop – trebuie să ajute și apere autoritatea episcopilor locali, nu să se substituie acesteia (48). În ce privește diferitele tipuri de primat mereu în sinodalitate trebuie clarificate trei distincții: 1. între faptul acceptării unui primat prin cutumă și recunoașterea lui de drept sinodală și canonică; 2. între recunoașterea lui de fapt și de drept și justificările lui biblice și teologice; și 3. între recunoașterea unui primat și refuzul modurilor lui concrete de exercitare (49). Până în sec. al IX-lea în Răsărit și Apus s-au stabilit o serie de prerogative pentru primat (*protos*) la fiecare nivel: pentru primatul diezezei față de horepiscopi și prezbiteri; pentru cel al mitropoliei față de episcopii eparhiei lui; pentru cel al fiecăreia din cele cinci patriarhii față de mitropoliți; și pentru cel al fiecăreia din Bisericile naționale din afara vechiului Imperiu creștin (50). Pe acest fundal va trebui studiată chestiunea crucială ecumenic a funcției episcopului Romei în comuniunea tuturor Bisericilor plecând de la natura sa specifică de slujire a comuniunii dincolo de revendicările de putere (51). După schismă în Răsărit numărul Bisericilor autocefale și al patriarhilor a crescut, în Biserica Romano-Catolică au apărut dezvoltări importante, iar un sinod ecumenic care să dea mărturia comuniunii dintre cele două Biserici n-a mai putut fi celebrat. Astăzi există speranța ca Bisericile să găsească în rugăciune mijlocul de a vindeca diviziunea (52).

Dezbaterile de la Belgrad, 2006

Acesta este conținutul textului comun despre sinodalitate și autoritate a cărui discuție și amendare a făcut obiectul principal al lucrărilor celei de-a IX-a Sesiuni plenare a Comisiei mixte de la Belgrad. Textul a fost dezbătut punct cu punct, amendamentele reținute în comun fiind introduse în text de o comisie mixtă de redactare alcătuită din trei membri ortodocși (ep. Kallistos, ep. Ilarion și arhid. Ioan I. Ică jr) și trei membri catolici (arhiep. Forte, pr. Bowen și pr. McPartland). Principalele modificări au fost următoarele:

La propunerea arhiep. Forte s-a introdus un paragraf introductiv cu o doxologie și o referire la provocările noului context global în care își desfășoară lucrările Comisia. La propunerea ep. Ilarion s-a introdus o notă prin care se precizează – pentru a preîntâmpina acuzele de sincretism ecleziologic din partea cercurilor antiecumenice din Rusia sau Georgia cu ocazia expresiei „Biserici-surori” din documentul de la Balamand – că utilizarea expresiilor „Biserica una”, „Biserica nedivizată” și „Trupul lui Hristos” nu înseamnă o renunțare la faptul că Biserica Ortodoxă se înțelege pe ea însăși drept Biserica una, sfântă, sobornicească și apostolească a Crezului; la care partea catolică a adăugat și ea expresia unei conștiințe similare în conformitate cu *Lumen Gentium* 8. La propunerea mitrop. Ioannis s-a renunțat la §18-19 privitoare la „autoritatea sfințeniei”, apreciindu-se că oamenii sfinți (călugării) n-au în Biserica o *exousia*, ci doar o *martyria*, întrucât sfințenia nu este în afara sau deasupra Bisericii, ci în și pentru ea. S-a renunțat și la §25-26 despre „sensus fidelium” în Biserica locală și la menționarea participării laicilor la alegerea episcopilor din §24, dar s-a menținut, împotriva propunerii cardinalului Kasper, definirea naturii sinodale în sens larg (sobornicești) inclusiv a Bisericii locale (a diecezei prezidate de un episcop). Discuțiile cele mai intense au fost, cum era de așteptat, cele privitoare la modul de exercitare a sinodalității și autorității la nivel regional și universal. În ciuda insistenței mitropolitului Ioannis, s-a renunțat la expresia-cheie din §30 potrivit căreia aplicarea concretă a canonului 34 apostolic este sinodul provincial, pentru că în ecleziologia catolică actuală conferințele episcopale naționale și regionale nu sunt de fapt sinoade cu protos. La insistențele părții catolice în lumina ultimelor evoluții, s-a renunțat, în ciuda protestelor ortodocșilor, și la menționarea în §42 a unicei patriarhii a Occidentului în cadrul *taxis*-ului principalelor scaune de la Sinoadele Ecumenice, temerea părții catolice ca papa să nu fie redus la statutul de

patriarh în cadrul „pentarhiei” prevalând asupra insistenței ortodoxe de a-l integra într-o structură de comuniune.

Confruntarea de la Belgrad între Moscova și Constantinopol

În finalul întregii reuniuni de la Belgrad discuția paragrafului 45 a condus la o confruntare deschisă în fața delegației catolice între reprezentanții Bisericii Ruse și Patriarhiei Ecumenice. Episcopul Ilarion a obiectat energic împotriva paralelei dintre sinoadele „generale” ținute după schismă în Occident sub prezidarea papei și în răsărit sub prezidarea Constantinopolului, ținând să se precizeze că în tradiția ortodoxă primatul Constantinopolului nu poate fi pus în paralel cu cel al Romei, iar comuniunea Constantinopolului n-ar fi fost niciodată percepută drept o condiție obligatorie a sinodalității asemenea comuniunii cu Scaunul Romei în Occident. (În subtext polemica implicită era cea a Patriarhiei Moscovei împotriva neo-„papismului” actual al inițiativelor „panortodoxe” al Patriarhiei Ecumenice.) Mitropolitul Ioannis a propus să se introducă precizarea comuniunii cu Scaunul Constantinopolului „deși înțelegă într-un sens diferit” decât comuniunea cu Scaunul Romei. Dar nici aceasta nu l-a mulțumit pe episcopul Ilarion. Întrucât se ajunsese într-un punct critic, mitropolitul Ioannis a cerut cardinalului Kasper să pună la vot dacă membrii ortodocși ai delegației sunt de acord cu propunerea ep. Ilarion, ajungându-se la situația inedită ca un cardinal să arbitreze formal o dispută interortodoxă. Propunerea ep. Ilarion a căzut la vot nefiind însoțită decât de cei doi membri ai delegației ruse. Discuția a continuat apoi pe tema „ecumenicității” conciliilor generale ale Occidentului de după schismă. Întrucât timpul se epuizase, discuțiile au fost suspendate urmând să fie continuate la următoarea Sesiune plenară a Comisiei mixte prevăzută pentru luna oct. 2007 la Ravenna.

Ecourile confruntării Moscova-Constantinopol în intervalul Belgrad-Ravenna

Incidentul de la ultima sesiune nu s-a încheiat însă aici. El a fost continuat după ridicarea ședinței cu un protest al episcopului Ilarion la adresa cardinalului Kasper care condusese ședința. Protestul a fost postat în 25 sept. 2006 pe site-ul www.interfax-religion.com (cf. și buletinul *Europaica*, nr. 106, 4 oct. 2006, <http://orthodoxeurope.org/page/14/106.aspx>) sub forma unui comunicat în care denunța „pretențiile universaliste” ale Scaunului Constantinopolului și modul de

luare a deciziilor în cadrul Comisiei. Biserica Ortodoxă n-are un primat universal unic, un cap al întregii lumi ortodoxe, iar căutarea de soluții la chestiuni dogmatice și ecleziologice prin vot este inadmisibilă, acestea putând fi rezolvate numai prin consens. „Nici un vot nu poate forța participanții la un dialog bilateral ortodoxo-catolic la un compromis teologic sau să adopte un punct de vedere contrar înțelegerii de sine ecleziologice. Participanții ortodocși nu sunt autorizați să «inventeze» un model ecleziologic pentru Biserica Ortodoxă similar celui existent în Biserica Romano-Catolică pentru ca patriarhul Constantinopolului să poată ocupa un loc asemănător celui pe care-l ocupă papa în Biserica Romei. În dialog vom putea doar da mărturie pentru propria noastră înțelegere de sine ecleziologică, independent dacă această mărturie corespunde intereselor Constantinopolului au Romei.”

Cardinalul Kasper a răspuns protestului episcopului Ilarion într-un interviu postat pe 27 sept. pe site-ul *www.zenit.org*. După ce descrie în termeni pozitivi lucrările reuniunii desfășurate „într-o atmosferă amicală, pozitivă și constructivă” ca un „pas înainte” în deplină onestitate pe o temă dificilă cum este cea a tensiunii între sinodalitate și autoritate, se referă și la incidentul final în termenii următori: „Chestiunea ridicată de episcopul Ilarion se referă la modul de înțelegere a ordinii tradiționale (*taxis*) între Bisericile Ortodoxe, unde Scaunul Constantinopolului se bucură un primat de onoare. Chestiunea este interortodoxă și nu constituie o temă de discuție între catolici și ortodocși. Partea catolică a declarat explicit că nu dorea să intervină într-o astfel de controversă internă. Comisia nu putea decide în ce privește substanța chestiunii. Ea a fost abordată numai din punct de vedere procedural și numai în sensul de cum este cu putință depășirea ei. Această poziție a fost expres explicată delegației ortodoxe ruse, ceea ce face greu explicabil protestul ei public. Comisia a decis să se întrunească anul viitor pentru a continua dialogul. Ne-am dori ca între timp să se ajungă la o soluționare a diferențelor existente la nivel ortodox. Dacă problema va rămâne deschisă, va provoca o permanentă dificultate pentru dialogul internațional catolic-ortodox. Pentru ca ortodocșii și catolicii să poată progresa pe calea spre unitatea deplină – a concluzionat nu fără ironie cardinalul – este necesară unitatea Bisericilor Ortodoxe.”

Episcopul Ilarion a răspuns la rândul lui interviului cardinalului Kasper reafirmându-și poziția susținută în numele Bisericii Ortodoxe Ruse, poziție reluată ulterior și în alte interviuri, conferințe și declarații. Prin toate acestea, Biserica Rusă propune Bisericii Romano-Catolice un

alt tip de relații ecumenice, un ecumenism nu teologic (scepticismul în privința realizării unui acord în spinoasa chestiune a primatului papal nefiind disimulat), ci politic: o alianță defensivă europeană între Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă Rusă – cele mai importante din punct de vedere numeric Biserici ale continentului – împotriva secularismului și liberalismului în favoarea valorilor creștinismului tradițional. Menită să ia locul concurenței misionare reciproc păgubitoare între cele două Biserici, această alianță își trădează ușor obiectivele: o nouă „Sfântă Alianță” sau parteneriat al Bisericilor „mari” ale Romei Vechi și a celei de-a Treia Rome menite să marginalizeze Roma Nouă (Patriarhia Ecumenică) și celelalte Ortodoxii europene, precum și diferitele protestantisme (cf. conferința episcopului Ilarion din *Europaica*, nr. 105 și 107, sept.-nov. 2006 și interviul din *Zenit*, 13-14 nov. 2006).

Răspunsul Patriarhiei Ecumenice a venit în numărul 671, 2 febr. 2007, al buletinului *Episkepsis*, sub forma unei devastatoare critici a intervenției de la Belgrad a episcopului Ilarion întreprinsă de istoricul și canonistul Vlasios Phidas. Profesorul grec a arătat că aceasta era plină de „afirmații provocatoare sau oportuniste”, prin care s-au dat interpretări „arbitrare”, „personale” și „neîntemeiate” atât sistemului sinodal, cât și comuniunii canonice în Biserica Ortodoxă după epoca Sinoadelor Ecumenice. Și după 787, Biserica Constantinopolului a convocat și prezidat o serie importantă de sinoade generale cu caracter panortodox, cum sunt cele din 879-880, 1117, 1156-1157, 1166-1170, 1341-1368, 1484, 1642, 1661 (Moscova) sau 1872. Instituția sinodală nu poate însă funcționa fără cea complementară a unui primat ecumenic cu drept de inițiativă, convocare și apel. Comuniunea cu un astfel de primat – nu însă de jurisdicție, de tip papal, ci de comuniune – este un element indispensabil al menținerii ordinii canonice în Biserica Ortodoxă, întreruperea ei fiind permisă doar în cazul în care primatul ecumenic cade în erezie (cazul întreruperii comuniunii Mitropoliei Moscovei cu Patriarhia Ecumenică în intervalul în care pe scaunul ei s-a aflat patriarhul latinofron Grigorie Mamant) sau apostazie, dar și atunci primatul ecumenic rămâne neatins, fiindcă el este al întâiului scaun, nu al persoanei care îl ocupă. „Votul” ortodocșilor de la Belgrad n-a fost așadar unul privitor la credință, ci un tur de scrutin al acestora, care au sancționat „opiniile personale” ale episcopului Ilarion în contrast cu tradiția canonică ortodoxă care a recunoscut dintotdeauna în Biserică necesitatea unei ordini canonice (*taxis*) între principalele Scaune (patriarhii), ordine contestată de delegatul rus.

Episcopul Ilarion n-a rămas dator cu răspunsul și într-un interviu acordat pe 4 iun. 2007 agenției *Interfax* (reluat și în *Europaica*, nr. 122) a reafirmat poziția Patriarhiei Moscovei în formula mai prudentă: „Respectăm patriarhul Constantinopolului ca primul în onoare, dar suntem împotriva considerării lui drept un «papă al Răsăritului», subliniind că la reuniunea de la Ravenna „nu va fi nici un compromis” în această chestiune decisivă. Punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe Ruse este acela că „Biserica Ortodoxă nu are un primat universal sau un pontif suprem, ci doar un «primus inter pares»”. Până în 1054 acesta a fost episcopul Romei, iar după această dată a fost „de facto” episcopul Constantinopolului, despre rolul căruia recunoaște că există „opinii diferite între Bisericile Ortodoxe: „pentru unele el este pur onorific, pentru altele el include și o anume coordonare și un drept de apel”. Chestiunea a fost dată în studiu, urmând ca la Ravenna delegatul Bisericii Ruse să vină cu un document oficial pe această temă din partea Patriarhiei Moscovei. Documentul anunțat n-a fost redactat însă până la data reuniunii, întrucât pe 5 oct. 2007 agenția *Interfax* informa că sesiunea plenară a comisiei doctrinare a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse a numit un grup de lucru prezidat de episcopul Mark de Egorievsk pentru a formula până la viitoarea sesiune din dec. un text care să conțină poziția oficială a Patriarhiei Moscovei cu privire la primatul universal.

„Răspunsurile” Vaticanului, iul. 2007

La controversa dintre Moscova și Constantinopol pe tema sensului și prerogativelor primatului ecumenic al Bisericilor Ortodoxe la nivel universal au venit să se adauge dezbaterile și reacțiile vii provocate de publicarea pe 12 iul. de către Vatican a unui scurt document (datat simbolic: Roma, 29 iun., de Sfinții Apostoli Petru și Pavel) al Congregației pentru Doctrina Credenței privitor la statutul și locul Bisericii Romano-Catolice în sânul lumii creștine². Intenția nemijlocită a textului compus din „răspunsuri” la cinci „întrebări” era aceea de a fi o clarificare de uz intern, menită să elimine câteva răspunsuri eronate ale ecleziologiei Conciliului Vatican II răspândite în lumea catolică și să precizeze sensul exact al unor expresii disputate din documentele conciliare. Denunțând „lecturile parțiale și unilaterale” care văd în Conciliu o „cotitură

² A se vedea arhid. prof. Ioan I. Ică jr: „Vatican, iulie 2007 – Radiografia unei autodefiniri. Răspunsuri vechi la contexte noi”.

copernicană” în catolicism, documentul subliniază că acesta n-a schimbat, ci doar a aprofundat doctrina catolică anterioară despre Biserică. Cu alte cuvinte, primează continuitatea, nu discontinuitatea sau, altfel spus, Vatican II se interpretează în lumina lui Vatican I, nu invers, cum s-a crezut până acum în largi segmente din lumea catolică. Faptul este confirmat de interpretarea într-un sens exclusiv, nu inclusiv, a controversatei expresii din constituția conciliară *Lumen Gentium* 8, potrivit căreia „Biserica lui Hristos subzistă în Biserica Catolică”; în alți termeni, Biserica Catolică își reafirmă convingerea (declarată explicit în 2000 în declarația *Dominus Jesus*) că ea este Biserica una voită de Hristos care, ca atare, subzistă doar în Biserica Catolică. Între Biserica lui Hristos și cea Catolică existând identitate deplină, în afara ei există doar „elemente ale adevăratei Biserici” care derivă din „plenitudinea Bisericii Catolice” și trimit spre ea. Bisericilor răsăritene separate de Roma li se recunoaște preoția, Tainele și statutul de „Biserici particulare” sau „locale” „adevărate”, chiar dacă absența comuniunii cu episcopul Romei le face să sufere de un „deficit” de plenitudine a catolicității; deficit care la protestanți se transformă în „rană” cronică și le reduce statutul la cel de simple „comunități ecleziale”. Scandalul ecumenic provocat de afirmațiile ecleziologic din „răspunsurile” Vaticanului din iul. 2007 au constituit, alături de controversa primațială dintre Moscova și Constantinopol, fundalul inevitabil pe care s-au desfășurat lucrările celei de-a X-a Sesiuni plenare a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialog de la Ravenna, 8-15 oct. 2007.

Ravenna, 8-15 oct. 2007 – Cronică

Cea de-a X-a Sesiune a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialog Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică și-a desfășurat lucrările între 8-15 oct. 2007 la Centrul Arhiepiscopiei romano-catolice din Ravenna de lângă bazilica Sant' Apollinare Nuovo, beneficiind de ospitalitatea impecabilă și logistica conjugată a arhidiecezei, prefecturii și primăriei Ravennei și a regiunii Emilia-Romagna. Sesiunea a fost coprezidată de mitropolitul Ioannis Zizioulas al Pergamului (Patriarhia Ecumenică) și de cardinalul Walter Kasper, președintele Consiliului Pontifical pentru Promovarea Unității Creștine, și de cei doi secretari ai Comisiei: mitropolitul Ghennadios al Sasimeii

(Patriarhia Ecumenică) și monseniorul Eleuterio Fortino, subsecretar al Consiliului Pontifical pentru Unitate³.

Lucrările celei de-a X-a Sesiuni plenare a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialog Teologic între Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă s-au deschis în seara de luni, 8 oct., printr-o primire oficială a Comisiei la sediul prefecturii din Ravenna de către principalele

³ Cei 30 de membri ai delegației ortodoxe au reprezentat 14 din cele 16 Biserici Ortodoxe autocefale și autonome, după cum urmează: mitropolitul dr. Ioannis Zizioulas al Pergamului, mitropolitul dr. Kallistos Ware al Diokleii și mitropolitul dr. Ghennadios Limouris al Sasimei (Patriarhia Ecumenică), mitropolitul Petros de Aksum și mitropolitul dr. Makarios al Kenyei (Patriarhia Alexandriei), mitropolitul dr. Pavlos al Alepului și arhim. Dr. Demetrios Charbak (Patriarhia Antiohiei), arhiepiscopul Teofanin al Gherasei și prof. Gheorghios Galitis (Patriarhia Ierusalimului), episcopul dr. Ilarion Alfeiev al Vienei și reprezentant al Bisericii Ortodoxe Ruse pe lângă Uniunea Europeană și pr. Igor Vijanov (Patriarhia Moscovei), arhiepiscopul dr. Irinei de Bačka și episcopul dr. Ignati de Branicevo (Patriarhia Sârbă), arhieru-vicar dr. Petroniu Sălăjanul și arhid. prof. dr. Ioan I. Ică jr (Patriarhia Română), episcopul dr. Vassilios al Trimitundeii și dr. Andreas Vittis (Biserica Ciprului), mitropolitul Teodoros de Taoklardzeti și Lazica și prof. Gheorghios Zviadadze (Patriarhia Georgiei), mitropolitul dr. Athanasios al Achaiei și mitrop. prof. dr. Chrysostomos al Messiniei (Biserica Greciei), arhiep. Ieremia de Wroczlaw și prof. Andrej Kuzma (Biserica Poloniei), episcopul Ilia de Filomilion și dr. Nathan Hoppe (Biserica Albaniei), episcopul Gheorghe de Mihalovțe și prof. dr. Vařlav Jezek (Biserica Cehiei și Slovaciei), mitrop. dr. Ambrosius de Helsinki (Biserica Finlandei) și arhim. dr. Grigorios Papatomas și Tihon Tammes (Biserica Estoniei). Absentă a fost doar delegația Bisericii Bulgare (mitrop. Dometian de Vidin și prof. Ivan Dimitrov), înregistrându-se astfel o prezență extrem de bună a Bisericilor Ortodoxe, spre deosebire de absențele importante de la sesiunile trecute (Baltimore, 2000, și Balamand, 1993).

Cei 27 de membri ai delegației romano-catolice au inclus, pe lângă o serie de preoți și profesori, trei cardinali, 7 arhiepiscopi și 6 episcopi din 13 țări după cum urmează: card. Walter Kasper (Vatican), card. William Keeler (SUA), card. Christoph von Schönborn (Austria), arhiep. Oscar Lipscomb de Mmobile (SUA), arhiep. Antonio-Maria Veglio (Vatican), arhiep. Paul Seyah (Israel; maronit), arhiep. Alfred Nossol de Opole (Polonia), arhiep. Ioannis Spiteris de Corfu (Grecia), arhiep. Roland Minnerath de Dijon (Franța), arhiep. Bruno Forte de Chieti-Vasto (Italia), ep. Gérard Daucourt de Nanterre (Franța), ep. Kurt Koch de Basel (Elveția), ep. greco-catolic Florentin Crihălmeanu de Cluj (România), ep. Gerhard Feige de Magdeburg (Germania), ep.-vicar de Saraievo Pero Sudar (Bosnia), ep. Brian Farrell (Vatican), mons. Pierro Coda (Italia), mons. Ivan Dačko (Lviv, Ucraina), pr. prof. Dimitri Salachas (Roma; PIO), pr. prof. Paul McPartland (Washington), pr. prof. Thomas Pott OSB (Chevetogne), pr. prof. Charles Marerod OP (Roma, Anglicum), pr. prof. Hector Vall Vilardell SJ (PIO, Roma), pr. Frans Bowen M. Afr. (Ierusalim), dr. Theresia Hainthaler (Frankfurt), prof. Roberto Marozzo della Rocca (Roma), mons. Eleuterio Fortino (Vatican). N-au putut participa doar card. Jean-Louis Tauran (Vatican) și prof. Barbara Hallensleben (Fribourg).

oficialități ale orașului și provinciei: prefect, primar, președintele regiunii și arhiepiscopul orașului. În discursurile lor, toți au subliniat, pe de o parte, rolul istoric al acestui dialog în noua Europă și lume globală, iar, pe de altă parte, semnificația simbolico-profetică pentru dialogul între Orientul și Occidentul creștin a Ravennei, oraș marcat de capodopere artistice inegalabile ieșite tocmai din sinteza dintre latinitate și Bizanț. Capitală a mozaicului antic, Ravenna a anticipat prin arta și istoria ei momentul actual, în care a devenit „capitală a dialogului”. Aceleași gânduri și calde sentimente de bucurie și speranță au fost exprimate și în cuvântul arhiepiscopului Ravennei, Giuseppe Verucchi, în cadrul vecerniei celebrate în faimoasa bazilică Sant’ Apollinare in Classe și, ulterior, în discursurile rostite cu ocazia banchetului dat de oficialitățile orașului.

După această deschidere solemnă, lucrările propriu-zise ale Sesiunii au demarat în ziua următoare în Centrul arhiepiscopiei din Ravenna din imediata vecinătate a altei bazilici ravennate cu mozaicuri faimoase, Sant’ Apollinare Nuovo. Dimineața a fost consacrată unei ședințe separate a celor două grupuri. Ședința grupului ortodox a fost dominată de două teme: pe de o parte, de ecourile „răspunsurilor” Vaticanului din iul., iar, pe de altă parte, de protestul episcopului Ilarion împotriva prezenței delegației Bisericii Ortodoxe a Estoniei. Recunoscută în 1923 de Patriarhia Ecumenică ca Biserică autonomă în cadrul statului estonian independent, aceasta a fost trecută sub jurisdicția Patriarhiei Moscovei după reintegrarea de către Stalin a Estoniei în 1945 în Uniune Sovietică. În 1996, Patriarhia Ecumenică a reconfirmat printr-un nou tomos autonomia Bisericii Ortodoxe a Estoniei din noul stat independent post-sovietic Estonia. Acest gest a fost și este interpretat de Patriarhia Moscovei ca o imixtiune abuzivă a Constantinopolului pe „teritoriul” ei „canonic”. De aceea episcopul Ilarion a declarat că va părăsi dialogul ca protest împotriva impunerii și menținerii unilaterale a delegației estoniene de către Patriarhia Ecumenică. Singurul compromis care poate fi acceptat este cel al introducerii delegaților în componența delegației Patriarhiei Ecumenice, pentru ca prezența delegației ruse să nu fie interpretată drept o recunoaștere implicită a Bisericii Estoniene nerecunoscute de Moscova. Iritat, mitropolitul Ioannis a declarat inacceptabil un asemenea „șantaj” și „amenințare”. Tot grupul ortodox a propus un alt compromis: acela ca în lista participanților să se introducă o notă specială în care să se precizeze că Patriarhia Moscovei nu recunoaște autonomia Bisericii Estoniene. Urma ca episcopul Ilarion să-și consulte superiorii pentru a lua o decizie în acord cu aceștia.

După amiază a început sesiunea comună în plen. Prima chestiune ridicată a fost cea a sensului „răspunsurilor” Vaticanului din iul., mitropolitul Ioannis cerând lămuriri părții romano-catolice cu referire la rezervele exprimate de ortodocși la adresa lor. În răspunsul său cardinalul Kasper a insistat pe natura de document intern a acestora și lipsa unei noutăți de fond. El a subliniat că declarațiile nu trebuie citite doar negativ și a accentuat faptul că ele nu anulează poziția oficială a Conciliului Vatican II, potrivit căreia între Biserica Romano-Catolică și cea Ortodoxă există o „comuniune aproape deplină”, din care lipsește pentru a fi „deplină” doar comuniunea cu Biserica Romei. Din punct de vedere romano-catolic „deficitul” de care vorbesc „răspunsurile” nu stă în Taine, ci în ecleziologie. Or clarificarea acestei diferențe este tocmai scopul dialogului teologic dintre cele două Biserici. În acest punct, episcopul Ilarion a cerut cuvântul și a rostit următoarea scurtă declarație : Biserica Rusă vrea dialogul teologic cu Biserica Romano-Catolică, dar, întrucât nu poate recunoaște Biserica Estoniei creată de Patriarhia Ecumenică pe teritoriul ei canonic, delegații ei vor pleca dacă cei ai Estoniei vor rămâne. (Poziția și atitudinea lor a fost aprobată de Sfântul Sinod al Patriarhiei Moscovei pe 12 oct.; cf. *Europaica*, nr. 129, 15 oct.) După care delegații ruși au urât succes Comisiei și au plecat, iar mitropolitul Ioannis a explicat părții romano-catolice esența chestiunii estoniene și regretul pentru plecarea delegației ruse, dar și hotărârea de a refuza șantajul exercitat astfel. La câteva minute doar, au plecat și delegații Bisericii Georgiei, pretextând neașteptat necesitatea de a fi de față la pregătirile pentru aniversarea solemnă în Georgia la sfârșitul săptămânii a împlinirii a trei decenii de patriarhat de către catolicosul georgian Ilia.

După depășirea acestui moment psihologic dificil pentru delegații ortodocși, Comisia și-a început lucrările în plen, care de marți după-masă și până vineri la amiază au fost dedicate dezbaterii și amendării finalului documentului de la Moscova (§46-52), rămas nediscutat la Belgrad, și revizuirii părții documentului discutate și amendate la Belgrad. La Belgrad a fost ales un comitet mixt de redactare alcătuit din trei delegați catolici: arhiep. Forte, pr. Bowen și pr. McPartland, și trei ortodocși: ep. Kallistos, ep. Ilarion și arhid. Ioan I. Ică jr, care s-a reunit la Roma între 1-3 mart. 2007 cu mandatul de a da forma finală documentului.

Dezbaterile asupra §46-52 din documentul inițial de la Moscova s-au purtat pe partea consacrată primatului în Biserică la nivel universal în mileniul I cu echilibrul extrem de delicat între primat și sinodalitate, între primat și patriarhi, cu prerogativele lor distincte, dar și cu relațiilor lor

reciproce și toate formele de exercitare a comuniunii în Biserică la nivel universal. Discuțiile au fost complexe și dificile uneori, întrucât scopul era redactarea unui document comun în care să se regăsească fidel ambele tradiții canonice și ecleziologice, atât cea ortodoxă, cât și cea latină. Au trebuit evitate deci ambiguitățile, dar și identificate elementele de acord și convergență reală. Textul reformulat al §46-52 din documentul de la Moscova, devenit §40-46 din documentul de la Ravenna, reflectă fidel prin transformări și amendări acest efort remarcabil. Fiindcă, așa cum au subliniat monseniorul Pierro Coda și mitropoliții Ioannis și Kallistos, textul final nu este o simplă armonizare exterioară sau o simplă juxtapunere a două tradiții divergente, ci este un progres real în aprofundarea misterului Bisericii prin conectarea și îmbogățirea și luminarea reciprocă a temelor sinodalității și primatului, constitutive pentru Biserică, teme dezvoltate izolat și neintegrat în Răsărit și în Apus, acest dezechilibru ducând la schismă și la figuri canonice opuse ale Bisericii. La lectura finală a noului document s-au eliminat alte două paragrafe dificile prin formularea lor incompletă (§37 al documentului de la Moscova, cu analogia dintre patriarhii și conferințele episcopale, și referința incompletă la condițiile unui sinod ecumenic formulate în actele din 787 rezumate inadecvat în §43 al documentului de la Moscova), dar s-a menținut formularea §45 al documentului de la Moscova privitoare la sinoadele generale de după schismă ținute de Bisericile locale în comuniune fie cu Roma, fie cu Constantinopolului și care provocase la Belgrad contestarea episcopului Ilarion și scrutinul aprobator al celorlalți delegați ortodocși privind rolul de *protos* al Constantinopolului. După o ultimă lectură integrală, textul pregătit de comitetul de redactare a mai fost citit o dată sâmbătă dimineața și aprobat. În final s-a adoptat planul de viitor al dialogului. Tema generală care va fi discutată de următoarele trei sesiuni va fi cea a *Primatului episcopului Romei în comuniunea Bisericilor* și ea va fi dezbătută în trei etape succesive și tot atâtea documente comune: primatul în mileniul I (2009); primatul în mileniul II (2011); și primatul din perspectivă teologică (2013). S-au stabilit apoi cele două subcomisii ⁴ care urmează să redacteze până în iun. 2008 două variante de text comun pe tema primatului episcopului Romei în mileniul

⁴ Comisia anglofonă este compusă din ep. Irinei, ep. Kallistos, ep. Athansios și arhid. Ioan I. Ică jr ca membri ortodocși și din pr. McPartland, mons. Dacko, arhiep. Sayah și prof. Heintzler din partea romano-catolică. Comisia francofonă este compusă din ep. Makarios, ep. Vasilios, arhim. Papatomas și prof. Kuzma ca membrii ortodocși și din arhiep. Minerath, mons.Coda, pr. Pott și pr. Bowen din partea romano-catolică.

I, texte ce urmează să fie topite într-un singur text de comitetul de coordonare a dialogului în oct. 2008, urmând să fie supus discuției celei de-a XI-a Sesiuni plenare în 2009. S-a adoptat apoi și următorul comunicat de presă:

Comunicat (Ravenna, 14 oct. 2007)

Cea de-a X-a sesiune plenară a Comisiei internaționale mixte pentru dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică și-a desfășurat lucrările între 8-14 oct. 2007 în Ravenna (Italia), oraș marcat de monumentele lui istorice și de artă, multe din ele din epoca bizantină, beneficiind de generoasa ospitalitate a Arhiecezezei romano-catolice de Ravenna-Cervia.

Au fost prezenți treizeci de membri catolici (cardinali, arhiepiscopi, preoți și teologi laici). Membrii ortodocși (mitropoliți, episcopi, preoți, diaconi și teologi laici) au reprezentat Patriarhia Ecumenică, Patriarhia Alexandriei, Patriarhia Antiohiei, Patriarhia Ierusalimului, Patriarhia Moscovei, Patriarhia Serbiei, Patriarhia României, Patriarhia Georgiei, Biserica Ciprului, Biserica Greciei, Biserica Poloniei, Biserica Albaniei, Biserica Cehiei și Slovaciei, Biserica Finlandei și Biserica Estoniei. Reprezentanții Patriarhiei Bulgariei n-au putut participa.

Comisia și-a desfășurat lucrările sub conducerea celor doi copreședinți: mitropolitul Ioannis al Pergamului și cardinalul Walter Kasper, ajutați de doi cosecretari: mitropolitul Ghennadios al Sasimei (Patriarhia Ecumenică) și monseniorul Eleuterio Fortino (Consiliul Pontifical pentru Unitatea Creștină).

Sesiunea a început în seara zilei de 8 oct. în bazilica Sant' Apollinare in Classe cu vecernia prezidată de arhiepiscopul Ravennei, Giuseppe Verucchi, și cu o rugăciune a membrilor ortodocși ai Comisiei. În cuvântul său, arhiepiscopul Ravennei a spus: „Suntem fericiți să vă avem aici. Aveți rugăciunile celor două comunități monahale contemplative, ale monahilor, preoților și parohiilor noastre. Cât timp veți fi ocupați cu dialogul, căutând calea care să ne ducă mai aproape de o comuniune deplină, nu vă vom deranja, dar vă vom îmbrățișa cu afecțiunea și rugăciunea noastră.”

Comisia a fost apoi întâmpinată în sediul prefecturii de prefectul Floriana de Sanctis, care și-a exprimat speranța ca „dorința de dialog, de a înțelege și de a fi înțeles, care caracterizează Comisia mixtă, să fie un semn urmat de noi toți în viețile noastre.” Prezenți la această

recepție au fost și primarul orașului, președintele regiunii și președintele provinciei, alături de alte autorități civile.

Comisia a dezbătut tema „Consecințe ecleziologice și canonice decurgând din natura sacramentală a Bisericii. Comuniune eclezială, sinodalitate și autoritate în Biserică”, al cărei studiu a fost început la sesiunea anterioară de la Belgrad din 18-25 sept. 2006 pe baza textului preliminar elaborat de Comitetul mixt de coordonare de la Moscova din 1990 fără să fi fost discutat însă într-o sesiune plenară. Plenara de la Ravenna a încheiat studiul început la Belgrad și a aprobat un document comun care oferă o bază solidă pentru lucrul viitor al Comisiei.

În prima zi a reuniunii, membrii romano-catolici și cei ortodocși ai Comisiei s-au reunit ca de obicei în sesiuni separate pentru a-și coordona munca. În cadrul reuniunii grupului interortodox, delegatul Patriarhiei Moscovei a prezentat hotărârea Bisericii sale de a se retrage de la reuniune din pricina prezenței delegaților Bisericii Estoniei (declarată „autonomă” de Patriarhia Ecumenică, statul nerecunoscut de Patriarhia Moscovei), în ciuda faptului că Patriarhia Ecumenică, de comun acord cu toți membrii ortodocși, a oferit o soluție de compromis care ar fi luat în seamă nerecunoașterea Bisericii autonome a Estoniei de către Patriarhia Moscovei.

Tema viitoarei sesiuni plenare a Comisiei va fi: „Rolul episcopului Romei în comuniunea Bisericii în primul mileniu”, locul și data ei, ca și cele ale următorului comitet de coordonare urmând să fie decise ulterior.

Cea de-a X-a sesiune plenară s-a încheiat cu rugăciuni. Sâmbătă, 13 oct., membrii romano-catolici au celebrat messa în catedrala din Ravenna în prezența membrilor ortodocși ai Comisiei. Duminică, 14 oct., membrii ortodocși au săvârșit Sfânta Liturghie în bazilica San Vitale în prezența membrilor romano-catolici. La ambele slujbe au asistat arhiepiscopul Ravennei, clerici și laici aparținând acestei dieceze.

Reuniunea Comisiei mixte a fost marcată de un spirit de prietenie, colaborate și încredere. Membrii Comisiei au apreciat generoasa ospitalitate a Arhiepiscopiei Ravennei și au cerut cu insistență rugăciunile credincioșilor pentru lucrarea viitoare a dialogului.

*

Sâmbătă seara, 13 oct., Comisia mixtă a asistat în domul din Ravenna la messa solemnă concelebrată de câțiva zeci de episcopi și de preoți și prezidată de cardinalul Walter Kasper. Membrii Comisiei au primit fiecare în dar de la arhiepiscopul Verucchi o cruce de argint în forma faimoasei cruci procesionale din sec. al VI-lea a episcopului Agnello și au fost ovaționați și întâmpinați cu multă căldură de credincioși și de clerul arhidiecezei. Duminică dimineața, 14 oct., Comisia a asistat la Liturgia arhierescă celebrată de membrii ortodocși prezidați de mitropolitul Ioannis Zizioulas în faimoasa bazilică din sec. al VI-lea San Vitale împodobită cu minunatele mozaicuri ale lui Iustinian și Teodorei cu curtea lor. După-amiază a avut loc un tur ghidat la principalele monumente de artă creștină ale Ravenei și la mormântul lui Dante. Lucrările celei de-a X-a Sesiuni plenare s-au încheiat în seara aceleiași zile cu un dineu oferit la hotelul care a găzduit Comisia de arhiepiscopul Ravenei. În alocuțiunile ținute cu acest prilej cei doi copreședinți și arhiepiscopul Ravenei au subliniat importanța istorică a momentului Ravenna pentru istoria dialogului teologic dintre Bisericile Răsăritului și Apusului.

Cea de-a X-a Sesiune plenară a Comisiei Mixte Internaționale de la Ravenna a fost într-adevăr un moment de grație în istoria dialogului teologic dintre romano-catolicism și ortodoxie. Acesta în primul rând datorită faptului că, deși la început din cauza confruntării între Moscova și Constantinopol soldată cu retragerea delegației Patriarhiei Rusiei (și a Georgiei) a părut să stea sub semnul eșecului sau cel puțin al unei crize, reuniunea desfășurată într-un climat pozitiv excelent s-a transformat într-un real succes.

Documentul comun de la Ravenna:

Succesul reuniunii este reprezentat în primul rând de documentul teologic comun adoptat la Ravenna. Este vorba – să nu uităm – de primul text comun pozitiv al Comisiei după 14 ani, dacă luăm în calcul și controversatul document despre uniaticism de la Balamand din 1993 (document improvizat într-un moment de gravă criză, ca soluție provizorie pentru depășirea ei, mai puțin reflectat și precar în argumentare), sau, mai bine zis, după 19 ani de la ultimul document pozitiv al Comisiei, cel de la Valamo din 1988. Documentul de la Ravenna este astfel cel de-al patrulea text comun aprobat de Comisia mixtă în linia planului adoptat în unanimitate la prima ei Sesiune plenară de la

Patmos-Rodos (1 iun. 1980) ca ordine de zi pentru prima fază a dialogului.

Intitulat *Consecințe ecleziologice și canonice decurgând din natura sacramentală a Bisericii: comuniune eclezială, sinodalitate/ conciliaritate și autoritate* și compus din 46 de paragrafe față de 52 ale documentului de la Moscova, textul de la Ravenna păstrează același plan cu acela: Introducere (1-4) și două părți: I. Fundamentele sinodalității (5-11) și autorității (12-16) și II. Tripla actualizare a sinodalității și autorității, la nivel local (18-21), regional (22-31) și universal (32-45), urmate de o concluzie (46). Întreg documentul reprezintă o continuare și dezvoltare a considerațiilor pe tema comuniunii ecleziale prin intermediul comuniunii euharistice a episcopilor deja schițate în Documentul de la München II, 3-4 și III, 1-4 și în Documentul de la Valamo 45-55, mai ales 52-55.

Ca observație generală se poate spune că textul este o remarcabilă încercare de a formula în termeni sintetici echilibrul extrem de fin dintre cele două dimensiuni constitutive ale naturii divine, sacramentale, a Bisericii – dimensiunea ascendentă și orizontală a sinodalității, și cea descendentă și ierarhică a autorității – prin a căror armonizare Biserica este chemată să reflecte la toate nivelurile vieții ei viața de comuniune a lui Dumnezeu Unul în Treime. Mesajul principal, perfect ortodox, al textului este că în Biserică autoritatea există și trebuie exercitată numai în sinodalitate sau în așa fel încât să nu contrazică natura sinodală a Bisericii. Acest mesaj este sugerat de faptul că sinodalitatea este tratată atât înaintea autorității ca o dimensiune înglobantă a acesteia, precum și într-o perspectivă net ascendentă (de „jos” în „sus”) și în sensul ei larg de comuniune paneclezială (echivalent „sobornicității”) nu numai în cel strict de comuniune sinodală a episcopilor.

Documentul se deschide printr-o introducere doxologică și care schițează noul context al dialogului: o lume profund schimbată de procesele de secularizare și globalizare și de ciocnirea religiilor, care impun creștinilor o mărturie comună și o contribuție proprie la unitatea și pacea întregii umanități (1). După o succintă rememorare a etapelor anterioare ale dialogului cu documentele lui (2), se precizează obiectivul prezentului document, care-și propune să arate modul în care reflectă instituțiile și structurile canonice ale Bisericii viața ei de comuniune sacramentală centrată pe misterul comuniunii Sfintei Treimi, temeiul și criteriul întregii vieți a Bisericii (3) atât în unitatea, cât și în multiplicitatea manifestării ei; relația dintre Biserica una și multele

Biserici locale punând chestiunea relației-cheie dintre autoritate și sinodalitate în realizarea comuniunii ei (4). Un element de noutate este *nota de subsol* inserată la Belgrad în finalul §4 la insistențele delegaților Bisericii Ruse și Georgiene, care au ținut să se precizeze că folosirea în text a expresiilor de tipul „Biserica una” și „Biserica nedespărțită” nu relativizează conștiința de sine a Bisericii Ortodoxe de a fi „Biserica una, sfântă” de care vorbește Crezul. Ceea ce a obligat delegația romano-catolică la afirmarea, pe baza *Lumen Gentium* 8, a conștiinței ei similare că „Biserica lui Hristos subzistă în Biserica Catolică” fără ca aceasta să excludă recunoașterea existenței în afara ei a unor „elemente” ale adevăratei Biserici. Similitudinea acestei poziții cu cea din recentele „Răspunsuri” ale Vaticanului din iul. 2007 permite formularea ipotetică a unei posibile conexiuni între acestea și nota din Documentul de la Belgrad (sept. 2006) și Ravenna (oct. 2007).

Documentul continuă prin definirea fundamentelor *sinodalității* (conciliarității), precizându-se de la început cele două accepțiuni ale acesteia: în sens strict, sinodalitatea se referă la adunarea episcopilor în exercițiul autorității și responsabilității, dar are și un sens larg, descris de termenul *sobornicitate*, în care se referă la participarea responsabilă a fiecărui membru botezat al Bisericii la actualizarea comuniunii Bisericii; prin ambele aceste forme, sinodalitatea este un reflex în viața Bisericii al misterului comuniunii Sfintei Treimi, în care ordinea (*taxis*) Persoanelor nu înseamnă nici diminuarea, nici subordonarea Celei de-a Doua și Celei de-a Treia Primei. Tot așa nici ordinea (*taxis*) canonică dintre Bisericile locale nu implică o inegalitate ecleziologică a lor (5). Fundamentul trinitar al sinodalității și sobornicității se exprimă în viața sacramentală a Bisericii prin Euharistie și Botez, care implică faptul că toți membrii Bisericii sunt angajați, fiecare cu harisma proprie, în actualizarea în comun, dar ordonat, a întregitei slujiri a Mântuitorului Hristos (6). Întreaga comunitate și fiecare credincios în parte sunt purtători ai „conștiinței Bisericii” și exercită o autoritate și responsabilitate – în temeiul Mirungerii (cf. 1 *In* 2, 20-27) – în mărturisirea credinței; în comuniune cu păstorii lui, poporul lui Dumnezeu neputând greși în credință (7). Răspunderea specifică în vestirea credinței și normarea vieții creștine potrivit Evangheliei o au însă prin hirotonie episcopii (8), dar aceștia își exercită răspunderile în comun și-și exprimă această comuniune prin sinoade (9). Chiar dacă realizările ei concrete sunt determinate de contextele istorice, sinodalitatea ține de natura ontologică a Bisericii și de voința Mântuitorului pentru poporul său și se regăsește la toate nivelurile

vieții Bisericii: local al episcopiei, regional al unui grup de episcopii și universal; la fiecare din acestea sinodalitatea este structurată și pusă în act de un *protos* (potrivit canonului 34 apostolic) (10). Bisericile locale sunt multe și diverse în timp și în spațiu, și în fiecare din ele se manifestă Biserica una și nedespărțită și catolicitatea ei, dar numai atunci când stau în comuniune între ele și cu Biserica una din toate timpurile și locurile; de aceea ruperea comuniunii euharistice între ele duce la rănirea catolicității ei.

Autoritatea în Biserică este autoritatea (*exousia*) învățătoarească, taumaturgică și pastorală a lui Iisus Hristos Însuși, Care după Înviere o transmite Apostolilor, iar aceștia o transmit episcopilor și prin ei întregii Biserici (12). Scopul ei este recapitularea întregii umanități în Hristos (*Ef* 1, 10; *In* 11, 52). Transmisă prin hirotonie, autoritatea în Biserică nu este însă o posesiune privată sau putere individuală, nici o delegație a comunității, ci un dar al Duhului Sfânt legat organic de slujirea unei comunități și al cărei exercițiu include participarea întregii comunități (13). La toate nivelurile exercițiul ei evanghelic trebuie să fie o slujire din iubire, nu dominație, nici constrângere; nu există decât în iubirea slujitoare a celor care o exercită și în iubirea ascultătoare a celor ce se supun ei prin conlucrare liberă (14). În Biserică autoritatea se întemeiază pe Cuvântul viu al lui Dumnezeu actualizat în Scriptura, Tradiția și Liturgia ei, cum arată practica întronizării Evangheliei în mijlocul Sinoadelor Ecumenice, care atestă atât prezența lui Hristos prin cuvântul Său, cât și autoritatea Bisericii de a interpreta acest cuvânt (15). Autoritatea în Biserică este legată ființial de o structură constitutivă a acesteia, de care țin credința mărturisită și săvârșirea Tainelor în succesiune apostolică, și al cărei exercițiu este normat de canoane și reglementări canonice (acestea din urmă pot fi aplicate diferit, cu condiția ca structura Bisericii să rămână mereu aceeași). Comuniunea în Biserică presupune deci comuniunea în credință, în Taine și în ordinea canonică, în cazul restaurării comuniunii între cele două biserici aceasta din urmă cerând o recunoaștere reciprocă a legislațiilor canonice diferite în diversitatea lor legitimă (16).

Atât sinodalitatea, cât și autoritatea Bisericii se actualizează la toate cele trei niveluri ale vieții Bisericii (17).

La nivel *local*, Biserica există în comunitatea euharistică a celor botezați, prezidată direct sau indirect (prin prezbiteri) de un episcop hirotonit legitim în succesiune apostolică, care învață credința apostolică și stă în comuniune cu ceilalți episcopi și Bisericile locale. Cadrul și

criteriul de exercitare al întregii autorități ecleziiale este comuniunea (18). Fiecare Biserică locală este un loc în care este slujit Dumnezeu, este vestită Evanghelia și sunt săvârșite Tainele, îndeosebi Sfânta Euharistie, și sunt vindecate rănilor păcatului prin iubire; fiecare Biserică este chemată să fie lumină a lumii, popor preoțesc și ferment al Împărăției (19). Prin participarea activă a laicilor în consiliile și sinoadele diecezane la exercitarea în armonie a slujirilor bisericești în ascultare față de episcop, care este *protos*-ul și capul ei, și de ceilalți clerici, Biserica locală sau episcopia apare deja ca sinodală în însăși structura ei (20). În exercitarea harismelor și autorității fiecăruia în Biserică există limite și exigențe specifice impuse de originea lor în unitatea Aceluiași Duh Sfânt, Duhul comuniunii: nu trebuie să ducă nici la pasivitate, nici la dominație, nepăsare sau substituire de roluri; ci toate harismele și slujirile converg spre unitate prin episcop, care are slujirea unității și comuniunii Bisericii locale, pentru realizarea căreia se cere însă de la toți o viață duhovnicească de căință și smerenie permanentă (21).

La nivel *regional*, comuniunea Bisericii se manifestă prin comuniunea între ele a Bisericilor locale care mărturisesc aceeași credință și împărtășesc aceeași structură fundamentală, începând cu cele din imediata vecinătate; expresia ei sacramentală este vizibilă în actul hirotoniei unui episcop de trei sau cel puțin doi episcopi vecini (can. 4 I Ec.) (22) și ea se continuă prin concelebrări, scrisori, întrajutorări (23). Comuniunea dintre Bisericile locale la nivel regional este sintetizată în „regula de aur” cuprinsă în canonul 34 apostolic (citat „in extenso” în §24), a cărui normă se referă la toate relațiile dintre episcopii unei provincii, mitropolii sau patriarhii și a cărei aplicare practică sunt sinoadele regionale (provinciale, mitropolitane, patriarhale); acestea sunt prin excelență sinoade episcopale, chiar dacă la ele participă și laici (25). Sinoadele implică participarea tuturor episcopilor unei regiuni și sunt guvernate de regula consensului și a armoniei. Deși în pastorația diezezei lui fiecare episcop este responsabil doar înaintea lui Dumnezeu, el este obligat să promoveze comuniunea cu celelalte Biserici locale, fiecare episcop fiind responsabil pentru toată Biserica împreună cu toți ceilalți episcopi (26). Aceași regulă se aplică și la sinoadele regionale: chiar dacă ele n-au autoritate peste alte regiuni, regiunile bisericești sunt obligate să-și manifeste comuniunea și catolicitatea Bisericii prin scrisori, consultări, întrajutorări (27). Din întărirea acestor legături de responsabilitate comună între mai multe provincii bisericești s-au născut patriarhiile guvernate de sinoade patriarhale și de aceleași principii

ecleziologice și norme canonice ca și cele provinciale (28). Evoluțiile istorice ulterioare au condus la noi configurații de comuniune regională între Bisericile locale: în Răsărit la formarea de noi patriarhii și Biserici autocefale, iar în Apus la apariția conferințelor episcopale (29). Sinodalitatea regională este o manifestare a faptului că Biserica nu este simplă adunare de indivizi, ci este făcută și din comunități cu culturi și istorii diferite (30). Comuniunea regională a Bisericilor locale pune în lumină catolicitatea Bisericii ca asumare a naturii umane în întreaga ei deplinătate și vindecare a ei de autosuficiență, ură și neîncredere într-o unitate în Duhul Sfânt care nu este uniformitate, ci păstrează și chiar sporește diversitatea și particularitatea.

În abordarea nivelului *universal-ecumenic* Documentul de la Ravenna pleacă de la axioma unității și indivizibilității Bisericii, care este una și aceeași în orice loc și timp, catolicitatea ei îmbrățișând nu numai diversitatea, dar și unitatea umanității; ca atare, fiecare Biserică locală este în comuniune și cu totalitatea Bisericilor locale care au fost, sunt și vor fi, precum și cu Biserica din cer (32). În toate Bisericile trebuie însă să fie mărturisită aceeași credință, săvârșită aceeași unică Euharistie și să opereze aceeași slujire apostolică, nici o Biserică locală neputând modifica Crezul sau slujirile bisericești, nici celebra Euharistia în separație voită de celelalte Biserici locale fără a afecta serios comuniunea eclezială și însăși ființa Bisericii (33). În vederea menținerii acestei comuniuni, Bisericile reglementează prin canoane și norme disciplinare tot ce ține de Taine și de credință (34). Atunci când se iveau probleme grave ținând de credință, slujiri, disciplină, pentru soluționarea lor s-a recurs la Sinoade Ecumenice; ele sunt ecumenice nu numai pentru că grupau episcopii din toate regiunile, îndeosebi pe cei ai celor cinci Scaune mari potrivit ordinii canonice (*taxis*) vechi, ci și pentru că hotărârile lor doctrinare sunt obligatorii pentru toate Bisericile și credincioșii din toate timpurile și locurile (35). Chestiunea criteriilor speciale ale unui sinod ecumenic urmează să fie studiată mai îndeaproape la dialogul viitor ținându-se seama și de evoluțiile structurale ecleziale în Răsărit și în Apus de după epoca Sinoadelor Ecumenice propriu-zise (36). Ecumenicitatea hotărârilor Sinoadelor Ecumenice era recunoscută printr-un proces de receptare din partea poporului lui Dumnezeu ai cărui învățători sunt episcopii, receptare înțeleasă însă în mod diferit în Răsărit și în Apus (37). Sinodalitatea implica nu numai pe episcopii adunați în Sinoadele Ecumenice, ci și Bisericile ai căror purtători și glasuri sunt episcopii, făcând astfel din Sinoadele Ecumenice o slujire și o manifestare a

comuniunii întregii Biserici (38). Sinodul Ecumenic nu este însă o instituție permanentă cu frecvență regulată, ci un eveniment harismatic inspirat de Duhul Sfânt. Armonia profundă dintre Sinoade și Biserică a făcut ca și după separație (care a împiedicat Sinoade Ecumenice în sens strict) cele două Biserici să țină sinoade generale („ecumenice” în Apus) reunind episcopii Bisericilor locale aflați fie în comuniune cu Scaunul Romei, fie într-o comuniune înțeleasă însă în mod diferit cu cel al Constantinopolului. Aceste sinoade separate au sporit însă înstrăinarea reciprocă, de aceea se impune găsirea unui consens asupra acestora (39). În practica obișnuită, comuniunea Bisericii la nivel universal era menținută în cursul mileniului I prin relații frățești între episcopi, între episcopi și *protoi*-i lor, precum și între *protoi*-i înșiși potrivit ordinii canonice (*taxis*) a Bisericii vechi; relații de comuniune manifestate prin consultări, scrisori, apeluri la Scaunele mari (mai ales la cel al Romei), dar și prin proceduri canonice cum sunt includerea în diptice a episcopilor Scaunelor principale, comunicarea de mărturisiri de credință cu ocazia alegerilor etc. (40). Există un acord unanim cu privire la ordinea canonică (*taxis*) a Scaunelor Bisericii vechi, în care primul loc era ocupat de Biserica Romei, al cărei episcop era *protos*-ul între patriarhi. Nu există însă un acord în ce privește interpretarea prerogativelor de *protos* al episcopului Romei, în mod diferit încă din primul mileniu (41). Deși n-a convocat, nici n-a prezidat personal nici un Sinod Ecumenic, episcopul Romei a fost totuși implicat în procesul de luare a deciziilor doctrinare ale acestora (42). Faptul decisiv însă este afirmarea în comun a *principiului interdependenței reciproce* la toate nivelurile (local, regional, universal) *între primat și sinodalitate*: primatul trebuie privit în interiorul sinodalității și sinodalitatea în interiorul primatului. Dacă primatul la toate nivelurile este o practică ferm întemeiată în tradiția canonică a Bisericii, inclusiv la nivel universal ca realitate de fapt, există însă diferențe de înțelegere privitoare atât la modul de exercitare, cât și la fundamentarea lui scripturistică și teologică (43). Prerogativele recunoscute *protos*-ului, întotdeauna în contextul sinodalității și al condițiilor epocilor istorice, la toate nivelurile – episcopului, mitropolitului și patriarhului, episcopului Romei ca *protos* între patriarhi – nu diminuează însă nici egalitatea sacramentală a fiecărui episcop, nici catolicitatea fiecărei Biserici locale.

Aceasta este baza plecând de la care în finalul Documentului de la Ravenna Comisia mixtă pune întrebările la care va trebui să dea un răspuns în etapa următoare a dialogului consacrată studierii mai în

profunzime a „rolului episcopului Romei în comuniunea tuturor Bisericilor”: care este funcția specifică a episcopului primului Scaun într-o eclezioologie de comuniune ca aceea care stă la baza dialogului și, respectiv, cum anume trebuie înțeleasă și aplicată învățătura Conciliilor Vatican I și II despre primatul universal al papei în lumina practicii ecleziale a mileniului I (45)?

În paragraful final Comisia își exprimă convingerea că Documentul de la Ravenna despre sinodalitate și autoritate reprezintă „un progres pozitiv și semnificativ” în dialogul teologic între cele două Biserici și oferă „o bază fermă” pentru discuția viitoare a chestiunii primatului, precum și motive de speranță că în ascultare de Duhul Sfânt „multele chestiuni dificile care stau înaintea” vor putea fi soluționate într-un sens pozitiv, edificând acest răspuns „pe baza acordului deja atins” (46).

Judecat din punct de vedere ortodox, Documentul de la Ravenna reprezintă într-adevăr un important progres teologic pe calea dialogului între romano-catolicism și ortodoxie. Trei puncte eclezioologice extrem de importante sunt avansate aici cu o claritate neîntâlnită până acum și ele pot fi considerate pași înainte semnificativi în precizarea unei eclezioologii de comuniune care să integreze și armonizeze cele două tradiții eclezioologice, răsăriteană și latină, cu accentele lor istorice diferite: prima pe sinodalitate și local, iar cea de-a doua pe primat și universal; este vorba de:

- recunoașterea *comună* de către ortodocși și *romano-catolici* a interdependenței la toate nivelurile vieții bisericești între primat și sinodalitate, care se presupun și implică reciproc, fără a putea fi izolate sau opuse: sinodalitatea nu poate exista și funcționa ca sinodalitate fără un *protos* și o *taxis* precisă, iar *protos*-ul și *taxis*-ul nu pot exista și funcționa ca *protos* fără un sinod;

- recunoașterea *comună* de către ortodocși și *romano-catolici* a existenței unui al doilea nivel de comuniune în viața Bisericilor: cel regional (patriarhal) intermediar între cel local, al episcopiei, și cel universal, al comuniunii între *protoi*-i (patriarhii) mai multor regiuni; și

- recunoașterea *comună* de către romano-catolici și *ortodocși* a necesității unui *protos* al nivel universal, mereu în comuniunea *protoi*-lor regionali.

Aceasta din urmă este în esență poziția Constantinopolului – susținută de mitropolitul Ioannis Zizioulas –, poziție care recunoaște

protos-ului Bisericilor Ortodoxe rolul de cap și primat la nivel universal – nu însă unul de putere și jurisdicție, ci doar de inițiativă și coordonare. Această poziție nu este acceptată de Biserica Ortodoxă Rusă, care este în favoarea tezei unui autocefalism/independism extrem și a existenței în planul Ortodoxiei universale a unui policefalism în frunte cu un primat pur onorific, decorativ. În această poziție – susținută de episcopul Ilarion Alfeiev – este evident efortul Patriarhiei Moscovei de a revizui *taxis*-ul canonic tradițional în Ortodoxia celui de-al doilea mileniu, înlocuind ordinea canonică tradițională în frunte cu Constantinopolul cu alta bazată pe importanța politică și numărul credincioșilor, și în care locul întâi l-ar ocupa Moscova. Este astfel limpede că etapa următoare a dialogului consacrată discuției primatului în Biserică la nivel universal pune în joc – în confruntare și/sau dialog – trei concepții diferite: a Romei, Constantinopolului și Moscovei (cele trei „Rome” ale lumii creștine vechi), și că între pozițiile diametral opuse ale Romei și Moscovei, cea a Constantinopolului este cea mai de echilibru și mai fidelă tradiției și spiritului Bisericii vechi a Sinoadelor Ecumenice. Cert este că această confruntare între Moscova și Constantinopol va continua și pe viitor.

O arată și primele declarații de după Ravenna. Într-o declarație postată pe 17 oct. pe *Interfax*, episcopul Ilarion s-a grăbit să afirme că, „întrucât cea mai mare Biserică Ortodoxă, care are ea singură mai mulți membri decât toate celelalte Biserici Ortodoxe la un loc” – ca și cum în Ortodoxie numărul ar decide adevărul –, „a fost absentă, această stare de lucruri aruncă o umbră de îndoială asupra *legitimității* dialogului ortodox-catolic” – uitând că în 1986 cea de-a III-a Conferință presinodală de la Chambésy a hotărât că dialogul continuă până la capăt, chiar dacă unele Biserici Ortodoxe ar refuza din diverse motive – fapt regretabil –, să ia parte la el. Răspunzând, într-un interviu dat la Istanbul pe 19 oct. agenției *Asianews*, mitropolitul Ioannis a exprimat satisfacția Patriarhiei Ecumenice față de rezultatele reuniunii de la Ravenna, care „au fost atât de importante, încât au umbrat retragerea delegației ruse” sub pretextul prezenței Bisericii autonome a Estoniei. „Trebuie să ne aducem aminte că această chestiune datează din 1996, când Patriarhia Ecumenică, răspunzând cererii Bisericii Estoniene, i-a recunoscut autonomia pe care a avut-o în 1923 și care a fost desființată cu forța în 1945 de armata sovietică. În ciuda acordului cu Constantinopolul realizat în 1996 la Zürich și Berlin, Patriarhia Moscovei refuză să recunoască autonomia Bisericii Estoniene până ce aceasta din urmă nu retrocedează proprietățile aparținând parohiilor ruse. Constantinopolul a încercat să

medieze, dar guvernul estonian a refuzat să o facă invocând motive constituționale. Astfel chestiunea a rămas nerezolvată.” „Atitudinea dură a episcopului Ilarion”, care a contestat „legitimitatea” concluziilor atinse la Ravenna întrucât patriarhia lui a fost absentă, „trebuie văzută – apreciază mitropolitul Ioannis – drept expresia unui *autoritarism* al cărui țel este acela de a etala influența Bisericii Moscovei. Dar, ca și anul trecut la Belgrad, tot ce a realizat Moscova a fost să se izoleze încă o dată, întrucât nici o altă Biserică Ortodoxă nu i-a călcat pe urme, rămânând fidele Constantinopolului”.

În concluzie, se poate spune că, deși părea la început să denunțe un eșec, reuniunea celei de-a X-a Sesiuni plenare a Comisiei mixte de la Ravenna a sfârșit prin a fi un important succes, în primul rând datorită documentului comun despre sinodalitate și autoritate în Biserică abordate curajos în lumina unei autentice ecleziologii comune.

R

REVISTE DE TEOLOGIE

„Augustinianum”, periodic principal de teologie patristică
(apuseană)

ISSN 0004-8011	
AUGUSTINIANUM	
Periodicum semestri Institutii Patristici "Augustinianum"	
SUMMARIUM	
DISSERTATIONES	PAG.
M. Simonetti, <i>Un'interpretazione trigeniana di Jo. 1, 14a+15, 22</i>	277
J. Vilella - P.-E. Barreda, <i>¿Cónones del Concilio de Elvira o Cónones Pseudoiliberitanos?</i>	285
S. Voicu, <i>Teofilo e gli antiocheni posteriori</i>	375
F. Marone, <i>Alcune riflessioni sull'esegesi biblica di Ottato</i>	389
B. Studer, <i>Veritas Dei in der Theologie des Heiligen Augustinus</i>	411
M.M. Gorman, <i>The oldest annotations on Augustine's De civitate Dei</i>	457
R. Villegas Marín, <i>Aversi texerum eum. La crítica a Agustín y a los Agustinosas judgüicas en el Comenentorium de Vicenta de Lérida</i>	481
RECENSIONES (vide folium verzum)	509
INDEX VOLUMINIS XLVI	561
Annus XLVI	Fasciculus II
December 2006	

Un aspect important al *Introducerii în Patrologie și literatura patristică* îl constituie prezentarea revistelor de specialitate care astăzi ocupă un loc special în spațiul publicistic teologic. În mod curios, niciunul din manualele consacrate de *Patrologie* nu prezintă revistele de domeniu. Astfel, dacă este să începem o analiză în această direcție pornind de la cele românești, manualul I.G. Coman (*Patrologie*, vol. I, Ed. IBMBOR, București, 1984) nici măcar nu amintește numele revistei *Augustinianum* la capitolul „Prescurtări” (pp. 8-10). Lucru și mai puțin prezent în „Introducerea” lucrării sale, acolo unde vorbește de *Istoria Patrologiei* (pp. 41-50), *Colecții de texte patristice* (pp. 50-52), *Florilegii și texte cu studii* (p. 52), *Traduceri* (pp. 52-55), *Mijloace de lucru: dicționare, enciclopedii, inițieri* (pp. 55-56), *Colecții de studii și volume jubiliare*

(p. 56), *Studii asupra doctrinei patristice. Doctrina teologică în general. Teodicee. Sfânta Treime. Păcat. Mântuire. Ascetică* (pp. 56-57), *Hristologie și Mariologie* (pp. 57-58), *Antropologie* (p. 58), *Gândirea patristică în contextul filosofiei* (p. 58), *Istorie bisericească, Ecclesiologie și Ecumenism* (pp. 58-59), *Doctrina socială* (pp. 59-60), *Istorie literare patristice. Manuale* (pp. 60-61), *Pentru autori patristici de limbi orientale* (pp. 61-62), *Biblioteci, Ediții critice, Manuscrise* (p. 62). Nu găsim un astfel de capitol nici în consacrată lucrare *Patrology* semnată de Johannes Quasten (vol. I, Allen, Texas) și devenită model al lucrărilor de acest tip până în zilele noastre. La fel se întâmplă și în cazul *Patrologiilor* mai noi, în care regăsim revistele de specialitate doar citate în lista de abrevieri (trimitem în acest caz la lucrarea: Hubertus R. DROBNER, *Lehrbuch der Patrologie*, Herder Verlag, Freiburg/Basel/

Wien, 1994). Oarecum o excepție o reprezintă *Patrologia* lui Styl. G. Papadopolou (ed. rom., Ed. Bizantină, București, 2006), care dedică un mic subcapitol revistelor de specialitate: „Θεολογία, Ἀθήνα 1923 ș.urm. Κληρονομία, Θεσσαλονίκη 1969 ș.urm. *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, Louvain. *Vigiliae christianae*, Amsterdam 1947 ș.urm. *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain. *Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig-München. *Theologische Literaturzeitung*, Berlin. *Theologische Revue*, Münster i. W. *Le Muséon*, Louvain. *Analecta Bollandiana*, Bruxelles. *Byzantion*, Bruxelles. *Irénikon*, Chevetogne. *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster i. W. *Orientalia christiana periodica*, Roma. *Ostkirchliche Studien*, Würzburg. *Recherches de science religieuse*, Paris. *Revue de l'Orient chrétien*, Paris. *Studia patristica (Texte und Untersuchungen)*, Leipzig-Berlin. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse. *Rivista di letteratura e di Storia ecclesiastica*, Napoli. *Rivista storia e letteratura religiosa*, Firenze. Și multe altele, care sunt trecute în lista de *Abrevieri* [a volumului de față]” (p. 104, ed. rom.).

Revista *Augustinianum* (ISSN 0004-8011)¹ este editată de Institutul Patristic omonim de la Roma², fiind o publicație care apare apariție bianuală (= în două fascicule, unul în *iun.*, altul în *dec.*, cel din urmă prezentând un sumar mai bogat: *Dissertationes*, *Recensiones*, *Index voluminis*). Apare neîntrerupt începând din anul 1961, inițial cu multe materiale în limba latină³, lucru la care mai târziu s-a renunțat aproape total. Concepută și publicată de profesorii *Institutului Patristic Augustinianum*, revista își propune „să contribuie la cunoașterea literaturii creștine antice și a gândirii Părinților Bisericii”.

¹ *Periodicum semestre Instituto Patristici „Augustinianum”* (Via S. Uffizio [ora Paolo VI], 25-00193 Roma). Conform ultimul număr apărut (fasc. pe dec. 2006), prețul unui abonament anual este de 35 Euro pentru Italia și 40 Euro pentru restul țărilor. Totodată, pot fi cumpărate și fasciculele din numerele anterioare, cele din 1961 până în 1989 costând 15 Euro, iar cele din 1990 până în prezent 20 Euro. Cei care vor să-și procure ambele fascicule care apar anual pot face aceasta la prețul de 37 Euro. Directorul actual al revistei este: *Vittorino Grossi*, OSA (vgrossi@aug.org), iar secretar: *Mario Mendoza*, OSA (mmendoza@aug.org).

² <http://www.aug.org/augustinianum>.

³ Remarcăm în primele rânduri (p. 4) ale nr. 1/1961, existența aceluși: „Nihil obstat” [*Nimic nu ne stă împotriva*], însemn al permisiunii de publicare din partea cenzorului bisericesc (= *censor librorum*) dar și al faptului că lucrarea respectivă conservă fără excepție învățătura de credință și morala Bisericii. Acest acord al superiorului (*permissio superiorum*) este oarecum corespondent al acelor *imprimi potest* [(Lucrarea) poate fi publicată!] și *imprimatur* [Să fie publicată!] ale Evului Mediu creștin transmise până astăzi. Prologul - „Presentatio Novarum Ephemeridum” – poartă data: „Romae, die 7 Martii 1961”, iar sumarul (*Summarium*) revistei se anunță încă de la început foarte bogat: *Dissertationes*, *Adnotationes*, *Recensiones*, *Accepta opera*.

Analizând autorii care au publicat în *Augustinianum* în primii 30 de ani, găsim studii și articole cu semnături ale unor nume celebre și recunoscute în domeniu: *Ysabel de Andia, R. Cantalamessa, A. Benoit, I.G. Coman* (27/1987, pp. 237-245), *H. Crouzel, J. Daniélou, Angelo di Berardino, M. van Esbroeck, V. Grossi* (25 articole), *A.-G. Hamman, S. Lilla, M. Mees* (22 articole), *C. Moreschini, P. Nautin, E. Norelli, Ortiz de Urbina, M. Pellegrino, V. Saxer, M. Simonetti* (22 articole), *T. Spidlik, B. Studer, S.J. Voicu* (7 articole), *R. Weijenborg* etc. Aceștea se adaugă după 1991 alte nume celebre: *J. Bernardi, A. Fitzgerald, M.S. Troiano, P. Allen, B. de Margerie, H. Drobner, L. Perrone, A. Orbe, B.R. Suchla* etc. Acesta este și anul (= 1991) în care a fost realizat și publicat⁴ un indice al materialelor apărute până atunci în revistă, organizat în trei secțiuni: a) *autori*⁵; b) *recenzii* și c) *teme* (soggetti). Începând cu nr. 13/1973 și până la nr. 28/1988 în revista *Augustinianum* au fost publicate comunicările ținute în fiecare an, în luna mai, ale *Incontri di studiosi dell'antichità cristiana*. Temele acestor întâlniri și prezența lor în numerele revistei sunt următoarele⁶:

- II Incontro, 1973: XVI centenario di S. Atanasio (†373). Il linguaggio trinitario dei Padri della Chiesa: pp. 361-627;
- IV Incontro, 1974: Commemorazione del XVI centenario dell'episcopato di S. Ambrogio. Generi letterari nella patristica: pp. 381-699;
- V Incontro, 1975: Centenario di J.-P. Migne. La teologia della storia nei Padri della Chiesa: pp. 1-215;
- VI Incontro, 1976: Economia e società nei Padri: proprietà, lavoro e famiglia: pp. 1-282;
- VII Incontro, 1977: Studi sull'escatologia: pp. 1-278;
- VIII Incontro, 1978: Cristianesimo e culture locali nei secoli II-V: pp. 1-196;
- IX Incontro, 1979: Lo „Spirito” nella patristica prenicena: pp. 421-688;

⁴ Volumen [Annus] XXXI, Fasciculus 2, 1991: Indici dei volumi 1[1961] – 30 [1990] 192 pp.

⁵ Aceștia sunt prezentați alfabetic ca un corpus unitar, fără a fi împărțiți și în funcție de numerele de revistă în care au apărut.

⁶ Aceste informații conform „Premessa”, în: *Augustinianum*, nr. 31 (1991), pp. 7-8. Le redăm cu titlul lor original fără traducere în limba română, pentru a evita o anume redundanță produsă de o transpunere în limba noastră a unor termeni pe care ea deja îi are și îi cunoaște.

- X Incontro, 1980: La religiosità popolare nel cristianesimo antico: pp. 1-257;
- XI Incontro, 1981: L'Antico Testamento nella Chiesa prenicena: pp. 1-365;
- XII Incontro, 1982: Gli Apocrifi cristiani e cristianizzati: pp. 1-382;
- XIII Incontro, 1983: L'agiografia latina nei secoli IV-VII: pp. 1-345;
- XIV Incontro, 1984: Eresia ed eresiologia nella Chiesa antica: pp. 597-906;
- XV Incontro, 1985: L'origenismo. Apologie e polemiche intorno ad Origene: pp. 1-312;
- XVI Incontro, 1986: La conversione religiosa nei primi quattro secoli cristiani: pp. 1-336;
- XVII Incontro, 1987: Cristianesimo e giudaismo. Eredità e confronti: pp. 1-460;
- XVIII Incontro, 1988: Sogni, visioni e profezie nell'antico cristianesimo: pp. 1-610;

Mai mult, 3 nr. au fost tipărite ca volum omagial (*in honorem*):

- 20/1980, pp. 1-419: Ecclesia orans. Mélange patristiques offerts au Père Adalbert G. Hamman, OFM, à l'occasion de ses quarante ans d'enseignement, éditées par les soins de Mgr Victor Saxer;
- 25/1985, pp. 1-578: Miscellanea di studi agostiniani in onore di P. Agostino Trapè;
- 35/1995, pp. 1-941: Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di Maria Grazia Mara, a cura di Manlio Simmonetti e Paolo Siniscalco.

Ultimul fascicul apărut (II, December 2006) găzduiește intervențiile unora dintre specialiștii cei mai avizați: M. Simonetti⁷, J. Vilella și P.-E. Barreda⁸, S. Voicu⁹, P. Marone¹⁰, B. Studer¹¹, M.M. Gorman¹², R. Villegas Marín¹³. Analizând numai temele abordate în acest număr al revistei române descoperim direcțiile dezvoltate de aceasta și caracteristicile sale de bază. Constatăm astfel cu destul de multă ușurință faptul că reprezintă

⁷ „Un'interpretazione origeniana di Jo. 1, 14a+15,22”, pp. 277-284.

⁸ „¿Cánones del Concilio de Elvira o Cánones Pseudolibertanos?”, pp. 285-374.

⁹ „Teofilo e gli antiocheni posteriori”, pp. 375-388.

¹⁰ „Alcune riflessioni sull'esegesi biblica di Ottato”, pp. 389-410.

¹¹ „Veritas Dei in der Theologie des Heiligen Augustinus”, pp. 411-456.

¹² „The oldest annotations on Augustine's De civitate Dei”, pp. 457-480.

¹³ „Aversi texerum eum. La crítica a Augustín y a los Augustinianos sudgálicos en el Commonitorium de Vicente de Lérins”, pp. 481-528.

întâi de toate o revistă *confesională*, deschisă editării unor texte din principalele limbi ale catolicismului: *germana, italiana, engleza, franceza, spaniola*. (Oprindu-ne puțin gândul în acest loc, constatăm că niciuna dintre limbile *ortodoxe* nu este *de circulație*. Și nu știm – sau nu vrem să știm – cum de se întâmplă așa). În ceea ce privește autorii abordați, sunt aceiași care reprezintă *centrul* oricăreia dintre *Patrologiile* occidentale sau de nuanță occidentală: *Origen, Fer. Augustin, Sf. Teofil al Antiohiei, Sf. Vincențiu de Lerini*. Bineînțeles, în plină atenție, cum nici nu se poate imagina altfel, Fer. Augustin, care preocupă majoritatea materialelor publicate în acest fascicul *augustinian*. Autorii materialelor sunt în speță specialiști romano-catolici, cu un profil bine definit și recunoscuți în domeniul cercetării.

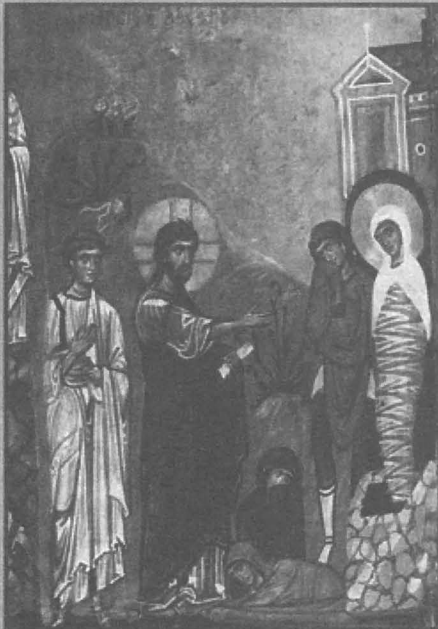
Apreciem calitatea felului în care apare această revistă, care rămâne și pentru ortodox un reper important, din care își extrage de fiecare dată cu mare atenție informațiile și la care apelează cu o asiduitate datorată oarecum renumelui ales al revistei în discuție și importanței acesteia între revistele de domeniu. De salutat este și faptul că specialistul catolic reușește să conlucreze în Occident cu colegii săi de breaslă din alte zone ecleziastice decât cea din care face parte. Pentru *ortodox* este mai greu să se înțeleagă și să colaboreze cu *aproapele* său rus, bulgar, sârb, grec sau român. Rareori întâlnim periodice de specialitate care să reunească pe aceștia din urmă în eforturile lor comune și în prezentări unitare și care să lămurească interese de obște ale întregii Ortodoxii.

Mai clar, credem că o revistă de tipul celei numite *Augustinianum* dă de gândit și poate trimite la reflecții și analize minuțioase dar și de esență. Spațiul teologic răsăritean încă nu poate pune la îndemână un *Institut de studii patristice*, cu specific ortodox, și nici o revistă de amploarea celei la care facem referință. Acest lucru a fost oarecum încercat de Prof. P. Hristou la Tesalonic, prin înființarea acelu *Centru de studii patristice și bizantine* la M-rea Vlatadon din aceeași localitate. A adus aici teologi din întreg cuprinsul ortodox pe care i-a format și care au devenit autori importanți în Bisericile lor. Această școală nu a durat însă decât atâta timp cât a trăit fondatorul ei, a cărui străduință nu mai este decât foarte umil dusă astăzi mai departe. Poate că având ca model revista *Augustinianum* și institutul care o găzduiește, Ortodoxia ar trebui să reacționeze și ea potrivit cerințelor și solicitărilor timpurilor moderne, astfel încât să reajungă să-și poată afla un model în ea însăși.

Adrian MARINESCU

Editura Institutului Biblic și de
Misiune al
Bisericii Ortodoxe Române

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR



Omilii la Ana
Omilii la David și Saul
Omilii la Serafimi



Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

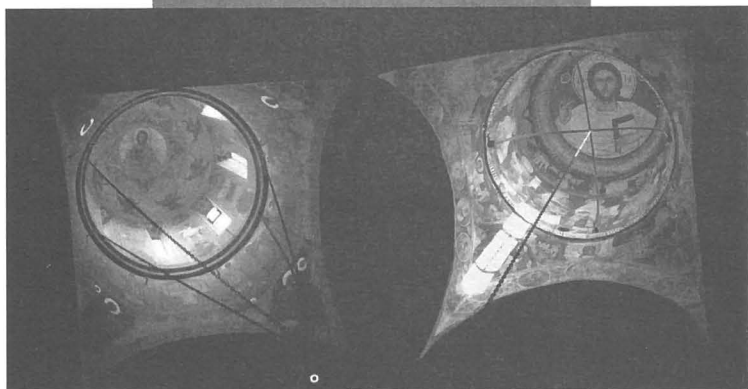
Intrarea Miron Cristea, nr. 6, sector 4, 040162 București

Tel.: **031 4052 312**

e-mail: **magazin@editurapatriarhiei.ro**

web-site: **www.editurapatriarhiei.ro**

ROMANIAN
PRINCIPALITIES
AND THE HOLY PLACES
ALONG THE TIMES



PAPERS OF THE SYMPOSIUM
HELD IN BUCHAREST
15-18 OCTOBER 2006

Str. Bibescu Vodă, nr. 19, sector 4, 040152 București

tel.: **0722 266 618**

e-mail: **editura@sophia.ro**

web-site: **www.librariasophia.ro**

Colaboratorii acestui număr:

Ioan ICĂ jr, arhidiacon, profesor la disciplinele *Teologie Dogmatică și Spiritualitate ortodoxă* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Sibiu, doctor în Teologie al Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. Ultimele cărți publicate: *Studii de Spiritualitate ortodoxă* (Sibiu, 2002); *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analize – perspective* (editat în colaborare cu Germano Marani; Sibiu, 2002). Ultimele traduceri publicate: Grigorie Sinaitul, Nicolae Cabasila, Ioan Carpathiul, Marcu al Efesului, *Scrieri filocalice uitate* (însoțită de studiu introductiv; Sibiu, 2007); *Împărțășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controverse – mărturiile Tradiției* (însoțită de studiu introductiv; Sibiu, 2006). Contact: ioanicajr@gmail.com

Stelian IONAȘCU, preot, lector la disciplina *Muzică bisericească* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctor în Teologie al Universității din București. Ultima carte publicată: *Paul Constantinescu și muzica psaltică românească* (București, 2005). Ultimele studii/compoziții publicate: „Pagini necunoscute din creația religioasă a compozitorului Paul Constantinescu”, în: *AFTOUB*, 2006, pp. 425-449; „Imnul patriarhal”, în: *AFTOUB*, 2006, pp. 87-90. Contact: ionascust@yahoo.com

Ștefan IONESCU-BERECHET, preparator la disciplina *Patrologie și literatură patristică* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctorand al Universității din București. Ultimul volum îngrijit: pr. Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei* (București, 2005). Ultimul studiu publicat: „La question de l'icône dans la vision des Pères (IV^e-VII^e siècles)”, în: Emilian Popescu, Tudor Teoteoi (ed.), *Études Byzantines et Post-Byzantines*, V, București, 2006, pp. 127-158. Contact: stephanosfirst@yahoo.com

Adrian MARINESCU, lector la disciplinele *Patrologie și literatură patristică și Istoria literaturii creștine* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctor în Teologie al Universității Alexandru Ioan Cuza din Iași. Ultima traducere publicată: Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, I (București, 2006). Ultimul studiu publicat: „Observații de ordin general privind înțelegerea, traducerea și editarea (modernă a) textului patristic”, în: *StTeol*, 2/2005, pp. 152-190. Contact: amarinescu_ro@yahoo.com

Nicușor NACU, lector la disciplina *Istoria Religiilor* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctor în Teologie al Universității din București. Contact: nickami2001@yahoo.fr

Marius PORTARU, student în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București. Câștigător al concursului anual de Patrologie *Prof. Ioan G. Coman* (anul universitar 2005-2006) și colaborator permanent (începând din iul.

2005) la săptămânalul *Argeșul Ortodox*, editat de Episcopia Argeșului și Muscelului. Contact: negeste2000@yahoo.fr

Sabin PREDĂ, asistent la disciplina *Studiul Noului Testament* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctorand al Universității *Aristotel* din Tesalonic. Ultimele cărți publicate: Ioannis Karavidopoulos, *Comentariu la Evanghelia după Marcu* (trad. din lb. greacă; București, 2006); *Sfântul Roman Melodul. Imne* (în colaborare cu Cristena Rogobete; București, 2007). Contact: sabinpreda@yahoo.com

Mihai SĂSĂUJAN, preot, conferențiar la disciplina *Istoria Bisericii Ortodoxe Române* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctor în Teologie al Universității din Viena. Ultimele cărți publicate: *Habsburgii și Biserica Ortodoxă din Imperiul Austriac (1740-1761). Documente* (Cluj-Napoca, 2003); *Academia de Teologie Ortodoxă din Arad. Contribuții la istoria învățământului teologic românesc* (Arad, 2004). Ultimele studii publicate: „Sfântul Nicodim de la Tismașana și contemporanii săi. Considerații de istorie culturală în spațiul sud-est european în a doua jumătate a sec. al XIV-lea”, în: *AFTOUB*, 2006, pp. 219-234. Contact: msasaujan@yahoo.com

Tudor TEOTEIOI, profesor de *Istorie și spiritualitate medievală, Relații româno-bizantine și Istorie eccleziastică medievală* în cadrul Facultății de Istorie din București, doctor în Istorie al Universității din București, cercetător științific la Institutul de Studii Sud-Est Europene. Ultimul volum editat: *Études Byzantines et Post-Byzantines*, V (în colaborare cu Emilian Popescu; București, 2006). Contact: tudor-teoteioi@yahoo.com

Ionuț-Alexandru TUDORIE, asistent la disciplina *Istoria bisericească* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctorand al Universității din București. Ultimele cărți îngrijite: Dimitrie G. Boroianu, *Dreptul bisericesc: canoanele Sfintei Biserici Ortodoxe de Răsărit, așezate pe probleme și cu interpretări* (București, 2007); Dimitrie G. Boroianu, *Apărătorii dreptei credințe: studii de Teologie Patristică* (București, 2007). Contact: altudorie@yahoo.com

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Intrarea Miron Cristea, nr. 6; 040162, București
Telefon 406.71.93; 406.71.94; Fax 300.05.53
e-mail: eibmbor@rdslink.ro
tipogr.inst.biblic@rdslink.ro
magazin@editurapatriarhiei.ro
www.editurapatriarhiei.ro

CUPRINS:

Studii

Tudor TEOTEOI,

Isihasmul și criza conștiinței bizantine în sec. al XIV-lea

Nicușor NACU,

Perspectives christologiques indiennes portant sur une image orientale du Christ

Stelian IONAȘCU,

Teme majore din istoria muzicii bisericești aflate în dezbaterea marilor personalități ale sec. XIX-XX (controverse, opinii separate, polemici) (Partea I)

Marius PORTARU,

Sf. Maxim Mărturisitorul, Zece capete despre virtute și păcat. Problema autenticității

Eveniment teologic

Ștefan IONESCU-BERECHET,

Învățătura Sf. Teodor Studitul despre Sfintele Icoane și cinstirea lor

Mihai SĂSAUJAN,

A III-a Adunare Ecumenică Europeană de la Sibiu (4-9 sept. 2007)

Din Teologia ortodoxă contemporană

Demetres I. KYRTATAS,

Factori istorici în formarea canonului Noului Testament

Dialog teologic

Ioan I. ICĂ jr.,

Important acord teologic ortodox-catolic pe tema sinodalității și autorității pe marginea celei de-a X-a sesiuni plenare a Comisiei mixte internaționale pentru dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică. Ravenna, 8-15 oct. 2007