

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

*cuota
III*

SERIA A III-A, ANUL V, NR 3, IULIE-SEPTEMBRIE 2009, 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 V, NR. 3, IULIE-SEPTEMBRIE, 2009
BUCUREȘTI

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Președinte: Preafericitul 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); PS dr. Hilarion ALFEYEV (VIENA); 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 TEOTEI (BUCUREȘTI).

Membri: Pr. prof. dr. Ștefan BUCHIU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București; Pr. prof. dr. Viorel SAVA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași; IPS prof. dr. Laurențiu STREZA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu; IPS prof. dr. Irineu POPA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova; Pr. prof. dr. Ioan CHIRILĂ, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca; Pr. prof. dr. Ioan TULCAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad.

Redactori corespondenți: Lect. dr. Ionuț-Alexandru TUDORIE, București; Pr. conf. dr. Ion VICOVAN, Iași; Conf. dr. Paul BRUSANOWSKI, Sibiu; Pr. asist. drd. Cristian-Sebastian SONEA, Cluj-Napoca; Conf. dr. Mihai-Valentin VLADIMIRESCU, Craiova; Lect. dr. Caius CUȚARU, Arad; Pr. lect. dr. Ionuț HOLUBEANU, Constanța; Pr. lect. dr. Radu TASCOVICI, Pitești; Pr. conf. dr. Ștefan FLOREA, Târgoviște; Pr. lect. dr. Jan NICOLAE, Alba Iulia; Pr. lect. dr. Viorel POPA, Oradea; Pr. conf. dr. Ionel ENE, Galați; Pr. lect. dr. Teofil STAN, Baia-Mare; Asist. dr. Vasile-Adrian CARABĂ, București; Drd. Georgică GRIGORIȚĂ, Roma; Dr. Mihai GRIGORE, Erfurt; Marius PORTARU, Roma.

Redactor șef: Prof. dr. Remus RUS

Redactori: Lect. dr. Adrian MARINESCU, Lect. dr. Alexandru MIHĂILĂ, Asist. drd. Sebastian NAZĂRU

Secretar de redacție: Lect. dr. Ionuț-Alexandru TUDORIE

Corectură: Lect. dr. Constantin GEORGESCU (filolog)

Traducere în lb. engleză: Asist. Maria BĂNCILĂ (filolog)

Tehnoredactare: Lect. dr. Alexandru MIHĂILĂ

Administrator redacție: Ion-Dragoș VLĂDESCU

Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă

Director: Vasile BĂNESCU

Tipografia Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă

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;

Adresă de corespondență: OP 53, CP 125, sect. 4, București, România
e-mail: studiiteologice@yahoo.com / studiiteologice_expeditie@yahoo.com
www.studiiteologice.ro

Materialele trimise la redacție nu se înapoiază.

Redacția își rezervă dreptul de a opera modificări atât asupra formei, cât și a conținutului materialelor trimise spre publicare și roagă să fie respectate recomandările postate electronic la următoarea adresă web: www.studiiteologice.editurapatriarhiei.ro/conditii.php

CUPRINS

Prolog	5
Studii	
Pr. Viorel IONIȚĂ <i>Fragen des gemeinsamen Gebetes im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen. Schlussbericht der Sonderkommission: Empfehlung für das gottesdienstliche Leben</i>	9
Pr. Constantin COMAN <i>Sfânta Scriptură și ermineutica biblică ortodoxă</i>	31
Vasile Adrian CARABĂ <i>Ce știm despre Elisei (sec. XIV), profesorul lui Georgios Gemistos Plethon (*ca. 1355-†1452)?</i>	61
Pr. Marius Daniel CIOBOTĂ <i>Discursul omiletic în contextul comunicării publice</i>	83
Marius PORTARU <i>Natura textului patristic, regula fidei a traductologiei patristice</i>	131
Anthony PAPANTONIOU <i>The Theandric Mystery of Jesus Christ in Byzantine Christology</i>	177
Din Sfinții Părinți ai Bisericii	
Sfântul GRIGORIE TEOLOGUL <i>Cuvântarea a XII-a (trad. Simona RODINA)</i>	197

) **Dialog teologic**

Adrian MURARU

Epiouision sau despre voința de asimilare. Note despre o traducere biblică recentă. Evanghelia după Matei, traducere comentată și adnotată de Cristian Bădiliță 209

Eveniment teologic

Arhid. Ioan I. ICĂ jr

) *A XI-a Sesiune plenară a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialogul Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică Paphos, 16-13 octombrie 2009* 231

) Pr. Daniel BENGA

FILIOQUE. Etapele și stadiul dezbaterii ecumenice la 1200 de ani de la Sinodul de la Aachen (809) 259

[**Din Teologia Ortodoxă contemporană**

Georgios MARTZELOS

Importanța Părinților Bisericii în dialogurile teologice multilaterale ale ortodoxiei (trad. Alexandru PRELIPCEAN) 269

Recenzii

Diacon Ioan I. ICĂ jr, Canonul Ortodoxiei. Vol. 1: Canonul apostolic al primelor secole, Deisis/Stavropoleos. Sibiu, 2008, 1039 p. (pr. Daniel BENGA) 285

Juan MATEOS, S.J., Utrenia bizantină, traducere, prefață și note Cezar Login, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, 77 p. (pr. Daniel BENGA) 295

P ROLOG

Numărul de față (3/2009) debutează cu un studiu al părintelui Viorel Ioniță, în limba germană, intitulat „Fragen des gemeinsamen Gebetes im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen. Schlussbericht der Sonderkommission: Empfehlung für das gottesdienstliche Leben”. Acest studiu-referat a fost prezentat recent la o consultație organizată de Conferința Bisericilor Europene și Institutul pentru Ascețică Evanghelică la Neuendettelsau (Germania, 23-25 apr. 2009). Sunt aduse în discuție dificultățile pe care le-au resimțit Bisericile Ortodoxe în relațiile lor cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor, în special cu modul de organizare a programului de rugăciune în timpul întrunirilor ecumenice. Comisia special înființată pentru a identifica și soluționa rezervele ortodocșilor față de cultul ecumenic a elaborat un raport final care, printre altele, se pronunță în favoarea rugăciunilor (inter)confesionale, care să respecte tradiția particulară a fiecărei biserici prezente, și împotriva slujbelor ecumenice ori a rugăciunilor comune ecumenice, care vin în contradicție cu canoanele Bisericii Ortodoxe.

Cel de-al doilea studiu aparține părintelui Constantin Coman, fiind redactat în limba română cu titlul „Sfânta Scriptură și ermeneutica biblică ortodoxă”. Autorul începe prin a defini termenul de ermeneutică, legându-l indisolubil de înțelegerea Sfințelor Scripturi. O scurtă istorie a ermeneuticii biblice – atât răsăritene, cât și apusene – este menită să circumscrie problematica studiului, reliefând totodată încercările anterioare de elaborare a unei Ermeneutici proprii Răsăritului Ortodox. Se accentuează în special dimensiunea istorică, eclezială și liturgică a Sfințelor Scripturi, care nu poate fi ignorată în interpretarea biblică. Implicit, autorul subliniază importanța fundamentală pentru ermeneutică a scrierilor Sfinților Părinți, a Liturghiei și a Bisericii lui Hristos. Conceptualismului teologic, inclusiv ortodox, i se reproșează o anumită depersonalizare și dezumanizare a mesajului Dumnezeieștilor Scripturi. În acest sens, pr. Coman stabilește experiența personală a dumnezeirii drept concept ermeneutic fundamental. Foarte utile sunt aplicațiile practice pe care autorul le propune exegetului biblic în finalul studiului său.

Cel de-al treilea studiu, cu caracter istoric, poartă semnătura dlui Vasile Adrian Carabă. Titlul apare sub forma unei întrebări: „Ce știm despre Elisei, profesorul lui Georgios Gemistos Plethon?”. Acest Plethon a jucat un rol important în istoria culturală a sfârșitului Imperiului Bizantin, fiind dascălul și îndrumătorul unora dintre cele mai mari personalități ale epocii. Or, Georgios Gemistos Plethon este cel care, într-o perioadă critică de frământări socio-politice și bisericesti (sf. sec. al XIV-lea și inc. sec. al XV-lea), a venit cu o soluție neașteptată, nici mai mult nici mai puțin decât

întoarcerea la religia grecilor (!). Vina pentru acest tip de neo-păgânism a fost atribuită profesorului lui Plethon, Elisei. Domnul Carabă caută să inventarieze izvoarele, să prezinte stadiul cercetării și să ofere ipoteze plauzibile cu privire la persoana și gândirea profesorului Elisei, făcut cunoscut prin opera mult mai celebrului său ucenic, filozoful Plethon. În fond, așa cum se știe, un profesor influențează pentru veșnicie; nu se poate spune niciodată unde se oprește influența sa.

Studiul „Discursul omiletic în contextul comunicării publice” al părintelui Marius Daniel Ciobotă este de strictă actualitate, încercând pe de o parte să stabilească elementele care inserează discursul omiletic în domeniul mai larg al comunicării publice, iar pe de altă parte să identifice acele puncte care individualizează cuvântarea bisericească printre științele comunicării. Autorul își propune să recupereze tehnicile moderne de comunicare și să le valorizeze în contextul conceperii și prezentării predicii creștine. Discursul omiletic, conchide pr. Ciobotă, este principalul mijloc de comunicare a valorilor creștine în societate.

Domnul Marius Portaru revine în paginile revistei noastre cu un studiu valoros („Natura textului patristic, *regula fidei* a traductologiei patristice”), dedicat principiilor de traducere din literatura patristică, văzută ca literatură inspirată de Duhul Sfânt. Autorul își propune să schițeze o teorie a traducerii textului patristic, dar abordarea lui este pragmatică și sistematică, cu obiective concrete și recomandări punctuale. După ce examinează raportul dintre teologia experimentală și metoda istorico-critică, dl Portaru folosește drept exemplu și readuce în memorie polemica dintre Mitropolitul Andrei șaguna și Ion Heliade-Rădulescu în legătură cu legitimitatea traducerii textului inspirat.

Al șaselea studiu, aparținând dlui Anthony Papantoniou, este redactat în limba engleză și poartă titlul „The theandric mystery of Jesus Christ in byzantine christology”. Autorul consideră „theandricitatea” (de la *theos* „Dumnezeu” și *aner* „bărbat, om”) drept cea mai importantă contribuție a teologiei bizantine la hristologia universală. Taina concomitenței dumnezeirii și umanității, desăvârșite în Hristos, este explorată de autorul nostru pe baza hristologiei elaborate de Sf. Chiril din Alexandria.

La secțiunea **Din Sfinții Părinți ai Bisericii**, dna Simona Rodina propune cititorului traducerea din limba greacă a uneia dintre cuvântările Sf. Grigorie Teologul. Este vorba despre Cuvântarea a XII-a, intitulată „Către sine însuși și către tatăl său, când i-a încredințat grija bisericii din Nazianz”. Traducerea se bucură de revizuirea regretatului profesor Dan Slușanschi și a dlui Bogdan Tătaru-Cazaban, celui din urmă aparținându-i de asemenea introducerea și notele de subsol.

Cum este corect să spunem atunci când ne rugăm: „pâinea noastră cea de toate zilele” sau „pâinea noastră cea spre ființă”? La această veche întrebare, pe care o punem simplificator în mod intenționat, dl Cristian Bădiliță a venit cu un răspuns nu atât original, cât incitant; traducând recent Evanghelia după Matei, dl Bădiliță a adoptat și argumentat traducerea lui ἐπιούσιον prin „de mâine”, respingând astfel cele două soluții tradiționale de traducere. În cadrul secțiunii **Dialog teologic**, luând ca pretext această problemă particulară de exegză biblică, dl Adrian Muraru inițiază o polemică deosebit de instructivă cu ultimul traducător al Evangheliei după Matei,

contestându-i în primul rând metoda și, implicit, rezultatele, apreciindu-i eforturile și criticându-i „voința de asimilare”.

Sub rubrica **Eveniment teologic**, arhid. Ioan I. Ică jr ne prezintă cadrul de desfășurare și concluziile celei de-a XI-a Sesiuni plenare a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialogul Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, întâlnire desfășurată la Paphos, între 16 și 13 oct. 2009. Tot aici, pr. Daniel Benga rememorează și sintetizează felul în care confesiunile creștine actuale se raportează la problematicul *filioque*. Textul se constituie într-o prezentare personală a contribuțiilor aduse de conferința teologică internațională cu titlul „A mărturisii azi împreună credința în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. 1200 de ani de la Sinodul de la Aachen 809”, organizată de Universitatea din Wuppertal și de Academia Episcopală din Aachen (23-26 sept. 2009).

Pentru secțiunea **Din Teologia Ortodoxă contemporană**, publicăm traducerea din limba neogreacă realizată, prezentată și adnotată de dl Alexandru Prelipean. Textul privește referatul prof. Georgios Martzelos, dedicat „Importanței Părinților Bisericii în dialogurile teologice multilaterale ale ortodoxiei” și susținut la Atena în apr. 2002.

În sfârșit, la rubrica **Recenzii**, pr. Daniel Benga prezintă o lucrare care se anunță fundamentală pentru teologia ortodoxă contemporană, numită sugestiv „Canonul Ortodoxiei” și aparținând arhid. Ioan I. Ică jr. Este vorba despre volumul I (din cele 6 proiectate de autor), dedicat Canonului apostolic al primelor trei veacuri. „Reușita acestor cinci volume – afirmă autorul recenziei – ne va pune în față cu siguranță cel mai normativ și important izvor pentru majoritatea disciplinelor teologice. dar și pentru ethosul și viața Bisericii”. Tot pr. Daniel Benga este cel care recenzează „Utrenia bizantină”, lucrare tradusă, prefațată și adnotată de dl Cezar Login. Scopul declarat este cel de a prezenta rezultatele cercetării renumitului teolog spaniol Juan Mateos cu privire la structura actuală a Utreniei ortodoxe.

C.G.

S TUDII

Pr. Viorel IONIȚĂ

Facultatea de Teologie Ortodoxă - București

FRAGEN DES GEMEINSAMEN GEBETES IM RAHMEN DES ÖKUMENISCHEN RATES DER KIRCHEN. SCHLUSSBERICHT DER SONDERKOMMISSION: EMPFEHLUNG FÜR DAS GOTTESDIENSTLICHE LEBEN*

Keywords: *common prayer, World Council of Churches,
Harare 1998.*

Abstract

Seit den ersten Weltkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung in 1927 und beziehungsweise 1937, aber besonders während der Vollversammlung der ÖRK in Canberra (1991), waren die orthodoxen Vertreter vor den gemeinsamen Gebeten bei den ökumenischen Tagungen zurückhaltend, weil es in Widerspruch zu den orthodoxen Kanon steht. Die Panorthodoxe Konsultation in Thessaloniki 1998 hat die Gründung einer gemischten Kommission empfohlen. Deshalb an der Vollversammlung in Harare 1998 war diese Kommission gegründet, die zwischen 1999-2002 funktioniert hat und schließlich dem Zentralausschuss der ÖRK einen Abschlussbericht in 3 Kapiteln und 4 Anhängen vorgestellt hat.

I. Die Orthodoxen Kirchen meldeten immer mehr Schwierigkeiten in ihrem Verhältnis mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), vor

* Acest referat a fost susținut la consultația organizată de către Conferința Bisericilor Europene împreună cu Institutul pentru Ascetică Evanghelică de la Neuendettelsau, Germania, între 23-25 apr. 2009, cu tema *Spiritualitate și rugăciune la întrunirile ecumenice.*

allem nach der politischen Wende in Zentral- und Osteuropa am Ende des Jahres 1989 und Anfang des darauf folgenden Jahres. Diese Schwierigkeiten kamen vor allem in Verbindung mit der 7. Vollversammlung des ÖRK in Canberra (1991) zum Ausdruck. Gründe dafür waren nicht nur die aus orthodoxer Sicht pantheistischen theologischen Ansichten einiger protestantischen Vertreter auf dieser Vollversammlung, sondern auch die schwierigen Auseinandersetzungen der Orthodoxen Kirchen im ehemaligen kommunistischen Bereich mit ihrer jüngsten Vergangenheit. Aber unabhängig davon, wie man diese Auseinandersetzungen beurteilen mag, ist es nicht sachgemäß und auch nicht richtig, die Spannungen zwischen den Orthodoxen Kirchen und dem ÖRK allein auf die Schwierigkeiten der Überwindung der kommunistischen Vergangenheit seitens einiger Orthodoxer Kirchen zurückzuführen¹. Dazu gab es viele andere Gründe, die lange vor diesen Schwierigkeiten ihren Ursprung hatten.

Die Orthodoxen Kirchen waren bereits während der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts in einem intensiven ökumenischen Dialog mit den Altkatholiken auf der einen Seite, und mit den Anglikanern auf der anderen Seite². Dieser Dialog sollte damals bald auch aus der Sicht einiger Orthodoxen Theologen zu einer konkreten Annäherung, ja sogar zu einer Kommunion zwischen den betreffenden Kirchen führen. Aus verschiedenen Gründen hatten diese Gespräche zu keinen konkreten Ergebnissen geführt. Im Jahre 1920 folgte das Rundschreiben (die Enzyklika) des Ökumenischen Patriarchates „An die Kirchen Christi von Überall“. Durch diese Enzyklika schlug das ökumenische Patriarchat die Gründung eines Kirchenbundes nach dem Vorbild des Bundes der Vereinten Nationen vor. Für diesen Bund der verschiedenen christlichen Kirchen, der durch die zwischen ihnen bestehenden dogmatischen Unterschiede nicht verhindert wird, benutzt das Rundschreiben vom Januar 1920 den Begriff Koinonia³. Zur Errichtung eines Kirchenbundes

¹ Siehe Viorel IONITA, „Orthodoxie und Ökumene. Perspektiven ökumenischer Zusammenarbeit aus orthodoxer Sicht vor, in und nach Harare“, in: *Ökumenische Rundschau*, XLVIII (1999), 2, S. 190 u.f.

² Siehe auch Viorel IONITA, „Die orthodoxe Kirche und die Ökumenische Bewegung“, in: *Ökumenische Kirchengeschichte*, Band 3: *Von der Französischen Revolution bis 1989*, Herausgegeben von Hubert WOLF, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2007, S. 409-416.

³ Vgl. den Kommentar dazu in *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement, Documents and Statements*, Constantin G. PATELOS (ed.), World Council of Churches, Geneva, 1978, S. 40.

würden nach der Meinung dieses Rundschreibens zwei Dinge beitragen: erstens „dass alles gegenseitige Misstrauen und alle Reibungen zwischen den verschiedenen Kirchen beseitigt werden, die durch die unter einigen von ihnen wahrzunehmende Tendenz hervorgerufen werden, Netze auszuwerfen und Proselyten aus anderen Bekenntnissen zu gewinnen“. Zum zweiten soll dadurch die Liebe zwischen den Kirchen wieder angefacht und gestärkt werden, „so dass einer den anderen nicht mehr als Feind und Fremdling, sondern als Verwandten und Hausgenossen in Christus ansieht“⁴.

Die Enzyklika des Ökumenischen Patriarchates von 1920 bildete eine klare Orientierung für das Engagement der Orthodoxen in den Anfängen der ökumenischen Bewegung. Als nach dem ersten Weltkrieg die Weltkonferenzen der Bewegungen für „Leben und Werk“ und „Glauben und Kirchenverfassung“ ins Leben gerufen wurden, hatten sich die Orthodoxen daran aktiv beteiligt. Bereits auf der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne (1927), haben die Vertreter der Orthodoxen Kirchen eine Sondererklärung abgegeben, mit der Begründung, „dass die Grundlagen für die Berichte, die der Konferenz zur Abstimmung vorgelegt werden sollen, mit den Grundsätzen der Orthodoxen Kirche, die wir vertreten, unverträglich sind“⁵.

Die Schwierigkeiten der Orthodoxen mit den erwähnten Weltkonferenzen bereits zwischen den beiden Weltkriegen gingen so weit, dass auf der zweiten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Edinburg (1937), ein orthodoxer Bischof den Vorschlag gemacht haben soll, - nach dem bekannten orthodoxen Theologen Lev Zander – dass in Zukunft nur noch Laien und einfache Priester zu den ökumenischen Konferenzen entsandt werden sollten, damit der Episkopat an den angenommenen Entscheidungen nicht gebunden fühlt⁶. Die Schwierigkeiten der Orthodoxen während der ökumenischen Tagungen, die zur Gründung des ÖRK geführt hatten,

⁴ *Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche*, zusammengestellt und eingeleitet von Nikolaus Thon, Paulinus-Verlag, Trier, 1983, S. 493.

⁵ *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte, 1900-2006*, herausgegeben von Athanasios BASDEKIS, Verlag Otto Lemberck, 2006, S. 22.

⁶ Leo ZANDER, *Einheit ohne Vereinigung*, Stuttgart, 1959, S. 62-63; nach Constantin PATULEANU, *Die Begegnung der rumänischen Orthodoxie mit dem Protestantismus (16. bis 20. Jahrhundert)*, Coll. THEOS, Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse 40, Verlag Dr. Kovac, 2000, S. 163.

waren also vor allem theologischer Art. Während des Jahrzehntes unmittelbar vor der Gründung dieses Rates meinten aber manche orthodoxe Theologen, dass die ökumenische Bewegung vorhabe, „eine ‚ökumenische Kirche‘ als eine einflussreiche internationale Macht zu schaffen“⁷. Unabhängig davon, ob solche Befürchtungen seitens mancher Orthodoxen begründet waren oder nicht, ist es eindeutig klar festzustellen, dass zwischen den Orthodoxen und ihren Partnern in der ökumenischen Bewegung eine ganze Menge Unklarheit vorhanden war, und dass die Zielsetzung der ökumenischen Bewegung für die betreffenden Partner sehr verschiedenartig verstanden wurde.

Erst vier Jahre nach der Gründung des ÖRK veröffentlichte der Ökumenische Patriarch Athenagoras eine Enzyklika „an die Autokephalen Orthodoxen Schwesterkirchen betreffs des Weltrates“. Aufgrund der Erfahrung seiner Kirche in ihrer Zusammenarbeit mit dem ÖRK hatte der berühmte und ökumenisch offene Patriarch unter anderem geschrieben: „Die delegierten orthodoxen Geistlichen sollen bei gottesdienstlichen Versammlungen mit Heterodoxen möglichst zurückhaltend sein, da diese im Widerspruch zu den heiligen Kanones stehen und das konfessionelle Bewusstsein der Orthodoxen schwächen. Sie sollen sich vielmehr bemühen, nach Möglichkeit rein orthodoxe gottesdienstliche Handlungen zu zelebrieren, um auf diese Weise die Pracht und Größe des orthodoxen Kultus vor den Augen der Heterodoxen zu demonstrieren“⁸. Die Schwierigkeiten der Orthodoxen hinsichtlich des ökumenischen Gebets, oder des spirituellen Lebens auf ökumenischen Tagungen melden sich also von Anfang an. Diese Schwierigkeiten dürfen aber nicht allein auf die spezifischen Erwartungen der Orthodoxen hinsichtlich des gemeinsamen Betens zurückgeführt werden, sondern auch auf die Art und Weise wie die ökumenischen Gottesdienste durchgeführt wurden.

II.1. Die Spannungen zwischen den Orthodoxen Kirchen und dem ÖRK wurden dann intensiver nach der politischen Wende in Zentral- und Osteuropa nicht zuletzt wegen der Schwierigkeiten mancher Orthodoxer Kirchen bei ihrer Auseinandersetzung mit ihrer jüngsten Vergangenheit. Ein bedauerliches Zeichen dieser Spannungen war die Entscheidung der Orthodoxen Kirche von Georgien vom 22. Mai 1997 aus dem ÖRK und

⁷ C. PATULEANU, *Die Begegnung der rumänischen Orthodoxie...*, S. 171.

⁸ *Orthodoxe Kirche und die Ökumenische Bewegung ...*, S. 50.

am gleichen Tag auch aus der Konferenz Europäischer Kirchen auszutreten. Im Jahr darauf hat die Orthodoxe Kirche von Bulgarien das Gleiche getan. Die Gründe dafür waren unter anderem, dass diese Kirchen gewisse Entwicklungen innerhalb der betreffenden ökumenischen Organisationen als dem rechten Glauben entgegengesetzt sahen. Andere Orthodoxe Kirchen wie die Russische und die Serbische überlegten sich, ob sie nicht das Gleiche tun sollen, aber sie wollten, dass alle Orthodoxen Kirchen über diese Probleme gemeinsam sprechen. So kam es, dass auf die Empfehlung der letzten zwei Kirchen das Ökumenische Patriarchat eine Panorthodoxe Konsultation vom 29. April bis 2. Mai 1998 in Thessaloniki, Griechenland einberufen hat. Die Zielsetzung dieser Konsultation war, über die Art und Weise zu beraten, wie die Orthodoxen Kirchen in Anbetracht ihrer Spannungen mit dem ÖRK auf die Einladung zu der VIII. Vollversammlung des ÖRK reagieren sollten. Auf dieser Konsultation wurde eine Erklärung verabschiedet, wodurch die Orthodoxen Kirchen gebeten wurden, Delegierte zur VIII. Vollversammlung des ÖRK nach Harare zu entsenden, um ihre Interessen dort wie folgt zu vertreten:

- Die orthodoxen Delegierten, die an der Versammlung in Harare teilnehmen, werden gemeinsam die Erklärung des Inter-Orthodoxen Treffens in Thessaloniki vertreten;
- Die orthodoxen Delegierten in Harare werden nicht an ökumenischen Gottesdiensten, gemeinsamen Gebeten, Gottesdiensten und anderen religiösen Zeremonien bei der Versammlung teilnehmen⁹.

Die Erklärung von Thessaloniki erwähnte auch andere kritische Anliegen der Orthodoxen in ihrem Verhältnis mit dem Genfer Weltrat, der aus orthodoxer Sicht einige radikale Umstrukturierung durchmachen sollte, damit die orthodoxe Beteiligung an seinem Leben effektiver wird. In dieser Hinsicht schlugen die Delegierten an der Konsultation in Thessaloniki „in aller Entschiedenheit“ die Schaffung „einer Gemischten Theologischen Kommission vor, zu der orthodoxe Mitglieder gehören sollen, die von ihren Kirchen benannt werden, wie auch Personen, die vom Weltkirchenrat ernannt werden. Die Gemischte Kommission soll ihre Arbeit nach der Vollversammlung von Harare beginnen und wird

⁹ *Orthodoxe Kirche und die Ökumenische Bewegung ...* S. 726.

annehmbare Formen der Teilnahme von Orthodoxen an der ökumenischen Bewegung und eine radikale Umgestaltung des Weltkirchenrates prüfen"¹⁰. Der allererste Gedanke für die Gründung der Sonderkommission für die Mitarbeit der Orthodoxen im ÖRK geht also zurück auf eine orthodoxe Initiative.

Hinsichtlich dieser Konsultation in Thessaloniki sollte hinzugefügt werden, dass dabei keine Vertreter der Altorientalischen Orthodoxen Kirchen anwesend waren. Zwischen dieser Kirchenfamilie und den Östlichen Orthodoxen Kirchen besteht keine eucharistische Gemeinschaft, dennoch sind diese beiden Kirchenfamilien sehr nah und sie haben auf ökumenischen Tagungen oft gemeinsam agiert¹¹. Nun fühlten sich die Altorientalischen Kirchen von der Erklärung in Thessaloniki nicht berührt, was sich nachher als eine Schwäche dieser Erklärung erwiesen hat. Dies kam schon zum Ausdruck auf einer orthodoxen Konsultation organisiert von der Orthodox-Task-Force des ÖRK vom 7. - 13. Mai 1998 in Damaskus, Syrien, also eine Woche nach der Tagung in Thessaloniki. Die Konsultation in Damaskus wurde sehr gründlich vorbereitet und schloss auch die Vertreter der Altorientalischen Kirchen mit ein. Am Ende dieser Tagung wurde einen Bericht angenommen, mit der folgenden Bemerkung: „Dieser Bericht wurde von den Mitgliedern der Vollversammlung¹², mit einigen Vorbehalten von Seiten der Delegierten der Russischen Orthodoxen Kirche, einstimmig eingenommen"¹³. Diese Bemerkung weist darauf hin, dass die Empfehlungen von Thessaloniki von den Orthodoxen Kirchen verschieden interpretiert und vor allem in die Praxis umgesetzt wurden. Auf der einen Seite teilten alle Orthodoxen Kirchen die gleiche Kritik an den ÖRK mit, aber auf der anderen Seite waren sie verschiedener Meinung hinsichtlich der Art und Weise wie man damit umgehen soll.

Der Bericht von Damaskus war sehr umfangreich, vor allem in den Abschnitten über das Thema und die Vorhaben der Vollversammlung in

¹⁰ *Orthodoxe Kirche und die Ökumenische Bewegung ...*, S. 727.

¹¹ Siehe den Stand der Beziehungen zwischen diesen zwei Kirchenfamilien bei Pr. Viorel IONITA, „The Vision of Unity in the Multilateral Dialogues and in the Bilateral Dialogues of the Orthodox Churches with other Churches“, *Studii Teologice*, seria III-a, IV (2008), 3, S. 7-58.

¹² Der Ausdruck „Mitglieder der Vollversammlung“ hier bezieht sich auf der Tatsache, dass die Teilnehmer/Teilnehmerinnen an der Konsultation in Damaskus offizielle Delegierte für die Vollversammlung von ÖRK in Harare waren.

¹³ *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung...*, S. 698.

Harare. Hinsichtlich der Frage des gemeinsamen Gebetes stellte dieser Bericht fest, dass in der Planung der Vollversammlung in Harare eine „Eucharistie-Versammlung“ fehlt, was eine „Reflexion der Realität der heutigen ökumenischen Situation“ ist. Auf der anderen Seite betonte dieser Bericht, dass das „nicht-eucharistische“ gemeinsame Gebet zu stetig wachsenden Spannungen in der orthodoxen Diskussion führte. Nach jener Erklärung, erschweren zwei pastorale Faktoren „heutzutage das gemeinsame Gebet mehr als je zuvor: die zunehmenden Spannungen in unseren Kirchen in dieser Frage und der sich verändernde Charakter dessen, was wir als ‚Ökumenischer Gottesdienst‘ in den letzten Jahren und Versammlungen erfahren haben. In ökumenischen Gottesdiensten ist ein auffälliger Rückgang an Sensitivität für die verschiedenen Traditionen, ihre liturgischen Sensibilitäten und ihrem liturgischen Ethos gegenüber zu bemerken“¹⁴. Der Bericht von Damaskus ist viel milder in seiner Einstellung zum ÖRK, geht nicht auf Konfrontation ein und schlägt auch keine restriktive Maßnahmen vor. Dennoch muss auch dieser Bericht anerkennen, dass es Probleme mit den ökumenischen Gebeten gibt und versucht, mindestens einige von diesen Problemen zu identifizieren.

Mit der Frage des ökumenischen Betens beschäftigte sich kurz darauf auch eine andere orthodoxe Konsultation, die von der damaligen Einheit I des ÖRK (Einheit und Erneuerung) in Zusammenarbeit mit der Gesellschaft für Ökumenische Studien und Inter-Orthodoxe Beziehungen von Thessaloniki vom 26. Mai – 1. Juni 1998 in Cambridge, New York, organisiert wurde. Das Thema dieser Konsultation war „*Orthodoxe liturgische Erneuerung und sichtbare Einheit*“. In dem Bericht über diese Tagung wurden einige Grundgedanken für den christlichen Gottesdienst wie folgt zusammengefasst:

- „Gottesdienst, um wahrhaft Gottesdienst zu sein, ist gleichzeitig theozentrisch und dialogisch. Er schließt Gottes Wort an uns sowie unseren Lobpreis, unsere Danksagung, Bittgebete und Fürbitten, die wir an Gott richten, ein. Im Gottesdienst ist Gott gegenwärtig für uns, und wir sind für ihn auf eine einzigartige Weise gegenwärtig.
- Gottesdienst ist eschatologisch. Er deutet auf die letztendliche Einheit aller in Christus hin.

¹⁴ *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung...*, S. 709.

- Gottesdienst ist kein Selbstzweck und hat verbindlichen Charakter. Sein primärer Zweck ist, die Christen in Gemeinschaft mit dem Dreieinigen Gott zu bringen und in Gott miteinander und mit der ganzen Schöpfung.
- Gottesdienst ist bildend. Er ist in erster Linie der Weg, wie der Glaube der Kirche – Theologie und Praxis der Kirche – von einer Generation zur anderen weitergegeben wird. Er baut den Glauben auf und formt die Identität, sowohl individuell wie korporativ.
- Gottesdienst ist verwandelnd. Er lädt uns ein, unseren wirklichen und ewigen Modus des Seins durch die Erleuchtung des Intellekts, der Verwandlung der Leidenschaften und der Reinigung des Herzens zu entdecken, zu erfahren und zu verwirklichen.
- Gottesdienst ist evangelisch, und in diesem Sinne informativ. Er erzählt die Geschichte Jesu Christi und zählt die ganze Heilsökonomie auf. Gottesdienst weist über die lokale Versammlung hinaus auf Gottes größeren Plan zur Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft hin. So hat er eine direkte Beziehung zur Mission.
- Gottesdienst ist ekklesial. Durch ihren Gottesdienst findet die Kirche ihren vollsten Ausdruck und ihre volle Verwirklichung.
- Gottesdienst ist inklusiv. Er ist das Werk des ganzen Volkes Gottes.
- Gottesdienst ist ganzheitlich. Gottes Wort richtet sich an die ganze Person. Wir lobpreisen und danken nicht nur mit unserem Geist, sondern auch mit unserem Herzen und Leib.
- Gottesdienst ist kosmisch. Er sieht die ganze Schöpfung als Sakrament¹⁵.

Diese „Grundgedanken“ über die Bedeutung des Betens allgemein waren einfach nötig, einmal damit die Orthodoxen ihr Verständnis über diese Frage vorstellen und zum zweiten, damit man eine mögliche Orientierung auch in der breiten Ökumene über diese fundamentale christliche Frage zur Verfügung hat. Der Bericht von Cambridge/NY betont, dass gemeinsam mit anderen Christen zu beten, „besonders für die Einheit der Kirche und die Heilung der Trennungen, ist nicht nur möglich, sondern nötig aufgrund unserer miteinander geteilten Taufe im

¹⁵ *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung...*, S. 714-715.

Namen der Heiligen Dreieinigkeit und unseres gemeinsamen Glauben an Jesus Christus, unseren Heiland”¹⁶. Der Bericht führt fort, dass damit „ökumenische Gebetsgottesdienste zur Versöhnung und Einheit beitragen, sollten sie Grundprinzipien des christlichen Gottesdienstes, wie oben aufgezeigt, widerspiegeln”¹⁷. Auch dieser Bericht stellt fest, dass ökumenische Andachten manchmal von Fragen bestimmt und getrieben waren,

„die nicht nur vom Interesse für die christliche Einheit und Versöhnung abweichen, sondern auch selbst in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt sind. Anstatt die Gemeinschaft mit dem Dreieinigen Gott als Mittelpunkt zu haben, ist die ökumenische Andacht manchmal zur Plattform der sozialen und politischen Agenda und Anliegen geworden, die mit dem Evangelium unvereinbar sind. Natürlich ist es angemessen, im Gottesdienst unser lebendiges Interesse im Gebet aufzunehmen. Aber werden diese Anliegen zu einem dominierenden Element, wird der christliche Gottesdienst entsteht”¹⁸.

Obschon der Bericht von Cambridge/N.Y. am offensten ökumenisch ist, dennoch konnte auch er nicht verschweigen, dass es Probleme mit dem ökumenischen Gebet gibt. Die Spannungen zwischen den Orthodoxen Kirchen und dem ÖRK besonders hinsichtlich des gemeinsamen Gebetes dürfen im Lichte dieser Überlegungen nicht allein zur Schuld der ersteren gerechnet werden. Auf der anderen Seite wollten die ökumenisch engagierten orthodoxen Theologen durch alle diese Konsultationen und Überlegungen nicht allein ihre Partner kritisieren, sondern alle zu einem Prozess des Nachdenkens über die Bedeutung des Gebetes einladen. Die Einstellung der Orthodoxen zum Gottesdienst wurde eindeutig von dem orthodoxen Theologen Peter Bouteneff, der als Mitglied des Stabes des ÖRK im Prozess der Sonderkommission für die Mitwirkung der Orthodoxen im ÖRK sehr aktiv war, dadurch zum Ausdruck gebracht, dass ein integraler Teil der orthodoxen Spiritualität

„ist es, an jedem Punkt eines Gottesdienstes genau zu wissen, an welcher Stelle man ist und wie es weitergeht: gerade diese festen Strukturen geben dem Geist die Freiheit, sich dem Gebet immer

¹⁶ *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung...*, S. 718.

¹⁷ *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung...*, S. 721.

¹⁸ *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung...*, S. 721.

wieder neu zu öffnen. Und da unsere Gebete auch häufig sehr explizit theologisch verankert sind - das, was wir beten, ist auch das, was wir glauben, und vice versa -, ist diese Verlässlichkeit unserer Gebetsgottesdienste für uns von wesentlicher Bedeutung"¹⁹.

Schließlich wollen wir noch eine orthodoxe Tagung zum gleichen Anliegen erwähnen, die auch vor der Vollversammlung des ÖRK in Harare stattgefunden hat. Es geht um die Jahrestagung der Orthodoxen Theologischen Gesellschaft von Amerika, die am 4. - 5. Juni 1998 in Boston, USA gehalten wurde. Das Ziel dieser Tagung war, über die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zum Ökumenischen Rat der Kirchen zu beraten. Die auf dieser Tagung angenommene Erklärung übernimmt zuerst die Kritik an ökumenischen Gottesdiensten von dem angenommenen Dokument in Cambridge/NY, bietet aber zudem einige zusätzliche Beiträge zum Thema *ökumenische Gottesdienste* an. Es wird hier unterstrichen, dass die orthodoxe Teilnahme an ökumenischen Gottesdiensten in der Tatsache gründete,

„dass die Grundlagen des apostolischen Glaubens weiterhin durch Schriftlesungen, Gebete und Lieder der gottesdienstfeiernden Gemeinschaft zum Ausdruck kommen. Wenn diese Grundlagen des apostolischen Glaubens fehlen oder absichtlich entstellt werden, wird es schwierig, ja sogar unmöglich für die Orthodoxen, an solchen Gottesdiensten teilzunehmen. Wenn jedoch diese Überzeugungen in ökumenischen Gottesdiensten aufgenommen werden, die keinen eucharistischen Charakter tragen und diese grundlegenden Prinzipien widerspiegeln, dann sollten wir uns freuen, uns unseren Brüdern und Schwestern in Christus zum Lobpreis Gottes anzuschließen“²⁰.

Aus diesen Erläuterungen geht eindeutig hervor, dass die Orthodoxen Christen, die in einer Minderheitsituation sind, wie z.B. die Altorientalen auf der einen Seite, oder die Orthodoxen in Amerika auf der anderen Seite, und die lange Erfahrung der ökumenischen Zusammenarbeit mit Christen anderer Tradition hatten, es schwierig haben, sich von dem gemeinsamen Gebet mit anderen Christen zu verabschieden. Dennoch verschweigen es diese orthodoxen Christen auch nicht, dass sie selbst Schwierigkeiten mit den ökumenischen Gottesdiensten haben.

¹⁹ ÖRK-Feature, Feat-02-05, 17. Mai 2002.

²⁰ *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung...* S. 732-733.

II.2. Die Frage des gemeinsamen Gebetes zwischen den Orthodoxen und anderen Christen wurde also unmittelbar vor der Vollversammlung in Harare sehr intensiv diskutiert und dazu wurden eine ganze Menge interessante Überlegungen wie auch konkrete Empfehlungen für eine bessere Fortsetzung dieser Praxis gemacht. Dennoch war die Stimmung vor und während dieser Vollversammlung sehr besorgt und befürchtete man, dass es in Harare zu einem Ausschied der Orthodoxen vom ÖRK kommen könnte. Dies mag einer der Gründe gewesen sein, dass die Vollversammlung den orthodoxen Vorschlag hinsichtlich der Gründung einer Gemischten Kommission für die Behandlung der orthodoxen Anliegen angenommen hatte. Kurz darauf wurde die Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK gegründet. Diese Kommission bestand aus 60 Mitgliedern, zur Hälfte Vertreter der verschiedenen Orthodoxen Mitgliedskirchen des ÖRK und die andere Hälfte Vertreter anderer Mitgliedskirchen des Weltrates. Die zwei Vorsitzenden der Sonderkommission waren der mittlerweile verstorbene Metropolit Chrysostomos von Ephesus (Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel) und Bischof Rolf Koppe (Evangelische Kirche in Deutschland). Während der darauf folgenden vier Jahre hat diese Kommission sehr intensiv gearbeitet und im September 2002 dem Zentralausschuss des ÖRK ihren Abschlussbericht vorgelegt.

Dieser Abschlussbericht besteht aus den folgenden Teilen:

- *„Kapitel A beschreibt den Kontext, in dem die Sonderkommission ihre Arbeit geleistet hat;*
- *Kapitel B stellt die fünf Themen dar, mit denen sich die Sonderkommission befasst hat;*
- *Kapitel C enthält die begrenzte Zahl konkreter Maßnahmen, die die Kommission empfiehlt.*

Da bestimmte Fragen detaillierter behandelt werden müssen, sind dem Bericht die folgenden vier Anhänge beigefügt:

- *Anhang A schlägt einen „Rahmen für die gemeinsame Andacht bei ÖRK-Versammlungen“ vor.*
- *Anhang B enthält zusätzliche Informationen zu den Prozessen der Entscheidungsfindung im Konsensverfahren.*
- *Anhang C schlägt Änderungen in der Satzung des ÖRK vor, insbesondere im Hinblick auf die neuen theologischen Kriterien*

für Kirchen, die die Mitgliedschaft in der Gemeinschaft des ÖRK beantragen.

- *Anhang D enthält eine Liste der Mitglieder der Sonderkommission und ihres Lenkungsausschusses*²¹.

Im ersten Kapitel werden die Vorgeschichte und der Arbeitsprozess dieser Kommission dargestellt. Die Sonderkommission hat fünf Themen identifiziert, die die Anliegen der Orthodoxen zusammenfassen sollten. Diese Themen waren: 1. Ekklesiologie; 2. Soziale und ethische Anliegen; 3. Gemeinsame Andacht; 4. Entscheidungsfindung im Konsensverfahren und 5. Mitgliedschaft und Vertretung. Im Rahmen unseres Vorhabens bezieht sich unser Interesse ausschließlich auf die Frage der gemeinsamen Andacht auf ökumenischen, die im Kapitel B, Sektion V dargestellt ist.

In den einführenden Überlegungen zur Frage der gemeinsamen Andacht werden zuerst einige Bemerkungen über die Herausforderungen gemacht, mit denen sich die heutige Welt konfrontiert sieht und denen gegenüber die Kirchen nicht gleichgültig bleiben können, wie auch über das „heutige Engagement der christlichen Kirchen für sichtbare Einheit“, für das die Christen „gemeinsam um göttlichen Beistand bitten“ müssen. Schließlich weist der Abschlussbericht auf die Tätigkeit von Jesus Christus hin, der vor jeder wichtigen Etappe seines Erlösungswerks zum Vater betete und uns lehrte, „dass wir Gott um Beistand bitten müssen, damit wir alle schmerzvollen Spaltungen überwinden und gemeinsam Zeugnis vom christlichen Evangelium ablegen können“²². In dieser Hinsicht stellen die jahrzehntelangen Erfahrungen hinsichtlich der gemeinsamen Andachten und geistlichen Miteinanderteilens innerhalb des ÖRK ein Erbe dar, „das nicht einfach übergangen werden darf“. Der Abschlussbericht stellt auch fest, dass die gemeinsame Andacht auch viele der Herausforderungen deutlich gemacht hat.

„die auf dem Weg zur Einheit vor uns liegen. Dies ist zum Teil darauf zurückzuführen, dass die Kirchen aufgrund ihres jeweiligen

²¹ Siehe „Abschlussbericht der Sonderkommission zur Orthodoxen Mitarbeit im ÖRK“, in: *Die Orthodoxen im Ökumenischen Rat der Kirchen. Dokumente, Hintergründe, Kommentare und Visionen*, herausgegeben von Dagmar HELLER und Barbara RUDOLPH, coll. *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau* 74, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 2004, S. 9-67.

²² „Abschlussbericht der Sonderkommission...“, S. 20.

konfessionellen und kulturellen Hintergrunds in unterschiedlicher Weise beten. Zudem bereitet die gemeinsame Andacht, wie sie sich im Ökumenischen Rat der Kirchen entwickelt hat, einigen Kirchen Schwierigkeiten. De facto wird der Schmerz, den die Spaltung der Christenheit verursacht, am bittersten in der gemeinsamen Andacht empfunden²³.

In Anbetracht dieser Schwierigkeiten, mit denen sich die Sonderkommission beschäftigt, hatte sie

„Problembereiche in Ekklesiologie, Theologie, eucharistischer Praxis und anderen sensiblen Bereichen identifiziert. Wenn diese Schwierigkeiten auch nicht unterschätzt werden dürfen, so ist und bleibt der Aufruf zum gemeinsamen Gebet doch von vorrangiger Bedeutung. Es müssen solche Fortschritte gemacht werden, die allen die gemeinsame Andacht unter Wahrung ihrer Identität erlauben und es so möglich machen, auf dem Weg zur sichtbaren Einheit weiterzugehen“²⁴.

In dieser Hinsicht schlägt die Sonderkommission vor,

„auf ÖRK - Versammlungen eine klare Unterscheidung zwischen ‚konfessioneller‘ und ‚interkonfessioneller‘ gemeinsamer Andacht zu treffen. Eine ‚konfessionelle gemeinsame Andacht‘ ist die Andacht einer Konfession, einer Gemeinschaft oder einer Denomination innerhalb einer Konfession. Ihre ekklesiale Identität ist klar. Sie ist die Gabe einer bestimmten Delegation von Teilnehmern/innen an die versammelte Gemeinschaft, die allerdings auch eingeladen wird, sich dem Geist der Andacht zu öffnen“.

Dagegen wird eine interkonfessionelle gemeinsame Andacht

„normalerweise für besondere ökumenische Veranstaltungen vorbereitet. Sie stellt eine Gelegenheit zur gemeinsamen Feier dar und schöpft aus den Quellen zahlreicher Traditionen. Eine solche Andacht baut auf den in der Vergangenheit gesammelten Erfahrungen der ökumenischen Gemeinschaft wie auch auf den Gaben auf, die die Mitgliedskirchen sich gegenseitig darbringen. Aber sie erhebt nicht den Anspruch, der Gottesdienst einer bestimmten Mitgliedskirche oder einer Art hybrider Kirche bzw. ‚Über-Kirche‘ zu sein. Wenn diese

²³ „Abschlussbericht der Sonderkommission...“, S. 20.

²⁴ „Abschlussbericht der Sonderkommission...“, S. 20.

Unterscheidung richtig verstanden und angewendet wird, dann kann sie die Traditionen dazu befreien, in der gemeinsamen Andacht entweder ihr eigenes Selbstverständnis oder die Gemeinschaft mit anderen zum Ausdruck zu bringen - und dennoch der Tatsache gerecht zu werden, dass die Christen die volle Einheit noch nicht gemeinsam erleben und dass die ökumenischen Gremien, in denen sie mitarbeiten, nicht selbst Kirchen sind"²⁵.

Hinsichtlich der interkonfessionellen gemeinsamen Andachten wird weiter festgehalten, dass diese Andachten

„auf ÖRK - Versammlungen nicht Gottesdienste einer ekklesialen Einrichtung sind. Zweitens enthalten sie praktische Empfehlungen dafür, wie bei der Gestaltung von gemeinsamen Andachten auf ökumenischen Versammlungen sprachliche Formulierungen, Symbole, Bilder und Riten so eingesetzt werden können, dass sie keinen theologischen, ekklesiologischen oder spirituellen Anstoß erregen. Insofern es gelingt, diese Ziele zu verwirklichen, können gemeinsame Andachten etwas werden, an dem alle Traditionen mit gutem Gewissen teilhaben können, ohne ihre theologische und geistliche Integrität zu gefährden“.

Die Sonderkommission hat sich auch mit der Frage der eucharistischen Gottesdienste auf ökumenischen Veranstaltungen beschäftigt und festgestellt, dass diese für die Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen ein schwieriges Problem darstellen, weil nicht alle die Eucharistie gemeinsam am Tisch des Herrn empfangen können. Die Kommission hat aber konsequenterweise beschlossen, dass wenn hier nach dem gleichen Muster zu verfahren ist, wie bei der Unterscheidung zwischen konfessioneller und interkonfessioneller gemeinsamer Andacht, „so ist es möglich, auf Vollversammlungen und anderen wichtigen Veranstaltungen konfessionelle eucharistische Gottesdienste zu feiern“²⁶. Schließlich wies das Abschlussdokument auf die „größere Sensibilität“ hin, die man im Umgang miteinander innerhalb des ÖRK berücksichtigen soll. In diesem Teil des Abschlussberichtes wird nicht näher erläutert, was diese Sensibilität bedeuten soll. Darüber erfahren wir etwas mehr im Anhang A, der einen Rahmen für die gemeinsame Andacht bei ÖRK - Versammlungen darstellt.

²⁵ „Abschlussbericht der Sonderkommission...“, S. 42.

²⁶ „Abschlussbericht der Sonderkommission...“, S. 42.

Nach einer erläuternden *Einleitung* werden in dem Anhang A folgende Aspekte behandelt:

- Gemeinsame Andachten bei ÖRK - Versammlungen;
- Herausforderungen der gemeinsamen Andacht bei ökumenischen Anlässen;
- Ekklesiologische Herausforderungen;
- Theologische Herausforderungen;
- Konfessionelle und interkonfessionelle gemeinsame Andachten;
- Erwägungen zur Vorbereitung gemeinsamer Andachten auf ÖRK - Versammlungen: *Konfessionelle gemeinsame Andacht* und *Interkonfessionelle gemeinsame Andacht*;
- Erwägungen zum verantwortlichen Umgang mit sensiblen Bereichen:
 - a) *Gestaltung des Raums*;
 - b) *Leitung durch Frauen*;
 - c) *Fehlende Vertrautheit*;
 - d) *Soziale und politische Themen*;
- Sprachliche Ausdrucksweise;
- Praxis der Eucharistiefeyer bei ÖRK - Versammlungen und
- Schlussfolgerungen.

Die 43 Abschnitte dieses Anhangs allein über die Frage der gemeinsamen Andachten auf Tagungen des ÖRK sind ziemlich ausführlich und die erwähnten Titel jedes Abschnittes weisen eindeutig auf die behandelten Inhalte hin. In der Einführung wird darauf hingewiesen, dass der Begriff „ökumenischer Gottesdienst“ zu Verwirrung über die ekklesiale Qualität solcher Gottesdienste, den ekklesiologischen Status des ÖRK und den Grad der tatsächlich erreichten Einheit geführt hat. Aus diesen Gründen schlug die Sonderkommission vor, dass der Begriff „ökumenischer Gottesdienst“ nicht benutzt werden soll. Der englische Begriff für Gottesdienst war *worship*, und in der englischen Originalsprache des Abschlussberichtes wurde anstatt *worship* den Begriff *prayer* vorgeschlagen, was dann als Andacht ins Deutsche übersetzt wurde. Es soll noch unterstrichen werden, dass man im ökumenischen Bereich für alle Formen von Andachten oder Gottesdiensten sehr oft den Begriff *Liturgy* benutzt, was die Orthodoxen zu stark an die eucharistische Liturgie erinnert. Das machte eine Klärung der Begriffe notwendig. Darüber hinaus sollte diese Klärung alle möglichen ekklesiologischen Missverständnisse vorweg

vermeiden. Professor Anastasios Kallis meinte dazu, dass die Empfehlung, auf den in der orthodoxen Terminologie missverständlichen Terminus "ökumenischer Gottesdienst" zu verzichten, mutig gewesen sei, „denn sie erweckt den falschen Eindruck eines Rückschlags in der Ökumene, vor allem bei denjenigen, die Genf als den ekklesialen Antipoden Roms betrachten“²⁷.

Aus orthodoxer Sicht kann ein Gottesdienst oder sogar eine Andacht, also eine öffentliche Glaubenshandlung, ohne Beziehung zur Kirche nicht verstanden werden. Konfessionelle Andachten erklären sich eindeutig durch ihre Beziehungen zu einer bestimmten Konfession, bzw. Kirche. Dagegen haben ökumenische Andachten oder Gottesdienste keinen Kirchenbezug, und der Bezug allein auf den ÖRK gilt nicht, weil „der Ökumenische Rat der Kirchen nicht selbst ‚die Kirche‘ oder eine ekklesiale Einrichtung darstellt“²⁸. Wenn der Ausdruck „konfessionelle Andachten“ keine Probleme bereitet, ist es viel komplizierter mit dem Ausdruck „interkonfessionelle Andachten“. Wenn man den Unterschied zwischen Gottesdienst und Andacht verstehen kann, wird es schwieriger sein, sogar für manche orthodoxe Theologen, den Unterschied zwischen einer interkonfessionellen und einer ökumenischen Andacht zu verstehen. Dennoch, der Unterschied besteht darin, dass eine interkonfessionelle Andacht ekklesiologisch mit den dabei beteiligten kirchlichen Traditionen identifiziert werden kann, dagegen ist eine ökumenische Andacht ekklesiologisch nicht identifizierbar, oder besser gesagt, diese Art von Andacht hat kein ekklesiologisches Profil. Damit keine weiteren ekklesiologische Probleme entstehen, stellt der Abschlussbericht fest, dass die interkonfessionelle gemeinsame Andacht normalerweise für besondere ökumenische Anlässe vorbereitet wird. Diese Andacht „geht nicht aus einer einzigen kirchlichen Tradition oder einer bestimmten Kirche hervor. Sie kann Strukturen widerspiegeln, die Kirchen gemeinsam sind (Wortgottesdienst, Tagzeitengebete), aber es handelt sich nicht um die feste Liturgie einer einzigen Konfession. Sie hat keine ekklesiale Qualität; sie wird normalerweise von einem Ad-hoc-Ausschuss geplant“²⁹.

²⁷ Anastasios KALLIS, „Ökumenischer Rückschlag oder Impuls? Eine Stellungnahme zum Abschlussbericht der Sonderkommission zur Mitarbeit im ÖRK“, in: *Die Orthodoxen im Ökumenischen Rat der Kirche...*, S. 87.

²⁸ „Der Abschlussbericht ...“, S. 35.

²⁹ „Der Abschlussbericht ...“, S. 37.

Der Abschlussbericht erwähnt auch eine allgemeine Schwierigkeit im Bezug auf die gemeinsame Andacht schlechthin, denn für einige ist die gemeinsame Andacht mit Christen außerhalb ihrer eigenen Tradition jedoch nicht nur unbequem ist,

„sondern wird auch als unmöglich angesehen. So müssen die orthodoxen Christen z. B. kanonische Schriften respektieren, die - je nachdem, wie sie ausgelegt werden - gemeinsame Andachten verbieten, obwohl es heute keinen Konsens in der Auslegung der entsprechenden kanonischen Schriften gibt. Historisch gesehen hat es auch für viele Protestanten Hindernisse auf dem Weg zur gemeinsamen Andacht gegeben“³⁰.

Was die Orthodoxen Kirchen anbetrifft, gibt es in der Tat verhältnismäßig viele Gläubige und auch Theologen, die gegen jede Form von gemeinsamem Gebet mit Nicht-Orthodoxen sind. Diese Einstellung wurde oft aufgrund des Kanons 33 der Lokalsynode von Laodizea (364) vertreten, der besagt, dass die orthodoxen Gläubigen an dem Gebet mit Häretikern oder Schismatikern nicht teilnehmen dürfen. Es ist auch wahr, dass die heutigen orthodoxen Theologen über die Art und Weise wie dieser Kanon zu interpretieren ist, nicht einig sind. Das hat auch damit zu tun, dass diese Synode sich mit einer Reihe von Häretikern beschäftigte, die es heute nicht mehr gibt. So kann eine Auslegung des betreffenden Kanons sein, dass er sich nur auf die betreffenden Häretiker bezieht. Auf der anderen Seite haben die Orthodoxen Kirchen heute ganz andere Beziehungen zu den Kirchen, mit denen sie gemeinsam beten, als dies mit den Beziehungen zwischen den Orthodoxen und den Häretikern im IV. Jahrhundert der Fall war. In dieser Hinsicht betont Anastasios Kallis, dass die Anwendung von solchen Kanones im Hinblick auf das Verhältnis der orthodoxen Kirche zu den Kirchen, mit denen sie im Dialog steht, einer Verfälschung des Sinns dieser Kanones gleich kommt „und stellt eine eklatante Missdeutung der kanonischen Überlieferung überhaupt dar, denn sie hatten den Schutz der Gläubigen vor den Angriffen der Häretiker im Sinn und nicht die Verdammung von Menschen, die sich um die Einheit der Kirchen mühen“³¹. Schließlich wäre es zu hoffen, dass eine der Panorthodoxen Instanzen demnächst dazu eine offizielle Antwort verbindlich für alle geben wird.

³⁰ „Der Abschlussbericht ...“, S. 34.

³¹ A. KALLIS, „Ökumenischer Rückschlag oder Impuls?...“, S. 89.

Eine sehr umstrittene Frage hinsichtlich des Abschlussberichtes war die Frage der Leitung der interkonfessionellen Andachten durch ordinierte Frauen, weil die Orthodoxen die Frauenordination nicht akzeptieren. Der Abschlussbericht geht davon aus, dass bei konfessionellen gemeinsamen Andachten die in der jeweiligen Konfession geübte Praxis im Blick auf die Leitung durch Frauen Anwendung finden sollte. „Bei interkonfessionellen gemeinsamen Andachten ist es durch die Verteilung der Leitungsaufgaben und die gleichberechtigte Beteiligung jedem Teilnehmenden – egal, ob Mann oder Frau, Geistlicher oder Laie – möglich, jede Aufgabe zu übernehmen“³². Soweit ist der Text sehr klar und folgt eine eindeutig ökumenische Linie. Dennoch fuhr der Text fort, dass in der Ökumene Menschen zusammen kommen, „die unterschiedliche Positionen in der Frage der Frauenordination vertreten - wobei diese Unterschiede zwischen unseren Kirchen, aber manchmal auch innerhalb unserer Kirchen bestehen – und wir sind noch nicht in der Lage, diese Unterschiede miteinander zu versöhnen“³³. Aufgrund dieser Unterschiede nicht nur innerhalb der Orthodoxen Kirchen versuchte der Abschlussbericht doch etwas differenzierter zu sein und empfahl, dass „diejenigen, die gemeinsame Andachten planen, es vermeiden, in der Frage der Frauenordination auf Konfrontationskurs zu gehen, indem sie voraussetzen, dass die gegenwärtige Praxis einer bestimmten Kirche die einzig mögliche christliche Position in dieser Frage darstellt“³⁴. Die Empfehlung, hinsichtlich der Frauenordination im Kontext interkonfessioneller Andachten nicht auf Konfrontation zu gehen, richtet sich nicht nur an die Orthodoxen, sondern wie Professor Kallis zum Recht bemerkt „an beide Seiten“, das heißt auch an diejenigen, die die Frauenordination unterstützen. Hier ist der Punkt, wo man mit der Sensibilität vorsichtig umgehen muss.

III. Der Bericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK wurde von dem Zentralausschuss des ÖRK auf seiner Tagung im September 2002 vorgestellt und angenommen. Dazu wurden eine ganze Reihe von Beschlussfassungen angenommen und die Vollversammlung in Porto Alegre, Brasilien (14.-23. Februar 2006) einige Änderungen in der Verfassung und Satzung des ÖRK angenommen. Ein Komitee wurde mit

³² „Der Abschlussbericht ...“, S. 42.

³³ „Der Abschlussbericht ...“, S. 42.

³⁴ „Der Abschlussbericht ...“, S. 42-43.

der Fortsetzungsarbeit der Sonderkommission beauftragt. Am eindeutigsten trat die Arbeit der Sonderkommission auf der Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre in Erscheinung, als das ganze gottesdienstliche Programm im Rahmen der Beschlüsse jener Kommission organisiert wurde. Für viele Teilnehmer und Teilnehmerinnen an dieser Vollversammlung waren die Andachten gemeinsam mit den Bibelstudien die besten Aspekte jener ökumenischen Veranstaltung. Darüber hinaus wurden die Beschlüsse dieser Vollversammlung durch ein Konsensusverfahren ohne große Schwierigkeiten angenommen. Alle diese Erfahrungen haben einen wesentlichen Beitrag zum Erfolg der Arbeit der Sonderkommission geleistet.

Der Schlussbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK wurde vor allem in Deutschland heftig diskutiert, dennoch hat dieses Unternehmen ein Stück Klarheit hinsichtlich des gemeinsamen Gebets gebracht, was nicht zu unterschätzen ist. Dadurch wurde ein Anstoß für eine gemeinsame Theologie der ökumenischen bzw. interkonfessionellen Andachten gegeben, die wie Reinhard Thöle mit Recht bemerkt, noch nicht geschrieben ist. So eine Theologie des gemeinsamen Gebets wäre in der Tat nötig, „damit die interkonfessionelle Andacht in Zukunft nicht in die gleiche Krise gerät“³⁵. Diese Krise hat auch klar gezeigt, wie eng Theologie und Spiritualität zusammengehören. Von allen diesen Auseinandersetzungen um die Frage des gemeinsamen Gebets sollten wir lernen, dass Theologie auch schon im ökumenischen Bereich von der Spiritualität nicht mehr getrennt werden darf.

Rezumat: Probleme legate de rugăciunea comună în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Raportul final al comisiei speciale: recomandări pentru viața de rugăciune

Bisericile Ortodoxe au avut din ce în ce mai multe dificultăți în relațiile lor cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB) mai ales după schimbările politice din Europa Centrală și de Est de la sfârșitul anului 1989 și începutul anului care a urmat. Aceste dificultăți s-au agravat în special în jurul celei de a 7-a adunări generale a CEB de la Canberra (1991), atât în legătură cu unele poziții teologice protestante liberale, cât și în legătură cu conținutul și felul în care era organizat

³⁵ Reinhard THÖLE, „Keine ökumenische Gottesdienste mehr?. Zur « interkonfessionellen Andacht » bei ÖRK – Versammlungen“, in: *Die Orthodoxen im Ökumenischen Rat der Kirchen...*, S. 159.

programul de rugăciune la întrunirile ecumenice din acel timp. S-a considerat că atitudinea Bisericilor Ortodoxe se datora dificultăților cu care acestea se confruntau în urma schimbărilor politice din țările lor de origine. În realitate, Bisericile Ortodoxe au avut dificultăți cu anumite concepții protestante din cadrul CEB și cu felul cum se organiza programul de rugăciune la întrunirile ecumenice încă de la început. La primele două conferințe mondiale ale Comisiei pentru Credință și Constituție din 1927 și, respectiv, 1937, reprezentanții ortodocși au adoptat câte o declarație aparte, prin care au arătat că nu pot fi de acord cu metodologia și rezultatele propuse de acele întruniri, care erau în contradicție cu tradiția Bisericii Ortodoxe. În anul 1952, patriarhul ecumenic Atenagoras a publicat o enciclică prin care recomanda, pe baza experienței înregistrate la întrunirile ecumenice de până atunci, ca clericii ortodocși să fie cât mai rezervați față de cultul organizat la întruniri ecumenice, întrucât acest fel de cult este în contradicție cu sfintele canoane ale Bisericii Ortodoxe.

În primăvara anului 1998 a avut loc la Tesaloniki, în Grecia, o întrunire interortodoxă, care a discutat dificultățile Bisericilor Ortodoxe în relațiile lor cu CEB. Această întrunire a recomandat înființarea unei comisii speciale, care să stabilească unele coordonate privitoare la participarea Bisericilor Ortodoxe în cadrul CEB. O serie de întruniri interortodoxe din același an, care au avut loc în Siria, Anglia și S.U.A., au formulat la rândul lor critici la adresa CEB, astfel că adunarea CEB de la Harare, din toamna aceluiași an, a aprobat recomandarea de înființare a unei comisii speciale. Această comisie, formată din 60 de membrii, jumătate fiind reprezentanți ai Bisericilor Ortodoxe și Vechi Orientale membre în CEB, iar cealaltă jumătate reprezentând diferite alte biserici membre ale CEB, și-a desfășurat lucrările ei între 1999-2002. La sfârșit, această comisie a prezentat Comitetului Central al CEB un raport final, care cuprindea 3 capitole și patru anexe, după cum urmează: Cap. A: descrie contextul în care și-a desfășurat activitatea această comisie; cap. B prezintă cele cinci teme pe care le-a studiat această comisie și cap C cuprinde o serie de măsuri pe care această comisie le-a propus spre a fi luate de către CEB. Cele patru anexe conțin: 1. Propuneri pentru cadrul în care ar urma să se desfășoare programul de rugăciune la adunările CEB; 2. Informații suplimentare cu privire la procesul de luare a deciziilor în cadrul CEB prin consens; 3. Propune schimbări în constituția CEB cu privire la noile criterii teologice, pe care trebuie să le îndeplinească Bisericile care doresc să devină membre ale CEB și 4 conține lista membrilor acestei comisii speciale, precum și a comitetului ei de conducere.

În partea privind rugăciunea la adunările CEB se precizează, mai întâi, unele aspecte biblice și teologice ale folosului rugăciunii, mai ales cu referire la situația cu care se confruntă Bisericile de astăzi. Acest raport precizează apoi că rugăciunile comune organizate la întrunirile CEB nu pot fi considerate drept slujbe religioase și în niciun caz nu se poate vorbi despre slujbe sau rugăciuni ecumenice. Orice slujbă religioasă creștină are un caracter eclesiologic și ca atare orice astfel de slujbă trebuie să stea în legătură cu o anumită tradiție eclesiastică, de aceea nu se poate vorbi despre slujbe ecumenice, nici măcar rugăciuni comune ecumenice, căci nu există o Biserică ecumenică. Rugăciunile comune trebuie, mai întâi, să fie organizate potrivit uneia sau alteia din tradițiile bisericesti prezente și în acest sens se numesc rugăciuni confesionale. Raportul final vorbește astfel despre rugăciuni confesionale,

dar și interconfesionale la întrunirile CEB. Rugăciunile comune interconfesionale se pot organiza numai cu respectarea sensibilității fiecărei tradiții bisericești prezente, respectiv numai dacă aceste rugăciuni nu contravin uneia sau alteia din tradițiile respective. Acest document fixează, în sfârșit, o serie de alte criterii, potrivit cărora ar trebui să se organizeze rugăciunile comune la întruniri ecumenice, care astfel nu mai contravin tradiției Bisericii Ortodoxe.

Pr. Constantin COMAN

Facultatea de Teologie Ortodoxă - București

SFÂNTA SCRIPTURĂ ȘI ERMINEUTICA BIBLICĂ ORTODOXĂ*

Keywords: *Hermeneutics, Biblical exegesis, Biblical interpretation, spirituality, pneumatology.*

Abstract

Articolul de față al părintelui profesor Constantin Coman se constituie într-o pledoarie pentru înțelegerea actului cunoașterii și înțelegerii Sfințelor Scripturi, obiectul ermeneuticii biblice, ca act sinergic, de împreună-lucrare a omului cu harul dumnezeiesc, împărtășit de Sfântul Duh, «Duhul înțelegerii» care se descoperă în inima „omului duhovnicesc”, iar nu ca demers științific neutru, obiectiv și autonom.

Ce este Ermineutica?

Hermeneutica biblică este știința înțelegerii Sfințelor Scripturi. Aceasta încearcă să răspundă la întrebarea: în ce condiții poate cineva să înțeleagă Sfintele Scripturi. Rămânem la cea mai simplă definiție a Ermineuticii, care le sintetizează pe toate celelalte, în ciuda faptului că există o mare diversitate a definițiilor, de la Schleiermacher, fondatorul ermeneuticii moderne, care definește ermeneutica drept „artă a înțelegerii”¹, și până la Paul Ricoeur care spune în sec. al XX-lea că: „Sarcina hermeneuticii este dublă: să reconstruiască dinamică internă a textului și să restituie capacitatea operei de a se proiecta în afară în reprezentarea unei lumi pe care aș putea-o locui”².

Referat prezentat în cadrul celui de-al III-lea Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă de la Tismana, nov. 2008. Un prim referat (Ciprian STREZA, „Liturghiile ritului bizantin: reciprocitate și/sau exclusivitate?”) a fost deja publicat în *Studii Teologice*, 1/2009, pp. 7-30, iar un alt referat (pr. Ioan CHIRILĂ, „Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie sau despre organicitatea Sfintei Scripturi cu Sfânta Tradiție”) va fi publicat în *Studii Teologice*, 1/2010.

¹ F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutica*, traducere, note și studiu introductiv de Nicolae Râmbu, Ed. Polirom, Iași, 2001, p. 21.

² F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutica*, p. 29.

Deși definiția acesteia pare simplă, Ermineutică este o știință extrem de complexă, care s-a dezvoltat foarte mult în ultimul secol, pătrunzând în mai toate domeniile cunoașterii științifice.

Retrospectiva asupra Ermineuticii biblice ortodoxe

Ermineutica biblică ortodoxă este foarte puțin dezvoltată. În plus, atât cât este, nu este reprezentativă pentru spațiul eclezial ortodox, adică nu izvorăște și nu exprimă viața și nici teologia Bisericii Răsăritene. Cu câteva excepții. Amintesc aici binecunoscutele manuale³ de Ermineutică biblică de la sfârșitul sec. al XIX-lea (Filaret Scriban, Vasile Ivanovici, Dr. C. Chiricescu, Iuliu Scriban), preluate și în sec. al XX-lea de Ioan Constantinescu și Mircea Basarab. Toate nu fac decât să copieze, în variante ușor adaptate, manualele vechi de ermineutică din Apus⁴. Mai grav este că, deși ermineutica biblică occidentală a evoluat foarte mult, puținele manuale românești de ermineutică biblică ortodoxă rămân datoare modelului de la sfârșitul sec. al XIX-lea. Ermineutica prof. Ioan Constantinescu este limitată, de fapt, la un capitol din manualul de Studiu al Noului Testament. Părintele Mircea Basarab publică o Ermineutică biblică într-un volum separat, dar nu aduce, în fond, nimic nou față de manualele vechi.

Mai întâi, m-aș întreba căror factori să se datoreze lipsa de interes pentru elaborarea unei ermineutici în spațiul ortodox. Totuși, problema înțelegerii corecte, asociată cu riscurile răstălmăcirii și a consecințelor acesteia, ar fi trebuit în mod normal să preocupe mai mult teologia noastră, dacă avem în vedere locul și rolul pe care îl acordăm noi Sfintelor Scripturi, cel, puțin la nivel declarativ. Foarte sumar și schematic voi avansa câteva posibile răspunsuri:

a. *Interesul limitat pentru studiu avansat sau științific al Sfintelor Scripturi* ar fi un motiv. Trebuie să recunoaștem că studiile noastre biblice rămân cantonate, după mai bine de o sută de ani, în zona introducerii în cărțile biblice. Nu putem consemna nici dezvoltarea

³ Filaret SCRIBAN, *Sfințita Ermineutică sau știința de a înțelege și a explica Sfânta Scriptură...*, Iași, 1858, 232 p. (ed. a II-a, 1869, 142 p., ed. a III-a, 1874, 204 p.); Vasile IVANOVICI, *Ermineutica biblică*, 1867; C. CHIRICESCU, *Ermineutica biblică*, București, 1895, Arhim. Iuliu SCRIBAN, *Manual de Ermineutică biblică pentru clasa a VII-a seminarială*, ed. I, București, 1911, 140 p. (ed. a II-a, 1922, 188 p.).

⁴ A se vedea critica mai extinsă a acestora manuale în lucrarea noastră *Erminia Duhului. Texte fundamentale pentru o ermineutică duhovnicească*, Ed. Bizantină, București, 2002.

exegezei biblice - lipsa comentariilor biblice este grăitoare în acest sens - și nici existența unor substanțiale studii de teologie biblică, ceea ce ar marca maturitatea studiilor biblice și contribuția lor specifică la dezbateră și elaborarea teologică în general. Dezvoltarea exegezei și teologiei biblice ar fi condus pe cei preocupați de aceste domenii la confruntarea cu problematica ermeneutică. Lipsa acestora au ținut departe pe bibliști și de dezbateră privind cadrul ermeneutic referențial și premisele unei corecte și cât mai complete înțelegeri a conținutului Sfințelor Scripturi.

b. *Raționalismul radical*, manifestat în ultimele veacuri la nivelul general al științei, pare să fi influențat suficient de mult și știința teologică, propunându-i suveranitatea și suficiența de sine a rațiunii. Ne este timpul necesar să dezvolt acest aspect, dar am să spun foarte simplu că datorită instaurării atotputerniciei rațiunii, a ieșit aproape complet din discuție problema *înțelegerii*. S-a acreditat ideea că, din moment ce avem rațiune, actul înțelegerii este rezolvat, nu mai este o problemă. Raționalismul impune principii gnoseologice care influențează și ermeneutica. Unul dintre acestea este creditarea adevărilor raționale și îndoiala față de adevăurile factice. Leibnitz spunea în *Monadologia* sa: „Adevăurile raționale sunt necesare și opusul lor este imposibil, adevăurile factice sunt întâmplătoare și contrariul lor este posibil”⁵. Dacă există un dogmatism teologic și acolo unde acesta există, el este rod al unui astfel de raționalism, care creditează produsul logic al rațiunii mai mult decât realitatea însăși.

c. Transferat în spațiul științelor teoretice și al teologiei, acest raționalism a condus la un fel de fundamentalism. Ceea ce ajungea să fie acceptat ca rațional nu mai era discutabil. În teologie, se poate vorbi de un *fundamentalism dogmatic* sau de manifestări dogmatiste, care își asumă, prin definiție, suficiența de sine și rolul de autoritate ultimă și în ceea ce privește înțelegerea și folosirea textelor biblice. Dictatura dogmatismului, care mai persistă încă, a descurajat foarte mult studiile biblice și implicit dezvoltarea unei ermeneuticii biblice. Teologii nu au mai văzut o problemă în înțelegerea textelor biblice – decât cel mult în zona filologică și istorică, în nici un caz în cea teologică –, echivalând recursul la autoritatea Sfințelor Scripturi cu citarea pur și simplu a textelor biblice acolo unde era nevoie. De fapt, apariția manualelor de ermeneutică biblică

⁵ Apud Gerhard MAIER, *Hermeneutica biblică*, trad. Cosmin Pricop, Ed. Lumina lumii, Sibiu, 2008, p. 34.

de la sfârșitul sec. al XIX-lea se datorează nu vreunei nevoi, ci pur și simplu pentru că ermeneutica biblică era trecută în planurile de învățământ ale seminariilor teologice și mai târziu ale facultăților de teologie, planuri copiate ele însele din modelul apusean. În spațiul ortodox nu a apărut încă vreo frământare legată de problema înțelegerii Sfintei Scripturi. Nimeni nu s-a plâns și nu se plânge în spațiul răsăritean ortodox că ar avea probleme cu înțelegerea Sfințelor Scripturi, cel puțin în ceea ce privește reprezentanții teologiei academice și nu numai.

d. Un ușor sau poate chiar mai accentuat fenomen pe care personal l-am calificat drept *dochetism teologic* se află, după părerea noastră, la originea acestei lipse de interes față de Ermeneutica biblică. E nevoie să mă explic. Ocupându-se cu actul înțelegerii, ermeneutica își îndreaptă preocupările inevitabil spre om și spre istorie, dat fiind că omul este subiectul înțelegerii, el este chemat să înțeleagă Scripturile. Numai că teologia noastră s-a cantonat preponderent în zona preocupărilor „teologice” prin excelență, adică cele care-L privesc pe Dumnezeu și iconomia dumnezeiască și a dezvoltat foarte puțin sau aproape deloc antropologia teologică. Este simptomatică lipsa din planul de învățământ al teologiei academice a unei discipline care să se ocupe cu antropologia teologică. Chiar la capitolul despre cunoașterea lui Dumnezeu, care ar implica și discuția despre înțelegere, discursul teologiei sistematice tratează aproape exhaustiv problema revelației din perspectiva lui Dumnezeu – cum se descoperă Dumnezeu și ce forme sau expresii dobândește revelația dumnezeiască în istorie. Dar nu se pune aproape deloc problema receptării acestei revelații dumnezeiești. Dacă s-ar pune în discuție această temă s-ar ajunge la problematica ermeneutică, adică la problema receptării inteligibile a revelației dumnezeiești. Dacă revelația este un act de comunicare, ea presupune doi subiecți, unul care comunică, se descoperă, se revelează și unul către care primul se descoperă și care primește comunicarea sau descoperirea. Dumnezeu se descoperă, în multe feluri și în multe rânduri! Este cazul să ne mai întrebăm în ce condiții această descoperire dumnezeiască este înțeleasă de către om, căruia se adresează de fapt? Dacă ar fi să luăm în calcul miile de confesiuni creștine neoprotestante, care acoperă un spectru extrem de larg și de diferit, am fi nevoiți să recunoaștem că lectura și înțelegerea Sfințelor Scripturi este o problemă, din moment ce întemeiați pe aceeași Scriptură, oamenii ajung să împărtășească credințe dintre cele mai diverse și de multe ori contrarii. Veți spune că acest lucru nu se întâmplă totuși cu ortodocșii. Și este adevărat. Dar una dintre explicații

poate fi aceea cĂ ortodocșii citesc și studiazĂ foarte puțin Sfintele Scripturi. Ușoara tendință spre dochetism teologic în spațiu ortodox este însă o problemĂ cu implicații mult mai complexe.

Critica manualelor romĂnești de ermineuticĂ

Revin la prezentarea pe scurt a ermineuticii biblice din manualele romĂnești amintite, deși nu ar mai trebui sĂ ne preocupe, dat fiind faptul cĂ sunt demult depășite chiar de modelele care le-au inspirat. Totuși, pentru a pĂtrunde în problematica ermineuticĂ o sĂ vĂ rog sĂ-mi îngĂduiți cĂteva considerații critice la adresa acestora.

MĂ voi referi la unul dintre cele mai rĂspĂndite manuale de ErmineuticĂ biblicĂ, dinaintea celui de-al doilea rĂzboi mondial, cel al Arhim. Iuliu Scriban⁶. Necesitatea ermineuticii biblice reiese, dupĂ cum afirmĂ Iuliu Scriban, din urmĂtoarele trei considerente: 1. Vechimea cĂrților sfinte („...e foarte greșit a judeca ideile exprimate și faptele petrecute într-un mediu vechi, dupĂ ideile în care trĂim noi”);

2. Locul diferit în care au fost scrise („ele au fost compuse în Orient, care cu toate cercetĂrile de pĂnĂ acum, tot nu e de ajuns de bine cunoscut”);

3. Limbile în care au fost scrise („toate cĂrțile biblice au fost scrise în limbi stinse astĂzi, a cĂror mĂnuire e mai grea decĂt a celor de azi”)⁷. La acestea, autorul adaugĂ caracterul specific al Sfintei Scripturi, spunĂnd:

„Necesitatea Ermineuticii se vede nu numai din motivele expuse mai sus, pe care le împarte cu alte discipline biblice, ci mai cu seamĂ din caracterul cĂrților Sfintei Scripturi. SfĂnta ScripturĂ nu este o singurĂ carte, ci mai multe, și nu sunt scrise într-un timp, ci într-o lungĂ scurgere de timp. Autorii n-au scris toți într-un singur gen literar și în aceeași formĂ. Unii au scris prozĂ, alții poezie, alții au profetizat; unii au scris istorie, alții au dat învățĂturi morale, alții au scris învățĂturi dogmatice”⁸.

Aceeași motivație și aceeași tratare ĂntĂlnim și la Pr. prof. Ioan Constantinescu și la Pr. Mircea Basarab. AceastĂ ermineuticĂ pĂcĂtuiește cel puțin cu douĂ chestiuni fundamentale:

⁶ Arhim. Iuliu SCRIBAN, *Manual de ErmineuticĂ biblicĂ...*, ed. a II-a, 1922, 188 p.

⁷ Arhim. Iuliu SCRIBAN, *Manual de ErmineuticĂ biblicĂ...*, p. 13.

⁸ Arhim. Iuliu SCRIBAN, *Manual de ErmineuticĂ biblicĂ...*, pp. 14-15.

(a) Exprimă un fel de arianism biblic;

(b) Este ecoul sau consecința principiului *Sola Scriptura*.

Oricine poate identifica în această abordare perspectiva tributară științei seculare autonome. Textele biblice sunt considerate pur și simplu ca fiind niște texte vechi, venind dintr-o lume mult diferită de a noastră, de unde și greutatea de a le înțelege. Prin urmare, descifrarea limbajului propriu epocii și a cadrului istoric respectiv ar rezolva problema înțelegerii. Sfintele Scripturi nu par a fi considerate și în componenta lor dumnezeiască, ci numai în cea omenească. Sigur că se vorbește despre faptul că ele sunt inspirate de Dumnezeu, dar acest lucru nu este inclus problematicii și nici soluției ermeneutice, pentru că într-o astfel de situație, ermeneutica s-ar fi întrebat și de condițiile în care omul poate înțelege Cuvântul sau vorbirea dumnezeiască a Sfintelor Scripturi. Avem aici de-a face, după expresia lui George Florovsky, cu un fel de arianism sau/și nestorianism biblic, care discută despre caracterul extraordinar al Sfintelor Scripturi, dar nu ia în calcul dumnezeirea ca atare a cuvântului biblic, ci cel mult presupune un ajutor dat cuvântului omenesc de către Dumnezeu în redactarea textelor biblice. Ori, după expresia aceluiași G. Florovsky, „cuvântul Scripturii nu este cuvânt omenesc ajutat (prin inspirație) de Dumnezeu, ci este îngemănarea Cuvântului lui Dumnezeu cu cel omenesc, îngemănare sau unire ce nu poate fi înțeleasă decât în termenii unirii ipostatice în persoana Mântuitorului Hristos”⁹.

În al doilea rând, Ermineuticile ortodoxe vechi, pe care le-am citat, deși mărturiseau distanțarea față de principiul *Sola Scriptura*, operau în fapt cu el. Și am să mă explic. *Sola Scriptura* are două înțelesuri esențiale: unul, acela de a socoti numai Scriptura ca autoritate normativă în materie de credință și de viață, și cel de al doilea, care decurge din primul, de a percepe, explica și interpreta Sfânta Scriptură în sine, izolat și autonom de orice altă realitate, cum ar fi Istoria însăși, Biserica, Tradiția, Liturghia etc. Din moment ce discutau numai probleme care țineau de analiza și înțelegerea textului biblic și problemele care țineau de capacitatea exegeților de a înțelege Scripturile, manualele respective manifestau implicit o astfel de atitudine.

Acest gen de ermeneutică biblică este evident că se raportează la Sfânta Scriptură ca la o mărime în sine, autonomă, suficientă sieși. Ea nu presupune decât raportarea culturală a Sfintelor Scripturi la timpurile în

⁹ Γεώργιος Φλωρόφσκυ, *Αγία Γραφή, Εκκλησία, Παράδοση*, Θεσσαλονίκη, 1976 p. 44.

care au fost scrise. Nimic despre istoria vie și continuă a poporului lui Dumnezeu sau a relației poporului lui Dumnezeu cu Dumnezeu Însuși, și raportarea sau locul Sfintei Scripturi în această istorie. Ori, Sfintele Scripturi sunt parte a acestei istorii, dar nu o epuizează, se nasc în această istorie, dar o transcend în același timp. Există o relație continuă și complexă a lui Dumnezeu cu omul și cu oamenii, relație care se desfășoară în cadrul istoriei universale și care dă naștere unei istorii coerente și unitare, dincolo de Sfintele Scripturi, care includ și depășesc istoric vorbind Sfintele Scripturi, continuând până astăzi și până la sfârșitul veacurilor. Noi înșine suntem eroi ai acestei istorii. Raportul dintre Istorie și Scriptură, dintre Revelație și Istorie, dintre Revelație, Istorie și Scriptură este esențial pentru înțelegerea a ceea ce este, de fapt, Sfânta Scriptură. În fine, ermineuticile în discuție nu amintesc mai nimic despre Biserică și despre Dumnezeiasca Liturghie, despre Tradiția vie a Bisericii și despre viața prezentă a Bisericii și despre raportul Sfintei Scripturi cu acestea sau dacă toate aceste ar avea vreo contribuție la înțelegerea Sfintelor Scripturi.

„*Ne-am însușit obiectivarea Scripturilor și eliminarea lor din propriu context eclesial și liturgic*”, scria cu vădită amărăciune Părintele John Breck¹⁰.

Această perspectivă asupra Sfintelor Scripturi nu rămâne din păcate la nivelul manualului de Ermineutică biblică, ci se regăsește și în felul în care teologia academică în întregul ei se raportează la textele biblice.

Ermineutica biblică occidentală

Am să vă propun o foarte scurtă prezentare a Ermineuticii biblice apusene, numai pentru a face mai clară problematica ermineutică în sine.

Cum spuneam, în Apus și mai ales în lumea protestantă, Ermineutica s-a dezvoltat foarte mult. Evoluția Ermineuticii biblice este strâns influențată de filosofii dominante, mai ales în perioada raționalismului. Filosofia existențialistă a lui Heidegger va influența ermineutica lui Rudolf Bultmann și a ucenicilor săi, în frunte cu Gadamer, fondatorul noii ermineutici. Întrebarea decisivă pentru R. Bultmann este „legată de înțelegerea existenței umane exprimate în Scriptură”¹¹. Problema acestei ermineutici era să descifreze cum comunică omul

¹⁰ Pr. John BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, Ed. Patmos, Cluj, 2003, p. 34.

¹¹ Apud. G. MAIER, *Hermeneutica biblică*, p. 35.

modern cu omul și lumea exprimate în Scripturi. Limbajul credinței este factorul determinant în actul înțelegerii. Spre deosebire de aceștia, Paul Ricoeur spune că nu există nici un fel de autonomie a conștiinței umane. Fiecare conștiința este determinată de un dat. Conștiința umană este un lucru determinat și derivat din exterior. În felul acesta, imanența este sfărâmată. El va promova, în contradicție cu ermeneutica derivată din rațiune, ermeneutica derivată din revelație. Important de semnalat la Paul Ricoeur este distincția clară pe care o face între Revelație în sine și consemnarea Revelației, distincție afirmată și de Karl Barth. În consecință, P. Ricoeur spune că „obiectul Ermeneuticii nu este înțelegerea a ceea ce se spune, ci a (realității) despre care se spune”¹². Am consemnat acest lucru pentru că el consună cu un principiu de gnoseologie teologică specific Răsăritului ortodox, conform căruia realitatea nu trebuie confundată cu vorbirea despre ea.

Astăzi, Ermeneutică biblică protestantă recuperează mult din ermeneutica reformatorilor și a protestantismului ortodox. Am cercetat Ermeneutică biblică semnată de cunoscutul biblist luteran Gerhard Maier, apărută recent și în limba română. Aceasta rămâne fidelă principiului *Sola Scriptura*, propunând, cum am anticipat, conceptul de ermeneutică derivată din revelație. Ce este hermeneutica derivată din revelație? Pleacă de la principiul că Scriptura se interpretează pe sine însăși (*Scriptura sacra sui ipsius intepres*). Prin urmare, nu omul înțelege revelația pe baza conștiinței lui, ci revelația i se face comprehensibilă¹³.

La polul opus față de ermeneutica existențialistă a lui Bultmann și a ucenicilor acestuia, Gerhard Maier afirmă că „Hermeneutică izvorâtă din revelație trebuie susținută înaintea oricărui tip de teologie bazată pe experiență”. Argumentele lui sunt: (a) experiențele oamenilor sunt contradictorii și (b) experiența în sine nu oferă posibilitatea de a distinge învățăturile adevărate de cele false¹⁴. Mai mult, Scriptura facilitează experiențe umane complet noi. Demersul exegezei biblice trebuie din acest motiv să fie determinat de revelație și nu de teologia experimentală¹⁵. Ermeneutică lui G. Maier insistă în a emancipa Scriptura și Ermeneutică de presiunile oricărei alte realități, cum ar fi cea a științelor, filosofia sau dogmatica și chiar de istorie. Este evidentă conservarea cu rigoare a principiului *Sola Scriptura*. Ascultarea față de

¹² G. MAIER, *Hermeneutică biblică*, p. 20.

¹³ G. MAIER, *Hermeneutică biblică*, p. 37.

¹⁴ G. MAIER, *Hermeneutică biblică*, p. 40.

¹⁵ G. MAIER, *Hermeneutică biblică*, p. 41.

Sfânta Scriptură este premiza fundamentală pentru o Ermineutică bazată pe revelație.

Ermineutica lui Gerhard Maier vorbește însă despre rolul Duhului Sfânt în înțelegerea și erminia Sfințelor Scripturi, lucru despre care ermineuticile ortodoxe nu scot nici un cuvânt:

„Duhul Sfânt unește revelația dumnezeiască și exegetul... Numai cel care are Duhul Sfânt are aplecare duhovnicească spre conținutul Bibliei... Este o nelegiuire să dorești a înțelege Scriptura fără Duhul Sfânt”.

În plus, vorbește despre Sfințele Scripturi ca eveniment al întâlnirii dintre Dumnezeu și om:

„Scriptura este mult mai mult decât o simplă visticierie a adevărilor de credință, este o împărtășire a lui Dumnezeu, în adevăratul sens al cuvântului. Dumnezeu ni se împărtășește și vrea să avem parte de comuniunea cu El. Din acest punct de vedere, Scriptura este numită pe drept cuvânt *Revelație*”¹⁶.

În fine, aș mai menționa rolul comunității eclesiale în actul exegetic, dar nu în sensul autorității eclesiale și nici al tradiției, pe care protestanții nu o acceptă. Apartenența bisericească a exegetului joacă un rol la înțelegerea Sfințelor Scripturi în sensul că: interpretarea Scripturii este sarcina întregii Biserici; exegetul este dependent de schimbul de păreri și de îndreptarea frățească din comunitate. Interpretul biblic nu se reprezintă doar pe sine, ci și trupului lui Hristos căruia îi aparține. Exegeza este o activitate responsabilă în cadrul comunității¹⁷.

Ieșirea Ermineuticii din captivitatea apuseană

Bibliștii sau teologii care încearcă să elaboreze o Ermineutică biblică proprie Răsăritului Ortodox sunt George Florovsky, un pionier al acestor eforturi, profesorul grec Savvas Agouridis și profesorul John Breck¹⁸. Am putea aminti și pe profesorul Petros Vasiliadis pentru

¹⁶ G. MAIER, *Hermeneutica biblică*, p. 62.

¹⁷ G. MAIER, *Hermeneutica biblică*, p. 69.

¹⁸ George Florovsky publică mai multe studii pe această temă, cele mai multe adunate într-o lucrare intitulată *Scriptură, Biserică, Tradiție* (traducere de Florin Caragiu și Gabriel Mândrilă, Editura Platytera, București, 2005), în care așează Sfânta Scriptură în cadrul său istoric. Savvas Agouridis este autorul unei *Ermineutici a textelor sfinte*

contribuțiile sale în sublinierea importanței eclesiologiei euharistice ca reper ermeneutic. De asemenea, am mai putea numi pe dogmatistul și filosoful grec Nikolaos Matsoukas, autorul unui tratat de *Gnoseologie teologică*¹⁹, și pe Ioannis Romanidis, fost profesor de teologie dogmatică la Tesalonic, care dezvoltă foarte mult problematica gnoseologiei duhovnicești sau harismatice²⁰.

Pasul extrem de important pe care-l fac cei trei este de a forța ieșirea din considerarea Sfintei Scripturi în sine, *Sola Scriptura*, determinată de presiunea științifică a Apusului, și de a rearticula Sfintele Scripturi contextului istoric, eclesial și liturgic.

Contribuțiile acestora au jucat un rol foarte important și au pus bazele unei ermeneutici biblice ortodoxe, tocmai subliniind funcția ermeneutică a Bisericii, a Tradiției Bisericii, a Dumnezeieștii Liturghii și a vieții liturgice în general a Bisericii.

Sfintele Scripturi și istoria biblică

George Florovsky, cel care la primul congres al facultăților de teologie ortodoxe, de la Atena, lansa chemarea privitoare la „întoarcerea la Sfinții Părinți”, are o contribuție fundamentală în ceea ce privește ieșirea din exclusivismul sau absolutismul biblic. *El recuperează dimensiunea istorică a Bibliei, făcând distincție între istoria biblică și Sfânta Scriptură, între iconomia dumnezeiască desfășurată în istorie și consemnarea acesteia în Sfintele Scripturi*. Intră astfel în discuție o altă mărime, o altă realitate extrem de importantă, de care Sfintele Scripturi sunt strâns legate și care nu poate fi ignorată în considerarea acestora. Este vorba de istoria însăși, istoria sacră, deși nu-mi place termenul, sau istoria mântuirii, desfășurarea iconomiei dumnezeiești, cu centru în momentul întrupării Fiului lui Dumnezeu, cu istoria Vechiului Israel, ca popor al lui Dumnezeu și istoria Bisericii, Noul Israel. Recuperarea dimensiunii istorice este semnalul ieșirii de sub dictatura rațiunii, care așa cum am văzut, suspecta de neadevăr istoria însăși, dar nu avea nici un fel

(*Ερμηνευτική πὼν ιερῶν κειμένων*, Atena, 1979). John Breck este biblistul care s-a consacrat cel mai mult acestei problematice investigând tradiția patristică și încercând să valorifice în egală măsură și știința biblică modernă. Lucrările sale au fost în parte publicate și în limba română (Vezi J. BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, traducere de Ioana Tămăian, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2003).

¹⁹ Apărută și în traducere românească sub titlul *Introducere în gnoseologia teologică*, traducere de Maricel Popa, Ed. Bizantină, București, 1997.

²⁰ Vezi lucrarea sa *Πατερική Θεολογία*, Εκδόσεις Παρακαταθήκη, Θεσσαλονίκη, 2004.

de îndoială în ceea ce privește capacitatea sa de a judeca lucrurile și de a emite adevăruri absolute. Ipocrită și vicleană, rațiunea redusese Scriptura la nivelul unui discurs scris, a cărei interpretare rămânea exclusiv la cheremul ei.

Acest punct de vedere aduce cu sine reconsiderarea perspectivei asupra Revelației dumnezeiești. Florovsky va spune că Revelația are loc în istorie, în cadrul relației vii și continue a lui Dumnezeu cu omenirea.

„Revelația consemnată, i.e. Sfânta Scriptură, este deci, înainte de toate, istorie. Legea, profeții, psalmii și profețiile, toate sunt cuprinse și, cum s-ar spune, întrețesute în pânza istorică vie. Revelația nu este un sistem de oracole divine, ci este, întâi de toate ansamblul faptelor dumnezeiești. S-ar putea spune că revelația a fost calea lui Dumnezeu în istorie. Iar punctul culminant a fost atins atunci când Dumnezeu Însuși a intrat în istorie și aceasta pentru totdeauna; atunci când Cuvântul lui Dumnezeu s-a întrupat și s-a făcut om. Pe de altă parte, Cartea Revelației este în același timp o carte a destinului omenesc. Ea este o carte care relatează despre creația, căderea și mântuirea omului. Este istoria mântuirii, și omul aparține organic acestei istorii. Întreaga soartă a omului este concentrată și înfățișată în destinul lui Israel, cel vechi și cel nou, poporul ales al lui Dumnezeu...”²¹.

Acest lucru va fi asumat de teologii ortodocși. Iată ce scria N. Matsoukas la sfârșitul sec. al XX-lea:

„Revelația dumnezeiască se realizează în creație și în istorie, prin intermediul teofaniilor, inițial ale Cuvântului neîntrupat și ulterior ale Cuvântului întrupat, adică ale Mântuitorului Hristos. Patriarhii, Moise, regii, profeții, apostolii, sfinții, preoții, trupul Bisericii, cuvântul, Tainele constituie o înaintare dinamică, în care teofaniile fac să se întâlnească și să se unească permanent creația cu Împărăția lui Dumnezeu. Nu există o altă cale a revelației. Sfânta Scriptură și celelalte monumente ale Tradiției sunt comentarii ale unei istorii, ale istoriei iconomiei divine”²².

Sfintele Scripturi și Sfinții Părinți

În fine, o a doua consecință a recuperării istoriei este reevaluarea Tradiției Bisericii și a Sfinților Părinți, în fapt reevaluarea istoriei

²¹ G. FLOROVSKY, *Scriptură, Biserică, Tradiție*, pp. 21-22.

²² N. MATSOUKAS, *Introducere în gnoseologia teologică*, p. 10.

iconomieii dumnezeiești în continuarea sa eclesială. Istoria iconomieii dumnezeiești nu se oprește la sfârșitul sec. I d.Hr., odată cu ultima carte a Sfintei Scripturi. Prezența și lucrarea lui Dumnezeu în lume continuă. Biserica este concretizarea acestei continuități. Alături de Sfintele Scripturi sunt invocate Scripturile Sfinților Părinți. Autoritatea acestora este asemuită cu cea a Sfințelor Scripturi. *Sola Scriptura* era astfel combătută prin invocarea unei autorități paralele sau alternative, cea a Sfintei Tradiții, de cele mai multe ori, prin Sfânta Tradiție sau ca expresie prin excelență a Sfintei Tradiții înțelegându-se Sfinții Părinți, literatura patristică. Teologia dogmatică a vorbit pentru mult timp despre cele două izvoare ale credinței: Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Din păcate, de cele mai multe ori, Sfânta Tradiție a fost și aceasta înțeleasă ca un corp literar, codificat sau necodificat printr-un canon asemănător celui scripturistic. De aceea, *Sola Scriptura* supraviețuia sub o formulă nouă *Solae Scripturae*. De aceea, schimbarea de perspectivă propusă în cazul considerării Sfințelor Scripturi în relație strânsă cu istoria, trebuie realizată și în cazul Scripturilor Sfinților Părinți în direcția considerării lor în strânsă legătură cu istoria. Literatura patristică nu se inspiră numai din trecut, ci este ancorată și întemeiată în istoria și experiența contemporane fiecărui autor.

Sfintele Scripturi și Comunitatea Euharistică (Biserica)

Profesorul Savvas Agouridis este autorul singurului tratat de Ermineutică biblică din spațiul ortodox care încearcă să așeze Ermineutica biblică pe temeiul vieții și spiritualității Bisericii răsăritene. Acesta a apărut în anul 1979 și a fost reeditat în anul 2000.

Întâi de toate, este evidentă emanciparea Ermineuticii prof. Agouridis de cercul strâmt și asfixiant al considerării Scripturii în sine și deschiderea ei spre spațiul bisericesc. În același sens, nu mai avem de-a face cu imaginea exegetului izolat – eventual în bibliotecă - care încearcă pătrunderea înțelesurilor Scripturii, având la îndemână tot instrumentarul tehnic necesar, ci imaginea unui complex întreg de factori care așează Scriptura într-un context mult mai dinamic și, desigur, mult mai greu de controlat. Contextul general în care s-a născut Biblia este cel al lumii antice, marcată de cultura și spiritualitatea ei proprie, dar există un context imediat, absolut determinant pentru geneza și pentru înțelegerea Scripturilor care este Biserica lui Hristos, reper ermineutic ultim. Dacă există dificultăți în a înțelege limbajul lumii antice, datorită distanței de timp și de spațiu, precum și diferențelor paradigmei culturale, care rămân

totuși în limitele aceleași istorii a evoluției umane, cu cât mai mari sunt dificultățile pe care le ridică limbajul unei lumi cu totul noi, care este Biserica, și care implică nu numai factorul uman și lumea cunoscută și accesibilă acestuia, ci și factorul dumnezeiesc, cu lumea și adâncurile acestuia, inaccesibile naturii umane în starea ei inițială. Acest aspect va fi confirmat și întărit de ultima parte a lucrării, în care autorul, sub titlul *Probleme ermeneutice*, tratează teme precum: *Puncte de plecare pentru o Ermeneutică Ortodoxă; Tradiția ca purtător și garant al adevărului revelat și Taina Cuvântului dumnezeiesc*²³.

Pentru prof. Agouridis, Dumnezeiasca Liturghie este un reper ermeneutic esențial, un cadru general pentru înțelegerea Sfintei Scripturi și o premiză fundamentală pentru o ermeneutică ortodoxă²⁴. Și aceasta nu numai pentru că Liturghia folosește lecturi biblice și se raportează la întreaga istorie biblică, ci pentru că reprezintă o actualizare a acestei istorii la care-i face părtași pe participanți. Iată modul dinamic în care înțelege profesorul grec funcția ermeneutică a Dumnezeieștii Liturghii, datorată recapitulării istoriei consemnată de Scripturile Sfinte.

„Tainele Bisericii, și în mod special Euharistia, nu sunt nimic altceva decât reprezentări dramatice (actualizări) ale lucrărilor mântuitoare ale lui Dumnezeu în istorie, despre care vorbește Scriptura... Reprezentarea dramatică (sau dramaturgică, dacă nu sperie termenul *n.n.*) a morții și Învierii lui Hristos în Dumnezeiasca Liturghie, având ca prolog apariția Lui în lume prin propovăduire, cu lecturile din Vechiul și Noul Testament, cu trimitere la deplinătatea revelației dumnezeiești și a adevărului, nu este o simplă reprezentare a unor evenimente din trecut, care pot fi prezentate din rațiuni didactice în prezent... Este vorba despre o reprezentare dramatică (actualizare) a întregii istorii a mântuirii, ca lucrare mântuitoare inițială a lui Dumnezeu în trecut, ca realizare sacramentală (tainică) din nou, cu participarea noastră în prezent, și ca speranță a împlinirii ei la dimensiuni istorice și universale în viitor. De altfel, invocarea Duhului Sfânt „peste noi și peste cinstitele daruri” nu înseamnă numai faptul că Duhul este continuu prezent în Biserică, din moment ce Acesta este Cel care, în fapt, o constituie, ci arată exact prezența lui Dumnezeu prin Duhul Său în Biserică, ca lucrând din nou în mijlocul poporului Său ceea ce în trecut lucra prin Fiul Său, Iisus Hristos”²⁵.

²³ Σάββας ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, *Ερμηνευτική τῶν ιερῶν κειμένων*, Β' Ἐκδόση βελτιωμένη, Ἄρτος Ζωῆς, Αθήνα, 2000, pp. 323-422.

²⁴ Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, *Ερμηνευτική...*, pp. 357 ș.u.

²⁵ Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, *Ερμηνευτική...*, pp. 358-359.

Importanța ermeneutică a Dumnezeieștii Liturghii este pentru profesorul Agouridis capitală:

„Liturghia Euharistică și Sfânta Scriptură reprezintă același lucru, adică înțelesul mântuirii poporului lui Dumnezeu într-o istorie care are trecut, prezent și viitor. Orice altă considerare ermeneutică a Scripturilor ar scoate pe teologul ortodox în afara comunității euharistice și ar transforma Scriptura din carte a Bisericii, adică a istoriei mântuirii poporului lui Dumnezeu, într-o lectură religioasă particulară. Trebuie subliniat în mod deosebit aici evenimentul invocării Duhului Sfânt asupra comunității și a darurilor euharistice. Cu alte cuvinte, comunitatea luminată și plină de harul Duhului participă efectiv la lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, care are trecut, prezent și viitor, și, prin urmare, această comunitate constituie cadrul și atmosfera în care este posibilă înțelegerea corectă pentru Biserică a Scripturilor. Adică, exegetul, numai ca exponent al Duhului comunității euharistice se află în direcția revelării corecte a sensului textului sfânt”²⁶.

Dumnezeiasca Liturghie este o premisă fundamentală pentru ermeneutica biblică pentru că este o altă fereastră deschisă spre aceeași realitate pe care o exprimă sau despre care vorbește Scriptura. „Scriptura și Liturghia constituie o unitate. Nu numai pentru că Liturghia este legată de la început până la sfârșit de limbajul biblic, ci pentru că în Liturghie poporul vede și trăiește ceea ce a fost învățat prin intermediul catehizării din Biblie”²⁷.

Sfintele Scripturi și istoria universală

Dar, așa cum semnalăm deja, prof. Agouridis nu se limitează numai la comunitatea euharistică, ci extinde deschiderea spre întreaga istorie, spre viața întregii omeniri. Dumnezeiasca Liturghie, ca și viața Bisericii în întregimea ei, nu se adresează numai celor dinăuntru Bisericii, ci a avut întotdeauna și are o deschidere universală. Biserica este aluatul euharistic menit să dospească toată frământătura lumii, să transfigureze lumea și istoria. Biserica a fost dintru început o realitate misionară.

„Și când vorbim despre misiune”, scrie S. Agouridis, „vorbim despre activitatea comunității euharistice în lume ca realitate istorică; este

²⁶ Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, *Ερμηνευτική...*, pp. 359-360.

²⁷ Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, *Ερμηνευτική...*, p. 361.

efortul de a lumina lumea cu adevărul și de a o schimba pentru a putea trăi corect în prezent și pentru a spera corect în viitor. Acest lucru se realizează prin încorporarea istoriei omenirii în istoria mântuirii, a comunității umane în comunitatea Împărăției lui Dumnezeu²⁸.

Mai mult decât atât, pentru S. Agouridis, istoria generală a omenirii împreună cu cea a cosmosului întreg, a întregii creații a lui Dumnezeu este, după cum afirmă cu tărie și Sf. Ioan Gură de Aur, un reper ermineutic esențial, în egală măsură. Pentru răsăritul Ortodox, scrie teologul grec,

„Dumnezeul Scripturii și al comunității euharistice este același cu Dumnezeul istoriei umane, același Dumnezeu al poporului lui Dumnezeu nu s-a lăsat pe Sine nemărturisit în experiența comună istorică și în gândirea oamenilor... În felul acesta, experiența general umană a lumii, istoria umană cu tot ceea ce implică ea se transformă într-o altă premisă esențială pentru o ermineutică ortodoxă a credinței, așa cum este exprimată în Sfânta Scriptură. Prima, și desigur din punct de vedere valoric superioară, este Comunitatea Euharistică. A doua, valoric inferioară, nu este în ipostasul său real ceva întru totul străin de prima, este, însă, ceva care s-a îmbolnăvit, uneori foarte grav, și are nevoie de vindecare. Comunitatea Euharistică este vindecătorul...”²⁹.

De la o ermineutică abstractă la o ermineutică considerată la nivelul subiectului uman personal și conștient

Deși s-au făcut progrese evidente în elaborarea unei ermineutici biblice ortodoxe, am putea semnala, totuși, faptul de a nu se fi depășit un fel de conceptualism teologic (gândirea abstractă; operarea cu concepte abstracte, obiectivate și autonomizate) care, oricât de elaborat și ortodox ar fi, nu ajunge până la persoana umană, până la a considera locul și persoanei umane în actul ermineutic. Ori, fără a considera actul înțelegerii și al erminiei la nivelul persoanei, se rămâne în continuare în zona abstractului și a teologiei scolastice. Fără a lua în considerare desfășurarea lucrurilor la nivelul personal, se operează cu un fel de colectivism. Operarea cu conceptul de Biserică, Tradiție, Dumnezeiască

²⁸ Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, *Ερμηνευτική...*, p. 362.

²⁹ Σ. ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, *Ερμηνευτική...*, p. 365.

Liturghie, viață a Bisericii în general, fără considerarea persoanei umane ca purtător al identității și evenimentului eclesial, al evenimentului Tradiției, riscă evident rămânerea în zona discursului scolastic. Biserica, Tradiția, Scriptura, Liturghie sunt mărimi și noțiuni care ies din dicționar și din limbajul abstract numai atunci când sunt văzute din perspectiva componentei lor esențiale care este persoana umană. Toate aceste realități, chiar zugrăvite împreună, cu descrierea cea mai exactă a raporturilor dintre ele, nu reușesc să ne introducă în viul lucrurilor, decât în momentul în care sunt considerate din perspectiva persoanei umane. Mă întreb ce este Biserica fără considerarea ei din prisma unui subiect personal conștient de sine, care își asumă sau nu o relație vie cu Dumnezeu sau fără suma subiecților personali, conștienți de sine, care-și asumă și activează o relație vie cu Dumnezeu cel personal, relație ce poate merge până la îndumnezeirea omului. Mă întreb ce poate fi Sfânta Tradiție sau Tradiția Bisericii, considerate în sine ca mărimi autonome și autoritative, fără considerarea subiectului uman personal, conștient de sine și de lumea din jurul său, sau a unei sume de subiecți personali conștienți de sine, care sunt cei în care se concretizează sau se întrupează tradiția și prin care se exprimă și se predă de către subiecți umani personali și conștienți, către subiecți umani personali și conștienți de sine, devenind și actualizându-se continuu ca tradiție întrupată mai întâi și apoi exprimată în diverse forme exterioare și chiar materiale. Mă întreb dacă nu cumva vorbirea despre Dumnezeiasca Liturghie în sine, fără să o subsumăm dialogului dintre o sinaxă de subiecți personali conștienți de sine și Dumnezeu cel personal și iubitor de oameni, nu generează o perspectivă teoretică, scolastică, abstractă și amăgitoare, ideologică.

Am să risc o afirmație care poate fi provocatoare, dar mi se pare că are acoperire în adevăr: Și Biserica și Scripturile și Tradiția și Liturghia sunt subsumate persoanei umane sau, mai corect și mai complet, subsumate relației omului cu Dumnezeu. Perspectiva istoriei biblice, vechi și nou-testamentare este foarte clară din acest punct de vedere: avem o istorie coerentă, unitară, cu începuturile ei și cu anticiparea sfârșitului, cu un centru determinant care este Iisus Hristos, iar această istorie, căreia, în cele din urmă, îi sunt subsumate toate realitățile componente, în complexitatea și conexiunea dintre ele, este istoria relației sau a dialogului de dragoste dintre Dumnezeu și oameni. De aici și cea mai adevărată definiție a Dumnezeieștilor Scripturi: Istoria iubirii lui Dumnezeu pentru oameni!

Gnoseologia teologică sau ermineutica biblică sunt epuizate, în manualele de teologie dogmatică, în capitolul despre *Revelație și Inspirație*. Noi cunoaștem pe Dumnezeu pentru că Acesta ni se revelează și pentru că revelația este exprimată, pusă în scris, în condiții speciale de inspirație. Dar revelația nu este un act unilateral, ci este un act de comunicare interpersonală, care presupune un subiect care se revelează și unul către care se revelează. Dumnezeu nu se revelează în abstract, ci se revelează, se descoperă în cadrul unui dialog unor subiecți personali conștienți, care receptează această revelație ca pe un dialog viu. Chiar ceea ce numim noi revelație naturală, prin creație și istorie, nu poate fi actualizată fără receptarea și actualizarea ei de un subiect uman conștient de sine. Prin urmare, și revelația naturală rămâne dependentă de subiectul uman personal, care are capacitatea de a recepta conștient această arătare a lui Dumnezeu în lucrurile mâinilor Sale. Părintele Dumitru Stăniloae se întreabă ce ar fi lumea aceasta minunată dacă nu ar exista subiectul uman conștient care să o conștientizeze, să o recepteze și să o citească, în cele din urmă, ca pe o vorbire a cuiva către el, ca pe un mesaj esențial adresat lui de către cineva. Este perspectiva care l-a condus pe marele teolog român să-și intituleze capitolul despre lume din sinteza sa dogmatică: *Lumea ca dar al iubirii lui Dumnezeu pentru oameni*. În epistola către Romani a Sf. Apostol Pavel avem descrisă imaginea lumii care nu a receptat vorbirea aceasta a lui Dumnezeu prin creației și a ajuns să confunde pe Creator cu creatura. Iar criza ecologică de astăzi este interpretată, între altele, și ca o retragerea parțială a darului dumnezeiesc, tocmai datorită faptului că omul se bucura de darul lumii, dar a uitat complet de Dăruitor, adică a ajuns să nu mai vadă în creație manifestarea iubirii lui Dumnezeu pentru el.

Teologia scolastică a reținut discursul despre revelație și despre inspirație și a uitat esențialul, că acestea nu există în afara dialogului interpersonal dintre Dumnezeu și om.

Mic tratat de gnoseologie și ermineutică al Sfântului Pavel

În capitolul al doilea din Epistola întâi către Corinteni, Sf. Apostol Pavel ne prezintă un mic, dar cuprinzător, tratat de gnoseologie teologică și de ermineutică. Este o perspectivă completă asupra actului de comunicare dintre Dumnezeu și oameni, cu indicarea condițiilor în care această comunicare este inteligibilă din partea omului. O să vă cer îngăduința să vi-l prezint în rezumat.

Primul lucru pe care-l afirmă Sf. Pavel, cu multă claritate și chiar fermitate, este acela că propovăduirea lui nu are drept conținut nimic din ceea ce ține de înțelepciunea lumii acesteia, ci exclusiv «taina lui Dumnezeu, înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă, pe care nici unul dintre stăpânitorii acestui veac n-a cunoscut-o» (1 Co 2, 7). Evanghelia Sfântului Pavel este descoperită de Dumnezeu: «Dar vă fac cunoscut, fraților, că Evanghelia cea binevestită de mine nu este după om; Pentru că nici eu n-am primit-o de la om, nici n-am învățat-o, ci prin descoperirea lui Iisus Hristos» (Ga 1, 11-12).

Sf. Pavel ne spune cum s-a realizat această descoperire: prin intermediul Duhului lui Dumnezeu, care «toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu», pentru că «cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut, decât Duhul lui Dumnezeu» (1 Co 2, 11). Descoperirea prin Duhul nu este una din exterior, ci din interiorul omului. Omul nu primește descoperirea Duhului, ci primește Duhul Însuși, care nu lucrează numai descoperirea celor dumnezeiești în om, ci îi conferă acestuia și capacitatea cunoașterii acestora: «Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu» (1 Co 2, 12).

Procesul nu se încheia aici. Propovăduirea tainelor dumnezeiești este ea însăși mijlocită de Duhul lui Dumnezeu: «Pe care le și grăim, dar nu în cuvinte învățate din înțelepciunea omenească, ci în cuvinte învățate de la Duhul Sfânt, lămurind lucruri duhovnicești oamenilor duhovnicești» (1 Co 2, 13). Aici, Sfântul Pavel introduce un concept fundamental pentru antropologia teologică, cu relevanță hotărâtoare pentru gnoseologia teologică și pentru ermeneutică: «omul duhovnicesc» (πνευματικός ἄνθρωπος). Conținutul acestui concept este foarte clar și nu coincide cu cel pe care de obicei i-l dăm noi. Nu este vorba despre omul preocupat de cele duhovnicești sau spiritualizat, ci este vorba de omul care a primit Duhul lui Dumnezeu. Acest lucru este arătat și de termenul antonim, folosit în același context: «omul firesc» (ψυχικός ἄνθρωπος)³⁰. Cât privește relevanța ermeneutică a acestor două concepte antropologice pauline fundamentale ea este exprimată în același context, pe un ton ferm, care nu suportă nici un fel de comentariu: «Omul firesc nu primește cele ale Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebulie și nu poate să le înțeleagă, fiindcă ele se judecă duhovnicește. Dar omul duhovnicesc toate le judecă, pe el însă nu-l judecă nimeni» (1 Co 2, 14).

³⁰ Vezi și Iuda 1, 19: Οὗτοί εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες.

Actul înțelegerii – neluat în seamă de teologia academică actuală –, care face obiectul ermineuticii teologice în general și al celei biblice în special, apare aici, în discursul paulin, definit în termeni greu de răstălmăcit sau reinterpretat. Înțelegerea celor dumnezeiești, a tainelor lui Dumnezeu, care fac și conținutul Sfințelor Scripturi, nu este posibilă decât pentru cei care au primit Duhul lui Dumnezeu.

Acest mic tratat paulin de gnoseologie teologică și ermineutică limpezește problema revelației și a inspirației dumnezeiești, subliniind faptul că factorul decisiv atât în actul revelației cât și în cel al inspirației este Duhul lui Dumnezeu. Cheia gnoseologică și ermineutică este Duhul lui Dumnezeu: Descoperirea se face prin Duhul, propovăduirea se face prin cuvinte învățate de la Duhul, de către oameni care au primit Duhul lui Dumnezeu și către oameni care au primit Duhul lui Dumnezeu.

Am să mai citez un alt text paulin revelator și cuprinzător din acest punct de vedere:

«Nu încetez a mulțumi pentru voi, pomenindu-vă în rugăciunile mele, Ca Dumnezeul Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei, să vă dea vouă duhul înțelepciunii și al descoperirii, spre deplina Lui cunoaștere, Și să vă lumineze ochii inimii, ca să pricepeți care este nădejdea la care v-a chemat, care este bogăția slavei moștenirii Lui, în cei sfinți, Și cât de covârșitoare este mărimea puterii Lui față de noi, după lucrarea puterii târiei Lui, pentru noi cei ce credem. Pe aceasta, Dumnezeu a lucrat-o în Hristos, sculându-L din morți și așezându-L de-a dreapta Sa, în ceruri, Mai presus decât toată începătoria și stăpânia și puterea și domnia și decât tot numele ce se numește, nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor. Și toate le-a supus sub picioarele Lui și, mai presus de toate, L-a dat pe El cap Bisericii, Care este trupul Lui, plinirea Celui ce plinește toate întru toți» (Ef 1, 17-23).

Aspectul care, de obicei, scapă capitolelor de gnoseologie teologică din manualele noastre de teologie dogmatică, aproape fără excepție, este cel legat de receptarea revelației dumnezeiești. Se vorbește și despre revelație și despre inspirație, dar nu se spune un cuvânt despre condițiile în care revelația sau cuvintele inspirate ale Sfintei Scripturi pot fi receptate cu șansa de a fi înțelese. Sfântul Pavel aici nu lasă loc la nici un fel de interpretare: cele dumnezeiești sunt accesibile omului care are Duhul lui Dumnezeu și inaccesibile celui care nu are Duhul. Cred că sunteți de acord cu mine că este vorba despre mult mai mult decât condițiile morale pe care trebuie să le împlinească exegetul, după manualele vechi de ermineutică biblică.

Funcția sau lucrarea ermineutică a Duhului Sfânt

Această Ermineutică a Duhului se regăsește în Răsăritul Ortodox, cu multă consecvență, începând cu scrierile Noului Testament, ca să nu spun chiar cu cele vechi-testamentare, și terminând cu literatura duhovnicească a veacului nostru – mă refer la corpul de literatură mărturisitoare apărut în ultimele patru-cinci decenii în spațiul ortodox, datorat părinților duhovnicești, în special monahi. Ea pune în discuție o lucrare specifică Duhului Sfânt – ignorată din păcate de sintezele de teologie dogmatică, poate tocmai datorită faptului că acestea ignoră complet problematică ermineutică – și anume funcția sau lucrarea ermineutică a Duhului Sfânt. În dreptul Duhului Sfânt este reținută ca specifică lucrarea sfințitoare, de obicei. Dar în literatura biblică, vechi și nou-testamentară, ca și în cea patristică, în imnografia Bisericii noastre, Duhul Sfânt apare ca cel prin care se realizează descoperirea și inspirația dumnezeiască, dialogul inteligibil dintre Dumnezeu și oameni, de aceea Duhul Sfânt este numit «Duhul înțelepciunii» și «Duhul înțelegerii». Este elocventă preluarea în imnografia Sfințirii Apei celei Mari a cuvintelor lui Isaia: «Și Se va odihni peste El Duhul lui Dumnezeu, duhul înțelepciunii și al înțelegerii, duhul sfatului și al tăriei, duhul cunoștinței și al buneicredințe» (11, 2) (Vezi și *Iș* 28, 3; 35, 31; *Dt* 34, 9).

Mântuitorul Hristos Însuși, vorbind ucenicilor Săi despre făgăduința Duhului Sfânt, îl descrie pe acesta în termeni care trimit aproape exclusiv de lucrarea gnoseologică și ermineutică a Acestuia.

Titlurile pnevmatologice «Duh al Adevărului» (*In* 14, 17; 15, 26; 16, 13) și «Mângâietor» (*In* 14, 16, 26; 15, 26; 16, 7), sunt categorii ce țin de domeniul gnoseologiei teologice și ermineuticii. Apoi, lucrările Duhului se circumscriu aceluiași domeniu:

(a) «Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu» (14, 26).

(b) «Acela va mărturisi despre Mine» (15, 26). Mărturisirea sau mărturia despre Hristos a Duhului implică actul explicitării și al înțelegerii corecte și complete a persoanei și lucrării Acestuia.

(c) «Și El, venind, va vădi lumea de păcat și de dreptate și de judecată» (16, 8). A vădi înseamnă a face evident, deci inteligibil, accesibil oricui sau măcar unora dintre oameni.

(d) «Iar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul» (16, 13). Fraza este rostită de Mântuitorul în completarea afirmației conform căreia mai are multe de spus ucenicilor dar aceștia nu

le pot purta. Duhul va fi cel care va completa lucrarea Mântuitorului de descoperire.

(e) «...câte va auzi va vorbi și cele viitoare vă va vesti» (16, 14). Vestirea celor viitoare este una din lucrările Duhului care presupune, concomitent, și înlesnirea sau intermedierea înțelegerii celor vestite.

Voi mai cita pe Sf. Ioan Gură de Aur, ca exponent de seamă al literaturii patristice, a celei exegetice în special, cu un cuvânt care rezumă foarte frumos gândirea sa în această privință:

«Nu de înțelepciunea omenească are nevoie Dumnezeu Scriptură, pentru înțelegerea celor scrise în ea, ci de descoperirea Duhului (Οὐδὲ γὰρ σοφίας ἀνθρωπίνης δεῖται ἡ θεία Γραφή πρὸς τὴν κατανόησιν τῶν γεγραμμένων, ἀλλὰ τῆς τοῦ Πνεύματος ἀποκαλύψεως)»³¹.

În fine, trec direct la un părinte duhovnicesc contemporan, Cuviosul Siluan Atonitul.

„Numai cu mintea omul nu poate cunoaște decât cele pământești și pe acestea numai în parte, în vreme ce Dumnezeu și toate cele cerești nu se cunosc decât prin Duhul Sfânt. Domnul este recunoscut în Duhul Sfânt, iar Duhul Sfânt este în omul întreg, în suflet în minte și în trup... Așa este cunoscut Dumnezeu atât în cer cât și pe pământ. În nemărginita Sa milostivire, Domnul mi-a dat acest har mie păcătosului și va da oamenilor să cunoască pe Dumnezeu și să se întoarcă la El. Oricât am învăța, cu toate acestea este cu neputință să cunoaștem pe Domnul dacă nu vom viețui după poruncile Lui, pentru că nu prin știință, ci prin Duhul Sfânt se face cunoscut Domnul. Mulți filosofi și savanți au ajuns la credința că Dumnezeu există, dar nu L-au cunoscut pe Dumnezeu. Și noi, monahii, învățăm ziua și noaptea legea Domnului dar nu toți ajung să-L cunoască chiar dacă cred în El»³².

Demn de reținut din teologia patristică este faptul că lucrarea Duhului nu este necesară numai pentru înțelegerea celor dumnezeiești, ci pentru înțelegerea tuturor lucrurilor, a lumii create și a omului.

³¹ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, PG 53, 175.25.

³² Vezi mai pe larg expusă problema la Cuviosul SILUAN ATONITUL, *Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei. Însemnări duhovnicești*, Studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. ICA jr., Ed. Deisis, Sibiu, ²1998, pp. 114-118.

„Trebuie să fie cineva foarte prost ca să-și închipuie că, orb fiind, poate cerceta cele scrise în cărți. Dar e cu mult mai prost cel ce-și închipuie că poate cunoaște fără Duhul cel viu, pe cele ale altuia. Unul ca acesta nu poate cunoaște întocmai nici pe cele ale sale cum sunt”³³.

Același lucru îl spune Părintele Dumitru Stăniloae, în ale căror scoli, fie la *Filocalie*, fie la alte traduceri, ca cea a *Comentariului la Evanghelia după Ioan* al Sf. Chiril al Alexandriei, ne oferă foarte multe informații în direcția unei gnoseologii teologice și chiar a unei ermeneuticii. Acestea nu se regăsesc din păcate și în sinteza de *Teologie Dogmatică*.

„Omul are în sufletul lui o rațiune și o libertate, dar ele nu pot funcționa în modul deplin decât în unire cu Dumnezeu, decât adăpându-se de apa cea vie a Duhului dumnezeiesc...Numai călăuzită de Duhul lui Dumnezeu, unit cu Cuvântul, mintea nu se umple de idei greșite sau de năluciri cu privire la înțelesul lor... Câte erezii nu s-au născut prin interpretarea greșită a Scripturii și câte explicări necreștine nu s-au dat lumii? Numai Duhul cel unit cu Cuvântul ne ajută să vedem rațiunile zidiri și înțelesurile Scripturii... Adică, rațiunea noastră personală, făcută după chipul Rațiunii personale supreme, poate judeca drept, în conformitatea cu Rațiunea supremă, și poate sesiza lucrurile și învățăturile Scripturii ca cuvinte reale ale Cuvântului personal numai pentru că Duhul Sfânt, ca Duh personal, întărește caracterul nostru personal, întărind în noi conștiința că ne aflăm, prin creațiune și Scriptură, într-o relație personală cu Persoana supremă a Cuvântului”³⁴.

Am să invoc și discursul părintelui Dumitru Stăniloae despre caracterul personal al comunicării între Dumnezeu și om, care vine să limpezească și modul lucrării Duhului în om în actul revelației și al inspirației: „În general, un subiect e înțeles cu adevărat de un alt subiect; numai între subiecte se realizează o înțelegere”.

Experiența personală a dumnezeierii, concept ermeneutic fundamental

Am să introduc aici în discuție un concept gnoseologic și ermeneutic fundamental, anume *experiența*. *Experientia rerum, η περίρρι των*

³³ SF. CALIST PATRIARHUL, *Filocalia VIII*, p. 352.

³⁴ *Filocalia VIII*, n. 893-894, pp. 509-510.

πραγμάτων. L-am descoperit în cercetările mele privitoare la ermeneutică biblică. Intuițiile mele inițiale mi-au fost confirmate de doi mari teologi și sfinți ai Bisericii Universale: Sf. Ioan Gură de Aur și Sf. Grigorie Palama, Noul Ioan Gură de Aur, cum este caracterizat într-o frescă din sec. al XIV-lea, la nici douăzeci de ani de la adormirea sa în Domnul. Sf. Ioan Gură de Aur folosește în opera sa, este drept uriașă, de aproximativ 2000 de ori termenul de „experiență”, tradus de părintele Stăniloae prin „cercare”, de cele mai multe ori cu semnificație gnoseologică și ermeneutică. «Verificarea cuvintelor este experiența lucrurilor» (ἔλεγχος δὲ τῶν ῥημάτων, ἡ πείρα τῶν πραγμάτων)³⁵, spune Sf. Ioan Gură de Aur. Pentru Sfântul Ioan cuvântul nu este în măsură să reprezinte și să exprime totul, de aceea este nevoie de experiență și din cunoașterea prin experiență: „Nu este în măsură cuvântul să reprezinte totul, ci este nevoie de experiență și de cunoașterea prin experiență” (Ἄλλ’ οὐκ ἰσχύει, ὅπερ ἔφην, ὁ λόγος παραστήσαι τὸ πᾶν· πείρας χρεῖα καὶ τῆς διὰ πείρας γνώσεως.)³⁶. Este aici exprimat în modul cel mai exact caracterul apofatic al cunoașterii și al teologiei noastre. Nu este vorba numai de lucrurile ce țin de lumea aceasta, ci și/sau mai ales de lucrurile ce țin de lumea lui Dumnezeu³⁷. Încercând să descrie chipul celor dumnezeiești, al Împărăției Cerurilor, Sfântul Ioan se oprește deseori la un moment dat, spunând: «Nici un cuvânt nu poate să prezinte acestea, numai experiența însăși a lucrurilor ne poate învăța (λόγος γὰρ οὐδεὶς αὐτὰ παραστήσαι δυνήσεται, μόνη δὲ τῶν πραγμάτων ἡ πείρα).

De la Sf. Grigorie Palama voi cita un singur cuvânt, cel prin care încheie *Tomul Aghioritic*, și în care așează experiența personală, ca izvor al cunoașterii teologice alături de Sfintele Scripturi și de Sfinții Părinți: «Acestea le-am învățat din Scripturi; acestea le-am primit de la părinții noștri; acestea le-am cunoscut prin puțina noastră cercare»³⁸. Se referă la sinteza teologică în care recapitulează întreaga sa teologie.

Am insistat asupra *experienței*, cu trimitere la semnificația acesteia de categorie gnoseologică și ermeneutică, pentru că mi se pare că exprimă

³⁵ PG 49, 329.20.

³⁶ PG 63, 866.47.

³⁷ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Contra eos qui subintroductas habent virgines* 12.58-67: Καὶ γὰρ τοῦ φωτός τούτου γλυκυτέρα πολλῶ τῆς τυραννίδος ἐκείνης ἡ ἀπαλλαγὴ καὶ ζόφου παντός χαλεπωτέρα τῆς δουλείας ἐκείνης καὶ τῶν δεσμῶν ἢ ταλαιπωρία. Ἀλλὰ γὰρ τί χρὴ ταῦτα μηκύνειν ἐκατέρου τοῦ βίου, τοῦ μὲν τὴν ἀνελευθερίαν καὶ τὴν ἀθυμίαν καὶ τὴν βλάβην καὶ τὴν πολλὴν τῆκε δόνα, τοῦ δὲ τὴν ἐλευθερίαν καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν ὠφέλειαν καὶ τὴν πολλὴν παραδεικνύντα σωφροσύνην; λόγος γὰρ οὐδεὶς αὐτὰ παραστήσαι δυνήσεται, μόνη δὲ τῶν πραγμάτων ἡ πείρα.

³⁸ *Filocalia* VII, p. 423.

specificul teologiei răsăritene. Despre lucrarea Duhului în actul Revelației și al inspirației vorbesc și tradițiile apusene. Diferența specifică este că Răsăritul percepe lucrarea Duhului prin *prisma împărtășirii reale a omului de Duhul lui Dumnezeu*. Cunoașterea și înțelegerea mijlocite de Duhul sunt lucrări care presupun comuniunea prin împărtășirea a omului de harul dumnezeiesc.

Sfântul, criteriu ermeneutic

Dacă suntem de acord că nu există cunoaștere și nici înțelegere în afara experienței nemijlocite a Harului Dumnezeiesc, de aici decurg niște consecințe foarte importante pentru actul teologisirii ca și pentru criteriile teologisirii corecte, adică pentru criteriul adevărului. Pentru Răsăritul Ortodox, criteriul teologic și ermeneutic ultim este *Sfântul*, adică cel care face experiență nemijlocită a dumnezeirii. Teologia harismatică sau teologia experimentală ar fi, în consecință, singura în măsură să exprime viața cu Dumnezeu, viața Bisericii și realitățile veacului ce va să vină. Dubla metodologie, propusă de profesorul Nikos Matsoukas, adică o teologie harismatică și o teologie savantă, academică, este discutabilă din perspectiva unei ermeneuticii întemeiate pe Duhul lui Dumnezeu și pe omul duhovnicesc. Dacă luăm în calcul problema înțelegerii și necesitatea Duhului în actul înțelegerii, este greu de vorbit și de o teologisiră exclusiv pe temeiul teologiei harismatice și experiențiale a sfinților. Aș fi mai curând de acord cu alt teolog grec, prof. Ioannis Romanidis, care spune că:

„Teologii Bisericii sunt numai aceia care au ajuns la theorie (vederea duhovnicească). Vederea duhovnicească constă în iluminare și îndumnezeire! Cunoașterea lui Dumnezeu este empirică. Nu este rezultat al meditației filosofice. Limbajul Bisericii este acela despre care spune Sf. Pavel că nu vorbim prin înțelepciunea lumească ci prin puterea Duhului Sfânt... Omul a devenit locaș al Duhului Sfânt, adică a venit în el Duhul Sfânt și a locuit în inima lui, acest om simte pe viu în inima lui puterea, adică lucrarea Sfântului Duh și nu este convins că este locaș al Duhului Sfânt prin cuvintele cuiva sau prin argumentele filosofice sau teologice ale celorlalți, ci cunoaște că este locaș al Duhului Sfânt prin intermediul experienței personale nemijlocite”³⁹.

Această perspectivă este întărită de mărturia marilor duhovnici din zilele noastre care descriu experiențe proprii:

³⁹ Πατερική Θεολογία, 2004, p. 71.

„... rugăciunea începe de la sine să fiarbă în inimă, adică în adâncul ființei, iar înțelesuri dumnezeiești și duhovnicești izvorăsc ca dintr-un izvor nesecat. Din acest moment este clar că Hristos a venit și a sălășluit în acea inimă...De îndată ce începe să-și zdrobească inima cu rugăciunea stăruitoare, dispar împrăștiindu-se ca fumul înțelesurile acelea necurate și îngâmfate, care-l făceau mai înainte pe om să se creadă mare și puternic pentru nimic”⁴⁰.

O altă consecință importantă care decurge de aici este articularea teologiei, a teologhisirii și a înțelegerii, la spiritualitatea creștină, recapitulată în asceză, ca și la viața sacramentală a Bisericii, în ansamblul ei, prin care omul dobândește Duhul lui Dumnezeu și își înnoiește continuu harul dumnezeiesc.

Consecințe sau aplicații practice ale ermeneuticii duhovnicești

Elaborarea unei ermeneutici ortodoxe atrage după sine și acceptarea unor consecințe în domeniul practic, cel al exegezei propriu-zise. Ermeneutică este, așa cum știm cu toții, cadrul teoretic sau principal pe care se întemeiază exegeza însăși.

Aș împărți în două categorii aplicațiile practice ale unei astfel de ermeneutici, prima privește pe exeget ca atare, iar cea de a doua instrumentalul științific sau metoda exegetică în sine.

I. Consecințe sau aplicații practice pentru exeget

(1) Acceptarea și asumarea de către exeget a *experienței personale ca reper ermeneutic fundamental*. Aceasta înseamnă, în cele din urmă, activarea relației vii și personale a exegetului cu Dumnezeu cel viu și personal, sau cel puțin a raportării personale, indiferent de conținutul acesteia, pentru ca vorbirea lui Dumnezeu „cea în multe rânduri și în multe feluri” să fie abordată ca o vorbire adresată nu numai celorlalți, ci întâi de toate exegetului însuși. Pentru ca atunci când explică teme biblice fundamentale, ca cea a legământului, a făgăduințelor, a chemării lui Dumnezeu etc., să le perceapă ca privindu-l întâi de toate pe sine sau inclusiv pe sine. Atunci exegeza lui va fi asemenea celei a Sf. Ioan Gură de Aur sau a celorlalți Sfinți Părinți, adică vie și mobilizatoare. Din această perspectivă este respinsă alternativa exegezei ca demers științific neutru și obiectiv, în care exegetul poate fi ateu sau nepreocupat de raportarea sa personală la Dumnezeu și la lucrurile dumnezeiești și duhovnicești.

⁴⁰ Isihast anonim, *Vedere duhovnicească*, Ed. Bizantină, București, 1999, pp. 24-25.

Afirmația nu are (numai) o relevanță morală cum am crede poate cei mai mulți, ci are o profundă relevanță gnoseologică și ermineutică.

(2) *Asumare demersului ascetic ca premisă absolut necesară a demersului exegetic.* Exegetul va trebui să accepte insuficiența mijloacelor tehnice științifice exterioare, oricât de desăvârșite ar fi acestea, și să-și asume demersul ascetic personal în vedere dobândirii sau înnoirii Duhului lui Dumnezeu și odată cu aceasta a activării instrumentarului duhovnicesc, care ține de omul duhovnicesc și de omul lăuntric, de vederea duhovnicească (theoria) și de simțire, ca mijloace de cunoaștere și înțelegere. Așa cum am arătat, vederea duhovnicească sau simțirea duhovnicească sau înțelegerea duhovnicească sunt realități care ne descoperă că actul cunoașterii și al înțelegerii este un act sinergic, de împreună-lucrare a omului cu harul dumnezeiesc. Exegeza academică, autonomă, întemeiată pe o ermineutică, care la rândul ei ignoră antropologia teologică în elementele ei esențiale ca și teologia, de fapt, pentru că înțelegerea actului comunicării dintre Dumnezeu și om, presupune o corectă înțelegerea a celor doi subiecți ai comunicării, a lui Dumnezeu și a modului Său de descoperire și comunicare și a omului modului său de receptare și de înțelegere a vorbirii lui Dumnezeu către el. Asceza, în toată complexitatea ei, este o premisă ermineutică necesară nu numai exegetului, ci și celui căruia se adresează exegeza. Repet, nu ca o componentă morală, ci ca una gnoseologică și ermineutică. Rugăciunea pe care o rostește preotul înainte de citirea Evangheliei la Dumnezeiasca Liturghie este grăitoare din acest punct de vedere. Recursul la experiența proprie nu este unul strategic sau pedagogic, ci este o premisă gnoseologică și ermineutică absolut necesară, pentru că, așa cum am arătat,

(3) *Experiența vieții liturgice și a vieții bisericești în general devine, pentru exeget o premisă esențială, pe de o parte pentru că această reprezintă continuitatea istorică a iconomiei duhovnicești, la care el însuși are acces, pe de altă parte pentru că prin participarea la viața sacramentală a Bisericii își înnoiește harul dumnezeiesc.*

II. Consecințe și aplicații practice privind instrumentarul exegetic sau metoda

(1) *Recursul la experiența și la literatura liturgică, la iconografie.* Includerea în bibliografia exegetică a bogatei literaturi liturgice. Literatura liturgică dobândește din acest punct de vedere o autoritatea deosebită pentru că este expresia unei raportări vii a comunității eclesiale la Dumnezeu, în termenii rugăciunii, ai slăvirii, ai laudei și mai ales pentru că această literatură este încă funcțională, ea rămânând peste

veacuri limbajul în care creștinii își activează și își materializează ei înșiși, fiecare generație în parte, relația cu Dumnezeu

(2) *Recursul la experiența filocalică și la literatura filocalică.* Includerea în bibliografia biblică, exegetică a literaturii filocalice ar trebui să fie de la sine înțeles, dată fiind autoritatea duhovnicească a acestei literaturi, întemeiată pe faptul că aceasta.

(3) Legat de cele de mai sus, aș vedea ca foarte necesare introducerea unor cursuri, chiar în catedra de Studii biblice, care să se ocupe cu *Biblia în imnografie; Biblia în literatura aghiologică (Viețile sfinților, Paterice); Biblia în literatura filocalică.* Ar fi o direcționare a studiilor biblice spre domenii care țin de componente esențiale și specifice ale spiritualității ortodoxe.

(4) În același context, aș propune introducerea unui curs de *Istorie a Literaturii creștine*, care nu poate fi decât tot în cadrul catedrei de Studii biblice, datorită faptului că întreaga literatură creștină este strâns legată de Sfintele Scripturi, dezvoltându-se de fapt ca un comentariu, explicare, extensiune, aplicare a textului biblic.

Summary: The Holy Scripture and Orthodox Biblical Hermeneutics

Biblical hermeneutics, the study of the interpretation of the Holy Scriptures, is insufficiently developed within the Orthodox ecclesial realm. Romanian theology is no exception. Moreover, Orthodox biblical hermeneutics is heavily indebted to late 19th century Occidental biblical hermeneutics, and therefore is not “representative for the Orthodox ecclesial realm” as it does not “stem from, or express the life or theology of the Eastern Church”.

Among the factors accounting for the lack of interest in developing a hermeneutics that is representative for the Orthodox space, Rev. Prof. Constantin Coman enumerates: *the limited interest in the advanced, scientific study of the Holy Scripture*, manifest in the quasi-complete absence of exegetic preoccupations, and the lack of substantial studies of biblical theology; the increasingly vigorous *radical rationalism* of theological science - a rationalism which degenerates into a *dogmatic fundamentalism*, or a “dictatorship of dogmatism”; and last but not least, the “theological docetism” characteristic of our theology, somehow lacking interest in theological anthropology. The fallacy of Romanian biblical hermeneutics has been, and still is, its expressing a sort of biblical Arianism, as it is highly tempted to consider the scriptural text as a human, not a divine discourse, and although it asserts its distance from the *Sola Scriptura* principle, “it perceives, explains and interprets the Holy Scripture in itself, as if isolated and autonomous from any other

reality, such as History itself, the Church, Tradition, the Liturgy, etc.” During the past decades, a few prominent Biblicists or theologians have endeavoured to free Orthodox hermeneutics from the “Occidental bondage” and develop a biblical hermeneutics proper to the Orthodox East. Among them, we mention Father George Florovsky, professors Savvas Agouridis, John Breck, Petros Vasiliadis, the dogmatists Nikolaos Matsoukas and Ioannis Romanidis. Their contributions emphasize “the hermeneutic function of the Church, of Church Tradition, of the Holy Liturgy and of the Church’s liturgical life at large”. In order to avoid any theological conceptualism (abstract thinking; operating with abstract, objectivized and autonomized concepts), we must consider the place of the human person in the hermeneutic act, “as the bearer of the ecclesial identity and event”. From this standpoint, biblical hermeneutics is an act of the divine revelation, which is essentially an act of interpersonal communication. “God does not reveal Himself in an abstract manner, but He does so within a dialogue with conscious, personal subjects who receive this revelation as a living dialogue”. The human subject must be aware of this divine revelation, “receive and understand it, ultimately, as a person’s addressing him, as an essential message conveyed by a Person”.

The hermeneutic function or work of the Holy Spirit, regrettably ignored by the treatises of dogmatic theology, is clearly asserted in the Eastern theology, from the Holy Scripture to the contemporary spiritual literature. The sanctifying Holy Spirit is also the “Spirit of wisdom and knowledge” and the “Spirit of understanding” (*Exodus* 28,3; 35,31; *Deuteronomy* 34, 9) which underscores the fact that this Divine Person is “the One who bestows divine revelation and inspiration, the intelligible dialogue between God and man”. The Holy Apostle Paul, in the second chapter of his first epistle to the Corinthians – a brief but comprehensive treatise of theological gnoseology and hermeneutics – clearly asserts that the Gospel he preaches was revealed to him by God; it is the Spirit Himself who reveals the heavenly things to man and endows man with the ability to understand them: “Understanding the heavenly things, God’s mysteries, contained in the Holy Scripture, is only possible to those who have received the Spirit of God”. “The gnoseological and hermeneutical key is the Spirit of God: the revelation is accomplished through the Spirit, preaching is done in words taught by the Spirit by people who have received the Spirit of God and to people who have received the Spirit of God”. Our Saviour Himself “describes the Spirit in terms that point out, almost exclusively, His gnoseological and hermeneutic action”. Patristic literature, in its turn, emphasizes that the revelation of the Spirit in man’s heart is a prerequisite to understanding the Holy Scripture. The conclusion is self-evident and clear: “there is no knowledge and no understanding outside the unmediated experience of the Divine Grace”. The consequence is that, “to the Orthodox East, the ultimate theological and hermeneutic criterion is the *saint*, that is, the one who has the unmediated experience of the divine. Charismatic theology, or experiential theology, is thus, the only able to express life with God, the life of the Church and the realities of the life to come”.

Rev. Prof. Coman concludes by summarizing the consequences or practical applications of spiritual hermeneutics, for an exegete (*accepting and assuming the*

personal experience as a fundamental hermeneutic condition; undertaking the ascetic effort as a prerequisite for the exegesis; the experience of liturgical life and church life in general) as well as the exegetic tools or method (reference to liturgical experience and literature; resorting to philokalic experience and literature; introduction of special courses: "The Bible in Hymnography", "The Bible in the Hagiological Literature", "The Bible in Philokalic Literature", "The History of Christian Literature").

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Vasile Adrian CARABĂ

Facultatea de Teologie Ortodoxă - București

CE ȘTIM DESPRE ELISEI (SEC. XIV), PROFESORUL LUI GEORGIOS GEMISTOS PLETHON (*CA. 1355-†1452)?

Keywords: *Elissaeus, Plethon, Gennadios Scholarios, Bessarion, Murad, Suhrawardī, Zoroaster.*

Abstract

Ținând cont de faptul că în jurul lui Elisei, profesorul din Adrianopol al lui Georgios Gemistos Plethon, există mai multe întrebări decât certitudini, studiul de față încearcă, pe baza informațiilor prezentate de izvoare și în concordanță cu stadiul cercetării acestei chestiuni, să ofere ipoteze plauzibile despre persoana, gândirea și moartea celui care a avut o influență determinată asupra celui mai important filosof de la Apusul Bizanțului.

Nu este pentru prima dată în istorie când avem de-a face cu un necunoscut devenit celebru. Notoriu este cazul lui Ammonius Saccas (*ca. 180-†ca. 242). Profesor al lui Plotin (*ca. 205-†270) timp de unsprezece ani, dar și al lui Herennius și Origen, probabil cel păgân și nu scriitorul creștin, Ammonius, considerat de la bun început întemeietorul școlii neoplatonice, nu a scris nimic, dar gândirea sa trebuie să se ascundă pe undeva printre *Enneadele* ucenicului său, în ciuda faptului că cei trei discipoli sus-amintiți juraseră după moartea maestrului lor să nu-i facă niciodată cunoscută învățătura¹. Mai târziu, niciunul dintre discipoli nu-și va ține cuvântul, iar Porfir chiar va considera sistemul de gândire al învățătorului său Plotin doar o repetare al celui al lui Ammonius². Cred că Ammonius este astăzi cel mai celebru necunoscut dintre filosofi³.

¹ PORPHYRIUS, *Vita Plotini*, 3. 25-26: „[...] μηδέν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων”.

² Eduard ZELLER, „Ammonius Sakkas und Plotinus”, în: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, VII (1894), 3, pp. 295-296.

³ În privința izvoarelor vezi: Hans von ARNIM, „Die Quellen der Überlieferung über Ammonius Sakkas”, în: *Rheinisches Museum*, VII (1887), 276-287. Despre acest celebru profesor necunoscut al lui Plotin, dar și al lui Origen, vezi clasicele, dar încă foarte importante studii: Eduard ZELLER, „Ammonius Sakkas und Plotinus”, în: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, VII (1894), 3, 295-312; Fritz HEINEMAN, „Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus”, în: *Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie*,

Paradoxal, și acest Elisei devine o identitate istorică doar pentru că mai bine de 10 ani a fost profesorul ucenicului său. El a fost maestrul filosofului și juristului bizantin Georgios Gemistos Plethon⁴, figură proeminentă a sfârșitului de secol XIV și începutului de secol XV, dascăl al celor mai vizibile personalități ale ultimei perioade din existența de mai bine de un mileniu a Imperiului Roman de Răsărit, numit convențional astăzi bizantin. În plus, Plethon a fost omul care, într-o perioadă marcată de o puternică criză socio-politică și bisericească, îndrăznește să vină cu o soluție la aceasta, pe cât de curioasă și bizară pe atât de revoltătoare pentru lumea sa, și anume: întoarcerea la religia grecilor⁵. Originalitatea pentru această idee neo-păgână, pentru îndemnul la apostazie, nu i-a fost recunoscută lui Plethon, vinovat fiind considerat profesorul lui, Elisei⁶.

Probabil că și Elisei continuă să existe încă anonim în opera ucenicului său Plethon, dar, de data aceasta puțin diferit față de modelul sus-amintit, el există doar pentru că Plethon a existat. Nicăieri nu mai

LXI (1926), pp. 1-27; H. LANGERBECK, „The Philosophy of Ammonius Saccas and the Connection of Aristotelian and Christian Elements therein”, in: *The Journal of Hellenic Studies*, LXXVII (1957), 1, pp. 67-74, despre relația lui cu Origen la pp. 72-74; J.C. HINDLEY, „Ammonios Sakkas. His Name and Origin”, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LXXV (1964), pp. 332-336; Willy THEILER, „Ammonius, der Lehrer des Origenes” in: *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966, pp. 1-45; Heinrich DÖRRIE, „Ammonios Sakkas”, in: *Theologische Realenzyklopädie*, vol. II, Berlin/New-York, 1978, 463-471; Hans-Rudolf SCHWYZER, *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, Opladen 1983; Frederic M. SCHROEDER, „Ammonius Saccas”, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. II. 36. 1, Berlin 1987. S-ar putea obiecta că Socrate este cazul cel mai celebru. Totuși, Platon îl numește pe profesorul său, mărturie sunt multele dialoguri unde el apare ca personaj central, deși nu în toate este gândirea sa. Plotin, în schimb, asemeni lui Plethon mai târziu, nu îl pomenește niciodată pe Ammonios.

⁴ Despre viața și opera lui Plethon vezi: Fritz SCHULTZE, *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen*, Jena, 1874; François MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956; Christopher Montague (Monty) WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Oxford, 1986; Brigitte TAMBRUN, *Pléthon. Le retour de Platon*, Paris, 2006; în limba română: Vasile Adrian CARABA, „Gheorghios Gemistos Plethon (circa 1355-1452), filosoful «neopăgânismului» în Bizanț”, in: *Studia Historica et Theologica. Omagiu profesorului Emilian Popescu*, Iași, 2003, pp. 537-559.

⁵ Acest lucru îl afirmă chiar de la începutul lucrării sale principale, *Tratatul despre Legi (Nomoi)*, care poate fi considerată manualul dogmatic al religiei sale reconstruite pe „ruinele” celei de mult apuse a grecilor. Vezi: Charles ALEXANDRE, *Pléthon. Traité de lois, ou recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage*, Paris, Librairie de Firmin Didot frères, 1958, pp. 1-2 și pp. 14-15.

⁶ Georgios Scholarios, *Ἐπιστολὴ τῆ βασιλείᾳ περὶ τοῦ βιβλίου τοῦ Γεμιστοῦ*, in: GENNADE SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, L. Petit, X.A. Sidéritès, M. Jugie (eds.), vol. IV., Paris, 1935, pp. 151-155.

este amintit, sau cel puțin până acum nu a putut fi identificat cu vreun omonim din sec. al XIV-lea⁷. Identificarea sa este îngreunată și de faptul că numele său este unul des întâlnit la evrei în această perioadă. Tot ce se știe despre Elisei este pus în legătură cu perioada de instruire filosofică a lui Plethon la curtea sultanului Murād I (1360-1389), perioadă despre care el nu vorbește nicăieri și nici nu-l amintește vreodată pe Elisei. O altă asemănare cu relația Plotin-Ammonius. Cu toate acestea, se crede că Plethon nu ar fi devenit omul care a fost dacă nu l-ar fi cunoscut pe Elisei. Adică nu am fi putut vorbi astăzi de un Plethon Apostata.

Tot ceea ce știm despre Elisei vine, din păcate, doar dintr-o singură sursă, și anume de la Georgios Kurteses Scholarios (*ca. 1400/05-†1472/74), viitorul patriarh Gennadios II al Constantinopolului (ca. 1454-1455/56, 1463 și 1464-1465). El a fost considerat de unii ca puțin credibil tocmai din cauza dușmăniei fățișe afișate față de persoana lui Georgios Gemistos, fiind și cel care a ars *Tratatul despre Legi*, capodopera plethoniană, păstrând din el doar cât să-și argumenteze gestul față de posteritate. Scholarios ne oferă două informații cu privire la profesorul filosofului din Mistra, așa cum mai este cunoscut astăzi Georgios Gemistos Plethon datorită lui François Masai⁸, care se găesc într-o scrisoare adresată Teodorei Asanina (a Bulgariei, †1471)⁹, cea de-a

⁷ Sunt și păreri dubitative cu privire la sejurul de studii al lui Plethon la curtea lui Murad, considerându-se acest fapt doar pură invenție a lui Scholarios în încercarea acestuia de a găsi rădăcinile apostaziei adversarului său. Prin aceasta se pune sub semnul întrebării chiar existența ca persoană a lui Elisei. Albrecht Berger consideră că „es ist aber nicht sicher, ob dieser Aufenthalt wirklich stattgefunden hat, denn der einzige Bericht darüber wurde erst Jahrzehnte später nach seinem Tod verfasst und stammt von Gemistos' erbittertstem Feind Georgios Scholarios [...]. Da die Geschichte vom Aufenthalt des Gemistos bei den Ungläubigen von Scholarios dazu benützt wird, den Ursprung seiner häretischen Ansichten zu erklären, ist es durchaus möglich, dass er sie in polemischer Absicht frei erfunden hat – auch wenn man zugeben muss, dass spätere Werke des Gemistos deutliche Einflüsse der islamischen Philosophie aufweisen.“; vezi: Albrecht BERGER, „Plethon in Italien“, în: *Philhellenische Studien*, XII (2006), p. 80.

⁸ Fr. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956.

⁹ Textul care vorbește despre Elisei în: SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, pp. 152-153: „Τὸ δὲ κεφάλαιον αὐτῷ τῆς ἀποστασίας Ἰουδαίος τις ἕστερον ἐνειργάσατο, ἢ ἐφοίτησεν ὡς εἰδότες τὰ Ἀριστοτέλους ἐξηγεῖσθαι καλῶς. Ὁ δὲ ἦν Ἀβερὸν προσεσηκῶς καὶ τοῖς ἄλλοις ἐκ Περσῶν καὶ Ἀράβων ἐξηγηταῖς τῶν Ἀριστοτελικῶν βιβλίων, ἅς Ἰουδαῖοι πρὸς τὴν οἰκίαν γλῶτταν μετήγαγον, Μωσέως δὲ καὶ ὧν Ἰουδαῖοι πιστεύουσι ἢ θρεσκεῖν οὐ δι' αὐτὸν ἦκιστα ἦν φροντίζων. Ἐκείνῳ αὐτῷ καὶ τὰ περὶ Ζωροάστρου καὶ τῶν ἄλλων ἐξέθετο. Ἐκείνῳ δὴ τῷ φαινομένῳ μὲν Ἰουδαίῳ ἐλληνιστῆ δὲ ἀκριβῶς, οὐ μόνον ὡς διδασκάλῳ πολὺν συνὸν χρόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπηρετῶν ἐν οἷς ἔδει καὶ ζωαρκούμενος ὑπ' ἐκείνῳ τῶν γὰρ τὰ μάλιστα δυναμένων

doua soție a despotului de Mistra, Dimitrie Paleologul (1451-1460)¹⁰, și scrisă, probabil, între 1454 și 1456, și într-o alta adresată exarhului Iosif, scrisă după anul 1456¹¹. Așadar, avem de-a face cu două scrieri compuse

τὴν ἐν τῇ τῶν βαρβάρων τούτων αὐτῆ: Ἐλισσαῖς ὄνομα ἦν αὐτῷ· τοιοῦτος ἀπετελέσθη. Εἶτα πειρώμενος μὲν λανθάνειν, ἀλλ' οὐκ ἠδύνατο, προαγόμενος τοῖς ὁμιληταῖς τὰς δόξας ἐνσπείρειν ὑπὸ τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως τότε Μανουῆλ καὶ τῆς ἑκκλησίας ἀπεπέμφθη τῆς πόλεως τοῦτο μόνον οὐ καλῶς βουλευσαμένων, ὅτι φεισάμενοι οὐκ ἐνεδείξαντο τοῖς πολλοῖς αὐτόν, οὔτε ἀτίμως ἢ εἰς βάρβαρον ἀπῆλθον γῆν, οὔτ' ἄλλον τινὰ τρόπον τὴν μέλλουσαν ἀπ' αὐτοῦ βλάβην ἐκώλυσαν. Τοιαῦτα μὲν ὡς ἐν βραχεὶ τὰ αἴτια τῆς πλάνης ἐκείνῳ". Lui Charles Alexandre ii este necunoscută această informație; vezi: Ch. ALEXANDRE, *Pléthon. Traité de lois*, p. VI, nota 2. Publicată și în: Sp. LAMBROS (ed.), *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, vol. II, Atena, 1924, pp. 19-23.

¹⁰ Mistra nu era în fapt un oraș bizantin, ea fusese construită ca fortăreață de Guillaume II (Wilhelm sau William) Villehardouin († 1 mai 1278) în 1249 – așadar pe timpul Imperiului Latin de Răsărit – pe vârful muntelui Mistra. La scurt timp, în 1262, a fost cucerită de către bizantini și transformată într-o adevărată cetate bizantină. În 1383 a devenit capitala Despotatului de Morea, unde primul despot a fost Manuel (1349-1380), cel de-al doilea fiu al împăratului Ioan VI Cantacuzino (1347-1354), căruia i-au urmat până la cucerirea sa de către turci în 1460 doar descendenții ai casei Paleologilor: Teodor I (1383-1407), Teodor II (1407-1443), căruia Plethon i-a adresat o scrisoare avertisment cu privire la chestiunile arzătoare din Peloponez, apoi Constantin Paleologul, viitorul împărat bizantin Constantin XI (despot între 1443-1449, împărat între 1449 – 29 mai 1453) și apoi frații săi Toma (1428-1460) și Dimitrie (de facto 1436-1438 și 1451-1460; de jure 1438-1451), sub care despotatul bizantin a mai rezistat după căderea Constantinopolului încă șapte ani, până în 1460. Vezi: Nicolae IORGA, *Istoria vieții bizantine, Imperiul și civilizația după izvoare (Histoire de la Vie Byzantine, Empire et civilisation, d'après les sources)* traducere în limba română de Maria Holban, București, 1974, pp. 574-582, 585, 587, 595. De asemenea, cu privire la Despotatul Moreei rămâne încă de actualitate excelenta lucrare a lui Dionysios ZAKYTHINOS, *Le despotat grec de Morée*, vol. I: Histoire politique, Paris, 1932; vol. II: Vie et institutions, Atena, 1953. Mistra este și orașul în care Johann Wolfgang Goethe proiectează una dintre scenele lui *Faust*. Este vorba despre căsătoria lui Faust. „der Mensch der Gothik” (Wilhelm BLUM, *Georgios Gemistos Plethon. Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355-1452)*, Stuttgart, 1988, p. 3) cu Helena, intruchiparea vechii Elade. Vezi în acest sens: Richard HAUSCHILD, „Mistra – Die Faustburg Goethes. Erinnerungen an eine Griechenlandfahrt”, în: *Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse*, LIV (1963), 4; Gyula MORAVCSIK, „Zur Quellenfrage der Helenaepisode in Goethes Faust”, în: *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, VIII (1929-1930), 41-56; și în: Gyula MORAVCSIK, *Studia Byzantina*, Amsterdam, 1967, pp. 428-438.

¹¹ *Περὶ τοῦ βιβλίου τοῦ Γεμιστοῦ, καὶ κατὰ τῆς Ἑλληνικῆς πολυθείας*, în: GENNADE SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, L. Petit, X.A. Sidéritès, M. Jugie (eds.), vol. IV., Paris, 1935, pp. 155-172. Publicată și în Ch. ALEXANDRE, *Pléthon. Traité de lois*, pp. 412-441. Textul ediției lui Alexandre a fost preluat și de Jacques Paul MIGNE, *Patrologiæ cursus*

după moartea lui Plethon. Cât de mult au fost cunoscute aceste scrisori și altora și în ce măsură destinatarii lor au colportat informațiile cu privire la Elisei, încât unii dintre foștii discipoli ai lui Plethon să fie puși în temă de cele afirmate de Scholarios, este greu de estimat, deși lipsa de reacție din partea lor ne duce cu gândul la ipoteza că acest fapt nu s-a întâmplat.

Încercând să-i explice Teodorei Asanina geneza lucrării eretice *Nomoi* sau *Tratatul despre Legi* al lui Plethon, lucrare pe care el o primise chiar de la destinatarul scrisorii, și totodată cauzele apostaziei acestuia, Georgios Scholarios spune că originile lor trebuie căutate în perioada studiilor de tinerețe ale lui Plethon, așadar cele de la curtea barbară. Afirmatiile sale s-ar baza, spune Scholarios, pe mărturia unor oameni de încredere care l-au cunoscut pe Plethon în această perioadă. Din păcate, Scholarios nu dă niciun nume, fapt ce trezește și mai mult suspiciunea cercetătorilor. Acei oameni i-ar fi spus că vinovat de apostazia lui Plethon (κεφάλαιον τῆς ἀποστασίας) ar fi fost un anume iudeu ca neam, dar în fapt un păgân (ἐκείνω δὴ τῷ φαινομένῳ μὲν Ἰουδαίῳ ἑλληνιστῇ δὲ ἀκριβῶς), pe nume Elisei, care i-ar fi insuflat idei anticreștine, opuse învățăturii părinților săi¹². Elisei ar fi fost unul dintre adepții metodei lui Averroes (Ibn Rușd; *1126-†1198) de interpretare a operelor lui Aristotel și, prin aceasta, co-discipol cu alți exegeți persani și arabi ai scrierilor Stagiritului, ale căror comentarii „evreii le-au tălmăcit în limba lor maternă”¹³. Elisei ar fi fost și acela care l-ar fi introdus pe Plethon în gândirea lui Zoroastru și a altora (περὶ Ζωροάστρου καὶ τῶν ἄλλων)¹⁴. Pe de altă parte, Gemistos a căutat compania lui Elisei și din motive de ordin material, deoarece acest evreu ne-mozaic era foarte influent la curtea barbarilor (τῶν βαρβάρων...αὐλή). El și-ar fi susținut discipolul chiar și din punct de vedere financiar. Acest Elisei a fost cel care avea să pună piatra de temelie a apostaziei lui Georgios Gemistos, fiind omul prin care Plethon a devenit cel care a fost. Plethon, după întoarcerea la Constantinopol, din cauza ideilor sale neconforme, a intrat

completus (PG), vol. 160, col. 633-648. ZAKYTHINOS, *Le despotat grec de Morée*, vol. II, pp. 365-367; Fr. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956, p. 393; C.M. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon...*, pp. 357-359.

¹² SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, vol. IV, p. 153.

¹³ SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, vol. IV, p. 153.

¹⁴ SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, vol. IV, p. 153; Milton V. Anastos este de părere că „The phrase, 'Zoroaster and the others', is to be understood as 'Zoroaster and the rest of the pagans', or 'Zoroaster and the Aristotelian commentators'”; vezi: Milton V. ANASTOS, „Pletho's Calendar and Liturgy”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, IV (1948), p. 278.

în conflict cu autoritatea bisericească, fapt ce a dus la expulzarea lui din capitala imperiului și la exilarea sa la Mistra din ordinul împăratului Manuel II Paleologul (*1350-†1425; împărat 1391-1425)¹⁵.

Cea de-a doua scrisoare întărește unele chestiuni cu privire la personajul nostru spuse în cea către Teodora Asanina, completând tabloul informațiilor cu chestiunea morții lui Elisei. Acesta și-a găsit sfârșitul prin foc (πυρὶ τὴν τελευτὴν εὔρετο), așadar prin ardere pe rug, așa cum s-ar fi întâmplat și cu Zoroastru¹⁶, în ale cărui mistere l-a introdus pe Plethon. Prin aceasta, Scholarios dorește să-l convingă pe destinatarul scrisorii și de faptul că Plethon nu ar fi știut nimic de Zoroastru înainte de a-l întâlni pe Elisei.

Nu se poate afirma că pe baza celor relatate se poate reconstrui cu ușurință imaginea unui om. De aceea, s-a speculat mult pe marginea acestui subiect în încercarea de a creiona o imagine cât de cât reală a evenimentelor, de a-l înscrie pe maestrul lui Plethon într-un curent filosofic pentru a putea înțelege care a fost conținutul gândirii sale și de a dezlega misterul morții care îl învăluie.

Pe bună dreptate s-a pus întrebarea de ce a ales Georgios Gemistos să meargă la curtea lui Murād I? Ca și în alte chestiuni care privesc viața sa, răspunsul nu poate fi decât intuit.

Georgios Gemistos, constantinopolitan de origine¹⁷ și descendent al familiei Gemistos, atestată încă din sec. al XIII-lea, având, așadar, o descendență ilustră, care ar putea fi întărită și de posibila confirmare a ipotezei că Dimitrie Gemistos, care a trăit în ultima parte a sec. al XIV-lea și în prima parte a sec. al XV-lea, protonotar al Sfintei Sofia și autor al unei scrieri liturgice¹⁸, a fost o rudă apropiată a sa sau chiar tatăl său,

¹⁵ SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, vol. IV, p. 153.

¹⁶ SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, vol. IV, p. 162: „[...]Τοῦτον ἐγνώρισέ σοι πρόσθεν ἠγνοημένον ὁ τῷ δοκεῖν μὲν Ἰουδαῖος, πολὺθεος δὲ Ἐλισσαῖος· ᾧ μέγα δυναμένη τότε παρὰ τῆ τῶν βαρβάρων ἀνὴλῆ παρεσιτοῦ τὴν πατρίδα φηγάν, ἵνα τὰ καλὰ παρ' ἐκείνου μάθῃς διδάγματα· τοιοῦτος δὲ ὢν, πυρὶ τὴν τελευτὴν εὔρετο, καθὰ δῆπτου καὶ ὁ ὑμέτερος Ζωροάστρης”.

¹⁷ Bessarion (*1403 - †1472), episcopul Niceei, cel care avea să ajungă cardinal în Biserica romano-catolică după sinodul de la Ferrara-Florența (1438/39), îl numește în lucrarea sa *De natura et arte* pe profesorul său Gemistos Plethon „Constantinopolitanus”, iar în titlurile manuscriselor acesteia, cât și în tradiția ulterioară este numit „bizantinul” (Πλήθωνος τοῦ Βυζαντινοῦ), ceea ce nu este decât o confirmare a afirmației lui Bessarion; Ch. ALEXANDRE, *Pléthon. Traité de lois*, p. V, n. 1.

¹⁸ Fr. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, p. 53; Masai dă o listă cu cei cunoscuți cu numele de Gemistos până în sec. al XV-lea.

caută, spre uimirea contemporanilor și chiar a cercetătorilor de astăzi, să-și desăvârșească instrucția filosofică în altă parte decât în orașul natal, unde, cu siguranță, făcuse primii pași în acest sens. Este de presupus că a trecut prin toate etapele educației bizantine, prin *trivium* (gramatică, logică și retorică) și *quadrivium* (aritmetică, astronomie, geometrie și muzică), unde, prin intermediul copiștilor medievali, a avut acces la literatura greacă clasică¹⁹. Și iarăși putem presupune că a studiat teologia, scopul final al oricărei instrucții superioare în Bizanț, disciplina care surclasase filosofia școlilor păgâne de odinioară. Că nu exista în Constantinopol un filosof pe măsura pretențiilor lui Plethon, nu este o ipoteză care să fie scoasă din calcul, dar mari profesori de teologie și filosofie existau. Unul dintre ei era Dimitrie Kydones (*ca. 1323 - † ca. 1400), unul dintre cei mai importanți traducători în limba greacă din operele latine, în special din cele ale lui Toma de Aquino²⁰ și despre care se presupune, încă neconvingător, că a fost chiar profesorul său²¹. De

¹⁹ Fr. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, p. 55.

²⁰ Vezi: Michael RACKL, „Demetrios Kydones als Verteidiger und Übersetzer des Hl. Thomas von Aquin”, în: *Der Katholik*, XV (1915), pp. 21-40; Martin JUGIE, „Démétrios Kydones et la théologie latine à Byzance”, în: *Échos d'Orient*, XXVII (1928), pp. 385-402; Stylianos G. PAPADOPOULOS, „Thomas in Byzanz. Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1435”, în: *Theologie und Philosophie*, XLIX (1974), 1-3, pp. 274-304; Vasile Adrian CARABĂ, „Pătrunderea literaturii teologico-filosofice apusene în Bizanț - ul Paleologilor (1261-1453)”, în *Teologie și Viață*, XI (2001), 1-7, pp. 183-201; Judith R. GILLILAND, *The Career and Writings of Demetrios Kydones: A Study of Byzantine Politics and Society*, c. 1347 – c. 1373, Oxford, 2006.

²¹ Unul dintre susținătorii acestei teorii este Wilhelm BLUM (*Georgios Gemistos Plethon. Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355-1452)*, Stuttgart, 1988, p. 1), care, în mare, se bazează pe supoziția lui Franz Tinnefeld din introducerea la *Scrisorile* lui D. Kydones traduse de acesta în germană (DEMETRIOS KYDONES, *Briefe*, übersetzt und erläutert von Franz Tinnefeld, Bd. I, 1, coll. *Bibliothek der griechischen Literatur* 12, Stuttgart, 1981, p. 46), identificând pe filosoful Georgios, destinatarul primei scrisori a ediției amintite, cu Georgios Gemistos Plethon. Dacă Franz Tinnefeld rămâne doar la supoziție, Wilhelm Blum trece dincolo de ea, considerând-o realitate, dar fără a aduce, din punctul meu de vedere, argumentele suplimentare atât de necesare (Wilhelm BLUM, „Das Leben und die Schriften Plethons”, în: Wilhelm BLUM und Walter SEITTER (eds.), *Georgios Gemistos Plethon (1355-1452). Reformpolitiker. Philosoph, Verehrer der alten Götter*, coll. *Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft* 29, pp. 35-43, aici p. 37). Cu toate acestea, chestiunea în cauză nu este una nouă, ideea unei perioade de formare intelectuală în preajma lui Demetrios Kydones fiind afirmată și de J.P. MAMALAKIS, *Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων*, Athen, 1939, pp. 43-45. Referințe adunate cu privire la această chestiune vezi la: John A. DEMETRAKOPOULOS, „Georgios Gennadios II – Scholarios’ *Florilegium Thomisticum*. His Early Abridgment of Various Chapters and

aceea plecă tânărul Georgios la curtea lui Murād I, despre care se presupune că este vorba de cea din Adrianopol, tocmai pentru a găsi omul cu care să se desăvârșească filosofic²².

Pe de altă parte, este știut faptul că Murād I, adevăratul întemeietor al Imperiului otoman, era un împătimit de cultură, un mecena al științelor și al artelor. Această iubire de cunoaștere îl transformase într-un om deschis față de cei învățați. Aceștia, ca nicăieri altundeva, se bucurau de o foarte mare libertate de gândire și expresie. De aceea, foarte curând, curtea sa din Adrianopol deveni punctul de întâlnire a multor cărturari din toate colțurile lumii, ei înșiși exercitând o atracție spre lumea din exterior căreia cu greu un om ca Plethon i se putea sustrage. Era o lume a contrastelor, căci puteai întâlni laolaltă creștini, evrei, musulmani și chiar păgâni. Exista o toleranță pe care nici măcar bizantinii, a căror deschidere față de cultură este proverbială, nu o cunoscuseră. Curtea lui Murād amintea de timpul califilor abbasizi al-Manșūr (754-775) și Hārūn [Aaron] ar-Rašīd (786-805) care promovau la curtea lor culegerea și traducerea de opere, sau de perioada califului al-Ma'mūn (813-833), care, în 832, cu ajutorul lui Yaḥyā ibn Māsawayh (†857) și mai apoi cu cel al nestorianului Ḥunayn ibn Iṣḥāq (*809/10-†876)²³, transformă curtea sa într-o adevărată „casă a înțelepciunii” (dār al-ḥikma)²⁴, unde avea să se nască o terminologie teologică și filosofică proprie limbii arabe și unde cele mai multe dintre lucrările propedeutice ale lui Aristotel și cele mai importante comentarii la acestea, scrise de un Alexandru din Afrodisia (sec. II/III), Porfir (*ca. 234-† încep. sec. IV), Themistius (*ca. 317-†după

Questiones of Thomas Aquinas' Summae and His anti-Plethonism”, în: *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, LXIX (2002), 1, p. 168, n. 2.

²² Gennade SCHOLARIOS, *Περὶ τοῦ βιβλίου τοῦ Γεμιστοῦ, καὶ κατὰ τῆς Ἑλληνικῆς πολυθείας*, în: *Œuvres complètes*, L. Petit, X.A. Sidéritès, M. Jugie (eds.), vol. IV, Paris, 1935, p. 162.

²³ [Karl] Anton [Josef Maria Dominikus] BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinischen Texte*, Bonn, 1922 (Repr. Walter de Gruyter, Berlin, 1968), pp. 227-230; Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur II. Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*, coll. *Studi e Testi* 133, Biblioteca apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1947/aceeași 1960, 1964 și 1975. Repr. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1960, pp. 122-132.

²⁴ Aziz S[uryal] ATIYA, *A History of Eastern Christianity*, Methuen & Co./University of Notre Dame Press, London/Notre Dame, 1968 (Repr. Kraus Repr. Millwood, New York, 1980. Repr. eb. 1991), p. 270.

388), Symplicius (sec. VI), Ioan Filoponul (*ca. 490-†ca. 570), au fost tălmăcite pentru prima dată în arabă²⁵.

Aici, în Adrianopol, în atmosfera intelectuală amintită, l-a întâlnit Plethon pe Elisei. Și ca odinioară Plotin când îl auzi pentru prima dată pe Ammonius Sakkas, putem să ne închipuim că Plethon va fi exclamat: „τοῦτον ἐξήτουν!”²⁶

Dar ce loc va fi ocupat Elisei printre acei cărturari? În acest sens s-a încercat chiar o identificare a lui în contextul epocii lui Murād. Franz Delitzsch (*1813-†1890), celebrul teolog evanghelic, specialist în Vechiul Testament, presupunea că autorul *Codex-ului Marcianus Graecus 7*, cunoscut și ca *Graecus Venetus*, care aparținuse odinioară lui Bessarion, ucenicul lui Gemistos, nu ar fi altcineva decât profesorul evreu al lui Plethon²⁷. Acest codex conține texte din Vechiul Testament în traducere neogreacă, texte ebraice în traduceri atice și texte aramaice în traduceri făcute în dialectul doric. Această părere nu a fost împărtășită de prea mulți bibliști. Cardinalul italian Giovanni Mercati (*1866-†1957) este

²⁵ Despre traducerea operelor gânditorilor greci în limba arabă vezi: De Lacy O'LEARY, *How Greek Science Passed to the Arabs*, London, 1949; Moritz STEINSCHNEIDER, *Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, 1960; R. WALZER, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA., 1962; Abdarrahman BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1968; S. PINES, *Studies in Arabic Versions of Greek Texts*, Hebrew University and Brill, Jerusalem, 1986; Y. SHAYEGAN, „The Transmission of Greek Philosophy into the Islamic World”, in: S.H. Nasr und O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge, London, 1996, cap. 6, pp. 98-104. O lucrare de ultimă oră este cea a lui Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristote au mont Saint-Michel: Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, 2008. Autorul minimizează importanța influenței culturii islamice asupra Europei Occidentale, accentuând în schimb rolul de mediatori ai culturii grecești în spațiul islamic al creștinilor din Orientul apropiat.

²⁶ PORPHYRIUS. *Vita Plotini*, 3. 13; PORPHYRIOS, *Viața lui Plotin*, în românește de Adelina Piatkowski, Cristian Bădiliță și Cristian Gașpar, Iași, 1998, p. 125. Vezi și nota 27 a traducătorului.

²⁷ *Graecus Venetus. Pentateuchi, Proverbiorum, Ruth, Cantici, Ecclesiastae, Threnorum, Danielis versio Graeca*. Ex unico bibliothecae S. Marci Ventae codice nunc primum uno volumine comprehensam atque apparatus critico et philologico instructam edidit O.G. (O. Gebhardt). Praefatus est Fr. Delitzsch, Leipzig, 1875, X-XV. Această ipoteză a fost preluată și de Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches*, München, 1897, p. 125. Este știut faptul că o bună parte din fondul de manuscrise al Bibliotecii Marciana a aparținut cardinalului Bessarion, ucenicul lui Plethon. Și acest manuscris a fost proprietatea lui Bessarion, fapt ce ar putea veni în sprijinul teoriei lui Delitzsch; vezi: Kenneth M. SETTON, „The Byzantine Background to the Italian Renaissance”, in: *Proceedings of the American Philosophical Society*, C (1956), 1, pp. 1-76, aici p. 51.

reprezentantul teoriei conform căreia autorul traducerilor textelor codexului menționat ar fi Simone Atumano, arhiepiscop de Teba, în Boeotia (începând cu anul 1366 până în 1382; mai înainte fost episcop de Gerace în Calabria, 1348-66)²⁸.

O altă neclaritate este legată de sistemul filosofic căruia Elisei ar fi putut să-i aparțină. Orientalistul german Franz Taeschner consideră că sistemul de gândire al profesorului lui Plethon, principalul responsabil pentru ideile antiecleziastice și anticlericale ale ucenicului, trebuie pus într-o oarecare măsură în legătură cu curente liberale de gândire ale timpului („mit den freigeistigen Strömungen”)²⁹, probabil, cu frățiile Futuwwa³⁰ sau cu confreriile Bektaschi - Derwîsh (Darwîsh)³¹. Prin faptul că Elisei ar fi făcut parte dintr-una din grupările amintite, Plethon ar fi cunoscut islamul într-o formă eretică. Eretic sau nu, Plethon ar fi cunoscut islamul, iar o dovadă în acest sens ar fi și interesul arătat de lumea musulmană pentru lucrările lui Georgios Gemistos, dintre care, curând după moartea autorului, așadar după căderea Constantinopolului

²⁸ G. MERCATI, *Se la versione dall'Ebraico del codice veneto greco VII sia di Simone Atumano*, Rom 1916, pp. 9-25, în special pp. 16-17; de asemenea vezi și: Giorgio FEDALTO, *Simone Atumano monaco di studio, arcivescovo latino di Tebe, secolo XIV*, Brescia 1968; G. FEDALTO, „Per una biografia di Simone Atumano”, în: *Aevum*, XL (1966), pp. 445-467; G. FEDALTO, „Simone Atumano, ein kaum bekannter Humanist”, în: *Der Beitrag der Byzantinischen Gelehrten zur abendländischen Renaissance des 14. und 15. Jahrhunderts*, Evangelos Konstantinou (ed.), coll. *Philhellenische Studien* 12, Frankfurt, 2006, 57-68 în special p. 62 și urm. Symeon Atumanos s-a născut în 1310 în Constantinopol și a devenit călugăr în mănăstirea Studion. El l-a cunoscut personal pe Varlaam de Calabria și i-a împărtăși ideile, dovadă stă în acest sens și convertirea sa la catolicism. Numele său Atumanos sau Atumano, așa cum este el mai des întâlnit în literatura de specialitate, este derivat de la cuvântul grecesc otoman, fapt ce pledează pentru originea sa greco-turcă.

²⁹ Franz TAESCHNER, „Georgios Gemistos Plethon, ein Vermittler zwischen Morgenland und Abendland zu Beginn der Renaissance”, în: *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, VIII (1931), p. 109.

³⁰ Franz TAESCHNER, „Georgios Gemistos Plethon. Ein Beitrag zur Frage der Übertragung von islamischem Geistesgut nach dem Abendlande”, în: *Der Islam*, XVIII (1929) 236-240 în special pp. 236 și 239. Vezi de același autor: „Eine Schrift des Šihābaddīn Suhrawardī über die Futūwa”, în: *Oriens*, XV (1962), pp. 277-280.

³¹ F. TAESCHNER, „Georgios Gemistos Plethon, ein Vermittler...”, p. 106. Derwish-ii practică sufismul și năzuiesc spre iluminare și înțelepciune printr-o retragere temporară din lume. Cu privire la aceste confrerii musulmane, vezi: A. Le CHATELIER, *Les confrères musulmans du Hedjaz*, Paris, 1887; Ignaz GOLDZIEHER, *Vorlesungen über den Islam* Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1910; P.J. André, *Contribution à l'étude des confréries religieuses musulmanes*, Paris, 1956. A. POPOVIC și G. VEINSTEIN (eds.), *Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, 1985.

și în timpul sultanului otoman Mahomed II [Mehmed II Fatih, 1451-1481], unele au fost traduse în limba arabă. Taeschner este de altfel primul cercetător occidental care face atentă lumea științifică cu privire la manuscrisul arab ce cuprinde o parte din capodopera lui Plethon *Nomoi*, descoperit la începutul secolului de către cărturarul egiptean Ahmed Zéki Pacha în biblioteca *Topkapi Serails* din Istanbul/Constantinopol³².

Pentru François Masai este mult mai probabil ca Elisei să-l fi introdus pe Plethon într-un tip de filozofie iudaică, cum ar fi, spre exemplu, cea cabalistă. Franz Taeschner ar uita faptul că Elisei nu a fost musulman, ci evreu³³. Astfel, savantul francez exclude ideea influenței islamice, bazându-se și pe ipoteza savantului grec Milton V. Anastos care aduce o critică aspră concepției lui Taeschner³⁴. În sprijinul influenței iudaice prin intermediul lui Elisei, Solomon Gandz aduce în discuție cunoașterea de către Plethon a astronomiei iudaice, considerând că filosoful din Mistra ar fi putut fi ghidat în studiile sale chiar de tratatul clasic al lui Maimonides *Sfîntirea lunii noi*, parte a celei de-a treia cărți a codului său *Mishneh Torah*³⁵.

Pasajul din scrisoarea lui Scholarios către Thedora Asanina: „Însă [Elisei] era atașat de de Averroes și de alți exegeți persani și arabi ai cărților lui Aristotel pe care evreii le-au tradus în limba lor maternă”³⁶ l-a condus pe Michel Tardieu spre o altă teorie care vine să întărească ideea influenței gândirii islamice asupra lui Plethon, dar nu din perspectivă teologică de data aceasta, ci filosofică. Elisei a fost de fapt un adept al *falsafa*³⁷. Mulți dintre evreii veniți la curtea lui Murād erau preocupați, asemeni altor coreligionari de-ai lor de odinioară ca Moses Maimonides

³² F. TAESCHNER, „Georgios Gemistos Plethon, ein Vermittler...”, p. 111. Vezi mai mult la: Jean NICOLET, Michel TARDIEU, „Pletho Arabicus. Identification et contenu du manuscrit arabe d’Istanbul, Topkapi Serai, Ahmet III 1896”, în: *Journal asiatique*, CCLXVIII (1980), pp. 35-57.

³³ Fr. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, p. 57: „M[onsieur] Taeschner paraît négliger un peu qu’Élisée n’était pas musulman, mais juif, et qu’il serait donc plus indiqué de se demander s’il n’a pas initié Pléthon à des doctrines professées par ses coreligionnaires, à la Kabbale en particulier, plutôt qu’à celles d’une secte turque”.

³⁴ M. ANASTOS, „Pletho’s Calendar and Liturgy”, p. 279.

³⁵ Solomon GANDZ, „The Calendar-Reform of Pletho (c. 1355 - c. 1450): Its Significance and Its Place in the History of the Calendar”, în: *Osiris*, IX (1950), p. 201.

³⁶ SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, vol. IV, p. 153: „Ὁ δὲ ἦν Ἀβερὸν προσεσηκῶς καὶ τοῖς ἄλλοις ἐκ Περσῶν καὶ Ἀράβων ἐξηγηταῖς τῶν Ἀριστοτελικῶν βιβλίων, ὡς Ἰουδαῖοι πρὸς τὴν οἰκείαν γλῶτταν μετήγαγον”.

³⁷ *Falsafa* este forma arabizată a termenului filosofia; M. TARDIEU, „Pléthon lecteur des Oracles”, pp. 144-145

(Mōšē ben Maimōn, în arabă Mūsā ibn Maimūn, *1138-†1204) sau Joseph ben Judah ibn 'Aknin (*ca. 1150-†1220)³⁸, de traducerea de texte filosofice arabe în limba ebraică, fapt confirmat de altfel și de Scholarios³⁹, pe care le traduceau apoi în limba latină. Școala filosofică din care Elisei ar fi făcut parte este cea întemeiată în sec. al XII-lea de Șihāb ad-Dīn Suhrawardī (*ca. 1155-†1191), în care centrală este mistica luminii și „a cărei influență în Orient poate fi comparată cel mai mult cu filosofia lui Ibn Sīnas (Avicennas)”⁴⁰. Suhrawardī, cunoscut în tradiția iraniană și ca *ṣayḥ al-Īsrāq* sau doctor al *Īsrāq* (filosofia iluminării), care, pentru convingerea sa filosofică și teologică, considerată de juriștii sunniți din Aleppo drept erezie și păgubitoare pentru islam, a plătit cu viața, fiind supranumit și *al-maqtūl* (cel ucis)⁴¹, „revitalisait l'avicennisme par le théologies censées être préplatoniciennes: Hermes et surtout Zoroastre”⁴². Este vorba în fapt de un sistem sincretist, care integrează elemente de gândire zoroastriană, hermetistă, pitagoreică și platonică⁴³, ceea ce l-a determinat pe savantul francez Henri Corbin să afirme că întâlnirea lui Plethon cu zoroastrismul a avut loc la curtea sultanului turc, într-o

³⁸ S.D. GOITEIN, *Jews and Arabs, their Contacts through the Ages*, Schocken, New York, 1955, pp. 178-179; Colette SIRAT, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1990, pp. 207-208.

³⁹ SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, vol. IV, p. 153.

⁴⁰ Michael STAUSBERG, *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Berlin/New York, 1998, p. 40.

⁴¹ Conducătorul ayyubid de Aleppo, al-Malik az-Zahir (1186-1216), deși simpatizant al curentului teologic sufist, s-a lăsat în cele din urmă convins de juriștii aleppini, susținuți și de tatăl acestuia Saladin (Șalāḥ ad-Dīn, †1193), că Suhrawardī ar reprezenta un real pericol pentru islamul sunnit. De aceea, Suhrawardī a fost arestat și aruncat în carceră, unde a murit pe 29 iul. 1191. Vezi: Wolfgang Günter LERCH, *Denker des Propheten. Die Philosophie des Islam*, Düsseldorf, 2000, pp. 101-102.

⁴² M. TARDIEU, „Pléthon lecteur des Oracles”, p. 145.

⁴³ Henry CORBIN, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques, Tome II, Sohrawardī les Platoniciens de Perse*, Éditions Gallimard, 1971, p. 25: „Hermès, Zoroastre, Platon, trois grandes figures qui dominent l'horizon des *Īsrāqiyūn*, les «platoniciens des Perse» issus de Suhrawardī”. Vezi și H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Édition Gallimard, Paris, 1986, 2002, pp. 285-290, (există și o traducere românească: *Istoria filosofiei islamice*, trad. de Marius I. Lazăr. Ed. Herald, București, 2008); de asemenea capitolul despre filosofia islamică scris de Henry CORBIN în: *Histoire de la philosophie*, Brice PARAIN (ed.), I, vol. 2, Édition Gallimard, 1969/2001 (reprint), pp. 1048-1197, aici pp. 1168-1170. Henri Corbin este și traducătorul în limba franceză a lucrării capitale a lui Suhrawardī, intitulată: *Kitāb Hikmat al-Īsrāq – Le livre de la sagesse orientale*, Gallimard. Édition Verdier, Paris, 1986.

perioadă când școala lui Suhrawardī, a iluminărilor (*Išrāqīyūn*)⁴⁴, era foarte activă, deoarece „la conjonction entre Platon et Zoroastre qui, en Occident, s'établira, à l'aube de la Renaissance, chez le philosophe byzantin Gémiste Pléthon, est ainsi déjà le fait caractéristique de la philosophie iranienne au XII^e siècle”⁴⁵. Hermes este considerat drept începutul filosofiei, iar Zoroastru este cel care a vestit lumii „domnia luminii”⁴⁶. Așadar, Elisei ar fi un Suhrawardī-an.

Pentru Suhrawardī, învățătura iluminărilor nu este altceva decât o formă nuanțată a celei reprezentată de vechii înțelepți ai Persiei, pe care el îi deosebește de cei neautentici, numiți în mod formal de către popor *magi* (magūs) și care sunt, de fapt, reprezentanții unui dualism radical. Autenticii înțelepți persani ai lui Suhrawardī (*al-Mağūs al-ašliya*) nu propovăduiesc dualismul. Zoroastru este unul dintre ei, el postulând atât pentru întuneric cât și pentru lumină un unic principiu⁴⁷ care la Plethon este identificat cu *Unul* din filosofia neoplatonică. Școala lui Suhrawardī este cea care a unit cele două tradiții, zoroastriană și caldeeană, considerând *Oracolele Caldeene* drept produs al magilor, ucenici ai lui Zoroastru, idee regăsită și la Georgios Gemistos Plethon în comentariul său la ediția proprie a acestor oracole, intitulată de el sugestiv: *Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωρόαστρον μάγων*⁴⁸. Așadar, pentru Plethon *Μαγικά λόγια* „ne sont pas des oracles

⁴⁴ H. CORBIN, *En Islam iranien...*, p. 9: „L'adjectif *ishrāqī* qualifie l'auroral, l'oriental, ce qui revêt la splendeur de matin, l'astre a son lever. *Ishrāqī*-namāz, c'est la prier du matin, «l'heure de Prime» parmi nos heures canoniales. La doctrine *ishrāqī*, c'est *theosophia matutina*. Les *Išrāqīyūn*, ce sont tous les penseurs et spirituels qui professent cette doctrine”.

⁴⁵ H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, pp. 285-286 și 346.

⁴⁶ M. TARDIEU, „Pléthon lecteur des Oracles”, pp. 147-148.

⁴⁷ H. CORBIN, *En Islam iranien...*, pp. 30-31.

⁴⁸ Plethon are trei scrieri cu caracter [pseudo]zoroastrian: această ediție amintită a oracolelor caldeene (*Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωρόαστρον μάγων*), preluată de la Mihail Psellos (Konstantinos Psellos, *ca.1018-†1078/1081 sau 1096/7; *PG* 122, 1115 a-1122 b.; Text grecesc și traducere în lb. franceză de Édouard Des PLACES, S.J., *Oracles Chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciennes*, Paris, ³1991, pp. 162-186) și prelucrată de Plethon conform propriilor convingeri, un comentariu, o exegeză la acestea (*Πλήθωνος Ἐξηγήσεις εἰς τὰ ἀπὸ Λόγια*) și o scurtă lămurire a afirmațiilor neclare din aceste oracole (*Βραχεῖά τις διασάφησις τῶν ἐν τοῖς λογίοις τούτοις ἀσαφεστέρως λεγομένων*). Comentariul lui Plethon la oracole se găsește la J. OPSOPOEUS, *Oracula magica Zoroastris cum scholiis Plethonis et Pselli nunc primum editi*, cu *Sibyllina Oracula*, Paris, 1599, pp. 16-51. Despre manuscrisele ediției lui Plethon la Oracolele Caldeene, precum și comentariul său, însoțit de scurta lămurire - text grec și traducere franceză, vezi: *Oracles chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*. Edition critique avec introduction, traduction et commentaire par Brigitte TAMBRUN-KRASKER. La

«Magiques» au sens ordinaire du mot, mais des oracles «dans la tradition des mages», c'est-à-dire des oracles zoroastriens⁴⁹.

Această concepție despre magi la Suhrawardī ar explica motivul pentru care Plethon consideră oracolele caldeene ca aparținând tradiției zoroastriene. În acest sens, putem să-i dăm parțial dreptate și lui Georgios Scholarios că Plethon a aflat foarte multe despre această tradiție „zoroastriană” la curtea barbară, de la Elisei. Am spus parțial, deoarece Scholarios cu siguranță că era familiarizat cu această tradiție oraculară, mult prea cunoscută în Bizanț prin intermediul ediției și al comentariului lui Psellos⁵⁰. Pe de altă parte, nu știm în ce măsură această confuzie între zoroastrism și oracolele caldeene, care persistă la Plethon și pe care Michel Tardieu o consideră de origine suhrawardiană, a fost cunoscută lumii bizantine și înainte de sec. al XIV-lea, sau în ce măsură în Bizanț oracolele caldeene erau puse în legătură cu tradiția (pseudo)magilor, ucenici ai lui Zoroastru. Până în prezent nu există nici un indiciu cu privire la așa ceva. Totuși, Plethon este fidel tradiției antice care considera ca reală legătura

recension arabe des Magika logia par Michel TARDIEU, coll. *Corpus Philosophorum Medii Aevi, Philosophi Byzantini* 7, The Academy of Athens, Athens/Librairie J. Vrin, Paris/Éditions Ousia: Bruxelles, 1995, xxxi-lxxviii. Această lucrare a doamnei Brigitte Tambrun-Krasker este cea mai amplă cercetare de până acum în această chestiune. Ea merge mai departe pe firul pseudo-zoroastrismului lui Plethon în lucrarea sa recentă: *Pléthon. Le retour de Platon*, Paris, 2006. Există și o traducere veche în limba germană a ediției plethoniene a oracolelor, precum și a comentariului său, și care se găsește la SCHEIBLE, *Das Kloster* III/9-12, pp. 386-394, în: *Christoph WAGNER, Faust's Famulus; Don Juan Tenorie von Sevilla; die Schwarzkünstler verschiedener Nationen und die Beschwörer von Hölle und Himmel und Reichtum, Macht, Weisheit und des Leibes Lust*. O nouă încercare de traducere în limba germană a acestor trei lucrări ale lui Plethon poate fi găsită în teza mea de doctorat susținută pe 11 iul. 2008 la Orientalisches Institut al Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg și intitulată: *Die Ablehnung des Christentum durch Georgios Gemistos Plethon und dessen Konversion zur griechischen Religion*, pp. 128-135. Traducerea a fost verificată de Prof. Hermann Goltz în cadrul seminarului pentru doctoranzi al Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen, Facultatea de Teologie Evangelică din universitatea menționată. Pentru scurta lămurire (*Βραχέα*), care se găsește în *Vaticanus Graecus*, există o ediție a lui Bohdan KIESZKOWSKI, *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia*, Florența, 1936, pp. 161-163. Kieszkowski dă și o traducere în limba latină făcută de Francesco Patrizi(z) da Cherso (Franciscus Patricius/Francesco Petris, 1529-1597).

⁴⁹ M. TARDIEU, „Pléthon lecteur des Oracles”, p. 147.

⁵⁰ *Τοῦ [...] Ψελλοῦ ἔκθεσις κεφαλαϊώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ Χαλδαίους δογμάτων*, în: *PG* 122, 1149 C-1153 B și la É. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, Paris, (1971, 1989) 1996, pp. 189-191.

dintre Platon și Zoroastru, văzută de aceeași tradiție ca foarte strânsă⁵¹. Plethon nu numește niciodată aceste oracole ca fiind caldeene, deși el le cunoaște prin intermediul ediției și comentariului lui Psellos unde sunt numite ca atare, ci pur și simplu le atribuie lui Zoroastru sau magilor, discipolilor săi. Așadar, în concepția sa, Plethon nu se ocupă de oracolele caldeene, ci de oracolele (λόγια) magilor, ucenici ai lui Zoroastru. Deși nu este primul care să fi vorbit despre *Oracolele* lui Zoroastru, aceasta făcând-o Nicolae Damaschinul în sec. I d.Hr.⁵², Plethon este primul care a susținut cu tărie că aceste oracole (caldeene) sunt zoroastriene⁵³. Dar *Oracolele* pe care le comentează Plethon au fost atribuite lui Iulian Teurgul care a trăit în sec. al II-lea d.Hr., astfel că ceea ce tradiția consemnată de Nicolae Damaschinul cunoștea a fi oracolele lui Zoroastru nu are de-a face cu ceea ce Plethon considera a fi oracolele magilor, ucenicilor lui Zoroastru. Oricum, aceste oracole nu sunt nici caldeene și nici zoroastriene, ele fiind mai degrabă medio-platonice. Așadar, teoria Corbin-Tardieu cu privire la apartenența lui Elisei la curentul filosofic suhrawardian, numit de John Walbridge „Platonic Orientalism”⁵⁴, poate fi răspunsul la chestiunea cu privire la orientarea filosofică a lui Elisei. În orice caz, Plethon nu a putut cunoaște cu adevărat gândirea zoroastriană nici în Bizanț și nici la curtea din Adrianopol a lui

⁵¹ Despre această tradiție antică vezi: Werner JAEGER, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923, pp. 134-137 și în traducerea engleză, *Aristotle, Fundamentals of the History of His Development*, Oxford, 1934, pp. 132-133; Karl H. DANNENFELDT, „The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance”, in: *Studies in the Renaissance*, IV (1957), p. 7.

⁵² Referințe bio-bibliografice despre Nicolae Damaschinul vezi la Adolf LUMPE, „Nikolaos von Damaskus (Nicolaus Damascenus)”, în: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. VI, Herzberg, 1993, col. 845-847.

⁵³ Felix JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin, 1926, 2A, 372.32; 2C, 252; Joseph BIDEZ și Franz CUMONT, *Les Mages Hellénisés: Zoroastre Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, 1938, vol. II, pp. 81-82; apud DANNENFELDT, „The Pseudo-Zoroastrian Oracles”, p. 9, n. 16. Oracolele pe care le comentează Plethon au fost redactate în sec. al II-lea d.Hr. de un anume Iulian Teurgul. Acestui Iulian îi sunt atribuite trei lucrări: *Θεουργικά, Τελεστικά, Λόγια δι' ἑπῶν*. Vezi: Henri Dominique SAFFREY, „Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques”, în: *Revue des Études Augustiniennes*, XXVI (1981), p. 225; Pierre HADOT, „Bilan et perspectives sur les Oracles Chaldaïques”, în: H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Paris, 1978², p. 705.

⁵⁴ John WALBRIDGE, *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardī and Platonic Orientalism*, State University of New York Press, Albany, 2001.

Murād I., el fiind reprezentantul curentului „pseudo-zoroastrian” al epocii sale, fiind comentatorul „oracolelor caldeene ale lui Zoroastru”⁵⁵.

Dacă Elisei era unul dintre traducătorii lucrărilor lui Averroes în limba ebraică, cel puțin așa cum insinuează Scholarios, rămâne doar de presupus. Analizând opera lui Georgios Gemistos Plethon, observăm că acesta îl amintește pe Averroes doar de vreo patru ori, neconvincându-ne prin aceste citări că ar fi avut cunoștințe solide despre gândirea filosofului arab, în ciuda faptului că, în introducerea lucrării sale *De Differentiis*, pare dispus, asemenea unui specialist, să intre chiar într-o polemică pe marginea învățaturii acestuia despre suflet⁵⁶. Plethon cunoaște tradiția traducerilor lui Averroes făcute de savanții evrei, lucru demonstrat de spusele lui în scrisoarea către adversarul său Scholarios care îi reproșase tocmai critica adusă filosofului arab. Evreii sunt cei care „ne-au făcut cunoscută [concepția] lui Averroes despre sufletul omenesc”⁵⁷, îi amintește Plethon lui Scholarios în scrisoarea sa de răspuns la lucrarea polemică a acestuia îndreptată împotriva sus-amintitului tratat *De Differentiis*⁵⁸. Să-l fi inclus Plethon și pe profesorul său Elisei printre acești savanți evrei? Probabil. Dar cu toate acestea, din referințele lui Plethon la Averroes se pare că el nu a învățat prea multe despre gânditorul arab de la profesorul său evreu, cunoștințele sale în domeniu fiind dobândite mai degrabă în Italia, cu ocazia participării sale la Sinodul unionist de la Ferrara-Florența (1438-1439)⁵⁹, ocazie cu care a intrat în contact cu mulți dintre intelectualii occidentali ai vremii. În sprijinul acestei afirmații se mai poate aduce și faptul că Plethon nu dovedește nicăieri că ar fi avut cunoștințe de ebraică sau arabă, iar latina nu a fost

⁵⁵ Am fost inspirat de titlul articolului lui Dylan BURNS, „*The Chaldean Oracles of Zoroaster, Hekate's Couch, and Platonic Orientalism in Psellos and Plethon*”, în: *Aries*, VI (2006), 2, pp. 158-179.

⁵⁶ PG 160, 890A; de asemenea ediția cercetătoarei Bernadette LAGARDE, „Le „*De differentiis*” de Pléthon d’après l’autographe de la Marcienne”, în: *Byzantion*, XLIII (1973, apărut în 1974), pp. 321-343 (doar text grecesc), aici p. 321, 10-11.

⁵⁷ PG 160, 982C (bis), 982D, 983A; Bernadette LAGARDE, „Georges Gémiste Pléthon: Contre les objections de Scholarios en faveur d’Aristote”, în: *Byzantion*, LIX (1989), 368-507, aici p. 375.

⁵⁸ Este vorba de o scriere destul de voluminoasă cu caracter polemic a lui Scholarios îndreptată împotriva lucrării lui Plethon *De Differentiis* și publicată în vol. IV al operelor lui Scholarios, impunându-se prin titlul: *Contre les difficultés de Pléthon au sujet d’Aristote*, pp. 1-116.

⁵⁹ Mai mult despre această chestiune vezi la Fr. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, pp. 346-362.

unul dintre instrumentele sale de lucru, fapt confirmat și de unii cercetători favorabili ideii că Plethon ar fi fost ucenicul teologului latinofron Demetrius Kydones⁶⁰.

O ultimă chestiune controversată legată de viața lui Elisei este tocmai moartea sa. Ea este poate cea mai controversată, deoarece modul morții sale, care reprezintă evident o execuție, reprezintă o practică neconformă cu preceptele moral-religioase ale lumii orientale islamice sau cu cele ale Răsăritului creștino-bizantin. Sunt întrebări care rămân încă deschise și la care încercăm să dăm doar un răspuns prezumat. Când a murit Elisei? De ce și cine este cel care a poruncit moartea sa prin foc?

Bazându-se pe o relatare din primul volum al *Istoriei Imperiului Otoman în Europa* scrisă de Johann Wilhelm Zinkeisen⁶¹, conform căreia sultanul Baiazid I (*1389-1402-†1403) ar fi poruncit arderea de vii a unor funcționari corupți (în număr de optzeci) împreună cu casa în care fuseseră închiși, Fritz Schultze crede că printre acești nefericiți s-ar fi putut găsi și Elisei⁶², ipoteză preluată mai târziu și de Mamalakis⁶³. Scholarios spune despre Elisei că a fost ars pe rug tocmai pentru ideile sale eretice. Cum acei funcționari au fost pedeșiți din cu totul alte motive, atunci este puțin probabil ca Elisei să se fi aflat printre ei. Pe de altă parte, arderea de vii a celor optzeci nu se face ca urmarea hotărârii unui tribunal, ci pur și simplu este expresia mâniei de moment a sultanului.

Deși neobișnuită în islam, ba chiar interzisă, arderea pe rug, atunci când s-a făcut excepție de la regulă, nu pare să fi fost pedeapsa pentru fapte de corupție, ci pentru chestiuni de ordin religios, cum ar fi grava erezie⁶⁴. În ciuda faptului că în Coran se vorbește despre pedeapsa focului iadului, interzicerea uciderii prin foc sau a arderii de viu a oricărui om este în islam o chestiune bine stabilită, reglementată de un presupus cuvânt al profetului Mahomed care se găsește la Abū Dăhūd și care sună astfel: „Nimeni nu are voie să pedepsească prin foc [o ființă] decât numai Domnul focului, adică Dumnezeu” (*Ġihād*, bāb 112)⁶⁵. Având în vedere

⁶⁰ John A. DEMETRACOPOULOS, „Georgios Gemistos-Plethon's Dependence on Thomas Aquinas' *Summa Contra Gentiles* and *Summa Theologiae*”, în: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, XII (2006), p. 278 și n. 7.

⁶¹ J.W. ZINKEISEN, *Geschichte des osmanischen Reiches in Europa*, 7 vol., Hamburg-Gotha, 1840-1863; aici vol. I, pp. 381-382.

⁶² F. SCHULTZE, *Georgios Gemistos Plethon...*, p. 29.

⁶³ J.P. MAMALAKIS, *Ὁ Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων*, p. 47.

⁶⁴ Vezi excepțiile date de Franz TAESCHNER cu privire la arderea pe rug în lumea islamică: „Georgios Gemistos Plethon. Ein Beitrag...”, p. 241.

⁶⁵ F. TAESCHNER, „Georgios Gemistos Plethon. Ein Beitrag...”, p. 241.

tocmai această interdicție expresă, Christopher Montague Woodhouse crede că „Ellisaeus' death by fire was purely accidental. But if it was a judicial execution, it seems more likely that he was the victim of Byzantine than of Ottoman justice”⁶⁶.

Este adevărat că arderea pe rug o întâlnim mai des în lumea creștină occidentală, dar nu există nicio dovadă concludentă că ea ar fi fost practică în mod obișnuit și în lumea bizantină. Tot adevărat este și faptul că începând cu sec. al XI-lea întâlnim practici apusene în Bizanț, cum ar fi turnirul, dar nu găsim răspândită această pedeapsă. Ea este neobișnuită și este consemnată doar în legătură cu *crimen laesae majestatis* sau legat de grava erezie, dar totodată este respinsă și condamnată de către Biserică. Această condamnare este sintetizată de canonistul bizantin Theodor Balsamon (*ca. 1140-† după 1195) care se referă la arderea pe rug a căpeteniei bogomile Vasile, ars pe rug din porunca împăratului Alexios I Comnenul (1081-1118)⁶⁷. În acest sens, părerea lui C.M. Woodhouse că ar fi fost mai degrabă victima justiției bizantine decât a celei otomane nu se susține nici din punct de vedere bisericesc și nici politic. În plus, nu putem crede că justiția bizantină ar fi putut condamna la moarte pe cineva care nu locuia în Imperiul bizantin sau care săvârșise fapte care nu aduceau atingere ordinii imperiale bizantine.

Ar mai putea fi trecuți între posibili făptași evreii. Dar această ipoteză este și mai puțin plauzibilă, deoarece ei nu erau stăpâni peste Adrianopol și nu puteau porunci o execuție. Unii dintre evrei s-ar fi putut răzbuna pe Elisei pentru ideile neconforme cu iudaismul, dar aceasta ar fi fost o crimă și nu o execuție.

Cel mai plauzibil rămâne până la urmă, în cazul în care această pedeapsă a existat cu adevărat⁶⁸, ca justiția otomană să fie cea care a hotărât execuția lui Elisei.⁶⁹

Curios este totuși faptul că Plethon nu pare marcat de întâmplarea profesorului său, el fiind în mod expres de acord cu o astfel de pedeapsă. În capitolul *Περὶ δικῶν* al *Tratatului despre Legi* propune această

⁶⁶ C.M. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon...*, p. 28.

⁶⁷ Ana Comnena, *Alexiada*, B. Leib (ed.), Paris, 1945, vol. III, pp. 218-219 și pp. 226-227.

⁶⁸ Theodor Nikolaou crede că arderea pe rug a lui Elisei ar fi doar o invenție a lui Scholarios pentru a-l denigra pe Plethon; Theodor St. Nikolau, „Ὡς Ζωροάστρης εἰς τὸ φιλοσοφικὸν σύστημα τοῦ Γ. Γεμιστοῦ Πλήθωνος”, în: *Ἐλετηρὶς ἑταιρεία Βυζαντινῶν σπουδῶν*, XXXVIII (1971), pp. 297-341, aici pp. 335-337.

⁶⁹ Prin aceasta sunt de acord cu Schultze, Mamalakis și Taeschner. Vezi notele 62, 63 și 65.

pedeapsă pentru toți cei care ar comite viol, ar fi homosexuali, pedofili sau zoofili, amintind astfel de pedeapsa Sodomei și a Gomorei (*Fc 19*)⁷⁰.

Dacă Elisei a existat cu adevărat și nu este exclus să fi existat, căci Plethon cu siguranță a mers la Adrianopol pentru a-și găsi maestrul, toate cele afirmate mai sus conturează imaginea celui care a avut o influență covârșitoare asupra „celui mai original” filosof dintre cei bizantini caracterizați de mimetism și lipsă de originalitate⁷¹, omul care și-a marcat epoca în mod covârșitor. Elisei a fost probabil o personalitate a curții otomane din Adrianopol, maestru între măștrii acesteia, altminteri nimeni nu ar fi venit din Constantinopol, și cu atât mai puțin un om ca Plethon, ca să-i devină discipol. Deși iudeu, în spirit elin (*Hellenes*), sohravardian, dar nu musulman, Elisei a arătat prin moartea sa că și acolo unde deschiderea culturală poate fi uimitoare, depășind cu mult stadiul de toleranță, există limite. Că aceste limite i-au fost puse de autoritatea otomană, printr-o execuție, sau pur și simplu de unii dintre coreligionarii săi supărați de prea marea sa îndepărtare de sinagogă, rămâne o chestiune discutabilă și astăzi, posibil de deslușit pe viitor, doar în cazul descoperirii unor documente noi.

Summary: What we know about Ellisaeus (14th century), the teacher of Georgios Gemistos Plethon (*ca. 1355-†1452)?

Ellisaeus, the teacher of Georgios Gemistos Plethon (*ca. 1355-†1452) of Adrianopolis, the European court of the Asian sultan Murad I, is a 'famous anonymous' person. This is not irony, but historical fact. It is not the first time in history that an person meets fame simply for having a famous disciple.

The best known case is that of Ammonius Saccas. Admittedly, Ellisaeus is not as reputed as Ammonius, while Plethon is no Plotinus. However, to those acquainted with the history of the Byzantine Empire, especially its final period of the Paleologus dynasty, Georgios Gemistos (who subsequently called himself Plethon, a cognomen most likely assumed out of his admiration for his master Plato, and which means precisely γεμιστος, that is full, plenitude), is a well-known name.

This Plethon, the teacher of great personalities of his times such as St. Mark of Ephesus – the Eugenikos, or Bessarion (a former metropolitan of Nicea then cardinal of the Roman-Catholic Church, the founder of the most important collection

⁷⁰ Ch. ALEXANDRE, *Pléthon. Traité de lois*, pp. XXXIII, LXXI, și 126.

⁷¹ Constantin NOICA, „Introducere la exegeza europeană prin Coridaleu”, in: *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*, Ed. Humanitas, București, 1992, pp. 82-83.

of Greek manuscripts in *Biblioteca Marciana* of Venice), to cite only two major names, was deemed even during his lifetime to be a philosopher in disagreement with his own times, and later even a pagan one, especially after the discovery of his main work, the *Treatise on Laws*.

The well-known and widely appreciated Plethon, a counsellor of two Byzantine emperors, father and son, namely Manuel II and John VIII Paleologus, would not have become a pagan but for this Ellisaeus, who is mentioned by a single source – namely Plethon's opponent, his archenemy Georgios Kurteses Scholarios (*ca. 1400/05-†1472/74), the first Orthodox patriarch of Constantinople after the 1453 demise of the Byzantine Empire – which has prompted certain scholars to consider Ellisaeus an invention of Scholarios.

The information is provided by a letter addressed by Scholarios to Theodora Asanina of Bulgaria (†1471), the second wife of the Mistra despot Demetrius Paleologus (1451-1460), as well as another letter addressed to the exarch Joseph and written after 1456. The discussion of Ellisaeus in these letters concerns the genesis of Plethon's above-mentioned work, which in theological perspective, may be deemed the dogmatic *Summa* of his thought.

Given the non-Christian character of the text, the discussion is centered on the main reason which estranged Georgios Gemistos from the Church, turning him into *Plethon Paganus*. We learn that Ellisaeus was a Jewish scholar, one of those who interpreted and translated Aristotle or Averroes, but most likely not an adherent to the Law of Moses. He rather seemed to be a Greek (that is, a pagan).

Ellisaeus had been, supposedly, the one to introduce Plethon to the Zoroastrian thought, as he was the commentator of the Chaldean Oracles, which he ascribed, if not to Zoroaster himself, at least to his disciples, an opinion probably shared by Scholarios. Of course, these oracles are not of Zoroastrian origin, neither is Plethon's thinking, but the philosophy developed in his commentary is obviously a neoplatonic one, thus raising the suspicions of his contemporaries. That Plethon did not learn this type or oracular philosophy from Ellisaeus, is proven by the edition of oracles issued by Michael Psellos centuries before, and his commentary attached to them.

Another issue for discussion was the time spent by Plethon in Adrianopolis. Plethon was attracted there by the cultural elite at the court of Murad I, a protector of arts and sciences, who like his predecessor Hārūn [Aaron] ar-Rašīd (786-805), had gathered around him scholars from across the world, each having different religious beliefs. This was certainly the place to be for Ellisaeus, as well the place for Plethon to meet such a man. But the place held by Ellisaeus among those scholars is a matter that has preoccupied many researchers. Franz Taeschner deemed him a member of the Bektaschi - Derwīsh (Darwīsh) fellowships, through which Plethon supposedly came into contact with a heretical Islam. François Masai tended to consider him a Jewish Cabbalist. To support this hypothesis, Solomon Gandz speaks of Plethon's knowledge of Judaic astronomy. But Michel Tardieu issued a more convincing hypothesis, based on Scholarios' assertions concerning the activity of Ellisaeus as an interpreter and translator of Arabian works. He considers that Ellisaeus might have been an adherent to the philosophy of Suhrawardī, a syncretic system of zoroastrian, hermetic,

pythagorean and platonic elements, a stance for which he was killed and remembered by the posterity by the name of *al-maqtûl* (the killed one).

What stirred researchers' interest is Ellisaeus' death. He was executed, more precisely burned at stake. The interest in the reason for this execution is high even today, and may be accounted for by the person who ordered this execution. Because burning at stake is unusual and even forbidden in the Islamic world, some scholars presume that the punishment occurred outside the boundaries of the Ottoman state. Christopher Montague Woodhouse believes that Ellisaeus' death by fire, if not an accident, might have been ordered by the Byzantines. Such punishment, however, was unusual in Byzantium as well, despite a few exceptions such that of the bogomil leader Basil, burned at stake at the orders of emperor Alexios I Comnenus (1081-1118). An execution at the hands of the Jews has been also considered. They, however, could not have executed him, as they were not the rulers of the empire. They could only have assassinated him for his anti-Judaic religious views.

In my opinion, the safest assumption is that of an execution at the orders of the sultan of any other high Ottoman official, since even within the Islamic world there are exceptions to this type of punishment (which Franz Taeschner enumerates in one of his articles), for Ellisaeus lived at the Adrianopolis Ottoman court, not in Byzantium. However, a question remains open: if this happened to Ellisaeus, then why is Plethon, his disciple, a fervent supporter of the punishment by fire for those guilty of sins against nature, and why doesn't he mention his master, at least allusively? The influence of his Old Testament readings is obvious, as he mentions Sodom and Gomorrah.

Ellisaeus, this mysterious figure, never mentioned but probably pervasively present throughout Plethon's works, did indeed have an overwhelming influence on the latter with regard to his change in religious stance; however, the crucial step was taken by the Byzantine scholar himself. Ellisaeus probably was a personality of the Ottoman court of Adrianopolis, a master among its masters; otherwise, no one (especially a man like Plethon) would have come from Constantinople, in order to become his disciple. Whether real or imaginary, Ellisaeus reveals to us a world which was much more open to interreligious communication, hosted by the court of Murad I. By his death, Ellisaeus demonstrated that, nevertheless, there are limits even to astounding cultural openness, going far beyond mere tolerance.

E
O
L
O
G
I
C
E

Pr. Marius Daniel CIOBOTĂ

DISCURSUL OMILETIC ÎN CONTEXTUL COMUNICĂRII PUBLICE

Keywords: *Verbal and Nonverbal Communication, Public Communication, Homiletic Harangue.*

Abstract

Studiul de față își propune să integreze elementele specifice discursului omiletic (cuvântării bisericești) în sfera comunicării publice, un domeniu diversificat, cu o istorie foarte îndelungată, dar cu un corpus teoretic în continuă transformare. Prin autonomia pe care și-au definit-o pe plan academic în ultima jumătate de secol, științele comunicării devin o adevărată matrice a disciplinelor socio-umane. Comunicarea, ca fenomen extrem de bogat în semnificații și manifestări, dar și ca necesitate psiho-socială, constituie o perspectivă de studiu și în domeniul omileticii contemporane. Mecanismele și tehnicile comunicaționale moderne pot aduce o lumină inovatoare asupra modului de concepere și de prezentare a predicii.

Introducere

Este un fapt ușor de sesizat că universul social, la toate nivelele lui, „respiră” prin comunicare. Deși oricine poate observa că este imposibil să evităm comunicarea, nu toți realizează importanța calității și a tipului de comunicare practică astăzi, în condițiile în care comunicarea publică, cu o istorie îndelungată, s-a diversificat foarte mult în zilele noastre. Avem, astfel, discurs politic, discurs literar, mediatic, publicitar, judiciar, didactic, științific, administrativ, filosofic și enumerarea ar putea continua. Fiecare tip de discurs are specificul său, chiar dacă, în fond, „actorii” săi îndeplinesc aceleași funcții în procesul de comunicare: o autoritate emite un mesaj, iar publicul destinat îl recepționează ca atare. În acest tablou al discursivității publice își afirmă viguros identitatea și *predica*, discursul de amvon, o ramură a oratoriei cu valențe speciale care, până acum, rareori a fost pusă în discuție ca prezență socială activă. Ne propunem, în studiul de față, să integrăm discursul omiletic în sistemul general al comunicării publice, evidențiind atât elementele comune cu celelalte tipuri de discurs, cât și pe cele specifice. Având în vedere că tema noastră de cercetare se intitulează „*Discursul omiletic din perspectiva științelor comunicării*”, intenționăm, pentru început, să „acomodăm” cele două

domenii, cu scopul general de a analiza mecanismele comunicaționale care funcționează în cadrul prediciei.

1. *Fenomenul comunicării. Scurtă analiză conceptuală*

Conștiința socială contemporană descoperă, cu din ce în ce mai mare interes, implicațiile extrem de vaste ale fenomenului comunicării în universul existențial. Multe domenii esențiale ale vieții umane își întemeiază funcționalitatea pe principiile și normele de comunicare, chiar dacă acestea din urmă îmbracă forma specifică fiecărei sfere de activitate. „În activitățile sau în preocupările umane, totul are de-a face – într-un fel sau altul – cu actul de comunicare. A vorbi, a scrie, a citi, a asculta sau a privi, *totul este comunicare* (subl. n.) sau poate însemna transfer de informație de la emițător la receptor”¹. Schimbul de informație și conținut emoțional caracterizează toate straturile vieții sociale, culturale și spirituale, cu toate ramificațiile și subdomeniile aferente acestora. Această diversitate, aproape nelimitată, a planurilor socio-umane în care procesele de comunicare se manifestă, într-o formă sau alta, sporește, inevitabil, gradul de dificultate al unei precizări conceptuale.

Chiar dacă termenul *comunicare* a intrat în vocabularul curent, totuși, atunci când orizontul lui semantic este supus unei firești încercări de încadrare noțională, „de îndată își reliefează polivalența și ambiguitățile”², dată fiind multitudinea manifestărilor sale. Suntem puși, astfel, în fața unui univers fenomenologic foarte greu de surprins în tipare și noțiuni teoretice exacte. La fel de greu este a opera o distincție strictă între așa zisele *științe ale comunicării*, chiar dacă diferiți autori de studii din acest domeniu încearcă, în mod justificat, să stabilească anumite limite de competență și specificitate. Bunăoară, nu putem studia COMUNICAREA fără contribuția esențială a psihologiei, semioticii, antropologiei, sociologiei, teoriei informației, filosofiei, științelor limbajului, retoricii, religiei, științelor exacte, ca să menționăm doar câteva dintre ramurile cunoașterii umane care contribuie la înțelegerea procesului de comunicare în integralitatea și complexitatea tuturor ipostazelor sale. De aceea, un demers științific responsabil trebuie să valorifice confluența acestor domenii care „explică” panoramic teoria

¹ J.J. Van CUILENBURG, O. SCHOLTEN, G.W. NOOMEN, *Știința comunicării*. Ed. Humanitas, București, 1998, p. 44.

² Mihai DINU, *Comunicarea. Reper fundamentale*, Ed. Orizonturi, București, 2007, p. 27.

comunicării. Pe de altă parte, multitudinea considerabilă a perspectivelor asupra fenomenului comunicațional, întâlnită în literatura de specialitate, dar și în plan empiric nu limitează nicidecum spectrul gnoseologic, ci confirmă, încă o dată, caracterul proteic al comunicării. Acest aspect ne îndeamnă să pornim, în cercetarea noastră, de la constatarea realistă că „varietatea enormă a situațiilor, contextelor și formelor de comunicare face improductivă tentația unui model monopolistic al comunicării”³. Astfel, pe cât de multe și variate chipuri ale comunicării pot fi identificate în planul vieții sociale, tot atât de numeroase sunt și interpretările acestora. Tocmai de aceea comunicarea trebuie observată și analizată în multiplele ei valențe, acceptarea și fructificarea teoriilor alternative ferindu-ne de o viziune îngustă și simplificatoare.

Cu toate acestea, comunicarea este un proces vital existenței și activității omului. Însăși esența umană este, în definitiv, produsul comunicării, întrucât acest fenomen, descris printr-o gamă atât de largă de perspective, „nu poate lipsi din definiția omului, după cum nu lipsește nici din textura intimă a ființei sale. Substanța din care se alcătuiește interioritatea noastră constă, dincolo de o sumă de predispoziții native incontroabile, în sumedenia de mesaje percepute și schimbate de-a lungul vieții, care ne-au modelat mintea și sensibilitatea”⁴. Constituim, așadar, rezultatul tuturor interacțiunilor comunicative avute în timp cu persoane umane și diverse realități cultural-existențiale. Toate acestea ne definesc și ne afirmă identitatea în spațiul social și, implicit, în cel subiectiv, intrapersonal.

Importanța și necesitatea comunicării sunt cele care angajează explorarea fenomenului în dimensiunile sale structurale și practice. Tocmai de aceea, demersul nostru analitic are nevoie, în mod firesc, de un minim cadru terminologic și conceptual. *Comunicarea presupune un transfer de informație de la un emitent la un receptor...* La prima vedere, afirmația pare lipsită de orice dificultate interpretativă, însă, în circumstanțele concrete ale actului de comunicare sunt implicați mult mai mulți factori care, chiar dacă uneori par a intra în categoria detaliilor, joacă un rol semnificativ, hotărâtor chiar. Conceptul de comunicare umană se definește mai degrabă prin termeni polivalenți ca *interacțiune*, *relație*, *împărtășire*, *interpersonalitate*, care descriu, în fond, un act esențial al existenței

³ Ioan DRĂGAN, „Prefață” la Denis McQUAIL, *Comunicarea*, Ed. Institutul European, Iași, s.a., p. 9.

⁴ M. DINU, *Comunicarea...*, p. 8.

noastre: *relația cu alteritatea*, acea nevoie ancestrală de a intra în legătură cu altul⁵. Fenomenul de comunicare presupune o influență asupra minții persoanei prin intermediul mesajului transmis. Conform precizărilor lui Daniel Bougnoux, acțiunea comunicațională nu pune în relație subiectul cu obiectul (cuplu tehnic), ci subiectul cu subiectul (cuplu pragmatic). Prin mijlocirea semiotizării, omul acționează asupra reprezentărilor psihice ale altei persoane⁶. Comunicarea este un fenomen ale cărui coordonate sunt de natură esențialmente socială. Procesele de comunicare interumană se caracterizează printr-un dinamism generator de continue transformări: pe de o parte ale universului semantic implicat (conturarea sau „negocierea” semnificațiilor), iar, pe de altă parte, ale relației interpersonale de fond în care sunt angrenați actorii sociali. Așa cum am subliniat, comunicarea nu poate fi analizată și concepută în termeni tehnici, ca o relație subiect-obiect, unidirecțională și descendentă. Universul comunicării denotă un caracter fundamental pragmatic și aleatoriu, în sensul că nu putem anticipa cu exactitate reacțiile partenerului și evoluția actului comunicativ, tocmai datorită faptului că relația interumană este „circulară, sau reflexivă, sau reverberantă, și exclude în principiu privirea de ansamblu sau abordarea instrumentală”⁷. Bunăoară, chiar dacă au fost analizate și formulate diverse legi și mecanisme ale persuasiunii, nu putem spune cu exactitate ce ne face să aderăm, uneori fără nici un fel de obiecție, la ideile cuiva, să ne lăsăm convinși de mesajele care ne sunt adresate în anumite contexte de comunicare. Acest fenomen angrenează puteri umane indescrivibile care ating cele mai sensibile fibre ale spiritului nostru.

Prin comunicare, omul se autoconstruiește și se definește ca ființă personală, își reglementează experiența socială, descoperă și îmbogățește cultural umanitatea, ajunge să cunoască realitatea existențială, dar să o și poată influența, astfel încât „comunicarea pare a fi o umbrelă uriașă sub care se desfășoară toate activitățile umane”⁸.

Pentru conturarea unei cât mai complexe viziuni asupra comunicării, se cuvine să evidențiem aici și un alt sens al noțiunii în discuție, deseori ignorat în studiile de specialitate, dar pe care îl socotim

⁵ Constantin SĂLĂVĂSTRU, *Raționalitate și discurs*. Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1996, p. 5.

⁶ Daniel BOUGNOUX, *Introducere în științele comunicării*, traducere de Violeta Vintilescu. Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 17.

⁷ D. BOUGNOUX, *Introducere...*, p. 16.

⁸ Mariana POPA, *Comunicarea. Aspecte generale și particulare*, Ed. Paideia, București, 2006, p. 16.

esențial pentru înțelegerea deplină a fenomenului de care ne ocupăm. Comunicăm cu semenii în vederea construirii unui cadru relațional optim, relația constituind fundalul, întotdeauna prezent, al oricărei comunicări⁹, însă avem vocația înăscută de a descoperi și o altă dimensiune a acestei manifestări umane reprezentative, un alt gen de relație care să actualizeze și să cultive esența noastră spirituală. Comunicarea, cu toate implicațiile ei, „stă la baza organizării sociale, coagulând și controlând raporturile *orizontale* dintre oameni, dar angajează totodată și aspirațiile lor *verticale*, într-o mișcare ascensională către planurile superioare ale realității”¹⁰. Aceasta este comunicarea metafizică pe care omul este chemat să și-o împrăzie prin *cuminecarea* sacramentală cu Logosul divin¹¹. Oricât de complexă ar fi arborescența relațiilor sale sociale, omul nu poate ignora nevoia ontologică de a comunica și în plan spiritual cu Sursa existenței sale, Dumnezeu, izvorul valorilor transcendente prezente în natura umană. De fapt, în lumina preceptului evanghelic, cele două dimensiuni se află într-un raport de strânsă interdependență și complementaritate. Relația omului cu Dumnezeirea, a cărei exigență fundamentală este dragostea, se reflectă în comunicarea și comuniunea interumană. Pe de altă parte, gradul de profunzime spirituală ce caracterizează comunicarea „verticală” a omului are influență directă asupra calității și evoluției raporturilor interpersonale în care este implicat acesta cu semenii. Există și o reversibilitate aici. Din experiența comunicării cu ceilalți, omul descoperă, progresiv, rațiunea divină care justifică acest gen de raporturi cu semenii. Principala formă de comunicare interumană se realizează prin *cuvânt*. Rădăcinile semantice, filosofice și teologice ale *cuvântului* ca mijloc reprezentativ al reciprocității (umane și divino-umane) cunosc o adâncime care nu poate fi înfățișată în câteva fraze fără să implice riscul superficialității și al relativizării. Totuși, una dintre ideile capitale ale teologiei biblice, reflectată pregnant în scrierile Sf. Ioan Teologul, se referă la Logosul (Cuvântul) divin creator. Dumnezeu creează lumea *ex nihilo* numai prin puterea Cuvântului, nu dintr-o realitate preexistentă. Prefigurată de sistemele teologice egiptene, indiene și ale Orientului Apropiat, formulată

⁹ Alex MUCHIELLI, Jean-Antoine CORBALAN, Valerie FERRANDEZ, *Teoria proceselor de comunicare*, Ed. Institutul European, Iași, 2006, p. 82.

¹⁰ M. DINU, *Comunicarea...*, p. 15.

¹¹ Asupra termenului *cuminecare* vom mai reveni pe parcursul lucrării, în scopul unor explorări etimologice, având în vedere legătura fundamentală pe care acesta o are cu teritoriul semantic al comunicării interpersonale, în special.

de filosoful evreu Filon din Alexandria pe coordonatele teologiei ebraice și ale doctrinei filosofice platonice despre natura arhetipală a ideilor, această învățătură a fost asumată, *mutatis mutandis*, de teologia creștină care conferă Logosului și manifestărilor sale rolul de rațiuni comunicative între Creator și creație, dar și între entitățile creaturale. În teologia Sf. Maxim Mărturisitorul (580-662), bunăoară, (întărită și dezvoltată peste aprox. opt secole de către Sf. Grigorie Palama prin doctrina energiilor dumnezeiești necreate) întâlnim învățatura despre λόγοι sau rațiunile (sensurile) generale ale existenței, imanente realităților create de Logosul divin. Prin intermediul rațiunilor sau sensurilor divine sădite în esența creației se realizează actul fundamental de comunicare divino-umană. Așadar, prin Cuvântul-Logos, Dumnezeu își creează un univers de comunicare, aduce la existență o realitate cu care rămâne în relație. Însuși creștinismul se înfățișează în lume „ca o religie a Cuvântului, cu urmarea că liturghia & retorica sacră subîntind cele două milenii numărate după Hristos”¹². Implicit, cuvântul omenesc are putere demiurgică. Prin energia cuvântului adresat interlocutorului său, omul creează și cultivă un spațiu comun care deschide infinite perspective cunoașterii interpersonale. Se cere evidențiată, așadar, în acest context, ideea vastei răspândiri a unei metafizici a Cuvântului, înțeles mai pretutindeni ca o realitate duală divino-umană deopotrivă de înzestrată cu virtuți creatoare în ambele ei ipostaze¹³. Mai ales că în intimitatea de esență a actului religios creștin are loc un sublim proces de comunicare. Complexul uman se „conectează” la realitatea hristică personală tocmai în virtutea comunicabilității desăvârșite a celei din urmă și a caracterului ei paradigmatic în relație cu umanitatea, ceea ce face ca legătura tainică în care se află orice ipostas omenesc cu firea omenească din ipostasul Lui divino-omenesc, devenind printr-o credință vie și eficientă o legătură tot mai efectivă, să deschidă posibilitatea ca forța redobândită de firea Lui omenească să se comunice și firii celorlalți oameni care cred în El¹⁴.

¹² Teodor BACONSKY, „Predicatori”, în: *Dilema Veche*, 4-10 martie 2005, <http://www.algoritma.ro/dilema/59/TeodorB.htm>, 19.05.2008 (un scurt articol cu accente critice, pamfletice pe alocuri, la adresa prestațiilor amvonului autohton. Îi putem recunoaște autorului meritul de a fi dat un impuls simțitor către un dorit reviriment al prediciei românești, dar, în nici un caz, opiniile exprimate aici nu reflectă o situație generală a discursului omiletic actual).

¹³ În legătură cu valențele creatoare și comunicative ale cuvântului rostit, a se vedea Mihai DINU, „Autoritatea Cuvântului”, în: *Plērōma*, V (2003), 1, pp. 57-72.

¹⁴ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, EIBMBOR, București, 2002, p. 11.

Comunicarea are, dincolo de avatarurile și conotațiile ei multiple, o finalitate practică, aceea de *a înțelege, a prelucra și a împărtăși sensul*¹⁵. În esență, actul de comunicare este un schimb plurivalent de semnificații, însă celui care observă îndeaproape acest gen de manifestare umană, în teorie, dar mai ales în experiență, i se descoperă marele paradox al comunicării: principala sa funcționalitate este „vehicularea de înțeleșuri, care, prin însăși natura lor, nu pot fi vehiculate”¹⁶. Ne confruntăm, în mod implacabil, cu imposibilitatea comunicării „desăvârșite”. Întotdeauna nucleul de sens, profund marcat de dimensiunea subiectivă, rămâne, totuși, neîmpărtășit, necomunicat, dovedindu-și „virtutea (sau poate defectul?) de a rămâne inaccesibil sistemelor noastre senzoriale”¹⁷. În acest sens, luând, desigur, în considerare și abordarea tehnică a comunicării¹⁸, a cărei importanță fundamentală în explicarea proceselor specifice nu poate fi ignorată, îmbrățișăm concepția relaționistă, interpersonală asupra fenomenului, considerând-o, odată cu specialiștii de prestigiu, „temeiul și paradigma oricărei alte forme de comunicare”¹⁹. Această perspectivă constituie cheia hermeneutică a procesului kerigmatic. Pentru o cât mai mare eficiență a mesajului omiletic, relația discursivă dintre predicator și ascultătorii săi trebuie să evite caracterul impersonal, formal, și să devină, prin concursul ambilor „poli” ai comunicării, o interacțiune psihologic-afectivă, în cadrul căreia

¹⁵ Daniela ROVENȚA-FRUMUȘANI, *Semiotică, societate, cultură*, Ed. Institutul European, Iași, 1999, p. 7.

¹⁶ M. DINU, *Comunicarea...*, p. 35.

¹⁷ M. DINU, *Comunicarea...*, p. 35.

¹⁸ Pornind de la *teoria matematică a comunicării*, elaborată în 1949 de cercetătorii americani Claude Shanon și Warren Weaver, destinată explicării proceselor specifice din domeniul telecomunicațiilor, zona de interes a autorilor. Această viziune asupra comunicării operează exclusiv cu dimensiunea cantitativă a procesului de vehiculare a informațiilor, fără să valorifice semnificația și contextul, ignorând, astfel, o serie de elemente (situație sau circumstanță, efecte, feedback, factori psiho-sociali, culturali etc.) fără de care implicațiile complexe ale procesului de comunicare interpersonală nu pot fi puse în lumină. Deși i s-a reproșat că „privește comunicarea ca pe un proces linear și secvențial” (Jean-Claude ABRIC, *Psihologia comunicării. Teorii și metode*, Ed. Polirom, Iași, 2002, p. 14), operând „cu unități distinctive, dar nu și semnificative, ceea ce revine la o analiză strict sintactică a comunicării” (M. DINU, *Comunicarea...* 30), contribuția teoriei matematice a comunicării la înțelegerea actului comunicativ în esența lui este incontestabilă. Majoritatea studiilor de referință consacrate comunicării includ, ca instrument de lucru, schema canonică SHANON-WEAVER.

¹⁹ M. DINU, *Comunicarea...*, p. 8.

semnificațiile să se contureze și să circule cu maximă relevanță și receptivitate, iar efectele comunicării să fie cât mai adânci și durabile.

Vom analiza, în continuare, factorii sau componentele procesului de comunicare, fără să pierdem, însă, din vedere specificul tipului de comunicare discursivă de care ne ocupăm. Este necesar să precizăm că toți factorii acțiunii comunicative se află într-o strânsă interdependență, astfel încât, chiar dacă analizăm unul dintre ei, avem în vedere, unitar, relația lui cu ceilalți parametri esențiali implicați.

1.1. Emițătorul²⁰ este persoana care concepe, elaborează și transmite un mesaj către unul sau mai mulți destinatari. El este considerat, așadar, „punctul de origine al actului de comunicare”²¹ propriu-zis. Comunicarea publică presupune acțiunea unui singur emițător și a unei multitudini de receptori²². Încă din faza de geneză mentală a mesajului, vorbitorul este stăpânit de dorința de a comunica un sens, un înțeles, o valoare care să aibă o influență directă asupra mediului psihic și comportamental al receptorilor. Vorbitorul actualizează, prin intermediul discursului, un conținut ideatic interiorizat (informații obiective și subiective, deopotrivă), căruia îi conferă o destinație concretă, efortul său concentrându-se în direcția atingerii unui nivel cât mai mare de accesibilitate a mesajelor, în funcție de partea receptoare. Scopul primordial al emițătorului este să creeze o atmosferă de interrelaționare psihologică între el și receptorii discursului său. Această relație vorbitor-ascultători constituie premisa fundamentală a eficienței discursive.

Contextul mai larg al comunicării publice ne conduce și către alt unghi de vedere asupra *originii* sau *primului motor comunicativ al discursului*. La elaborarea mesajului său, emițătorul folosește, inevitabil, o seamă de informații legate de cel care îi va recepta mesajul. Aceasta este, de fapt, una dintre condițiile *sine qua non* ale eficienței comunicative în cadrul discursului public: vorbitorul să posede cât mai multe date (psihosociale, emoționale, culturale etc.) în legătură cu cei cărora se adresează, ceea ce îl ajută în procesul absolut necesar de adaptare empatică la auditoriu. Preocuparea pentru asimilarea corectă a mesajului și pentru buna relație interpersonală cu auditoriul îl determină pe emițător să-și structureze discursul „nu numai în funcție de ce intenționează să comunice, ci și în funcție de estimarea capacității și a dispoziției de

²⁰ Pentru a desemna această ipostază a comunicatorului se folosește o gamă de sinonime: emitent, locutor, transmițător, sursă, vorbitor, enunțiator, autor, destinatar etc.

²¹ D. MCQUAIL, *Comunicarea...*, p. 30.

²² M. DINU, *Comunicarea...*, p. 105.

receptare a interlocutorului”²³. Această exigență fundamentală a discursului public se realizează numai prin comunicare și cunoaștere interpersonală. Așadar, înainte de a transmite un mesaj organizat la nivel de discurs, *emițătorul* primește el însuși mesaje de la potențialii săi ascultători, fie prin intermediul discuțiilor avute cu ei de-a lungul timpului (istoricul, *background*-ul sau experiența comunicativă), din care să desprindă anumite informații utile, fie prin observarea directă, în timpul discursului, a atitudinilor și comportamentelor acestora, ori, pur și simplu, la modul general, prin cunoașterea existențială a „acestui necunoscut” care este omul. Așadar, din această perspectivă, *cel care emite un mesaj într-un discurs public, nu inițiază comunicarea, ci doar se înscrie într-un circuit comunicativ*, construindu-și intervenția în funcție de context și de niște elemente deja cunoscute, deja comunicate. Înainte de a fi emițător, oratorul trece prin ipostaza de receptor. Mai mult decât atât. Noile abordări în materie de discurs public depășesc vechea teorie a *țintei* (în care predomină rolul emițătorului), valorizând mai mult interacțiunea comunicativă, contribuția simultană a interlocutorilor în desfășurarea actului discursiv²⁴. Nu vorbitorul în public este „protagonistul” comunicării, ci „împarte” acest rol, cel puțin în mod egal, cu auditoriul. Astfel văzute lucrurile, este evident gradul de indecidabilitate în privința rolului de emițător și receptor într-un act comunicativ, observându-se caracterul complex și fluctuant al procesului de comunicare.

1.2. Receptorul²⁵ este cel care ascultă, interpretează și înțelege un mesaj, integrându-l în structurile proprii conștiințe. În comunicarea interpersonală, rolul de receptor și cel de emițător sunt interșanjabile și, de cele mai multe ori, greu discernabile. După cum am semnalat mai sus, când ne-am referit la relativitatea și flexibilitatea ipostazelor de emițător și receptor, în comunicarea orală publică cel care vorbește „ascultă” chiar în timpul rostirii, iar publicul „vorbește” chiar dacă pare că ascultă în tăcere discursul. Cum „vorbește” receptorul discursului public? Prin intermediul acelor semnale și indicii de natură nonverbală (expresii faciale și oculezice, posturi și manifestări fizice discrete care reflectă variațiile

²³ Mirela-Ioana BORCHIN, „Dialogul”, în: *Comunicare și argumentare Teorie și aplicații*, Mirela BORCHIN (coord.), Ed. Excelsior Art, Timișoara, 2007, p. 16.

²⁴ Ne referim la teoria *interacțională* (a *ping-pong*-ului) și teoria *tranzacțională* (a *spiralei*), interpretări moderne care marchează un progres consistent în analiza discursului public, accentuând *caracterul cooperativ al comunicării*.

²⁵ În literatura de specialitate, pentru *receptor* se mai folosesc și sinonimele: destinatar, auditoriu, audiență, ascultător, public etc.

stării de receptivitate) pe care vorbitorul atent le recepționează de la auditoriu și pe care le interpretează în strânsă legătură cu mesajul său. Printre altele, aceste elemente îndeplinesc și o funcție *fatică*²⁶, prin care se reconfirmă permanent existența și funcționarea contactului comunicativ. Așadar, receptorul discursului are un rol cât se poate de „activ” în comunicare. Modul în care el percepe conținutul mesajelor și reacția lui la acestea constituie factori hotărâtori în evoluția discursivă. Pe de altă parte, procesul percepției și interpretării mesajelor în comunicarea interpersonală este unul dinamic, foarte greu predictibil și deloc uniform, tocmai pentru că este întru totul *subiectiv*. În nici o circumstanță comunicativă două persoane nu vor decodifica același mesaj în mod identic. Această diferență la nivel de activitate receptivă nu este determinată neapărat de gradul de eficiență pe care vorbitorul îl atinge în discursul său, ci în special de înzestrarea psihologică a fiecăruia, cea sumă de trăsături personale unice, intime, variabile, de natură cognitivă, afectivă și voluntară ale fiecărui receptor, la care sunt raportate toate mesajele receptate în comunicare.

În actul de receptare se pot discerne „momente de reactivitate, nu doar de contemplare statică, de verbalizare interioară, de numire a obiectului receptat, aprecieri din partea subiectului, judecăți predictive, valorificări în funcție de preferințe personale, de familiaritatea stimulului etc”²⁷. Fiecare om posedă niște cunoștințe și deprinderi lingvistice, un anumit bagaj cultural, dar și o experiență existențială care i-a influențat structura de conștiință, determinând trăsături de caracter absolut unice. Prin prisma lor, fiecare persoană percepe realitatea într-un anume fel. Pentru fiecare dintre noi, în funcție de structura unică a ființei individuale, imaginea realității e reprezentată în „culori” diferite. Aceste nuanțe conotative, strict personale, pe care le acordăm realității constituie un sistem de referință pe care îl mobilizăm de fiecare dată în scopul decodificării semnificațiilor. Cu ajutorul acestui sistem, receptorul „filtrează” informațiile primite și le integrează în propriul sistem axiologic. În virtutea acestei realități, nu este exclus ca mesaje identice să producă efecte deloc asemănătoare, dat fiind faptul că „receptorii nu sunt

²⁶ Lingvistul rus Roman Jakobson a formulat șase *funcții ale comunicării*: emotivă, conativă, poetică, referențială, metalingvistică și fatică; aceste funcții, elaborate inițial de Jakobson strict în domeniul comunicării lingvistice, se dovedesc extrapolabile în legătură cu toate aspectele sau formele de comunicare.

²⁷ Tatiana SLAMA-CAZACU, *Psiholingvistica. O știință a comunicării*, Ed. All. București, 1999, p. 109.

receptacule pasive, ci ființe umane complexe și selective care reacționează la stimuli în moduri diferite, în funcție de temperamentele, preferințele, interesele, convingerile și credințele lor”²⁸.

În comunicarea interpersonală diadică partenerii comunicaționali se numesc *interlocutori*. În situațiile de comunicare publică emițătorul sau vorbitorul se adresează unui *public* sau *auditoriu*, definit ca un grup de persoane reunite de interesul pentru o anumită problemă, față de care se manifestă afirmativ sau negativ, în funcție de argumentare (în dimensiunea polemică) sau în funcție de credibilitatea vorbitorului (în dimensiunea persuasivă)²⁹. Publicul este, așadar, un receptor colectiv care, prin componența sa eterogenă, ridică oratorului mai multe (și variate) „obstacole” în procesul influențării discursive decât în cazul interlocutorului, mai ales prin diversitatea și variabilitatea incontrollabilă a reacțiilor la stimulii comunicativi. În intenția de a releva rolul nicidecum pasiv al publicului, Adela Rogojinaru propune o clasificare a acestuia în *decident* și *receptor*. Prima calitate constă în adevărată și susținerea publicului față de o anumită acțiune care îi este propusă, iar cea de-a doua desemnează capacitatea lui de a răspunde la mesajele vorbitorului. Cele două ipostaze ale publicului trebuie valorificate în egală măsură, recomandă autoarea, întrucât, într-un discurs public se urmărește atât obținerea cât mai multor reacții din partea auditoriului, cât și formarea sau, dimpotrivă, demontarea anumitor convingeri³⁰. Pentru un orator, publicul joacă rolul de partener în comunicare. Emițătorul, în acest caz, nu doar vorbește publicului, ci, mai mult, caută să relaționeze cu acesta la nivel interpersonal. Toate elementele semiotice ale evenimentului comunicativ, atât cele legate de persoana și discursul oratorului, cât și cele legate de auditoriu, contribuie simbiotic la complinirea acestei relații.

1.3. Mesajul reprezintă substanța ideatică organizată în enunțuri pe care persoana emițătorului o transmite receptorilor. Mesajul este alcătuit din *elemente* (cuvinte, fraze, imagini, idei) și *structură* (organizarea elementelor)³¹. Conform teoriei lui Charles Morris, într-un mesaj comunicațional trebuie să se regăsească cele trei dimensiuni: *sintactică* (relațiile formale dintre semnele utilizate), *semantică* (raportarea

²⁸ Mihai DINU, *Fundamentele comunicării interpersonale*, Ed. All, București, 2004, p. 92.

²⁹ Adela ROGOJINARU, *Relațiile publice. Fundamente interdisciplinare*, Ed. Tritonic, București, 2005, p. 74.

³⁰ A. ROGOJINARU, *Relațiile publice...*, p. 76.

³¹ Jean LOHISSE, *Comunicarea. De la transmiterea mecanică la interacțiune*, Ed. Polirom, Iași, 2002, p. 73.

semnelor la referințele lor) și *pragmatică* (relațiile semnelor cu cei care le întrebuințează)³². Însă pentru înțelegerea noțiunii de MESAJ nu ne putem limita la atât. În actul de comunicare nu se produce întotdeauna unul și același tip de mesaj, invariabil, ci apar multiple mesaje, cu forme și valori extrem de variate, alcătuite din anumite elemente, dispuse într-un anumit mod și selectate în funcție de diverse împrejurări³³. Prin termenul de MESAJ desemnăm o mare complexitate și varietate de manifestări ale universului nostru lăuntric: gânduri, idei, sentimente, opinii, emoții, stări de conștiință. Aceste pulsuni ale spiritului uman pot fi cu greu „turnate” în forme comunicaționale adecvate. Tocmai din acest motiv, Daniel Bougnoux vorbește de „alchimia complexă a sensului”³⁴. În același context, reținem explicația nuanțată a profesorului Mihai Dinu, care sesizează profunzimea, inefabilul și, totodată, inaccesibilitatea acestor realități ale psihismului în raport cu capacitatea sistemului nostru senzorial. Numai prin intermediul acțiunii de semnalizare sau codificare (o soluție cât se poate de relativă, de altfel), realizată cu ajutorul unui TRANSMIȚĂTOR, emițătorul acordă unor semnale materiale misiunea de a substitui „produsele impalpabile ale conștiinței și afectivității”³⁵ și de a le mijloci receptorilor. Aici intervine concepția globalizantă asupra comunicării sau *polifonia* transiterii mesajelor. Comunicăm nu numai verbal, ci și prin intermediul numeroaselor moduri comportamentale de care dispunem (tonal, postural, contextual) și care se completează armonice. Gestul, tonul vocii, atitudinile, privirea, mirosul, contextul sunt toate mijloace de transmitere a mesajelor³⁶. Chiar și așa, mișcările sufletești de profunzime își păstrează caracterul netransmisibil, dând emitentului sentimentul, ușor dezamăgitor, al neputinței semnelor materiale de a transmite fidel adâncul de suflet care se vrea comunicat. De aceea, așa cum subliniază autorul, „aspectul cel mai spinos al comunicării rezidă tocmai în contradicția dintre nevoia interlocutorilor de a-și transmite mesaje și imposibilitatea practică în care se află ei de a emite și recepționa altceva decât semnale”³⁷.

³² J. LOHISSE, *Comunicarea...*, p. 70.

³³ T. SLAMA-CAZACU, *Psiholingvistica...*, p. 99.

³⁴ D. BOUGNOUX, *Introducere...*, p. 54.

³⁵ M. DINU, *Comunicarea...*, p. 35.

³⁶ Ioan TOADER, „Proposition d'application de la pragmatique de la communication (école de Palo Alto) à la predication”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, LIII (2008), 2, p. 240.

³⁷ M. DINU, *Comunicarea...*, p. 36.

1.4. Codul reprezintă un sistem convențional de semne care face posibilă transformarea unui mesaj în elemente inteligibile și introducerea lui în circuitul comunicativ, conform unor reguli specifice. Toate codurile din istoria umanității au fost create cu finalități comunicaționale (codul lingvistic, codul gestual, codul rutier, codul bunelor maniere, codul Morse etc.)³⁸. Pentru formularea și emiterea unui mesaj, un locutor recurge la codificare, adică atribuie conținutului elaborat mental un corespondent signaletic.

„În cadrul codului lingvistic, semnele nu sunt utilizate întâmplător, ci sunt corelate între ele pe baza unor legături specifice, raporturile paradigmatică, care implică ierarhizări, diferențe, opoziții, excluderi etc.[...] Comunicarea verbală este posibilă atunci când ambii protagoniști ai procesului de comunicare recunosc și sunt capabili să utilizeze ei înșiși codul lingvistic dat, adică o limbă istorică oarecare”³⁹.

Așadar, ca să putem vorbi de comunicare, semnalul sau elementul de cod trebuie să fie identificat și de receptorul mesajului care, în virtutea acestei convenții, îl trece, la rândul lui, printr-un proces decodificator. Crucial pentru bunul mers al comunicării este ca procesul de decriptare a mesajului, care are loc în mintea receptorului, să reconstituie cu fidelitate intențiile semantice ale emițătorului, mai exact, să existe o simetrie perfectă între actul de codificare și reversul său, decodificarea. Or, în comunicarea interpersonală acest lucru nu este întotdeauna realizabil din cauza nonidentității codurilor utilizate, mai ales în ceea ce privește aspectul nonverbal al comunicării.

1.5. Contextul sau cadrul situațional joacă un rol foarte important în procesul de comunicare deoarece schimbul de informații și semnificații are loc întotdeauna între persoane aflate într-o situație socială dată⁴⁰, în anumite condiții concrete sau în prezența unor factori-mediu care, în mod inevitabil, influențează desfășurarea evenimentului comunicativ. Importanța acestor parametri situaționali constă în aptitudinea lor de a da o semnificație completă secvențelor subiectului locutor și interpelat⁴¹. *Enciclopedia de Filosofie și Științe Umane* definește noțiunea de *context* prin „ansamblul de relații între elemente, care determină sensul a ceea ce

³⁸ Mirela-Ioana BORCHIN, „Dialogul”, în: *Comunicare și argumentare...*, M. BORCHIN (coord.), p. 18.

³⁹ Eugen MUNTEANU, *Introducere în lingvistică*, Ed. Polirom, Iași, 2005, p. 246.

⁴⁰ J.C. ABRIC, *Psihologia comunicării*, p. 14.

⁴¹ Daniela ROVENȚA-FRUMUȘANI, *Analiza discursului. Ipoteze și ipostaze*, Ed. Tritonic, București, 2005, p. 70.

se întâmplă în interiorul lor”. Sunt prezentate trei perspective contextuale: *psihologică*, *lingvistică* și *sociologică*. Sub aspect psihologic, se poate vorbi de efecte de context asupra activității perceptive, mnemonice, de raționament și lingvistice. Perspectiva lingvistică presupune contextul lingvistic al unei expresii, format din secvențele care o preced și o urmează, și contextul extralingvistic constituit de elementele epistemice presupuse de enunțul respectiv. În fine, conform spectrului sociologic, comportamentul și evoluția socială a individului trebuie considerate prin prisma permanenței sale interacțiuni cu situația dată⁴². În aceeași ordine de idei, este necesar să menționăm că în teoria comunicațională a lui Roman Jakobson se operează și cu noțiunea de *contact*, definită prin „faptul co-prezenței emițătorului și a destinatarului în spațiul ontic al comunicării, reflectată în relația uman-psihică prin care devine posibilă formularea mesajului, stabilirea și menținerea comunicării lingvistice”⁴³. Legătura psihologică ce se creează între vorbitor și auditoriul său, în timpul discursului, constituie o dimensiune esențială a contextului comunicativ. Ea este, de fapt, matricea sau acel fond comun de energie comunicative prin a căror simbioză se constituie premisa fundamentală a comunicării eficiente.

Conform tezelor formulate de către specialiștii centrului de cercetare de la Palo Alto, Paul Watzlawick, Janet Beavin și Don Jackson, orice comunicare prezintă două componente esențiale: *conținutul* (informația) și *relația*. Cea din urmă reprezintă condiția primordială în descifrarea unui mesaj sau comportament, întrucât ea înglobează conținutul informativ al actului de comunicare și devine, astfel, o *metacomunicare*. Se poate vorbi, așadar, de o semantică a relației, a cadrului, care, în procesul comunicativ, „precede conținuturile reprezentărilor noastre în general și le dirijează”⁴⁴. Disciplina care studiază tocmai felul în care condițiile concrete ale comunicării se repercutează atât asupra producerii, cât și asupra receptării enunțurilor, mai exact, raportul dintre semne și contextul utilizării lor, este

⁴² S.v. „Context”, în: *Enciclopedie de Filosofie și Științe Umane*, M. DRAGO, A. BOROLI (coord.), Traducere de Luminița Cosma, Mihaela Pop, Anca Dumitru *et alii*, Ed. All Educational, București, 2007.

⁴³ E. MUNTEANU, *Introducere în lingvistică*, p. 247.

⁴⁴ D. BOUGNOUX, *Introducere...*, p. 28.

*pragmatică*⁴⁵, un domeniu semiotic de altfel foarte apropiat de *psiholingvistică* și *sociolingvistică*. Spre deosebire de *semantică*, o altă ramură fundamentală a lingvisticii, care studiază sensul literal al semnului lingvistic, pragmatica are în vedere „aspectele semnificației care se individualizează numai în funcție de contextul în care apare expresia concretă”⁴⁶. Atât emiterea, cât și receptarea mesajelor se produc într-un anume context, al cărui ansamblu de coordonate este unic și irepetabil. Interpretarea corectă a cadrului comunicativ, în toată complexitatea aspectelor sale, reprezintă condiția elementară în receptarea unui mesaj⁴⁷. De aceea, un același enunț sau mesaj va avea semnificații și efecte diferite, în funcție de situația concretă (contextul) în care este transmis. Procesul de interpretare a unei secvențe enunțiative angajează presuposițiile, așteptările, credințele și opiniile receptorului. Numai atunci când acesta reconstituie, într-o măsură cât mai mare, contextul psihologic care a stat la baza mesajului emis, putem vorbi de comunicare eficientă. Discursul public nu este un fenomen abstract, ci un eveniment comunicativ marcat de o intenție specifică, de o adecvare situațională și stilistică și adresat unei audiențe specifice⁴⁸.

Putem identifica mai multe dimensiuni ale contextului sau ale situației de comunicare: cea *spațială*, cea *temporală*, cea *psihologică* și cea *socială*⁴⁹. Toate acestea influențează într-o măsură mai mare sau mai

⁴⁵ A se vedea Liliana IONESCU-RUXĂNDIOIU, *Limba și comunicare. Elemente de pragmatică lingvistică*, Ed. All Universitar, București, 2003; A. REBOUL, J. MOESCHLER, *Pragmatica, azi: o nouă știință a comunicării*, Ed. Echinox, Cluj-Napoca, 2001.

⁴⁶ S.v. „Pragmatică”, în: *Enciclopedie de Filozofie...*, M. DRAGO, A. BOROLI (coord.), p. 851.

⁴⁷ D. BOUGNOUX, *Introducere...*, p. 28.

⁴⁸ Silvia SĂVULESCU, *Retică și teoria argumentării*, Ed. Comunicare.ro, București, 2004, p. 41.

⁴⁹ M. DINU, *Fundamentele...*, p. 42; la cele enumerate se poate adăuga contextul *cultural* și *ideologic* la care face referire J.C. ABRIC, *Psihologia comunicării*, p. 31; T. SLAMA-CAZACU vorbește de *niveluri contextuale dinamice*, coexistente și interdependente în acțiunea discursivă. Ele alcătuiesc *contextul total* în care se desfășoară comunicarea; *Psiholingvistica...*, pp. 121-122. Păstrând, în linii mari, aceleași coordonate contextuale prezentate de ceilalți autori, Alex MUCHIELLI enumeră nuanțat șapte diferite subcontexte care alcătuiesc o situație de comunicare: *spațial, fizic și senzorial, temporal, contextul pozițiilor respective ale actorilor comunicării, contextul relațional social imediat, contextul cultural sau subcultural de referință la norme și reguli împărtășite colectiv, contextul expresiv al identității actorilor*. În viziunea lui Muchielli, toate aceste subcontexte alcătuiesc *contextul global*, iar sensul unei acțiuni comunicative este rezultatul semnificațiilor conturate sub influența simultană a tuturor acestor subcontexte, orice transformare a contextului având efect asupra sensului, cf. A.

mică atât conținutul și structura mesajelor pe care le comunicăm și modul în care ne raportăm la auditoriu, cât și actul receptiv în sine. De aceea, receptarea unui discurs este inseparabilă de contextul cultural, psihosocial, istoric, într-un cuvânt, de *contextul global* în care trăiesc ascultătorii lui.

Contextul acționează asupra comunicatorului, și acesta, la rândul lui, transformă contextul și îl modelează prin acțiunile sale discursive. Pentru identificarea dimensiunilor contextului, Silvia Săvulescu utilizează noțiunea de *indice de contextualizare (contextualization cue)*⁵⁰. Acest concept, cu vădită importanță practică, se referă la elementele semiotice care permit participanților la o interacțiune comunicativă să identifice corect contextul acesteia, să determine exact cine li se adresează, în ce gen de discurs sunt implicați, ce atitudine comunicativă să adopte în situația respectivă etc. Astfel de indici sunt: decorul interacțiunii (în cazul discursului omiletic, biserica sau, în funcție de situație, locul unde se oficiază un serviciu religios), vârsta, sexul, gesturile, îmbrăcămintea etc. De asemenea, pentru autoarea citată, contextul comunicativ sau *situația retorică* presupune următoarele aspecte:

1. sociologic (rolul și identitatea socială a interlocutorilor, trăsături de natură spațială și temporală ale cadrului situațional);
2. psihologic (presupoziții în legătură cu ceea ce actorii interacțiunii cunosc unii despre alții și împreună despre subiectul tratat);
3. lingvistic (locul unde se inserează enunțul în sistemul discursiv din care face parte)⁵¹.

Interpretarea corespunzătoare a acestor indici de contextualizare oferă subiectului posibilitatea de a adopta comportamentul adecvat scopului comunicativ fixat în cadrul interacțiunilor respective. În acest scop, recomandări deosebit de utile oratorului, mai ales cu privire la elementele care creează contextul comunicativ, oferă Mircea Frânculescu, într-un inspirat articol despre *arta vorbirii*:

MUCHIELLI et alii, *Teoria...*, pp. 24-26; din perspectiva discursului public, conceptul pragmatic de context comunicativ primește denumirea de *situație retorică*, definită prin „ansamblul determinărilor care condiționează modul în care se organizează discursul”. în acest caz elemente strâns legate de profilul audienței; cf. S. SĂVULESCU, *Retorică și teoria argumentării*, p. 41. În lumina semnalărilor de mai sus putem vorbi și de *contextul* sau *situația omiletică*, ale cărei dimensiuni specifice necesită, însă, o analiză aparte.

⁵⁰ Dumitru BORTUN, Silvia SĂVULESCU, *Analiza discursului public*, S.N.S.P.A., Facultatea de Comunicare și Relații publice „David Ogilvy”, 2004, p. 44.

⁵¹ S. SĂVULESCU, *Retorică și teoria argumentării*, pp. 53-54.

„În primul rând, se impune ca oratorul să cunoască, în prealabil, fie și cu aproximație, componența și calitatea ascultătorilor, natura dorințelor lor și starea de spirit care-i animă (binevoitoare sau negativă, liniștită sau agitată). Contează, de asemenea, locul unde vorbește: într-o sală sau în aer liber, în orașul său sau într-unul străin, în țară sau peste hotare, ambianța specifică fiecărei situații necesitând un anume mod de structurare a discursului, ca și forma (concisă sau amplă, mai simplă sau mai elaborată) și durata lui. Fără a încerca să flateze prin orice mijloace sentimentele participanților – fapt nerecomandabil mai ales când se știe că nimeni nu manifestă o opoziție evidentă și de aceea o asemenea atitudine pare deplasată ori de prost-gust – , vorbitorul trebuie să țină seama de psihologia fiecărei clase sau categorii și, dacă întrunirea se desfășoară în străinătate, de tipul de educație propriu fiecărui popor, de principiile încetățenite și de tradițiile sale”⁵².

Iar pe linia „precauțiilor” oratorice, autorul recomandă ca

„în orice împrejurare, chiar în prezența unor oameni simpli, trebuie evitate cuvintele din registrul familiar, popular, dialectal sau argotic (discutabilă e și reproducerea lor din vorbirea vreunui preopinent), precum și cele ce ar leza demnitatea unor persoane din asistență sau absente, deși s-ar putea să reflecte un adevăr sau o realitate incontestabilă. Conveniențele impun tuturor, indiferent de ardoarea disputei, să elimine durițările de limbaj, să menajeze susceptibilitățile prin folosirea, la nevoie, a circumlocuțiunii și litotei, fără a exclude ironia, sarcasmul, utilizate însă cu măsură și decență. Cuvântările protocolare, festive, de ceremonial laic și religios nu sunt scutite nici ele de pericole, cum ar fi: grandilocvența, excesul de „artă”, stilul înflorit și bombastic, lipsa de echilibru între vorbe și fapte având un efect contrar celui dorit, subminat de artificialitate și afectare”⁵³.

Cert este că, în cele mai multe cazuri, aceste interpretări nu operează nediferențiat și continuu, ci suferă anumite procese de reajustare⁵⁴, datorită faptului că interacționăm permanent cu particularitățile circumstanțiale în care ne desfășurăm activitatea

⁵² Mircea FRÂNCULESCU, „Despre arta vorbirii [II]”, în: *Limba și literatura română*, XIX (1990), 4, pp. 14-15.

⁵³ M. FRÂNCULESCU, „Despre arta vorbirii [III]”, p. 15.

⁵⁴ D. BORTUN, S. SĂVULESCU, *Analiza...*, p. 29.

comunicativă. Cu alte cuvinte, ne putem construi contextul adecvat intenției comunicative.

Discursul public este, întotdeauna, puternic dependent de context⁵⁵. Interesante sunt considerațiile Andrei Șerbănescu asupra influenței contextuale în discurs. Autoarea identifică patru prototipuri ale situației de comunicare: situația „ideologică” de comunicare (categorie în care include și *predica*, printre alte manifestări ale comunicării publice), situația „socială” de comunicare, situația „de stres” și situația „interculturală” de comunicare⁵⁶. Specificul primului prototip (cu relevanță și pentru demersul nostru) îl reprezintă limitările interacționale generate de „ideologia grupului” care, prin ideile doctrinare prezente, impune discursului de acest gen o anumită „ținută”, o rigoare comportamentală. Relația de influențare comunicativă în cazul discursului public se fundamentează pe un „consens tacit al entităților implicate asupra valorilor împărtășite și al efectelor probabil produse”⁵⁷. De aceea, în prim plan trece „conformitatea cu ideologia, în timp ce elementele ce țin de personalitatea vorbitorului trec în plan secundar și se subordonează convenției de aderare la normă”⁵⁸. Iată, așadar, un exemplu de condiționare contextuală a conținutului și a formei discursive. Găsim reflectat aici, desigur, într-o formă ușor tipologizată, unul dintre principiile fundamentale ale predicării: *hristocentrismul omiletic*⁵⁹. Conform teologiei omiletice, predica este cuvânt omenesc, dar inspirat de/din cuvântul divin, mandatat de acesta⁶⁰. Această regulă de aur a elocvenței de amvon a fost enunțată, dintru început, de către misionarul paradigmatic, Apostolul Pavel: „Nu ne propovăduim pe noi înșine, ci pe

⁵⁵ Bunăoară, grecii antici considerau că în discursul retoric trebuie căutat și fructificat, în scop persuasiv, acel moment (καίρος, *moment, clipă, împrejurare bună, timp, ocazie*) de maximă consonanță care se atinge prin adaptarea vorbitorului nu numai la mesajul pe care îl transmite, ci și la audiență, într-un anumit context spațial și temporal dat. Pentru același concept latinii foloseau termenul *decorum*.

⁵⁶ Andra ȘERBĂNESCU, *Cum gândesc și cum vorbesc ceilalți. Prin labirintul culturilor*, Ed. Polirom, Iași, 2007, p. 53.

⁵⁷ S.v. „Influență socială”, în: *Dicționar de sociologie*, Cătălin ZAMFIR, Lazăr VLĂSCLEANU (coord.), Ed. Babel, București, 1993, p. 300.

⁵⁸ A. ȘERBĂNESCU, *Cum gândesc...*, p. 53.

⁵⁹ A se vedea Victor MAROLA, „Normele sau principiile de lucru ale omileticii”, în: *Glusul Bisericii*, LXVI (2007), 4-6, pp. 241-248, unde principiul *teonomic-trinitar* sau *hristocentric* este așezat în fruntea celor opt principii omiletice fundamentale tratate de autor;

⁶⁰ Picu OCOLEANU, „Diaconia cuvântului. Impulsuri pentru o teologie ortodoxă a prediciei”, în: *LOGOS. Revistă de pastorală catehetică*, I (2007), 1, Ed. Reintregirea, Alba-Iulia, p. 98.

Hristos!” (2 Co 4, 5). Pe aceeași linie, teologul rus Paul Evdokimov recomandă predicatorului o atitudine de recunoaștere și conștientizare smerită a esențialității hristologice a predicii sale, care, sprijinită pe comunicarea empatică, poate realiza fericita interferență a celor două dimensiuni ale comunicării, orizontală și verticală, de care aminteam mai sus: „A te apropia de om, de omul modern, este o artă. Esențială este acea putere minunată de a te pune în pielea lui, de a privi lumea cu ochii lui și de a aduce încet la suprafață ceea ce dormitează în el: comuniunea. *Esențial este să te estompezi, pentru a-L lăsa pe Hristos să vorbească* (subl. n.)”⁶¹.

Cu toate acestea, „norma” de care vorbește Andra Șerbănescu nu trebuie să eclipseze total personalitatea predicatorului. Dimpotrivă. Conținutul ideologic al discursului (biblic și teologic, în cazul predicii) influențează, mai întâi, mintea și sensibilitatea celui care îl comunică pentru ca, apoi, în mod natural, să dinamizeze profund resursele și mijloacele sale persuasive. Se ajunge astfel ca personalitatea celui care vorbește să fie un adevărat izvor de elocvență și, prin intermediul ei, doctrina sau materia discursului să-și găsească cea mai eficientă cale de transmitere. „Iisus trebuie să devină o forță prin predică”, se exprimă simplu, dar sugestiv autorul unui important tratat de omiletică din lumea protestantismului german⁶². Un proces de comunicare se desfășoară, așadar, și între predicator și „ideologia” pe care o propagă, între persoană și mesaj. Implicarea afectivă a oratorului creștin în elaborarea și expunerea predicii este o condiție fundamentală a eficienței. *Si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi*, recomanda un principiu binecunoscut al artei poetice, perfect aplicabil și în domeniul elocinței religioase. Forța emoțională a unui discurs nu se realizează, dacă însuși vorbitorul nu e stăpânit de emoție. În timpul cuvântării, personalitatea locutorului este cea care imprimă ideilor și cuvintelor rostite, energia, căldura și dinamismul ei, făcându-le să pătrundă adânc în sufletele ascultătorilor prin puterea intrinsecă pe care le-o conferă. De fapt, „aceasta este esența persuasiunii, ca predicatorul să-și toarne toată personalitatea lui în ceea ce spune. Sufletul lui trebuie să *iasă* din trup și

⁶¹ Paul EVDOKIMOV, *Iubirea ne bună a lui Dumnezeu*, Ed. Anastasia, București, 1992, p. 180.

⁶² Leonard FENDT, *Homiletik*, Walter de Gruyter, Berlin, ²1970, p. 43 apud Pr. Sebastian CHILEA, „Recenzie”, în: *Ortodoxia*, XXIV (1972), 2, p. 254.

să se *răspândească* în sufletele ascultătorilor...⁶³. În aceste cuvinte rezidă, credem, una dintre cele mai reușite definiții ale comunicării în predică.

1.6. Acțiunea de feedback constă „într-o ajustare a performanței emițătorului ca urmare a observării de către acesta a efectelor mesajului transmis”⁶⁴. Conceptul de *feedback informațional* provine din cibernetica⁶⁵, unde semnifică acțiunea de autocontrol al performanței unui sistem în funcție de informația de retur pe care o primește permanent de la componentele sale. În procesul de comunicare interumană nu există mesaj transmis care să nu determine o schimbare cât de mică în mediul psihologic al receptorului și, ulterior, în comportamentul său. Așa se face că tipul de reacție, intensitatea ei, toți parametrii ei verbali și nonverbali marchează decisiv evoluția performanței discursive a interlocutorilor. Majoritatea definițiilor care se dau *feedback*-ului au în vedere doar „răspunsul” auditorului, informația pe care el o emite după ce a primit un mesaj. Pe când, această reacție la stimulii comunicativi recepționați trebuie în mod necesar corelată cu efectul pe care îl produce asupra emițătorului. Prin *feedback*, vorbitorul își reglează comportamentul comunicativ, deducând gradul de eficacitate al acțiunilor sale din reacțiile percepute de la ascultătorii săi. În acest proces are loc o activitate de *constatare* sau *diagnoză* și una de *prescripție* (prognoză) și *intervenție*, strâns corelate, în mod evident, cu obiectivul comunicării. De fapt, prin acțiunea de *feedback* se desfășoară trei subprocese simultane și continui: informarea (sursei cu privire la receptor, care poate consta în date cunoscute de emițător despre interlocutorul său ori în *deducții* sau *inferențe* pe baza unor indicii și microindicii comportamentale etc.), evaluarea (care trebuie să fie calitativă, constând în creșterea sau diminuarea intensității actului comunicativ respectiv sau modificarea direcției de manifestare) și retroacțiunea sau *reajustarea permanentă* în funcție de informația de retur recepționată și de posibilele fluctuații ale situației de comunicare⁶⁶.

De aici deducem importanța acestui element în procesul comunicării. Aflați față în față, participanții au posibilitatea să observe

⁶³ Grigore CRISTESCU, „Pasiunea și emoția în predică”, în: *Mitropolia Olteniei*, VI (1954), 4-6, p. 137.

⁶⁴ M. DINU, *Fundamentele...*, p. 40.

⁶⁵ Domeniu fondat de matematicianul american Norbert WIENER, în 1948, prin lucrarea de referință *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*.

⁶⁶ J. LOHISSE, *Comunicarea...*, p. 118.

reacția interlocutorilor chiar în timpul emiterii mesajului propriu, astfel încât eventuala ajustare prin retroacțiune a discursului nu mai constituie o acțiune ulterioară, ci una concomitentă cu emisiunea propriu-zisă⁶⁷. În baza feedback-ului produs, oratorul va ști, cu mai mare certitudine, care sunt realitățile psihosociologice care se cer „atinse” în cuvântarea sa. Retroacțiunea trebuie coroborată cu *empatia*, un element fundamental în comunicarea interpersonală. Informația pe care o va primi în timpul discursului de la ascultătorii săi îi va facilita, în continuare, intuirea stării de spirit a celor care îi receptează mesajul, a capacității lor aperceptive și a atitudinii lor față de ideile expuse, ceea ce îi indică permanent un punct de plecare în adaptarea performanței comunicativ-oratorice.

1.7. Un ultim aspect pe care îl socotim esențial în analiza noastră conceptuală asupra comunicării îl constituie efectele acesteia. Nu putem avea conștiința că am comunicat ceva fără a evalua corect efectul pe care l-am produs prin acțiunea noastră, deoarece „scopul comunicării este tocmai acela de a genera efecte”⁶⁸. Problematika vastă a efectelor comunicării arată că mesajele pe care le transmitem pot avea uneori efecte întârziate asupra receptorilor, ceea ce nu le anulează, desigur, însemnătatea. Sub influența contextului, un cuvânt adresat cuiva într-un anumit moment poate avea un „efect întârziat”, iar această decalare a mecanismului comunicațional nu poate fi pusă pe seama mesajului, ci trebuie corelată cu receptorul și cu înlănțuirea de contexte comunicative dintr-un interval temporal determinat. De asemenea, este dificil să izolăm mesajele și să stabilim biunivocitatea cauzală dintre un mesaj și un anume efect observabil, dat fiind caracterul permanent și neîntrerupt al comunicării, ce rezultă din axiomele palo-altiste⁶⁹. O altă realitate

⁶⁷ M. DINU, *Fundamentele...*, p. 38.

⁶⁸ M. DINU, *Comunicarea...*, p. 92.

⁶⁹ Întemeiată în 1959 de către Paul Watzlawick și Don D. Jackson, școala de cercetări psihiatrice de la Palo-Alto (*Institute of Mental Research*), situată în apropiere de orașul american San Francisco, a revoluționat teoriile comunicării interumane prin celebrele sale descoperiri în domeniul psihopatologiei, din care au putut fi formulate șapte așa-numite „axiome” ale comunicării. Aceste principii care s-au dovedit marcante în domeniul științelor comunicării au fost tratate în lucrarea intitulată sugestiv *Une logique de la communication*, Éditions du Seuil, Paris, 1972. Ele constituie baza teoretică mai ales în analiza proceselor de comunicare interpersonală; bunăoară, conform celei de-a treia „axiome”, comunicarea nu poate fi segmentată, pe baza principiului cauzalității, în mesaje distincte care determină efecte la fel de ușor identificabile. Procesul comunicațional funcționează, de fapt, după principiul *spiralei* mesajele „împletindu-se” și interconționându-se într-o manieră continuă, ceea ce determină, în mod necesar, o

dovedită este aceea că modul în care reacționăm la un mesaj depinde de starea pe care ne-au creat-o mesajele precedente. Deși, în mod sigur, unele efecte sunt mai ample decât altele, nu pot fi măsurate cantitativ⁷⁰.

Un aspect demn de reținut aici este acela că *efectele comunicării sunt mai mari când mesajul este în acord cu opiniile și credințele existente, ca și cu dispoziția receptorului*. S-a constatat că indivizii selectează mesajele cu preponderență în funcție de acești parametri strict subiectivi, „ceea ce are drept rezultat o mai mare probabilitate ca mesajele să susțină și nu să contrazică opiniile existente”⁷¹. În consecință, chiar dacă acceptă forme de comunicare persuasivă, receptorii au tendința să nu își schimbe atitudinile sau să caute, prin diverse mijloace psihologice, să reducă „șocul” noilor cunoștințe, în scopul de a transforma disonanța produsă de acestea în consonanță. Aceasta este, de fapt, în esență, *teoria disonanței cognitive* elaborată, în domeniul psihologiei sociale, de Leon Festinger la jumătatea secolului trecut. Din această reacție a receptorului deducem că subiectele cu mai mari șanse de influențare comunicativă sunt acelea care nu contrazic fondul psihologic personal preexistent. Această constatare este valabilă, așadar, și în domeniul comunicării publice, unde

„[...] influența prin comunicare se poate exercita în special asupra problemelor și comportamentelor fără rădăcini în personalitate și structurile comportamentale mai vechi. Subiectele noi, părerile asupra unor zone îndepărtate, care nu pot fi verificate prin experiență personală, sunt cele mai susceptibile de a fi influențate prin comunicare. Spre deosebire de acestea, loialitatea și convingerile politice, opiniile despre rasă și grupuri rasiale, loialitatea religioasă sau națională sunt stabile în timp și rezistente la influență”⁷².

În cazul cuvântării omiletice, acest fenomen al subiectivității receptive este similar. Condiția primordială în contextul oricărei intervenții predicatoriale reclamă un act de orientare discursivă a locutorului în corelație cu realitatea psihologică, socială și culturală respectivă. Iluzia cea mai frecventă a predicatorului este legată de selectivitatea materialului

variabilitate similară și în ceea ce privește efectele lor; v. M. DINU, *Comunicarea...*, pp. 121-131.

⁷⁰ Pentru o analiză mai detaliată, însoțită de interesante ilustrări, a variațiilor efectelor comunicării, a se vedea M. DINU, *Fundamentele...*, pp. 92-100.

⁷¹ D. McQUAIL, *Comunicarea...*, p. 167.

⁷² D. McQUAIL, *Comunicarea...*, p. 169.

tematic în raport cu receptorii concreți ai discursului. *Avem un public pentru o temă, nu o temă pentru un public*, memorabila sintagmă a Părintelui Profesor Sebastian Chilea, enunțată acum o jumătate de veac într-un studiu intitulat sugestiv „Predica de succes”⁷³, se constituie într-o veritabilă „axiomă” omiletică veșnic actuală. Într-un alt studiu remarcabil, același erudit profesor de teologie dezvoltă această afirmație plină de realism și experiență comunicativă în plan oratoric:

„Cuvântătorul religios trebuie să observe mai întâi că și pentru el prima condiție care se impune ca punct de plecare este faptul. Orice predică trebuie să porcească de la un fapt, de la un prim datum concret, de la ceva cunoscut de ascultători. În jurul acestui fapt converg toate gândurile ascultătorilor, oricât de risipite și diverse. Prezentând mai întâi realitatea vie, trăită de toți, vorbitorul reușește să stabilească un contact viu cu atenția ascultătorilor săi, gata să-l urmeze. Numai faptele sunt în măsură să atragă pe omul întreg, omul care gândește, simte și năzuiește să acționeze, pe omul care trăiește în forme multiple și contradictorii”⁷⁴.

De asemenea, cercetările au arătat că, în diverse contexte de comunicare, probabilitatea reușitei persuasive este mai mare cu cât receptorul acordă un prestigiu și o credibilitate mai mare sursei mesajului⁷⁵. Totodată, se presupune că inițiatorul comunicării publice face dovada unui nivel acceptabil de competență profesională și informațională, astfel încât intențiile sale sunt calificate pozitiv de către receptori și, în consecință, receptate ca atare. Încă de la Aristotel, relația discursivă dintre orator și publicul său se construiește cu ajutorul celor trei funcții retorice fundamentale: *ethos*, *logos* și *pathos*. Prima dintre ele se referă la autoritatea personală a celui care vorbește, la calitățile cu care poate persuadea publicul (prestigiu profesional, autoritate morală, competență comunicativă, aspect fizic plăcut etc.), și deține primul loc în teoria persuasivă a lui Aristotel. *Logos*-ul privește modul de organizare a discursului (coerența logică internă) în strânsă legătură cu *topoi* (locurile comune sau temele generale care pot alimenta argumentarea persuasivă), pe când *pathos*-ul vizează influențarea emoțională a auditoriului. Suma calităților personale, acest tip de influență *a priori*, cu care oratorul își

⁷³ Pr. Sebastian CHILEA, „Predica de succes”, în: *Mitropolia Olteniei*, VI (1954), 1-3, pp. 36-38.

⁷⁴ Pr. Sebastian CHILEA, „Predicatorul”, în: *Mitropolia Olteniei*, X (1958), 3-4, p. 176.

⁷⁵ D. MCQUAIL, *Comunicarea...*, p. 169.

conturează autoritatea în percepția publicului constituie *ethos-ul persuasiv*⁷⁶ sau *carisma oratorică*, acea subtilă abilitate, aproape indescritibilă, cu care vorbitorul „cucerește”, cel puțin din punct de vedere afectiv, prin *imaginea* sa, pe cei care îi ascultă discursul.

„Chiar înainte de a întreprinde un demers persuasiv, orice persoană este percepută într-un anumit fel de public. Deși agentul persuasiv este complet necunoscut audienței, membrii acesteia trag concluzii referitoare la el plecând de la ceea ce văd – forma trupului, înălțime, fizionomie, felul în care se mișcă și vestimentația, [...] dacă el este purtătorul altor mesaje nonverbale. În cazul cunoașterii agentului persuasiv, acesta are o reputație, de exemplu, de om cinstit, instruit, experimentat sau cu simțul umorului”⁷⁷.

Totuși, cercetările arată că *ethosul persuasiv* are caracter fluctuant, depinzând, fie de factori conjuncturali (evenimente sau episoade care modifică percepția publică asupra unei persoane), fie de însușirile personale (sinceritatea, experiența, dinamismul, încrederea, potențialul etc.)⁷⁸. Pe tărâm ecleziastic, Sf. Ioan Hrisostom, predicatorul reprezentativ al Răsăritului creștin, a conștientizat rolul pe care îl joacă prestigiul personal al oratorului creștin în actul omiletic și, totodată, credibilitatea pe care o determină în percepția publicului: „Ascultătorii judecă predica nu după cuvintele rostite, ci după *faima* predicatorului”⁷⁹.

Logosul vizează raționalitatea ființei umane. El valorifică abilitatea publicului de a procesa cognitiv informații, date, exemple, din care să tragă anumite concluzii. Această componentă asigură *axul logic* al discursului, operând cu argumente care susțin teza principală. Forța aparatului argumentativ depinde realmente de ordinea și legătura internă pe care i le conferă oratorul în iconomia discursului. *Pathosul* face apel la sensibilitatea emoțională a receptorilor. Utilizând *empatia*, patetica oratorică evaluează starea emoțională a auditoriului și emite stimulii psihologici adecvați acesteia.

⁷⁶ Constantin SĂLĂVĂSTRU, *Mic tratat de oratorie*, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2006, p. 60.

⁷⁷ Charles U. LARSON, *Persuasiunea. Receptare și responsabilitate*, traducere de Odette Arhip, Ed. Polirom, Iași, 2003, p. 81.

⁷⁸ Ch. U. LARSON, *Persuasiunea...*, p. 82.

⁷⁹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre preoție*, traducere de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Sofia, București, 2004, p. 155.

Revenind la problematica efectelor comunicării, se pot identifica trei mari categorii: efecte *cognitive* (bagajul de informații nou dobândite, dar și abilitățile intelectuale necesare descoperirii și însușirii altor cunoștințe: aptitudinea de a analiza, de a rezuma, de a evalua, de a raționa deductiv și inductiv etc.), *afective* (rezultate din împărtășirea unor valori emoționale) și *psihomotorii* (formarea unor deprinderi, adoptarea unor noi conduite etc.). Explicația psihologică a înlănțuirii *cognitiv-afectiv-psihomotor* a efectelor comunicării, este relativ simplă și cunoscută din experiență: pentru ca o activitate să ne placă, este mai întâi necesar să cunoaștem câte ceva despre specificul și utilitatea ei, iar pentru a ne mobiliza voința în vederea practicării ei statornice, trebuie ca desfășurarea acelei activități să ne fi procurat o anumită satisfacție sufletească⁸⁰. În sfera acțiunii persuasive de tip omiletic, acest mecanism comunicativ este, oarecum, similar. Valorificând fondul retoricii clasice (doctrina retorică a lui Cicero, în special), Sf. Augustin de Hippo afirmă că cele trei funcțiuni ale elocinței creștine sunt: *să învețe* (docere), *să placă* (delectare) și *să înduplece voința spre activitate practică* (movere/flectere)⁸¹. Dintre acestea, mobilizarea voinței receptorilor este victoria propriu-zisă a predicatorului: „*Docere necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae*”. Cu ajutorul expunerii, argumentării și pateticii oratorice, auditoriului i se comunică mesajul creștin și beneficiul asumării personale și comunitare a acestuia, urmărindu-se obținerea adeziunii sufletești, iar în finalul discursului se face un apel accentuat la sensibilitate și se îndeamnă, cu toată forța persuasivă, la acțiune și comportament creștin consecvent. Scopul predicii este să formeze adânci convingeri creștine care să se reflecte în atitudinea ascultătorilor. Ca efect acțional al comunicării, receptarea discursului omiletic se prelungește în viața fiecărui ascultător, astfel încât există „o viață a predicii de *după* predică”⁸², manifestată în trăirea și asumarea existențială a mesajului creștin așa cum a fost el perceput, o contribuție semnificativă având și

⁸⁰ M. DINU, *Fundamentele...*, p. 99.

⁸¹ I. SLUITER, *Communication, eloquence and entertainment in Augustine's De doctrina christiana*, Brill, Leiden, 1999, p. 256, <http://hdl.handle.net/1887/1234> (20.11.2008); în legătură cu valoarea considerațiilor omiletice făcute de teologul și filosoful AUGUSTIN DE HIPPO în opera sa *De doctrina christiana*, în care, pentru prima dată în literatura creștină, normele retoricii clasice sunt armonizate, la nivel teoretic, cu cele ale omileticii creștine, a se vedea Sebastian ȘEBU, „Principii omiletice în predica Fericitului Augustin”, în: *Mitropolia Ardealului*, XIII (1968), 7-8, pp. 544-560.

⁸² Ioan TOADER, *Retorica amvonului*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 148.

experiențele anterioare ascultării propriu-zise (ocupația, tradițiile, convingerile și preocupările spirituale, aspecte ale vieții sociale, politice, economice etc).

2. Specificul și principiile comunicării publice

În cadrul discursului public *un vorbitor* se adresează mai multor receptori care formează *publicul* sau *auditoriul*. Această formă de comunicare s-a bucurat de o atenție deosebită în contextul relațiilor interumane, de-a lungul istoriei, fiind foarte frecventă și în societatea contemporană (ex.: discursul din Parlament, în piața publică, cuvântările electorale, discursul religios, discursuri adresate de oficialități cu ocazia unor sărbători cum ar fi Ziua Națională sau în legătură cu anumite evenimente precum o catastrofă naturală ori declanșarea unui război, momente de criză socială etc.). Originile comunicării publice sunt legate de apariția științei sau artei mai mult decât bimilenare a retoricii⁸³, ale cărei principii clasice, binecunoscute culturii universale, subzistă și astăzi în formule ușor modificate. După o lungă perioadă de reinterpretare, timp în care s-a vorbit uneori chiar de o eclipsă iremediabilă, „retorica începe să fie revalorificată datorită mesajelor sale intrinseci și nu ca efect al unor fenomene de conjunctură”⁸⁴. Aplicabilitatea principiilor sale trece, însă, printr-un proces firesc de adaptare la specificul comunicării actuale, astfel încât retorica își face simțită prezența în toate ramurile societății, constatându-se că „tehnica argumentației, așa cum o cunoaștem din vechime, poate oferi și de aici înainte celor interesați de mecanismele comunicării verbale soluții de descriere și interpretare viabile și sigure”⁸⁵. Ținând cont că astăzi „aria de adresabilitate în raport cu celălalt se vrea de maximă amplitudine”⁸⁶, în aceste noi și diverse ipostaze pe care le reprezintă în peisajul cultural modern, vechea artă a elocinței a fost numită *neoretorică*⁸⁷. Conceptul marchează metamorfoza teoriei aristotelice a argumentării în acord cu o societate guvernată, în

⁸³ *Ars* sau *scientia bene dicendi*, definită ca „ansamblul de reguli tehnice, mai precis științifice, nu empirice, care fac o comunicare să fie perfectă”, Vasile FLORESCU, *Retorica și neoretorică. Geneză; evoluție; perspective*. Ed. Academiei. București. 1973. p. 17.

⁸⁴ M. FRÂNCULESCU, „Despre arta vorbirii [II]”, p. 14.

⁸⁵ M. FRÂNCULESCU, „Despre arta vorbirii [II]” p. 14.

⁸⁶ C. SĂLĂVĂSTRU, *Mic tratat...*, p. 29.

⁸⁷ Noțiunea de *neoretorică*, semnificând un adevărat reviriment al retoricii, a fost introdusă în anul 1948 de către autorii belgieni Chaim PERELMAN și Lucie OLBRECHT-TYTECA în lucrarea *La nouvelle rhétorique: traite de l'argumentation*.

majoritatea componentelor ei, de principiile comunicării. Asistăm astăzi la cel mai semnificativ reviriment din istoria retoricii, vizibil și sensibil în amploarea cercetărilor, în diversitatea domeniilor care recurg la retorică și în impactul mai mult decât evident asupra actului cotidian al omului⁸⁸. Lumea contemporană constituie un mediu al interacțiunii comunicative, al relaționării sociale pluriforme, ceea ce face ca întrebuintărea funcțiilor retorice să slujească plurivalent „tregerii eficiente de la era informațională spre era comunicațională”⁸⁹. În acest sens, a devenit cunoscut deja conceptul de *retorica rediviva* care exprimă, de fapt, interpretarea discursului în cheie esențial comunicațională:

„*Retorica rediviva* ocupă un loc central în cadrul procesului de comunicare actual, în care semnificația discursului se construiește ca rezultată a interacțiunii partenerilor (locutor/interlocutor, autor/lector, orator/auditor). Această perspectivă nouă susține ideea conform căreia retorica nu mai este privită ca o „artă a ornamentării” discursului, ci mai degrabă un mod firesc, „organic” al producerii acestuia [...] Retorica impregnează ansamblul relațiilor sociale, transpare în procesul comunicării, al interacțiunii umane, în cursul dezbaterilor politice, al discuțiilor cotidiene sau mediatice, al justificărilor și probatoriilor juridice sau în demonstrații științifice și virtuozități oratorice”⁹⁰.

Adaptarea sistemului clasic la noile împrejurări socio-culturale generează noi procedee și strategii persuasive a căror caracteristică dominantă este orientarea pragmatică a discursului. Ca trăsături ale discursivității publice actuale se pot constata: simplitatea (mai ales sub aspect stilistic), abandonul emfazei, obiectivitatea, abilitatea de adecvare situațională, tendința manipulativă, prezența limbajului agresiv și conflictual, diluarea registrelor lexicale specifice prin abuzul de împrumuturi, improvizația, dimensiunea spectaculară⁹¹ și o anume imoralitate a discursului determinată de *obsesia imaginii* sau *imperativul unei imagini favorabile în conștiința publicului*⁹² (ceea ce denotă o depreciere regretabilă a *ethosului*, componentă esențială a retoricii

⁸⁸ C. SĂLĂVĂSTRU, *Raționalitate...*, p. 59.

⁸⁹ S. SĂVULESCU, *Retorică...*, Cuvânt înainte.

⁹⁰ S. SĂVULESCU, *Retorică...*, p. 15.

⁹¹ C. SĂLĂVĂSTRU, *Mic tratat...*, p. 35.

⁹² C. SĂLĂVĂSTRU, *Mic tratat...*, p. 34.

aristotelice). Rodica Zafiu identifică *subiectivitatea și afectivitatea în limbaj* ca trăsături dominante ale discursului actual:

„Aproape toată lumea consideră astăzi că un defect general al discursului public românesc – și mai cu seama al celui din mass media – e gradul crescut de subiectivitate; se observă că autorii își stăpânesc cu greu propriile porniri, simpatii și antipatii și nu reușesc decât rareori să găsească echilibrul adevăratului profesionalism, tonul neutru al informației; personalitatea fiecăruia e hipertrofiată, vorbitorul e tentat să dea verdicte, lecții, să creadă că opiniile sale sunt de cel mai mare interes pentru potențialii interlocutori”⁹³.

Totuși, această transformare tipologică a discursului public contemporan⁹⁴ nu conduce în mod obligatoriu la concluzia că regulile de aur ale străvechii retorici greco-romane își pierd actualitatea, ci, dimpotrivă, ele „capătă o valorizare superioară și își confirmă valabilitatea odată cu fiecare tentativă de a fi înlocuite căci, la o analiză mai atentă, redescoperim mereu, ca într-un palimpsest, prezența lor ascunsă în spatele inovațiilor terminologice care încearcă să le oculteze”⁹⁵. La o privire superficială, diversitatea considerabilă a formelor de manifestare discursivă în spațiul public actual pare să determine constatarea că nu mai există nici o legătură cu discursul oratoric al antichității. Totuși, privind mai îndeaproape mecanismele interne ale discursului, descoperim că se păstrează toate regulile persuasiunii, noile tehnici persuasive constituind nimic altceva decât „modalități de adaptare a relației discursive cu celălalt la exigențele timpului modern dominat de tehnicitate, rapiditate, dinamism”⁹⁶. Bunăoară, după recomandările profesorului Constantin Sălăvăstru, chiar dacă pentru comunicarea publică modernă tiparul clasic al părților discursului oratoric nu mai reprezintă o regulă strictă,

⁹³ Rodica ZAFIU, *Diversitate stilistică în româna actuală*, București, Ed. Universității București, 2001, p. 42.

⁹⁴ O radiografie a comunicării publice contemporane din România o face Margareta Magda în studiul „Strategii ale discursului public - riscuri și oportunități: considerații introductive referitoare la unele disfuncții specifice discursului public românesc actual (perspectivă pragmalinguistică)”, cercetare efectuată în cadrul unui program mai larg (Program interdisciplinar de prevenire a fenomenelor cu risc major la scară națională) derulat de Academia Română (2004); http://www.icmpp.ro/institute/Contribuții_științifice.htm (26.11.2008).

⁹⁵ M. DINU, *Comunicarea...*, pp. 108-109.

⁹⁶ C. SĂLĂVĂSTRU, *Mic tratat...*, p. 35.

„Totuși, chiar și azi, a respecta aceste exigențe minimale înseamnă a da mai multă ordine, claritate și distincție unei intervenții discursive și a o face, prin aceasta, mai accesibilă auditoriului. Cel puțin pentru cei care sunt la începutul carierei de vorbitori în public, efortul este un exercițiu de disciplinare a gândirii și vorbirii care nu poate decât să facă bine”⁹⁷.

Andra Șerbănescu, în lucrarea *Cum gândesc și cum vorbesc ceilalți. Prin labirintul culturilor*, o interesantă analiză a practicii discursive din perspectivă culturală, prezintă o bine orientată sinteză a particularităților comunicării publice, în comparație cu celelalte forme de comunicare. În continuare, vom descrie acele caracteristici pe care le considerăm esențiale pentru discursul public actual, încercând să le adaptăm specificului discursului omiletic, desigur, acolo unde sesizăm anumite compatibilități care pot sprijini demersul nostru.

- *Vorbitorul apare în fața publicului său cu o identitate deja atribuită lui de către public, pe baza datelor de care acesta din urmă dispune (atitudini, fapte, discursuri și interacțiuni anterioare)*⁹⁸. Aceste elemente constituie, așa cum am arătat, *ethosul persuasiv* al oratorului respectiv. Cu „imaginea” personală pe care o deține în conștiința ascultătorilor, locutorul conferă autoritate și putere de convingere spuselor sale deoarece „credibilitatea sau atractivitatea emițătorului au, în general, un impact pozitiv asupra caracterului persuasiv al mesajului, dar acest efect este mai puternic în anumite circumstanțe decât în altele”⁹⁹. Prin urmare, se impune, din partea oratorului, o grijă deosebită pentru cultivarea permanentă a elementelor ce țin de *ethos*, având în vedere importanța acestuia ca factor esențial al comunicării discursive¹⁰⁰. Omiletul are o dublă

⁹⁷ C. SĂLĂVĂSTRU, *Mic tratat...*, p. 242.

⁹⁸ A. ȘERBĂNESCU, *Cum vorbesc...*, p. 38.

⁹⁹ Ion DAFINOIU, „Mecanisme și strategii ale persuasiunii”, în: *Psihologie socială. Aspecte contemporane*, p. 298.

¹⁰⁰ Cu privire la însemnătatea incontestabilă a *ethosului persuasiv* al omiletului, a se vedea Vasile GORDON, „Personalitatea predicatorului și ascultătorii predicii”, în: *Glasp Bisericii*, LXVII (2008), 7-9, pp. 30-36, unde sunt prezentate judicios elementele care conturează personalitatea oratorului bisericesc și, implicit, efectul persuasiv al acesteia în discursul omiletic: vastă cultură teologică și generală (calități intelectuale); sfințenia vieții, smerenia, discreția, discernământul și bunul simț (calități morale); vezi și Ilie MOLDOVAN, „Pregătirea morală a preotului pentru predică”, în: *Telegraful român*, 35-38, Sibiu, 1985. Semnificativă, în acest context, este și contribuția pe care Pr. Dumitru BELU, experimentat profesor universitar de omiletică la Facultatea de Teologie din Sibiu, a

investitură: prin actul consacării sacramentale, în urma căruia primește misiunea („trimiterea”, lat. *mitto*, *-ere*, *-misi*, *missum*) propovăduirii mesajului creștin, dar și prin experiența comunicării cu ascultătorii săi. El face parte integrantă din comunitatea respectivă, fiind implicat în relații interpersonale cu oamenii care, de regulă, îi ascultă cuvântările. În contextul predicii, acest *trecut* și *prezent* comunicațional, background-ul comunicativ, ai cărui protagoniști sunt predicatorul și ascultătorii, constituie un factor persuasiv de importanță capitală, care nu se limitează la efectul imediat, ci construiește *viitorul* comunicării, cu toate implicațiile interpersonale și etico-sociale ale acestuia.

- *Publicul este un ascultător colectiv, cu un scop comun (ascultarea discursului), dar format din indivizi particulari (sex, vârstă, credințe, valori, atitudini etc.), astfel încât psihologia individuală interacționează cu cea de grup, făcând reacțiile la discurs greu predictibile*¹⁰¹. Printre liniile definitorii ale artei oratorice se numără și practicarea ei în fața unui public. Din acest motiv, mecanismele, principiile și regulile ei vizează cogniția colectivă, deosebită, după cum se știe, de logica și psihologia individului¹⁰², fapt ce, în mod firesc, influențează și recepția mesajelor. În analiza stării de percepție publică a discursului trebuie să se țină seama de faptul că autonomia psihicului individual este influențată, într-o măsură considerabilă, de condiția comunitară. În interiorul mulțimii, individul se supune unui scop comun, devine părtaș unei mentalități și atmosfere colective. Predominantă rămâne, evident, starea de conștiință a persoanei, însă, un complex de coordonate situaționale, printre care și prezența în număr mare și în apropiere fizică a altor persoane modifică percepția individuală. Pentru orator, cunoașterea publicului căruia se adresează este aspectul cel mai important deoarece datele mesajului său sunt determinate, în mare măsură, de nevoile și realitățile concrete ale auditoriului.

adus-o în literatura românească de specialitate, prin accentul pe care l-a pus pe dimensiunea etică a personalității predicatorului, o temă recurentă în majoritatea articolelor sale, aspect considerat de către autor sursa principală a credibilității misionare și pastorale a predicatorului creștin. (vezi, de ex. „Predica prin exemplul personal”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXII (1954), 5, pp. 560-583). Toate acestea confirmă indubitabil o exigență fundamentală în arta oratorică, enunțată încă din perioada clasică de către cunoscutul retor, Quintilian: *non posse oratorem esse, nisi bonum virum* (nu poate fi cineva orator, decât dacă e bărbat virtuos).

¹⁰¹ A. ȘERBĂNESCU, *Cum gândesc...*, p. 38.

¹⁰² C. SĂLĂVĂSTRU, *Mic tratat...*, p. 23.

- *Feedback-ul este global; reacția publicului la mesajele receptate determină autoreglajul permanent al vorbitorului în scop comunicativ;* trebuie pornit de la realitatea că feedback-ul caracteristic unei situații interpersonale diadice de comunicare (dialog, conversație) se diferențiază semnificativ de cel produs în circumstanțele comunicării publice, în speță, ale monologului persuasiv. Prezența replicii verbale, în primul caz, oferă mult mai multe informații de retur în procesul acomodării comunicative, comparativ cu cea de-a doua situație, unde putem vorbi numai de elemente de răspuns nonverbal, și acestea destul de reduse. De asemenea, un alt aspect diferențial cu privire la feedback în cadrul comunicării publice este prezența mai multor auditori, al căror comportament receptiv față de mesajul transmis poate prezenta variații diferite și concomitente în timpul expunerii discursului, ceea ce sporește dificultatea procesului de ajustare comunicativă din partea oratorului.

- *Stilul discursului public îmbină elemente de elaborare (care presupun etape anterioare de concepere, elaborare și redactare a discursului) cu elemente de spontaneitate (oralitate), configurând un stil special, stilul oral planificat. Gradul de spontaneitate se corelează de obicei pozitiv cu efectul pe care discursul îl are asupra publicului, după cum absența totală a planificării se corelează negativ cu judecățile publicului despre discurs*¹⁰³. Pe lângă aceste elemente, valabile pentru comunicarea publică în general, trebuie menționat un aspect esențial în elaborarea și prezentarea discursului omiletic, aspect care depășește, oarecum, latura metodologică a predicării: pregătirea spirituală a omiletului pentru predică¹⁰⁴. De altfel, atât în transmiterea, cât și în receptarea mesajului cuvântării de acest gen este necesară o anumită dispoziție religioasă pe care predicatorul o dobândește printr-o pregătire specială (meditație, rugăciune) în orele premergătoare rostirii discursului¹⁰⁵, iar

¹⁰³ A. ȘERBĂNESCU, *Cum gândesc...*, p. 38.

¹⁰⁴ A se vedea Vasile GORDON, „Cheia reușitei predicii: viața duhovnicească a predicatorului”, în: *IPS Laurențiu-60 de ani*, Sibiu, Ed. Mitropoliei Sibiului, 2007; Veniamin MICLE, „Pregătirea duhovnicească a predicatorului”, în: *Trepte spre amvon. Studii omiletice*, Ed. Mănăstirii Bistrița, Râmnic, 1993, pp. 234-245.

¹⁰⁵ Omiletica modernă menționează două dimensiuni ale pregătirii oratorului bisericesc: una *îndepărtată* (insumând toată experiența de viață și cunoștințele dobândite din momentul hotărârii de a deveni slujitor al cuvântului sacru și până în prezent) și una *apropiată* (constituind întregul efort depus de orator în documentare și în elaborarea predicii respective, implicit redactarea integrală a cuvântării). Ambele aspecte ale pregătirii pentru slujirea predicatorială implică, în mod necesar, și elemente care privesc viața morală a oratorului bisericesc. De pildă, primii „pași” în pregătirea *apropiată* a predicii se recomandă

ascultătorii prin participarea la actul de cult bisericesc public (Liturghie sau alte servicii religioase care se oficiază în diferite contexte ale vieții parohiale) în cadrul căruia se va rosti predica respectivă.

- *Elementele nonverbale și paraverbale (mimică, oculezică, gestică, intonații, posturi etc.) capătă o pondere considerabilă, în tendința de a compensa distanța mare de interacțiune*¹⁰⁶. Analiza mesajelor nonverbale arată că în actul expunerii efective a predicii, ele „vorbesc” mai bine decât cuvintele. Întregul complex nonverbal al exprimării (postură, mimică, gestică, intonație etc.) constituie „partea meta a mesajului”¹⁰⁷, cadrul sau substratul relațional inerent actului de comunicare interumană, elementul „cheie” al interpretării componentelor de mesaj verbal. În cazul oratorului bisericesc, pentru care transmiterea eficientă a mesajului creștin este circumscrisă în mod determinant unui proces autentic de comunicare interpersonală, conștientizarea și valorificarea, în scop persuasiv, a implicațiilor componente nonverbale a discursului constituie un atú comunicativ prețios. Experiența comunicării dovedește că „limbajul trupului este fascinant, pentru că el poate comunica un mesaj mult mai convingător decât cuvintele, fiind mai

a fi o scurtă rugăciune urmată de meditația asupra temei. „Astfel, rugăciunea va face ca redactarea predicii să se desfășoare într-o atmosferă harică, iar meditarea sau cugetarea profundă asupra temei ne va antrena întreaga ființă în perspectiva redactării. Predica nu este doar lucrarea noastră, ci este, întâi de toate, lucrarea lui Dumnezeu. Ca orice act liturgic și predica este sinergică, divino-umană: împreună-lucrarea omului cu Dumnezeu. De aceea ne vom ruga Lui să ne ajute cu harul Său pentru a întocmi și rosti o predică folositoare pentru zidirea întru mântuire a credincioșilor”, Vasile GORDON, *Introducere în omiletică*, Ed. Universității București, 2001, p. 207; conform unui alt prolific autor de studii omiletice, într-o justă formulă sintetică, elaborarea predicii „cere adâncirea de concepție, de analiză și de confruntare cu realitatea”; Sebastian CHILEA, „Predicatorul”, în: *Mitropolia Olteniei*, X (1958), 3-4, p. 176.

¹⁰⁶ Exegeza gestualității discursive se bucură astăzi de un interes deosebit din partea cercetătorilor din sfera științelor comunicării. Explicația acestei preocupări constă în faptul că, spre deosebire de verbalitate, limbajul nonverbal oferă, în mod natural, o mai mare garanție a sincerității actului de comunicare. v. Mihai DINU, *Comunicarea...*, p. 84, de asemenea Loredana IVAN, *Cele mai importante 20 de secunde. Competența în comunicarea nonverbală*, Ed. Tritonic, București, 2009; Septimiu CHELCEA, Loredana IVAN, Adina CHELCEA, *Comunicarea nonverbală: gesturile și postura: cuvintele nu sunt de-ajuns*, Ed. Comunicare.ro, București, 2005; Allan PEASE, Barbara PEASE, *Enciclopedia limbajului trupului*, traducere dr. Casandra Cîlț, Ed. Polimark, București, 2008.

¹⁰⁷ D. BOUGNOUX, *Introducere...*, p. 28.

autentic, mai sincer, mai deschis și încărcat de o anume emotivitate care i se transmite și receptorului”¹⁰⁸.

- *Eficiența discursului public se măsoară prin capacitatea vorbitorului de a convinge publicul, de a-l face să adere la ideile exprimate*¹⁰⁹. Această capacitate se fundamentează, în ultimă analiză, pe competența și intenția comunicativă personală a oratorului. Se poate observa cu ușurință că nu oricine ia cuvântul în public are și succes persuasiv. Și aici, ca în orice activitate umană, se poate vorbi despre mediocritate și excelență, despre platitudine și carismă. Iată, în acest sens, opinia autorizată a unuia dintre cei mai experimentați profesori de oratorie creștină:

„În vorbirea în public amatorul spune cuvinte. Specialistul, pe de altă parte, are dorința profundă de a comunica. Amatorul se mulțumește să-și prezinte ideile sale, în timp ce specialistul se luptă să ni le dăruiască nouă[...] Să ai ceva de spus unei adunări și să vrei ca ei să înțeleagă și să trăiască pe seama celor spuse de tine constituie stimulentele esențiale pentru o expunere bună”¹¹⁰.

Acestor reguli generale de gestionare a situației publice de comunicare discursivă, se adaugă și o sumă de *principii speciale* a căror aplicare este menită să asigure o maximă eficiență: *condiția coerenței interne* (exprimă exigența ca ideile de bază dezbătute în cuvântare să urmeze ordinea firească a înțelegerii lor de către auditoriu) și *condiția expresivității* (cere ca forma expunerii, veșmântul discursiv să fie cel mai adecvat criteriului estetic). Dacă aceste două condiții sunt îndeplinite simultan, este de părere profesorul Constantin Sălăvăstru, atunci există toate șansele ca reușita discursului să fie asigurată¹¹¹. Demne de menționat, în același context, sunt și: *principiul relevanței și încărcăturii informaționale* (presupune ca procesele de elaborare și transmitere a mesajului să se sincronizeze cu posibilitățile apercetive și receptive ale ascultătorilor, dar și cu realitățile și aspirațiile lor existențiale), *principiul adaptării la auditoriu*, *principiul progresiei tematiche* (corespunde metodei *inductive* din pedagogie și recomandă ca informația să fie

¹⁰⁸ Allan PEASE, *Limbajul trupului. Cum pot fi citite gândurile altora din gesturile lor*, Ed. Polimark, București, 1993, p. 27.

¹⁰⁹ A. ȘERBĂNESCU, *Cum gândesc...*, p. 39.

¹¹⁰ Haddon ROBINSON, *Arta comunicării adevărului biblic*, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 1998, p. 194.

¹¹¹ C. SĂLĂVĂSTRU, *Mic tratat...*, p. 242.

structurată și comunicată de la simplu la complex, de la concret la abstract, în vederea unei mai bune asimilări), *principiul echilibrării elementelor abstracte cu cele concrete* (facilitarea receptării mesajelor și pe cale intuitivă: exemple, digresiuni, imagini etc.), *principiul persuasiunii*, *principiul selecției argumentelor în funcție de accesibilitatea lor psihologică raportată la auditoriul concret* (argumente logice, argumente emoționale, argumente morale etc.) și, în fine, ca un corolar al celorlalte principii, *charisma* sau *magnetismul personal*¹¹² (acea îmbinare inefabilă de calități cu care o persoană exercită o influență deosebită asupra auditoriului).

Scopurile comunicării publice sunt următoarele: *informare* (asupra unui punct de vedere oficial: decizii politice sau administrative, științifice: cursuri, conferințe, comunicări științifice, rapoarte etc.), *persuadare-convingere* (ex.: discursul electoral etc.), *construirea identității colective* (felicități cu ocazia unor sărbători ale colectivității etc.)¹¹³. Discursul omiletic poate fi încadrat în cea de-a doua categorie. Facem această afirmație întrucât, chiar dacă, *stricto sensu*, actul persuasiv presupune influențarea unui auditoriu care receptează pentru prima dată mesajul respectiv, predicatorul creștin, deși se adresează unui public deja convins de veridicitatea învățăturilor propovăduite, „cu orice cuvânt rostit, nu doar evocă niște adevăruri, ci trebuie mereu să-i *re-convingă* pe ascultători asupra lor, așa încât *persuasiunea* niciodată nu poate lipsi”¹¹⁴. În revoluționarul său tratat de omiletică modernă, David Buttrick pune la baza omileticii o dublă interpretare a comunității căreia predicatorul se adresează, în strânsă corelație cu două aspecte de conștiință ale publicului („a peculiar double consciousness”). Am putea numi cele două abordări *pastoral – didactică* și *misionar – persuasivă*. Pe de o parte, dacă vedem în comunitatea receptoare a discursului omiletic un grup constituit de cei care împărtășesc aceeași credință, atunci funcția predicii este de a explica această credință comună în scopul înțelegerii. Pe de altă parte, privindu-i pe receptori fără această dimensiune religioasă comunitară, ci doar ca oameni cu o înțelegere lumească a realităților, predica poate fi înțeleasă drept convertire și forme de dezvoltare ca persuasiune și chiar ca argumentare – schimbând oamenii din necredincioși în credincioși¹¹⁵.

¹¹² A. ȘERBĂNESCU, *Cum gândesc...*, pp. 40-41.

¹¹³ A. ȘERBĂNESCU, *Cum gândesc...*, pp. 38-39.

¹¹⁴ V. GORDON, *Introducere...*, p. 46.

¹¹⁵ David BUTTRICK, *Homiletic. Moves and structures*, Vanderbilt University, SCM PRESS LTD, London, 1987, pp. 40-41: „...an explication of common faith – faith seeking

Conform celei de-a doua viziuni asupra publicului receptor descrisă de profesorul american, predica implică o convertire constantă manifestată prin lupta, mai ales la nivelul limbajului, cu ideile, presupunerile și atitudinile sociale cu care omul din lume vine la biserică, ceea ce nu reprezintă decât un permanent demers persuasiv.

Educația creștină, în cadrul căreia predica este una dintre formele preponderente de manifestare, constituie un proces dinamic și, trebuie să recunoaștem, adeseori dificil. Poate mai mult decât alte activități cu caracter pedagogic, efortul modelării caracterelor creștine vizează latura moral-afectivă a persoanei umane, care, așa cum se știe, este cea mai sensibilă, dar și cea mai oscilantă. Realitățile sociale în continuă transformare, evoluția psihologică personală și tensiunile de natură existențială sunt doar câțiva dintre factorii transformărilor și fluctuațiilor care au loc în comportamentul etic al persoanei, de-a lungul unei perioade mai lungi sau mai scurte din viața sa. Rolul esențial al predicatorului este să anticipeze și să cunoască, pe cât este posibil, aceste stări și manifestări ale spiritului uman și să le „cuprindă” în discursul său, străduindu-se să le raporteze permanent la învățătura evanghelică, singura menită să ofere consistență și valori nemuritoare existenței umane. Iată în ce constă permanentul efort educativ al predicatorului creștin: într-o continuă operă de edificare discursivă a gândirii și a conduitei moral-creștine a ascultătorilor săi, ținând seama de contextul global al comunicării, mereu în schimbare.

În sfera discursului public se pot distinge trei mari orientări care descriu evoluția acestui tip de manifestare comunicativă, de la începuturi și până în prezent:

1. teoria acțională sau „a țintei”;
2. teoria interacțională sau „a ping-pong-ului”;
3. teoria tranzacțională sau „a spiralei”.

1. Teoria *acțională* (*a țintei*) valorizează exclusiv rolul emițătorului în comunicare, ignorând contribuția comunicativă a receptorilor discursului. Oratorul este asemănat cu un arcaș care „țintește” persuasiv auditoriul, acestuia din urmă revenindu-i rolul unui simplu receptacul pasiv¹¹⁶. În accepțiunea teoriei acționale, vorbitorul poate atinge eficiența

understanding” sau, în cea de-a doua accepțiune, „...as conversion and forms of development as persuasion or even argumentation – switching people from unfaith to faith”.

¹¹⁶ M. DINU, *Comunicarea...*, p. 106.

dorită numai prin abilitățile sale personale, fără să țină seama de particularitățile de personalitate, nivelul apercetiv și starea de spirit a auditoriului. Chiar dacă acest principiu oratoric a dominat, secole de-a rândul, teoria comunicării publice, rezultatele lui nu sunt dintre cele mai eficiente. După cum se poate ușor deduce, această strategie comunicațională ignoră *caracterul cooperativ* al comunicării și, implicit, noțiunea de *feedback*.

2. Conform teoriei *interacționale* („a ping-pongului”), după cum însăși denumirea ne-o sugerează, comunicarea are loc în baza alternanței replicilor celor implicați. Conduita comunicațională a participanților se modifică succesiv în funcție de răspunsul sau reacția primită de la interlocutor. Se înțelege că fiecare dintre cei doi poli ai comunicării îndeplinește, alternativ, funcția de emițător sau receptor. Spre deosebire de prima teorie, elementul cheie cu care operează această a doua viziune asupra comunicării este *feedback*-ul. Deja se poate constata o evoluție notabilă a concepției comunicaționale, având în vedere trăsătura generală a oricărei acțiuni intenționate în plan comunicativ de a-și aștepta răspunsul sau replica. Această interacțiune definește și, totodată, accesibilizează mecanismele comunicării.

3. Rezultatele cercetărilor moderne conturează o perspectivă nouă asupra structurii și funcționalității actului comunicațional: teoria *tranzacțională* sau *a spiralei*. Noile lumini științifice aduse în ultimele decenii prin intermediul experimentelor școlii palo-altiste, în special în domeniul comportamentului nonverbal, au determinat pe specialiști să atribuie procesului de comunicare un profund caracter sinergic și să îl vadă ca o contopire de aporturi informaționale care, datorită simultaneității, nu mai permite distincția clară, în raport de cauzalitate, a mesajelor emise și a efectului produs de acestea, așa cum se putea observa în cazul celorlalte două concepții comunicaționale. Interacțiunii cu caracter alternativ i se substituie acum ideea concomitenței sistematice a „replicilor”, ceea ce face ca teoria conform căreia riposta unuia dintre comunicatori își află sursa în replica anterioară a celuilalt să își piardă mult din credibilitate¹¹⁷. Actul de comunicare se realizează prin contribuțiile sensibile, dar indistincte ale tuturor participanților.

„Orice comunicare este o interacțiune. Fiind o interacțiune, ea se prezintă ca un fenomen dinamic ce implică o transformare, cu alte

¹¹⁷ M. DINU, *Comunicarea...*, p. 108.

cuvinte ea este subsumată unui proces de influență reciprocă între mai mulți actori sociali. Prin urmare, nu avem de-a face cu un emițător și un receptor, ci cu doi locutori aflați în interacțiune: *doi interlocutori*. Comunicarea nu poate fi concepută ca un simplu proces de transmitere; bazată pe interacțiune, ea constituie întotdeauna o *tranzacție* între locutori: emițerea și receptarea sunt simultane, emițătorul fiind, *în același timp* emițător și receptor, și nu emițător, apoi receptor (reciproca este și ea valabilă)¹¹⁸.

Aceste direcții de teoretizare (în special ultimele două), care au marcat evoluția comunicării publice, pot constitui grile de interpretare pentru analiza discursului omiletic și, de ce nu, surse de orientări înnoitoare în domeniul oratoriei ecleziastice. Ca formă a comunicării publice, predica se realizează, în principiu, prin procese și mecanisme comunicaționale similare celor specifice și altor manifestări discursive cu caracter public. Desigur, în cazul discursivității omiletice trebuie evidențiate și analizate elementele specifice cu privire la *conținut*, *scop* și *context*. Viziunea comunicațională superioară înfățișată de teoria *tranzacțională* surprinde multilateral fenomenul complex al comunicării, mergând dincolo de aparenta lui liniaritate și mecanicismul simplificator, trăsături induse, poate, uneori, și de prezentările prea tehnicizate ale actului de comunicare. Această linie de analiză nu numai că evidențiază rolul comunicativ esențial al auditoriului în reușita discursului omiletic, aspect insuficient valorificat până acum, ci echilibrează ponderile implicate în procesul de comunicare, redând configurația reală, unitară, polivalentă și subtilă a acestuia. Din această perspectivă, predica actuală este chemată să interacționeze fructuos cu realitățile psihosociologice contemporane care îi impun cu necesitate asumarea acestor noi orientări din domeniul științelor comunicării. Ar fi extrem de relevante, de pildă, în acest sens, cercetări focalizate pe *comportamentul receptiv al ascultătorilor în timpul predicii*, dar și pe *gradul de asimilare postdiscursivă*, pe termen mai scurt sau mai lung, a mesajelor omiletice. Pot fi efectuate studii de caz și statistici sau sondaje detaliate în legătură cu impactul discursului omiletic în societatea românească actuală, pe considerente culturale, sociologice, etice etc. Toate acestea, în lumina conceptului de *feedback*, însă un *feedback* extrapolat într-o manieră complexă la toate domeniile incidente.

¹¹⁸ J.C. ABRIC, *Psihologia...* p. 15.

Tot pe această linie, în plan bisericesc-parohial pot fi organizate *colocvii pastorale de diagnoză și prognoză omiletică* în cadrul cărora preotul predicator poate pune în discuție oportunitatea, necesitatea și relevanța temelor sale omiletice pentru comunitatea parohială, intensificând, astfel, preocupările și interesul enoriașilor pentru actul predicatorial, nu numai pentru cel liturgic. În felul acesta, vom pleca de la observarea mai atentă a efectelor predicii și vom ajunge la noi metode de eficientizare a mecanismelor de concepere și de comunicare a ei. Deja se poate constata că reprezentanții omileticii contemporane manifestă o deschidere firească spre resursele comunicative ale celorlalte forme discursive din sfera publică: „*Adaptarea în predică nu înseamnă numai armonizarea limbajului și a conținutului vizavi de nivelul auditoriului, ci și menținerea pasului cu anumite norme ale retoricii moderne. Limbajul și tehnicile de utilizare, ca orice lucru omenesc, evoluează, se schimbă. De aceea, predicatorul nu trebuie să se plaseze într-un conservatorism păgubos*”¹¹⁹.

Totodată, *deschiderea culturală* a predicii actuale trebuie remarcată și încurajată. „Respectând *regula fide* prin discernământul unei culturi teologice de esență, predicatorul creștin poate, și trebuie să aducă în predică întreaga cultură a lumii”¹²⁰, ceea ce poate constitui o punte de legătură cu societatea actuală, extrem de sensibilă la factorul cultural. Raportul teologie-cultură reprezintă un element constitutiv al demersului educativ creștin în actualitate. Cele două sunt chemate la interacțiune constructivă pentru societatea noastră întrucât teologia are nevoie de cultură pentru a se exprima pe înțelesul omului contemporan, iar cultura are nevoie de teologie pentru ca operele pe care le produce să-l înalțe pe om spre valorile spirituale și artistice care îl înobilează¹²¹. Acest mai mult decât necesar (și corect înțeles) „schimb de experiență” dintre omiletică (pedagogia creștină, în general) și noul domeniu al științelor informației și comunicării va angaja discursul omiletic într-un proces benefic de reconsiderare și îmbunătățire a strategiilor persuasive tradiționale, de multe ori considerate anacronice și ineficiente, nu întotdeauna fără temei.

¹¹⁹ V. GORDON, *Introducere...*, p. 46.

¹²⁰ Costachi GRIGORAȘ, „...*Propovăduiți Evanghelia la toată făptura!...*” *Omiletică și Catehetică specială*, Ed. Trinitas, Iași, 2000, p. 9.

¹²¹ Ștefan BUCHIU, *Ortodoxie și secularizare*, Ed. Libra, București, 1999, pp. 189-190.

3. Comunicare și omiletică. Repere etimologice

Cu scopul de a reliefa identitatea discursului omiletic în universul comunicării publice, propunem o scurtă analiză etimologică menită să evidențieze interesante afinități semantice ale celor două domenii. Mai întâi, termenul *comunicare*. Atrăgând atenția asupra „dificultăților unei definiții” încă din primul capitol al lucrării domniei sale dedicată noțiunilor fundamentale de comunicare, profesorul Mihai Dinu prezintă pe larg aspectele etimologice ale conceptului comunicațional¹²². Conform explicațiilor date, geneza verbului latin *communico*, *-are* poate fi pusă pe seama adjectivului *munis*, *-e*, care înseamnă „îndatoritor, serviabil, care își face datoria”, cuvânt care s-a dovedit foarte prolific în plan lexical (ex. *immunis* = „scutit de sarcini, exceptat de la împlinirea unei datorii”, *communis* = „ce aparține mai multora sau tuturor” și sensul sintagmei „trăsături comune” etc.). Un alt izvor etimologic ar fi cuvântul *municus* (cu varianta oscă *muiniku*), din care a derivat *communicus*, un posibil strămoș legitim al lui *communicare*, termen care a circulat inițial cu sensul de „punere în comun a unor lucruri de indiferent ce natură”. O altă semnificație, judicios remarcată de autorul în discuție, este cea sacramental-euharistică, exprimată prin termenul *cuminecare*, specific lumii creștine. Demn de relevat aici este faptul că poporul român a reținut numai accepțiunea de sorginte liturgică a termenului latin *communicare*, moștenit sub forma *cuminecare*¹²³. În contextul spiritualității creștine, „a se cumineca” are sensul de a se împărtăși cu trupul și sângele deificat al lui Iisus Hristos, în chipul pâinii și al vinului. Trebuie evidențiat că, pe lângă accepțiunea religioasă, de comuniune nemijlocită cu Logosul divin și, prin El, cu izvorul absolut al dumnezeirii, Dumnezeu-Tatăl, cuminecarea euharistică are și o dimensiune comunitară. Ca cină sacră, ea reprezintă un act social, o împărtășire¹²⁴. În Euharistie, ca de altfel în toate Tainele credinței creștine, „se inaugurează o relație personală sau o nouă treaptă a relației personale a lui Hristos cu fiecare persoană”¹²⁵, iar aceasta are loc „în cadrul comunității, într-o legătură a fiecărei persoane cu celelalte”¹²⁶. De aceea, ruperea acestei legături spirituale cu Dumnezeu prin abateri

¹²² M. DINU, *Comunicarea...*, pp. 24-25.

¹²³ M. DINU, *Comunicarea...*, p. 25.

¹²⁴ Dana-Luminița TELEOACĂ, *Terminologia religioasă creștină în limba română*, Ed. Academiei Române, București, 2005, p. 82.

¹²⁵ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol.3, EIBMBOR, București, 1997, p. 75.

¹²⁶ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia...*, p. 75.

morale grave era pedepsită cu interdicția de a se împărtăși euharistic, ceea ce echivala cu scoaterea din comunitate sau *excomunicarea*.

O altă nuanță etimologic-interpretativă descoperim în reflecția marelui filosof al culturii, Constantin Noica, unde termenii *comunicare* și *cuminecare* sunt înrudiți, însă diferă semantic. Cuminecarea, căreia gânditorul nu ezită să îi releve, just, sensul fundamental cultural-euharistic, este o formă superioară a comunicării. Cuminecarea transcende, oarecum, comunicarea. În viziunea profundă a filosofului de la Păltiniș, „comunicarea e de date, de semnale sau chiar de semnificații și înțelesuri; cuminecarea este de subînțelesuri”¹²⁷. În termenii specifici științelor comunicării, cea de-a doua noțiune din această paronimie a lui Noica echivalează cu planul *metacomunicativ*. Dimensiunea interpersonală a comunicării este evidentă în accepțiunea pe care filosoful o dă *cuminecării*. În mod firesc, viața, cultura, societatea trebuie să tindă spre *cuminecare* prin îmbogățirea universului de subînțelesuri culturale și spirituale care au puterea de a regenera ființa unui neam. Pentru Constantin Noica, „rostirea românească”, asemenea oricărei limbi, este o formă de *cuminecare*, în definitiv, un factor al comuniunii și o forță de rezistență națională perenă pe valurile istoriei. Iată, așadar, *cuminecarea prin credință* și *cuminecarea prin cultură*, două expresii autentic identitare ale sufletului românesc, cărora nu trebuie să întârziem a le restitui caracterul de premise fundamentale pentru renașterea unui spirit îngenunchat de accesele prea dese de anti-credință și pseudo-cultură ale ultimelor decenii.

În ceea ce privește al doilea termen al paralelei etimologice pe care ne-am propus-o, avem de-a face și aici cu niște notabile transformări semantice. Înțelesul originar (utilizat atât în textele Noului Testament, cât și în limbajul elocinței creștine de mai târziu), al substantivului grecesc ὀμιλία este, pe de o parte, de „tovărășie, relație, legătură, prietenie”, dar și de „conversație”, provenind din verbul ὀμιλέω = „a sta de vorbă, a se întreține cu cineva”¹²⁸. Totodată, merită reținut aici și substantivul ὄμιλος = „mulțime, adunare, societate, tovărășie” pentru a sublinia caracterul public, colectiv al acțiunii. Prin urmare, verbul ὀμιλεῖν exprimă acțiunea cuiva de a vorbi altora asupra unei teme¹²⁹. Conform lexiconului editat de G.W.H. Lampe, în literatura creștină patristică înțelesurile acestui termen s-

¹²⁷ Constantin NOICA, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Ed. Eminescu, București, 1987, p. 189.

¹²⁸ Maurice CARREZ, Francois MOREL, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 1999, p. 203.

¹²⁹ C. GRIGORAȘ, „*Mergând, învățați...*”, p. 14.

au menținut pe aceleași coordonate de fond semantic: ὁμός = *all together* (comunitatea întregă), ὁμηλυσ = *companion* (tovarăș, prieten), ὁμιλέω = *come into contact with* (subl. n.) (a intra în contact), *approach, hold converse with* (a purta conversație), *become acquainted with, communication by speech or utterance* (subl.n.), (comunicare prin expresie verbală), *speak to or with* (a vorbi cuiva sau cu cineva). Uneori, acest verb se utiliza pentru a exprima comunicarea omului cu Dumnezeu prin rugăciune, nu prin cuvânt (sens întrebuițat de scriitorul creștin, Clement Alexandrinul); ὁμιλήτης = *one who converses with* (cineva care conversează), *speaker, preacher* (vorbitor, predicator); substantivul ὁμιλία = *association, contact, social intercourse* (subl. n.) (interacțiune socială), *verbal communication* (subl. n.) (comunicare verbală), *word, utterance* (cuvânt, exprimare verbală), *speech, language, type of utterance* (subl. n.) (discurs, vorbire, tip de expresie verbală), *teaching, colloquy, discussion, exhortation, discourse, exposition, sermon*¹³⁰. Tot în acest context semnalăm și sensul termenului latin *conventus*, tradus în românește prin *cuvânt*, care, în spațiul Orientului european, a prezentat o dezvoltare semantică demnă de remarcat: de la „adunare, reuniune (religioasă)” se ajunge la „discurs, conversație”¹³¹. De vreme ce cuvântul ὁμιλία are două semnificații de bază („mulțime adunată” și „convorbire”), noua semnificație ecleziastică a făcut sinteza celor două, ajungându-se la sensul de discurs public prin care, în cadrul serviciului cultic, sub forma unei reuniuni dialogate, se explicau ascultătorilor preceptele scripturistice, în scopul edificării lor moral-religioase¹³². De pe amvon, oratorul căuta să mențină neîntreruptă atenția credincioșilor prin intermediul întrebărilor, fie retorice, fie reale, la care ascultătorii răspundeau afirmativ sau negativ și vorbitorul

¹³⁰ G.W.H. LAMPE (EDIT.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961, pp. 951-952.

¹³¹ D.-L. TELEOACĂ, *Terminologia...*, p. 95.

¹³² În literatura omiletică românească, prima analiză conceptuală aprofundată asupra *omiliei* se datorează preotului Mihail BULACU, profesor la Academia Teologică din Oradea (1926-1929) și la Institutul Teologic din București (1936-1940, 1942-1952). Lucrarea se intitulă *Omilia exegetică-biblică. Studiu omiletic*, Oradea, Ed. Autorului, 1928, 198 p., și este foarte valoroasă pentru domeniul teologiei practice întrucât prezintă cu competență și exhaustivitate elementele specifice acestui gen reprezentativ de oratorie bisericească. Cercetări remarcabile pe tema *omiliei* au mai întreprins Grigore CRISTESCU, „Omilie mare și omilie mică sau omilie exegetică și omilie tematică?”, în: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XXXIV (1958), 1-2, pp. 46-58, și Nicolae DURĂ, „Omilia exegetică biblică”, în: *Studii Teologice*, XXXV (1983), 1-2, pp. 27-43.

își îndrepta cursul ideilor după aceste răspunsuri¹³³. Această *formă conversativă* a predicii creștine s-a păstrat în primele trei secole¹³⁴, caracterizându-se prin simplitate, intimitate comunicativă și lipsă de artificialitate. În accepțiunea ei clasică, primară, omilia, ca gen distinct al propovăduirii creștine, desemnează interpretarea orală, cu caracter relativ simplu, neceremonios, deschis, a unui text biblic¹³⁵, în prezenta participanților la cultul religios public. Din acest punct de vedere s-a afirmat că „omilia este cea mai originală și naturală formă a predicii”¹³⁶. Mai târziu, prin operele scrise și prin practica propovăduirii orale, teologi de renume ca Origen și Sf. Ioan Hrisostom au ridicat omilia la un nivel superior de complexitate retorică¹³⁷.

Cu timpul, noțiunea de *omilie* primește o întrebuițare precisă, ca element integral și indispensabil al Liturghiei, drept *locus* de comunicare în biserică, de transmitere, interpretare și aprofundare a conținutului biblic¹³⁸. Astăzi, nu se mai folosește dialogul în omilie, forma conversațională transformându-se, cel puțin la nivel formal, în monolog persuasiv. În practica omiletică actuală, omilia este subordonată, ca structură internă, fragmentului biblic citit în cult. Învățăturile sunt extrase din versete și transmise auditoriului cu căldura și patosul caracteristice cuvântării bisericesti. Credem, așadar, că *spiritul originar dialogic al acestui gen de predică se păstrează sub forma comunicării la fel de intense, transferată la nivel psihologic, interpersonal, între predicator și ascultătorii săi*.

Putem observa, din datele prezentate, că cele două domenii abordate în cadrul acestui studiu interdisciplinar, își confirmă, pornind de la nivelul etimologic, compatibilitatea și gradul considerabil de interferență. Discursul omiletic este o ramură importantă a comunicării publice, prin rolul său moral-religios, cultural și social, ceea ce ne îndreptățește să avansăm sintagma de *comunicare omiletică*, formulă

¹³³ Simion CAPLAT, „Problema formei în predica Sfântului Ioan Gură de Aur”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXXIII (1965), 7-8, p. 705.

¹³⁴ Dumitru BELU, *Curs universitar de omiletică*, dactil., ms. 485. Sibiu. Biblioteca Mitropoliei Sibiului, s. a. p. 187.

¹³⁵ S.v. „Homiletics”, în: *The Oxford Encyclopedia of Rhetoric*. Oxford, 2001. p. 347: „...the relatively straightforward and informal oral interpretation of a scriptural text...”.

¹³⁶ Petre PROCOPIVIU, *Omilia și predica. Studiu istoric-omiletic*. Oradea, 1933, p. 48.

¹³⁷ S.v. „Homiletics”, în: *The Oxford Encyclopedia of Rhetoric*, p. 347: „...elevating the *homilia* to a higher level of rhetorical sophistication”.

¹³⁸ Eugen JURCA, *Cateheza baptismală în antichitatea creștină*, Ed. Marineasa, Timisoara, 2004, p. 23.

menită să-și dobândească autonomia științific-teoretică alături de altele utilizate în cercetările actuale din diverse ramuri sociale: comunicare politică, comunicare mediatică, comunicarea în afaceri, comunicare didactică etc. Operându-se cu acest concept nou promovat, vor putea fi analizate, cu mai multă eficiență și dintr-o nouă perspectivă, multiplele implicații comunicaționale ale discursului omiletic.

3. Rolul discursului omiletic în contextul comunicării publice contemporane

Așa cum reiese din considerațiile expuse până aici, rolul oricărui act de comunicare persuasivă este acela de a transmite un anumit mesaj, prin care să modifice realitatea cognitivă și afectivă a receptorului, iar, în cele din urmă, conduita lui. Cu atât mai mult, discursul public, indiferent de câmpul socio-cultural pe care îl reprezintă, urmărește introducerea în circuitul comunicativ a unor mesaje specifice. În peisajul ultradiversificat al discursivității publice contemporane, *comunicarea omiletică* își confirmă, din ce în ce mai pregnant, importanța moral-religioasă, culturală și socială, dat fiind faptul că mesajele ei se înscriu, cu preponderență, în aceste segmente ale orizontului existențial uman. Prezența activă neîntreruptă a *prediciei* în conștiința religioasă și socială românească, ca formă de discurs teologic sau mod de expunere a învățaturii creștine, nu poate fi negată sau ignorată, chiar cu asumarea perioadei comuniste, caracterizată prin limitarea drastică a posibilităților de manifestare absolut liberă și responsabilă a unei *vox christiana* în spațiul public național. Au trecut, însă, două decenii de la apusul acelei perioade și realitățile românești s-au transformat profund. Conceptul de libertate, definitiv spiritului democratic, și-a câștigat și în țara noastră autonomia, mai ales sub aspect social. Primul beneficiar al acestei mult râvnite libertăți a fost discursul public. S-au înmulțit și s-au diversificat, în consecință, tipurile de intervenții discursive, în orice domeniu, fără ca această eflorescență să însemne, în mod necesar, și un progres al moralității discursului public. Din această perspectivă, discursul bisericesc a constituit un factor de echilibru, alternativa etică la libertatea, uneori dusă iresponsabil prea aproape de libertinaj, a „protagoniștilor” exprimării publice, așa încât se poate vorbi despre o *responsabilitate* sau o *vocație culturală, morală și socială*¹³⁹ a „glasului” creștin în societate:

¹³⁹ Într-o conferință susținută în Aula Academiei Române pe 13 mart. 1997, profesorul Gheorghe CHIVU atrăgea atenția asupra necesității unui demers de cercetare a specificului

„Despre discursul teologic se poate vorbi astăzi ca despre o necesitate a înviorării limbajului cultural în general.[...] Evident, în context actual, discursul teologic trebuie să treacă din starea de *supraviețuitor* la cea de *luptător*, să nu mai fie doar un instrument *pastoral*, ci și unul *misionar*. Se simte o acută nevoie de limbaj teologic capabil să cuprindă răspunsuri la multele întrebări care au început să se nască. Este, într-un cuvânt, o mare foame după *metafora teologică*, după cateheza simplă, cuviincioasă, izbăvitoare, după eleganța, dar și profunzimea unei prezențe totale a teologului în societate”¹⁴⁰.

Așadar, este necesar discursul creștin în societatea românească actuală? Mai mult decât necesar, este salutar. Desigur, profund articulat contextual și armonizat cu realitățile României europene din zorii celui de-al treilea mileniu. Trebuie să recunoaștem, însă, cu realism, că funcția kerigmatico-pastorală a Bisericii se desfășoară astăzi pe un „teren” de multe ori impermeabil și chiar ostil mesajului creștin. Aceasta în pofida unor adânci rădăcini creștine neasumate (din păcate, nici măcar declarativ) de o societate europeană care se dorește deplin conștientă de identitatea ei. Asistăm la extinderea galopantă a unui fenomen care constituie principalul obstacol în calea receptării și asumării discursului creștin: *secularismul* sau *desacralizarea* mentalităților și a structurilor sociale contemporane. Acest flagel se caracterizează prin diminuarea acută, până la atrofiere, a religiozității spiritului uman.

Omul modern tinde să-și creeze un mod de gândire și de viață rupte de realitățile spirituale, exilându-L pe Dumnezeu în transcendența Lui și ignorând actul providenței divine prezent în creație. Viața omului de azi se întemeiază exclusiv pe dimensiunea materială a existenței și pe o logică a tehnicii care se armonizează perfect cu climatul secular, iar puținele și firavele sale criterii etice nu-și au izvorul în morala creștină evanghelică, ci într-un spirit filosofic ateu de factură utilitaristă. Deși foarte utilă ca mijloc al cunoașterii, tehnologia a suprasaturat mediul

lingvistic bisericesc, învederând faptul că acest limbaj ipostaziază o ramură importantă a culturii naționale: „*Schimbările rapide produse în societatea românească actuală, transformarea preotului în personaj public și presiunea accentuată exercitată, în aceste condiții, de normele comunicării laice fac însă necesară investigarea cu prioritate a limbajului bisericesc*” (*Civilizație și cultură. Considerații asupra limbajului bisericesc actual*, Ed. Academiei Române, București, 1997, p. 5).

¹⁴⁰ Radu PREDA, „Patru meditații asupra discursului teologic”, în: *Studii Teologice*, XLV (1993), 3-4, p. 130.

nostru cultural așa încât putem afirma, cu îngrijorare, că, expunându-se riscului de a-și reduce viața la relația cu computerul și lumea virtuală, omul își poate pierde identitatea ca ființă spirituală¹⁴¹. La toate acestea se adaugă exacerbarea hedonistă a sexualității (deseori, în formele ei grav degenerate) care, cu argumentul libertății absolute de exprimare și de comportament, îmbracă formele unei obscenități publice, dezgustătoare chiar și pentru cel mai „modern” dintre vizionarii contemporaneității. Printr-un raționament filosofic, Horia-Roman Patapievici radiografiază conceptul de „libertate modernă”, articulat pe ideea separării omului de Dumnezeu:

„Omul este o individualitate. Ce înseamnă a fi individual, pentru o sensibilitate modernă? Înseamnă a asuma modul de a fi al unei inteligențe deopotrivă separate și excluse de/din Dumnezeu, lume, alții [...] Deoarece însă a fi liber revine la a fi ceea ce ești, în mod suveran, atunci libertatea umană nu poate să nu confirme natura individuală a omului. Atunci când e liber, omul e confirmat în modul său de a fi separat. Unde mai este atunci Dumnezeu? Nicăieri, și obținem astfel conceptul modern de libertate, cel care are curs în lumea de azi. Juridic, această noțiune a libertății a fost instituționalizată prin garanțiile statului de drept. Dar unde L-am pierdut pe Dumnezeu? Cred că rătăcirea a început atunci când am presupus că omul este doar o inteligență separată”¹⁴².

Se pierde din vedere faptul că omul este persoană, deci realitate ontologică fundamentată și definită prin „instinctul” comunicării, al reciprocității, iar această deschidere față de alteritate este, așa cum am subliniat, bidimensională, însumând, pe de o parte verticalitatea comunicării cu Dumnezeu, iar pe de altă parte planul orizontal constituit de relațiile interpersonale. În fața unor astfel de realități este nevoie de o atitudine. Nu de una rigoristă, hiperconservatoare și intolerantă, ci doar de o justă valorizare a fundamentelor morale revelate cu pedagogie dumnezeiască de Iisus Hristos prin viața și învățătura Sa, însușite și

¹⁴¹ Iulian RUSU, Gheorghe PETRARU, „Influence of Church on Cultural Evolution”, în: *European Journal of Science and Theology*, I (2005), 1, p. 6: „the technology supersaturated our cultural environment and it's clear that computers had a lot to do with this. We may say that the man can lose in this way its identity as spiritual being. There is the risk of reducing its life to the relation with the PC and the virtual world”. [http://www.ejst.tuiasi.ro/Files/01/03-09 \(02.05.2009\)](http://www.ejst.tuiasi.ro/Files/01/03-09 (02.05.2009)).

¹⁴² Horia-Roman PATAPIEVICI, *Credință și cultură. Interviu de Leon Magdan*, Ed. Sfântul Alexandru, București, 2004, p. 11.

propovăduite apoi de Apostoli și de întreaga Biserică de-a lungul celor două milenii de istorie creștină. În acest sens, *discursul omiletic este principalul (în mod cert, nu singurul) mijloc de comunicare a valorilor creștine în societate*. Tocmai de aceea acțiunea lui responsabilă și eficientă constituie o exigență actuală în strategia pastoral-misionară a Bisericii.

Summary: Homiletic Discourse in the Context of Public Communication

Communication is a phenomenon defining and governing social interaction, so that nowadays its multivalent influence cannot be ignored in any field of human life. The explosion of theoretical and practical works on this vast topic is striking. The term *communication* is today on everyone's lips. Communication processes, however, imply a high degree of complexity and diversity, especially in their manifestations. One may talk, therefore, of a horizontal sense of communication, designating the extremely vast area of interpersonal relationships, seen from a psychological, sociological, cultural, or ethical point of view, but also of the vertical dimension of communication, that is man's relationship with God, and conversely. Finally, we note the complementariness of the two fundamental aspects of communication.

The phenomenological horizon of communication cannot be understood correctly without analysing, in a global perspective as rigorous as possible, the components of communication: *issuer or source, message, channel, code, receiver, context, feedback, effects*. Each element's „abilities” and action, closely related to the others', constitute the communication process and ensure its functionality.

Public communication is a field of great interest, in a world enthusiastically cultivating the democratic ideal, in the conceptual denotation particular to the respective social-cultural and political area. The origin of public communication lies in the age-old art of rhetoric. It is the matrix of the new inter-disciplinary (according to some, trans-disciplinary) field of *discourse analysis*. The comprehensive discourse typology implied by the realm of public communication includes *the sermon* or, in a more complex vision, *homiletic communication*. It functions according to the general discourse mechanisms, but also involves certain peculiarities pertaining to its *message, contents* and *purpose*. There is etymological affinity between *communication* and *homiletics*, as the branch of church oratory borrows many of the communication principles. Actually, the study of homiletics from the perspective of the communication theory brings a novel, dynamic and much broader vision on the traditional forms of conveying Christian teachings.

Present-day Romanian society, deeply affected by secularization and rampant consumerism, needs an attitude advocating for re-assuming of evangelical commandments. Orthodoxy, essentially a way of relating to God and one's fellow people, re-becomes the salvific alternative for the Romanian spirit. In this context the

society needs the *Christian kerygma*, in a reliable, efficient manner, able to provide the required answers. Homiletic discourse has been and still is one of the major means of conveying the Christian message to the public realm. Therefore, we may talk of an *ethical, cultural and social vocation of the sermon*. Due to their pluri- and interdisciplinary character, as well as the cultural openness they imply, communication sciences may provide the binder necessary to the *homily* in exploring and tackling the social horizon it addresses.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Marius PORTARU

NATURA TEXTULUI PATRISTIC, *REGULA FIDEI* A TRADUCTOLOGIEI PATRISTICE*

Keywords: *Patristic traductology, Church Father, Șaguna vs. Heliade Rădulescu controversy.*

Abstract

Studiul de față face parte dintr-un demers mai amplu de a trasa (în vederea dezvoltării ulterioare) liniile majore ale unei teorii a traducerii textului patristic. Specificul traductologiei patristice derivă din natura specială a obiectului său – textul patristic. Recuperând liniile tradiționale *ortodoxe*, am definit textul patristic ca fiind inspirat de Duhul Sfânt și am analizat raportul între *teologia experimentală* și metoda istorico-critică. În final, am exemplificat cu disputa (mai degrabă necunoscută) dintre mitropolitul Andrei Șaguna și lingvistul poet Ion Heliade-Rădulescu.

Introducere

În încercarea de a schița o *teorie a traducerii textului patristic*¹, motivată de necesitatea unei sau unor colecții românești de traduceri patristice, care să se ridice la exigențele științifice contemporane (internaționale) ale unei astfel de întreprinderi (duhovnicești în esență și în consecințe), este necesar să ținem cont de *natura textului patristic/inspirat*, din care rezultă diferența specifică, dar și genul proxim al reflecțiilor traductologice, pe care le propune lucrarea de față. Înțelegerea clară a naturii textului patristic constituie farul călăuzitor pentru traductolog și, implicit, pentru traducător și cea dintâi premisă

* Acest studiu este forma reelaborată a capitolului central al primei părți, cea teoretică, din lucrarea noastră de licență în Teologie Ortodoxă: *Principii de traducere a textului patristic. Studiu de caz: traducerea în românește a operei Sf. Maxim Mărturisitorul (580-662) de către pr. Dumitru Stăniloae*, teză de licență în Teologie Ortodoxă, specialitatea *Patrologie și Literatură post-patristică*, alcătuită sub îndrumarea științifică a lect. dr. Adrian Marinescu, Universitatea din București, 2008, 159pp. (în curs de publicare).

¹ Din acest punct de vedere, prezentul studiu este o continuare necesară a studiului nostru anterior, „Contribuția pr. Dumitru Stăniloae (1903-1993) în domeniul traducerilor patristice românești. Problema cronologiei traducerilor, principiile traductologice și receptarea critică”, în: *Studii teologice*, seria a III-a, IV (2008), 3, pp. 103-141.

pentru comunicarea cu *Autorul* textului patristic. Semănătorii de neghină din istoria Bisericii Ortodoxe au încercat să denatureze înțelegerea textului inspirat/patristic în ambele extreme, fie adulându-l idolatru, fie dizolvându-l în „hipertextul” umanității, prin subtile procedee comparatiste și deconstructiviste².

Pentru a ne delimita de aceste șovăieli și pentru a prețui cum se cuvine mesajul divin mântuitor păstrat, din cauza răcirii inimii noastre și a scurtimii memoriei, în textul inspirat, biblic și patristic, vom prezenta în cele ce urmează învățătura autoritativă a Bisericii Ortodoxe (sfintele canoane) și sintezele teologice moderne, formulând totodată, spre sfârșitul capitoului, câteva observații parțiale în legătura cu traducerea textului patristic, care decurg strict din natura specifică a textului patristic. Aceste observații traductologice sunt importante în panorama teoriei traducerii textului patristic, deoarece sunt observații de principiu, *sine qua non*, care decurg din învățătura Bisericii și din poziția sa disciplinară, fundamentată pe experiența Sfinților Apostoli și a Sfinților Părinți și Învățători.

Am numit „parțiale” aceste observații traductologice de principiu, întrucât ele nu pot constitui singure o teorie a traducerii textului patristic, ci au nevoie să fie completate cu alte observații izvorâte din practica traducerii textului patristic într-o *anumită limbă*, în speță cu acele observații obținute în urma studiului unui *caz exemplar*³. Este vorba de o

² Stylianos G. PAPAPOULOS, *Patrologie*, vol. I: *Introducere, Secolele II și III*, trad. de Adrian Marinescu, Ed. Bizantină, București, 2007, pp. 49-50: „Asupra acestei teme s-a creat adesea neînțelegere cu o dublă direcție. Una a condus la o desăvârșită înlăturare a limbajului spiritual al vremii, cealaltă la o angajare a sa greu de distins și fără premise. Prima direcție au urmat-o cei care sunt numiți de Sf. Grigorie Teologul «*prea ortodocși*». Cei care au exprimat un atașament neroditor față de litera Scripturii, cei care distingeau între fond și formă, cei care nu înțelegeau puterea formatoare și amploarea adevărului dumnezeiesc și cei care conștient sau inconștient au limitat Biserica la o grupare închisă și redusă de aleși pentru cunoaștere sau de curățiți de păcate. Potrivit aceluiași mare teolog, Grigorie, aceștia au căzut, din acest motiv, în erezie și rea-credință. Cea de-a doua direcție au urmat-o cei care, diferit de cei dinainte, nu au dispus de sensibilitate pentru adevărul Evangheliei și nu au înțeles absolutismul și exclusivismul creștinismului. Cei din urmă, nevăzând în profunzime cele două dimensiuni spirituale, au fost atrași de forme...”.

³ O componentă indispensabilă a teoriei traducerii textului patristic, așa cum am arătat pe larg în lucrarea noastră de licență în Teologie Ortodoxă, este studiul modalităților în care s-au tradus diferiți autori patristici în limba română, pentru a obține o „traductologie contrastivă”, adică observarea atentă a posibilităților semantice și lexicale de redare a ideilor și a stilului unui autor patristic în limba română. În cazul în care este vorba de o traducere exemplară, procedeul este cu atât mai de dorit. Reflecțiile traductologiei

evoluție de la abstract la concret, care ține de o metodă deductivă a traductologiei patristice. Aceasta nu presupune că traductologul patristic trebuie să se limiteze la metoda deductivă, ci, în măsura în care nu sunt încălcate regulile de principiu (un fel de *regula fidei* a traductologiei patristice), să folosească și metoda inductivă pentru a putea schița o teorie traductologică *aplicată* (sintagma este aproape pleonastică).

Din aceste observații preliminare se înțelege cu ușurință centralitatea și importanța acestui capitol pentru schițarea unei teorii a traducerii textului patristic.

Textul inspirat în scrierile Sfinților Apostoli

În „rugăciunea arhierască” din Grădina Ghetsimani, una dintre cele mai frumoase pagini ale teologiei ioaneice, Mântuitorul Iisus Hristos arată ca origine supremă a cuvintelor Sale de revelație pe Tatăl ceresc: «Pentru că cuvintele pe care Mi le-ai dat le-am dat lor, iar ei le-au primit și au cunoscut cu adevărat că de la Tine am ieșit, și au crezut că Tu M-ai trimis... Sfințește-i pe ei întru adevărul Tău; cuvântul Tău este adevărul» (*In* 17, 8,17).

A crezut aceasta și prigonitorul Saul, care, botezat cu numele de Pavel și devenit marele Apostol al neamurilor, mărturisește răspicat: «Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu și de folos spre învățatură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înțeleptirea cea întru dreptate» (2 *Tim* 3,16).

A crezut și Petru, care, alături de Iacov și Ioan, a fost martorul luminii necreate de pe Muntele Taborului și a auzit glasul Tatălui ceresc și i-a văzut pe Moise și pe Ilie în slava lor cerească:

«Căci El a primit de la Dumnezeu-Tatăl cinste și slavă atunci când, din înălțimea slavei, un glas ca acesta a venit către El: «Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru Care am binevoit». Și acest glas noi l-am auzit, pogorându-se din cer, pe când eram cu Domnul în muntele cel sfânt. Și aveam cuvântul proorocesc mai întărit, la care bine faceți luând aminte, ca la o făclie ce strălucește în loc întunecos, până când va străluci ziua și Luceafărul va răsări în inimile voastre. Aceasta știind mai dinainte că nicio proorocie a Scripturii nu se tâlcuiește după socotința fiecăruia; pentru că niciodată proorocia nu s-a făcut din voia

contrastive ar putea fi adunate în studii de genul: „Traducerile din Sf. Vasile cel Mare în românește” sau în lexicoane patristice dedicate unui singur autor.

omului, ci oamenii cei sfinți ai lui Dumnezeu au grăit, purtați fiind de Duhul Sfânt» (2 Ptr 1, 17-21).

Prin Duhul cel unul al sfințeniei, Care mișcă în inimile credincioase și curate sensurile tainice ale Scripturii, Apostolul Petru avertizează încă o dată:

«Și îndelunga-răbdare a Domnului nostru socotiți-o drept mântuire, precum v-a scris și iubitul nostru frate Pavel după înțelepciunea dată lui, cum vorbește despre acestea în toate epistolele sale, în care sunt unele lucruri cu anevoie de înțeles, pe care cei neștiutori și neîntăriți le răstălmăcesc, ca și pe celelalte Scripturi, spre a lor pierzare» (2 Ptr 3, 15-16).

Atunci, pentru orice creștin sau necreștin se pune întrebarea, pe care și-a pus-o și famenul etiopian: «Cum aş putea să înțeleg, dacă nu mă va călăuzi cineva?» (FA 8, 31).

Desigur, un neinițiat poate fi cu ușurință călăuzit de cineva înaintat și întărit în credință, dar și cel întărit are nevoie de a fi în continuare călăuzit, dată fiind bogăția inepuizabilă și permanent nouă a Scripturii și atunci înțelegem că *Tălmăcitorul propriu* al Scripturii trebuie să fie chiar *Autorul* său, pe care teologia ioaneică îl identifică cu Duhul Sfânt, a treia Persoană a Sfintei Treimi:

«Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care-l va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu. Duhul Adevărului, pe Care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede, nici nu-L cunoaște; voi Îl cunoașteți, că rămâne la voi și în voi va fi!» (In 14, 26,17).

«Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine» (In 15, 26).

«Iar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul; căci nu va vorbi de la Sine, ci câte va auzi va vorbi și cele viitoare vă va vesti. Acela Mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua și vă va vesti. Toate câte are Tatăl ale Mele sunt; de aceea am zis că din al Meu ia și vă vestește vouă» (In 16, 13-15).

Fără a mai fi o taină de acum, inspirația cuvântului scripturistic impune celui care-l copiază, care-l editează în ediții critice sau care-l traduce o grijă sfântă:

«Și eu mărturisesc oricui ascultă cuvintele proorociei acestei cărți: De va mai adăuga cineva ceva la ele, Dumnezeu va trimite asupra lui pedepsele ce sunt scrise în cartea aceasta; iar de va scoate cineva din cuvintele cărții acestei proorocii, Dumnezeu va scoate partea lui din pomul vieții și din cetatea sfântă și de la cele scrise în cartea aceasta» (Ap 22, 18-19).

Aceeași smerenie și dragoste se impun oricărui cititor.

Canoane ale sinoadelor ecumenice și locale referitoare la textul inspirat

Aceste învățăminte ale Sfintei Scripturi au fost promovate ca reguli disciplinare de către Biserică în perioada următoarelor secole. Din colecția de canoane ale sinoadelor locale și ecumenice, am reușit să găsim numai trei canoane care definesc atitudinea față de textul inspirat (biblic și patristic). Le redăm conținutul în continuare:

a) Canonul 85 Apostolic, după ce enumeră cărțile care intră în canonul scripturistic, se termină cu aceste cuvinte:

«...două epistole ale lui Clement și „orânduiriile” (așezămintele, constituțiile) făcute cunoscute vouă, episcopilor în opt cărți, prin mine, Clement, care nu trebuie a fi date în vileag între toți, din pricina lucrurilor tainice dintr-însele...»⁴.

b) Canonul 64 al Sinodului VI Ecumenic (Trulan):

«(Orânduim) că nu se cuvine ca laicul să țină cuvântare sau să învețe în chip obștesc (public), însușindu-și de aici slujba învățătorească, ci să se supună rânduielii predanșite de către Domnul, și să deschidă urechea spre cei ce au luat darul cuvântului de dăscălie (învățătoresc) și să învețe cele dumnezeiești de la aceștia. Căci în Biserica cea una, oșbite mădulare a făcut Dumnezeu, după cuvântul apostolului (1Co XII, 27), pe care Grigorie Teologul, tălmăcindu-l în Omilia 26, arată lămurit rânduiala cea întru aceștia, zicând: „...Ce te faci pe tine păștor, oaie fiind? ...Nu fi grabnic în cuvinte, nu te mășura (întinde), sărac fiind, cu cel bogat, nici nu căuta să fii mai înțelept decât înțelepții”...»⁵.

c) Canonul 68 al Sinodului VI Ecumenic (Trulan):

⁴ Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, ²1993, p. 50.

⁵ Arhid. I. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 142.

«Orânduim să nu fie îngăduit cuiva dintre toți (nimănu) să strice sau să taie cărțile Vechiului și Noului Testament, precum și ale sfinților și aleșilor (încercaților) noștri propovăduitori și dascăli, sau să le dea spre nimicire, fie zarafilor de cărți (nu librarilor), fie celor ce se numesc făcători de parfumuri sau altcuiva dintre toți cei (de acest fel), decât dacă au ajuns cumva cu totul de nefolosit, ori din pricina moliilor, ori apei, ori într-un alt chip...»⁶.

O atitudine similară cu textul citat din Apocalipsă și cu exigențele canoanelor de mai sus avea și istoricul bisericesc Rufin, care amenința cu chinurile eterne pe cel care ar fi scos sau ar fi adăugat ceva la traducerea operei *De principiis*, a lui Origen:

«Sane omnem, qui hos libros vel descripturus est vel lecturus, in conspectu Dei Patris et Filii et Spiritus Sancti contestor atque convenio per futuri regni fidem, per resurrectionis ex mortuis sacramentum, per illum «qui praeparatus est diabolo et angelis eius aeternum ignem»; sic non illum locum aeterna hereditate possideat, ubi est «fletus et stridor dentium», et «ubi ignis eorum non extinguetur et vermis eorum non morietur»: ne addat aliquid hic scripturae, ne auferat, ne inserat, ne immutet, sed conferat cum exemplaribus unde scripserit, et emendet ad litteram et distinguat, et inemendatum vel non distinctum codicem non habeat, ne sunsum difficultas, si distinctus codex non sit, maiores obscuritates legentibus generet»⁷.

Sfinții Părinți restricționează accesul la textul patristic

După cum am văzut puțin mai sus, Sf. Apostol Petru atrăgea cu multă grijă atenția că în epistolele Sfântului Pavel sunt lucruri greu de înțeles de către cei neîntăriți, care îi pun astfel în primejdia de a le răstălmăci. Prin cele trei canoane de mai sus, Biserica în totalitatea ei, prin Sinodul al VI-lea Ecumenic, a transformat avertismentul Sfântului Petru în normă disciplinară. Prin aceasta, Biserica se proclamă ca singura autoritate care poate interpreta și gestiona textul inspirat de care depinde viața și acțiunea ei mântuitoare în lume.

⁶ Arhid. I. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*, p. 144.

⁷ RUFIN, *De principiis*, apud: Kim HEINES-EITZEN, *Guardians of Letters. Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*, Oxford University Press, New York, 2000, pp. 107-108.

Este locul să precizăm că, deși textul patristic nu poate fi separat de textul biblic, pe care îl prelungește într-o epocă dată și în fața unor provocări noi și deși este tot un text inspirat, toți Sfinții Părinți, începând cu cei apostolici, au avut conștiința inferiorității celor scrise de ei față de cele scrise de Sfinții Apostoli:

„Toți acești scriitori – contemporani sau foarte apropiați de epoca apostolică – aveau stabilită o linie de demarcație foarte clară între scrierile lor și cele ale Apostolilor inspirați de Dumnezeu. Sf. Clement, când le scria Corintenilor, nu pretindea că le scrie inspirat, așa cum le scrisese aceluiași corinteni Sf. Ap. Pavel [cf. *Epistola I către Corinteni*, I, 47]; Sf. Policarp declară filipenilor că el nu poate avea înțelepciunea «fericitului și slăvitului Pavel», care, după ce a plecat de la ei, le-a scris epistole prin care credincioșii se pot zidi în credința dată lor [*Epistola către Filipeni*, III, 2]; Sf. Ignatie, rugând pe romani să nu-l lipsească de cununa martiriului, adaugă: «Nu vă poruncesc, ca Petru și Pavel. Aceia erau apostoli; eu, un osândit; aceia, liberi [cf. 1 Co IX,1]; iar eu, până acum, rob»⁸.

Această „linie de demarcație” nu trebuie înțeleasă în sensul că textul patristic nu ar fi inspirat. Trebuie să ținem cont că, în declarații precum cele de mai sus, Părinții Apostolici dădeau glas smeritei cugetări, pe de o parte, iar, pe de altă parte, subliniau autoritatea Sfintei Scripturi, micșorându-se pe sine din motive pastorale, pentru a induce mai mult respect credincioșilor păstoriți față de cuvântul biblic. Părinții Apostolici aveau conștiința că învățăturile lor se fundamentează pe textul Apostolilor, pe când Sfinții Apostoli le primiseră de la Mântuitorul și le interiorizaseră la Cincizecime. Și Părinții Apostolici făceau în rugăciune experiența aceluiași Duh Sfânt pogorât la Cincizecime și primit de ei prin hirotonie chiar de la Apostoli, dar tocmai acest Duh Sfânt îi lumina în sensul comuniunii cu Sfinții Apostoli și îi ajuta să pătrundă profunzimile de adevăr, de înțelepciune și de sfințenie exprimate tot de Duhul Sfânt prin Apostoli. Deci superioritatea cuvântului biblic față de cel patristic și inspirația învățăturilor patristice sunt două realități care nu se contrazic, ci se completează în mod fericit.

În acest sens, părintele John Breck face distincția între *inspirația revelatoare*, care se manifestă în Scriptură, și *inspirația anamnetică*, care se manifestă în textele autoritative ale Sfintei Tradiții:

⁸ Vasile MIHOC, Daniel MIHOC, Ioan MIHOC, *Introducere în studiul Noului Testament*, vol. I, Ed. Teofania, Sibiu, 2001, p. 75.

„Astfel, suntem obligați să deosebim două niveluri sau grade ale inspirației: cel al Scripturii și cel al Tradiției. Această distincție s-a făcut de multă vreme pentru a marca diferența între scrierile canonice și cele deuterocanonice ale Vechiului Testament. Cineva ar putea obiecta că o carte poate fi cu greu «parțial inspirată». Aici nu este vorba de o inspirație «parțială» sau de una «totală», ci de *autoritatea* conferită unei scrieri anume de către Duhul Sfânt, o autoritate care doar este recunoscută și acceptată de Biserică. Ca să deosebim Scriptura de Tradiție în termenii lucrării Duhului, am putea vorbi despre *inspirația revelatoare* și despre *inspirația anamnetică*. Prima desemnează inspirația autorilor biblici, prin care Revelația dumnezeiască este comunicată Bisericii; cea de-a doua, «memoria vie» a Bisericii, prin care ea interpretează această revelație pentru ca să o facă accesibilă și inteligibilă credincioșilor»⁹.

Tot la fel, marele istoric bisericesc român prof. Teodor M. Popescu (1893-1973) scrie:

„[Cugetarea patristică] Altoită pe Sfânta Scriptură, ea tălmăcește Bisericii cuvântul lui Dumnezeu, este urmarea și interpretarea lui. ... Pentru Biserica Ortodoxă, literatura patristică este comentariul clasic al Sfintei Scripturi, și întreaga Sfântă Tradiție este izvor al credinței, alături de Cartea sfântă»¹⁰.

Pr. Dumitru Stăniloae pune în evidență relația complexă dintre Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție și Biserică:

„Tradiția e permanentizarea dialogului Bisericii cu Hristos. Conținutul Scripturii primit prin credința ce se transmite de la Apostoli în comunitatea Bisericii, nefiind produs omenesc, ci fiind insuflat de

⁹ Pr. John BRECK, *Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, trad. de Monica E. Herghelegiu, EIBMBOR, București, 1999, pp. 109-110.

¹⁰ Teodor M. POPESCU, „Necesitatea studiilor istorice și patristice în Biserica Ortodoxă”. în: Teodor M. POPESCU, *Biserica și cultura*, EIBMBOR, București, 1996, p. 207. Pentru detalii despre viața și opera marelui profesor român, a se consulta: Pr. Ion BRIA, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, EIBMBOR, București, ²1994, p. 392; Pr. Gheorghe I. DRĂGULIN, „Prof. dr. Teodor M. Popescu – eminent istoric bisericesc ortodox și consecvent caracter creștin”, în: *Ortodoxia*, XLVII (1995), 3-4, pp. 70-100; pr. Adrian GABOR, *Studia ecclesiastica. Contribuții în domeniul Istoriei Bisericești ale profesorilor de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București (1881-1989)*, Ed. Bizantină, București, 2003, pp. 78-115. Această ultimă lucrare conține bibliografia secundară completă referitoare la Teodor M. Popescu, precum și o bio-bibliografie exhaustivă.

Duhul Sfânt, trebuie pe de o parte păzit, pe de alta adâncit în înțelesurile lui nealterate primite de la Sfinții Apostoli. Prin aceasta, Scriptura se cere după o tradiție neschimbată de la Apostoli. Aceasta e o altă formă de păstrare și folosire în eficiența ei continuă a Revelației integrale realizate în Hristos. Scriptura are un dinamism intrinsec. Conținutul ei se vrea cunoscut, aplicat și trăit într-o tot mai mare adâncime și intensitate, pentru că însuși conținutul Revelației, care este Hristos cel necuprins, se vrea cunoscut și însușit tot mai mult și iubit tot mai intens. Tradiția actualizează acest dinamism al Scripturii fără să-l altereze, fiind ea însăși o aplicare și o aprofundare continuă a conținutului ei. Concomitent cu păstrarea ei autentică, Tradiția efectuează această actualizare a dinamismului Scripturii prin calitatea ei de explicatoare adevărată a Scripturii. Explicarea aceasta e în esență cea apostolică. [...] Tradiția sau identitatea cunoașterii lui Hristos stă în experiența continuă, aceeași și mereu nouă, a iubirii lui mai presus de cunoștință și de orice limită. Ea nu se poate experia decât prin experiența concomitentă a iubirii între toți credincioșii (sfinții), adică în Biserică. De aceea, ea se face cunoscută prin Biserică”¹¹.

Patrologul grec Stylianos G. Papadopoulos afirmă că numai opera Sfinților Părinți este adevărata dezvoltare a adevărului scripturistic, deoarece ei au pătruns ca nimeni alții profunzimea literei până la „frumusețea ascunsă a adevărului”:

„Procesul de pătrundere în profunzimea literei sau în frumusețea ascunsă a adevărului a fost urmat numai de Părinți, din care pricină numai opera lor este autentică creștere și amplificare a adevărului pe care îl avem în Scriptură. Dimpotrivă, rău-credincioșii și ereticii au urmat o altă procedură: au arătat un atașament fanatic față de litera Scripturii și au înlăturat tot ce nu exista spus literalmente. Sau au construit concepții care nu erau identice și potrivite cu ceea ce în mod clar exprima Scriptura. Susțineau de multe ori, ca să justifice contribuția lor teologică neautentică, că dețineau tradiții nescrise, chipurile apostolice”¹².

Dar a fi „memoria vie” a Bisericii, Sfinții Părinți nu puteau fără Duhul Sfânt, care îi ajuta să pătrundă adâncimile Scripturii și să păstreze nealterat conținutul revelațional primit prin succesiune Apostolică. Ei s-au învrednicit de demnitatea de episcopi printr-o viață sfântă și prin

¹¹ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMBOR, București, 2003, pp. 59-60.

¹² S.G. PAPADOPOULOS, *Patrologie...*, p. 38.

aceeași viață sfântă păstrau harul prin care și-au scris operele. Ceea ce spunea Sf. Ioan Gură de Aur: «Nu putem vorbi despre Dumnezeu, fără a fi vorbit mai întâi cu Dumnezeu» era valabil pentru fiecare dintre ei. Astfel, dacă cele scrise de ei se raportează la autoritatea divină și este o sinergie cu harul divin, exprimând experiențe care depășesc simplele puteri naturale ale omului, este firesc ca ei să fie conștienți că ceea ce au scris nu poate fi înțeles decât în aceleași condiții în care a fost scris: cu harul Duhului Sfânt și printr-o viață sfântă. De aceea, și ei, în consonanță cu cuvintele Sf. Apostol Petru despre epistolele pauline, restricționează accesul la textul altor Sfinți Părinți:

«Conținutul foarte ridicat și mai presus de simțire al celor scrise aici și înălțimea teologiei lor și adâncimea cuprinsă în ele socotesc că nu sunt pe măsura înțelegerii tuturor. Căci lumina dumnezeiască ce strălucește din exprimările lui dumnezeiești este de neajuns oricărei înțelegeri și mai presus de ea»¹³.

«Nerenunțind la acea sânguință pe care simt că o aveți pentru citit, grăbiți-vă cu toată râvna să îmbrățișați în întregime disciplina practică, adică etică. Fără cea pe care am numit-o teoretică nu se poate dobândi puritatea, pe care numai cei ce sunt desăvârșiți, nu prin cuvinte învățate de la alții, ci prin puterea faptelor lor proprii, o dobândesc ca un fel de premiu, după ce au plătit-o prin multe fapte și osteneți»¹⁴.

Pentru că am anticipat puțin, vorbind despre textele Sfinților Părinți fără a fi definit mai pe larg ce se înțelege, conform teologiei creștin-ortodoxe, prin Sfânt Părinte [și Învățător] al Bisericii, vom oferi în subcapitolul următor elementele necesare înțelegerii adecvate a celor spuse până aici.

Sinteze teologice moderne despre autoritatea Sfinților Părinți și despre natura textului patristic și a limbajului teologic

În cele ce urmează, vom încerca să definim titlul de Sfânt Părinte [și Învățător] al Bisericii și să urmărim felul în care Părintii Bisericii,

¹³ SF. NICHITA STITHATUL, „Despre cartea imnelor dumnezeiești a Părintelui nostru, Cuviosul Simeon Noul Teolog”, în: Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Craiovei, Craiova, 1991. p. 322, apud: Adrian MARINESCU, „Observații de ordin general privind înțelegerea, traducerea și editarea (modernă a) textului patristic”, în: *Studii Teologice*, seria a III-a, I (2005), 2, p. 184.

¹⁴ SF. IOAN CASIAN, *Convorbiri duhovnicești*. apud: A. MARINESCU, „Observații de ordin general...”, p. 188.

exponenții de referință ai Tradiției, ca păstrători și interpreți avizați ai ei, în tot dinamismul ei și în nevoia adaptării tradiției la fiecare epocă, înțelegeau misiunea lor de teologi. În acest subcapitol ne interesează mai ales definirea *status*-ului Părintelui bisericesc, cu scopul de a înțelege natura textului patristic, a textului scris de Părintele și Învățătorul bisericesc. În particular, ne vom referi la limbajul teologic în raport cu teoriile moderne despre limbaj și la limitele abordării textului inspirat prin metoda istorico-critică.

Despre toate aceste chestiuni nu dispunem în spațiul românesc de o bibliografie suficientă. Până anul trecut, când au fost traduse în limba română două cărți importante pentru chestiunea care ne preocupă¹⁵, nu existau decât manualul de Patrologie al pr. Ioan G. Coman¹⁶ și, mai recent, studiul deja citat al lui Adrian Marinescu¹⁷. Tot în anul 2007, a fost tradus în limba română un studiu al cunoscutului episcop rus, Hilarion Alfeyev¹⁸, care nu tratează decât tangențial despre titlul de Sfânt Părinte [și Învățător] și foarte puțin despre statutul textului inspirat. Suntem de părere că un capitol dedicat autorității și profilului Sfântului Părinte și Învățător nu ar trebui să lipsească nici din lucrările despre metoda Teologiei Dogmatice Ortodoxe, nici din manualele și din tratatele

¹⁵ Stylianos G. PAPADOPOULOS, *Patrologie*, vol. I: *Introducere, Secolele II și III*, trad. de Adrian Marinescu, Ed. Bizantină, București, 2007; Stylianos G. PAPADOPOULOS, *Teologie și limbă. Teologie experimentală, limbă convențională*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007, 128pp.

¹⁶ Pr. Ioan G. COMAN, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 2000, 207pp.

¹⁷ Adrian MARINESCU, „Observații de ordin general privind înțelegerea, traducerea și editarea (modernă a) textului patristic”, în: *Studii Teologice*, seria a III-a, I (2005), 2, pp. 152-190.

¹⁸ † Hilarion ALFEYEV, „Moștenirea patristică și modernitatea”, trad. de Ștefan Tomșa, în: *Revista Teologică*, 2/2007, pp. 24-47. Este vorba despre un referat susținut la al IX-lea Congres Internațional dedicat spiritualității și monahismului rus, Bose, Italia, 20 sept. 2001. Reproducem nota introductivă a traducătorului, p. 24: „Episcopul Hilarion Alfeyev este fără îndoială unul dintre cei mai prolifici teologi ortodocși ai vremii noastre și totodată și cel mai cunoscut tânăr teolog rus în mediile teologice din întreaga lume. Profund și în același timp sociabil, episcopul Hilarion își cântărește cu mult tact orice frază și orice luare de poziție. Nu greșim dacă afirmăm că Prea Sfinția Sa poartă pe umerii săi alături de Mitropolitul Chiril de Smolensk și Kaliningrad imaginea externă a Patriarhiei Moscovei. Dorința traducerii acestui referat a venit ca urmare firească a ascultării unei conferințe a Prea Sfinției Sale la Tesalonic în toamna anului 2003 și, astfel, a cunoașterii sale directe. Referatul tradus din limba engleză a fost preluat de pe site-ul autorului, www.en.hilarion.orthodoxia.org, neumblându-se deloc la aparatul bibliografic”.

de Teologie Dogmatică Ortodoxă¹⁹. Aceasta face ca notele de subsol ale acestui capitol să facă trimitere la un număr relativ restrâns de lucrări.

O ultimă precizare. Nivelul de profunzime la care am tratat chestiunile amintite nu este unul exhaustiv. Prin această lucrare nu dorim decât să indicăm elementele esențiale ale unei *teorii a traducerii textului patristic*, să facem primul pas pentru a deschide drumul unor viitoare cercetări în această direcție. Încă nu există în spațiul românesc²⁰ o discuție științifică pe marginea acestui subiect, ceea ce face imposibilă tratarea lui la un nivel de „maturitate” satisfăcător. Ne aflăm la început de drum, când lansarea de discuții și definirea metodologiei este mai importantă decât comparația cu succesul traducerilor patristice din alte culturi. Fiecare capitol și chiar subcapitol din cele propuse de noi ar putea fi dezvoltat până la nivelul unei lucrări de sine stătătoare. Dar acest lucru nu va fi posibil până ce nu va exista o sistematizare a elementelor esențiale ale *teoriei traducerii textului patristic*.

Definiția titlului de Sfânt Părinte [și Învățător]

Primul manual de Patrologie de pe teritoriul țării noastre²¹, acela al regretatului părinte profesor Ioan G. Coman (1902-1987)²², conturează profilul Părintelui bisericesc luând ca criteriu ultim cele patru condiții stabilite de către Vincentium de Lerinum, în lucrarea *Commonitorium*

¹⁹ Cf., de exemplu, pr. Ștefan SANDU, „Metoda Teologiei Dogmatice”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din București*, VII (2007), pp. 315-338, republicat în: Ștefan SANDU, *Studii de Teologie Dogmatică și Simbolică*, vol. II, Ed. Bren, București, 2007, pp. 7-44. În monumentală sa sinteză de Teologie Dogmatică, pr. Dumitru Stăniloae nu face referire expresă la statutul Părintelui bisericesc, dar prin reflecțiile despre relația Scriptură-Tradiție-Biserică (cf. partea a III-a din *Introducerea* la deja citata *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, „Lucrarea lui Hristos și a Duhului Sfânt, de păstrare a Revelației în eficiență, prin Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție în cadrul Bisericii”) definește și pune în evidență rolul Sfintei Tradiții în păstrarea nealterată și dinamică a Revelației divine din Scriptură. Însă „figura centrală” a Sfintei Tradiții este Părintele bisericesc, care fixează conținutul Tradiției prin scrierile personale sau prin Sinoadele Ecumenice și locale. Explicat fiind modul de viață și de teologhisire a Părintelui bisericesc, ne va apărea mult mai limpede și mai apropiată autoritatea și valoarea Sf. Tradiții. În mod nejustificat deplin, definirea statutului de Sfânt Părinte [și Învățător] a fost lăsată pe seama patrologilor...

²⁰ Am precizat deja că o teorie a traducerii textului patristic trebuie să fie aplicată, deductivă și inductivă în același timp, iar a noastră va fi o teorie a traducerii textului patristic *în limba română*.

²¹ Cf. *supra*, nota 19.

²² Pentru detalii, a se consulta: pr. A. GABOR, *Studia ecclesiastica...*, pp. 116-147.

(434): *doctrina ortodoxă, sfințenia vieții, aprobarea Bisericii și vechimea*. Scriitorii bisericești sunt aceia care nu se bucură de „privilegiul de a fi normativi pentru credință și sfințenie”, deoarece nu îndeplinesc în totalitate primele două condiții de mai sus. Scriitorii creștini „sunt acei autori creștini profani sau eretici, cuprinși în perioadele cronologice studiate de Patrologie (= primele opt secole creștine, *n.n.*) și care au scris opere prezentând interes pentru învățătura sau pentru viața creștină”. A mai existat o categorie, care nu intră neapărat în studiul Patrologiei, aceea a învățătorilor bisericești, „care se ocupau cu învățarea cuvântului lui Dumnezeu în cadrul cultului și în afara acestuia, bucurându-se de un prestigiu deosebit, asemenea aceluia al profeților”. Bibliografia pe care o folosește pr. Ioan G. Coman este, cu o singură excepție, de sorginte apuseană²³. Planul expunerii sale este următorul: semnificația cuvântului de părinte, un excurs biblic și patristic; extinderea sensului acestui cuvânt din sec. al IV-lea asupra episcopilor creștini, pentru a exprima „autoritatea supremă” în materie de ortodoxie a credinței; cele patru condiții ale lui Vincentium de Lerinum²⁴.

Este interesant de observat că o prezentare apuseană modernă, aceea a lui Hubertus R. Drobner²⁵, păstrează în esență același plan și folosește aceleași date de referință, aceleași citate patristice și aceleași condiții de definire a Părintelui bisericesc, a scriitorilor bisericești și a scriitorilor creștini. După ce expune înțelesul din literatura antică păgână și biblică a termenului de părinte, precizează că „termenul de Părinte al Bisericii subliniază un aspect: episcopul care garantează și transmite adevărata credință”. Primii care au primit acest titlu au fost Părinții de la Sinodul I ecumenic (325, Niceea), iar Sf. Vasile cel Mare (330-379), în

²³ Otto BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Erster Band, zweite umgearb. Auflage, 1913, pp. 19-37; F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, t. I, 1927, pp. 1-11; Berthold ALTANER, *Patrologie*, 1938, pp. 1-5; E. AMANN, „Pères de l'Eglise”, în: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XII, 1, 1933, col. 1195-1196; J. DE GHELLINCK, „L'étude des Pères de l'Eglise après quinze siècles. Progrès ou recul? Nouvelles tendances”, în: *Gregorianum*, XIV (1933), 2, p. 213; Teodor M. POPESCU, *Primii didascali creștini*, București, 1932, *passim* (am citat aceste lucrări întocmai ca pr. Ioan G. Coman).

²⁴ Pentru această prezentare succintă a se vedea: Pr. I.G. COMAN, *Patrologie...*, pp. 20-22.

²⁵ Hubertus R. DROBNER, *Les Pères de l'Eglise. Sept siècles de littérature chrétienne*, traduit de l'allemand par Joseph Feisthauer, Desclée, Paris, 1999, 637pp.; Hubertus R. DROBNER (*Istituto Patristico Augustinianum*), *Patrologia*, traduzione dal tedesco di Paolo Stefano e Francesco Sirleto, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1998, 742pp. Ediția originală: *Lehrbuch der Patrologie*, Verlag Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1994, 452pp. Am folosit pentru prezentul studiu ediția franceză.

Despre Duhul Sfânt, cap. 29 (lucrare scrisă pe la 374/375), este primul care alcătuiește o listă ce cuprinde numele unor Părinți ai Bisericii, pentru a-i folosi ca argument pentru doctrina sa (*argumentatio patristica*). În 412, și Augustin (354-430) face uz de acest tip de argument, iar în 431, Sf. Chiril al Alexandriei (370/80-444) citează din operele Părinților Bisericii pentru a dovedi ortodoxia învățăturilor sale, iar sinodul acceptă aceste citate și le încorporează în actele sale, Sf. Chiril devenind cel care consacră în tradiția teologică ortodoxă *argumentatio patristica*. În sfârșit, în 434, Vincentium de Lerinum, în lucrarea *Commonitorium*, definește cele patru condiții, precizate mai sus, pentru a putea fi cineva numit Părinte al Bisericii. «Numim „scriitori bisericești” pe alți autori creștini vechi care nu îndeplinesc unul sau mai multe din primele trei criterii ale unui Părinte al Bisericii, dar care aparțin Bisericii universale». „Toate celelalte texte creștine vechi, din afara bisericii (de exemplu, scrierile apocrife, scrierile autorilor eretici etc.) intră în categoria mai largă a literaturii «creștine primare sau vechi»»²⁶.

„În 1925, papa Bonifaciu VIII a conferit pentru prima dată titlul onorific de «Doctor al Bisericii» Părinților latini ai Bisericii, Ambrozie, Ieronim, Augustin și Grigorie cel Mare. În 1568, papa Pius V atribuie același titlu Părinților greci, Atanasie, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Ioan Hrisostom. Au fost cinstiți după această dată ca «cei patru Doctori ai Bisericii Occidentale și Orientale» [...]. Conceptul de «Doctor al Bisericii» corespunde celui de Părinte al Bisericii, dar nu trimite cu necesitate la Biserica veche. De aici, un alt criteriu, acela al unei opere științifice remarcabile (*eminens doctrina*). Ridicarea explicită a Părinților Bisericii la rangul de «Doctori ai Bisericii» vrea să sublinieze și să onoreze importanța lor extraordinară în transmiterea credinței și a învățăturii Bisericii: Isidor de Sevilla în 1722, Petru Hrisologul în 1729, Leon cel Mare în 1754, Ilarie de Pictavium în 1851, Chiril al Alexandriei și Chiril al Ierusalimului în 1882, Ioan Damaschin în 1890 și Efreim Sirul în 1920...».

„Numai în epoca modernă conceptul de Părinte a fost restrâns la perioada Antichității. Jean Mabillon (1632-1707) vedea încă în Bernard de Clairvaux († 1153) ultimul dintre Părinți, iar Jacques-Paul Migne (1800-1875) încheie monumentală *Patrologie greacă* cu Ghenație II de Constantinopol († după 1472) – include deci toată literatura bizantină, în timp ce *Patrologia latină* merge până la papa Inocențiu

²⁶ H.R. DROBNER, *Les Pères de l'Eglise...*, pp. 9-11.

III († 1216). Astăzi, se acceptă în general limitarea la Antichitate, dar nu există un acord asupra datelor²⁷.

Precizări suplimentare (și care reflectă mediul romano-catolic de gândire teologică, dominat de dogma infailibilității papale), aduce patrologul Johannes Quasten. Conform opiniei lui, titlul de *doctor ecclesiae* se acordă în baza acelei *eminens doctrina*, dar și a *expressa ecclesiae declaratio*. Această condiție din urmă, alăturată mai întâi autorității papale, apoi, din 1870, infailibilității papale a dus la proliferarea autorilor patristici, care au primit titlul de *doctor ecclesiae*. Accentuarea slujirii învățătoarești a Părintelui bisericesc riscă să o lase în umbră pe aceea, la fel de importantă în viziunea creștin-ortodoxă, de *păstor al turmei celei cuvântătoare*. Raportându-ne strict la *eminens doctrina*, ne putem întreba: de ce Sf. Ioan Gură de Aur, ale cărui opere nu sunt atât de bogate și de profunde în învățături dogmatice ar fi *doctor ecclesiae*, iar Sf. Maxim Mărtusitorul, un simplu monah, dar ale cărui scrieri au o profunzime teologică superioară celei a Părinților anteriori, nu s-ar bucura de acest titlu? Conform adevărului istoric, Biserica din Răsărit a acordat un loc de cinste sfinților trei ierarhi Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Ioan Gură de Aur mai degrabă pentru calitatea lor de *pastores eminentes*²⁸. Tot la fel, titlul de „Teologul” a fost acordat de Biserica Răsăriteană altor personalități bisericești, decât cele alese de

²⁷ H.R. DROBNER, *Les Pères de l'Eglise...*, p. 11. Expunerea lui Hubertus R. Drobner este cea mai recentă sinteză a manualelor de patrologie anterioare, care furnizează aceleași date generale despre statutul Părintelui bisericesc: Otto BARDENHEWER, *Manuale di Patrologia*, versiune italiana di Angelo Mercati, Roma, 1908, pp. 1-4; F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie et d'histoire de la théologie*, Paris, 1931, pp. 2-4; Ubaldo MANNUCCI, Antonio CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*, libreria editrice Francesco Ferrari, Roma, 1948, pp. 2-4; Berthold ALTANER, Alfred STUIBER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 1978, pp. 1-6; Johannes QUASTEN, *Patrologia*, vol. I: *Fino al Concilio di Nicea*, traduzione italiana di Nello Beghin, Edizioni Marietti, Roma, ²1983, pp. 11-14.

²⁸ Este semnificativ că în capitolul final al Evangheliei după Ioan, Mântuitorul îl indeamnă pe Petru să «pască oile Sale», ca semn al iubirii față de Domnul, după ce mai înainte, în capitolul 10, El Însuși se intitulase «Păstorul cel bun». Când se referă la cunoașterea fără greșală a adevărului însă, face referire la Duhul Sfânt (cf. *In* 14-16). Calitatea de păstor al turmei duhovnicești, pe care o au episcopii și trimișii lor, preoții, nu o exclude pe cea de învățător, ci o include, depășind-o.

Occident, prin instituirea de către papa: Sf. Ioan Evanghelistul, Sf. Grigorie de Nazianz și Sf. Simeon Noul Teolog²⁹.

²⁹ În același manual, la pp. 12-13, găsim un citat din cardinalul Newman (*Discussions and arguments* 11, 1), care explică faptul că „Biserica consideră infailibil *unanimis consensus patrum* în ceea ce privește interpretarea Scripturilor (Conciliul Vatican I, sesiunea 3, chestiunea 2)”: „Io seguo gli antichi Padri, ma senza ritenere ch'essi possiedano di per se stessi l'autorità che detengono in materia di dottrina o di precetto. Quando parlano di dottrine, essi ne parlano come di dottrine universalmente accettate. Attestano cioè che queste dottrine sono ammesse, non qua e là, ma dappertutto. Noi riceviamo queste dottrine ch'essi insegnano a questo modo, non semplicemente perché essi le insegnano, ma perché recano testimonianza del fatto che tutti i cristiani le accettano in tutti i luoghi. Li prendiamo come onesti informatori, ma non come un'autorità sufficiente in se stessi, benché abbiano anche un'autorità propria. Se riferissero queste stesse dottrine dicendo: "Queste sono le nostre opinioni; le abbiamo dedotte dalla Scrittura, e sono vere", potremmo ragionevolmente esitare a riceverle dalle loro mani. Potremmo dire che abbiamo gli stessi diritti che hanno loro di trarre deduzioni dalla Sacra Scrittura, e che queste sono semplici opinioni. Potremmo aggiungere che, se le nostre concordano con le loro, è una fortunata coincidenza, e nel caso contrario non c'è niente da fare e dobbiamo seguire la nostra propria ispirazione. Certo, nessuno ha il diritto d'imporre ad un altro le sue personali deduzioni in materia di fede. C'è tuttavia un obbligo manifesto per l'ignorante di sottometersi a coloro che sono meglio informati. E anche naturale che un giovane resti sottomesso per qualche tempo, in modo implicito, all'insegnamento dei più anziani. Ma, a parte questo, l'opinione d'un individuo non è migliore di quella d'un altro. Non così accade per ciò che riguarda gli antichi Padri. Essi non riferiscono la loro *opinione personale*. Non dicono: "questo è vero perché noi lo vediamo nella Scrittura" – a proposito della quale si possono verificare differenze di giudizio – ma: "Questo è vero perché di fatto è ritenuto vero ed è sempre stato considerato tale da tutte le Chiese ininterrotamente dall'epoca degli apostoli ai tempi nostri". Si tratta qui d'una semplice questione di testimonianza: avevano mezzi per sapere che quella tale proposizione era stata ed era accettata così? Se, in realtà, quella era la credenza di Chiese così numerose e nello stesso tempo indipendenti, e se queste la consideravano come proveniente dagli apostoli, senza dubio essa non può non essere vera ed apostolica”.

Textul de față pare a polemiza implicit cu individualismul protestant, față de care încearcă să salveze legitimitatea și necesitatea Tradiției, ca singură depozitară a adevărului. Felul în care o face se bazează pe o dizolvare a autorității personale a Sfântului Părinte în masa aceluși *consensus Patrum*, care, în fața criticii istorice, se dovedește relativ: este suficient să ne gândim la dezvoltarea terminologiei trinitare sau la faptul că dura destul de mult până când hotărârile unui sinod ecumenic să fie receptate de Biserică. Dacă dialogul teologic întâlnea atâtea bariere, cum s-a menținut totuși acest *consensus Patrum*, pe care, desigur, nimeni nu îl poate tăgădui? În realitate, existența unui *consensus* este observată numai de către cei care se află la o distanță temporală suficient de mare pentru a putea face comparația, *consensus*-ul, ca *noțiune* teologică, este o construcție a urmașilor, a discipolilor etc. Și atunci, cine i-a ghidat pe Părinți atunci când și-au exprimat poziția dogmatică, chiar în mijlocul polemicilor, când

Patrologul ortodox Stylianos G. Papadopoulos adoptă o atitudine polemică față de cele patru criterii ale lui Vincentium de Lerinum. Însuși termenul de „definiție” a Părintelui bisericesc are pentru el o valoare convențională, „pentru că ceea ce este un Părinte nu poate fi definit propriu-zis, deoarece în fond este duh, care poate fi numai descris sau semnalat și prin urmare analizate consecințele sale”³⁰.

„Definiția” (*descriptivă*) pe care o propune Stylianos G. Papadopoulos, p. 71, este următoarea:

„Părinte și Învățător al Bisericii este purtătorul Tradiției și al etosului Bisericii, care din pricina unei mari crize teologice este iluminat de Sfântul Duh și exprimă teologic o experiență mai largă a adevărului, având ca rezultat o contribuție hotărâtoare în combaterea crizei, care privește adevărul și, prin urmare, mântuirea”.

Prin urmare, trei sunt caracteristicile esențiale, după Stylianos G. Papadopoulos, ale Părintelui bisericesc: a) „înruparea teologică a Tradiției și a etosului Bisericii”; b) „iluminarea prin excelență a Sfântului Duh pentru exprimarea teologică a unei experiențe mărite și amplificate a aceluiași adevăr de totdeauna, care a fost arătat în Tradiție (Scriptură și teologia patristică precedentă autentificată)”; c) contribuție hotărâtoare – prin exprimarea acestei experiențe dumnezeiești – în depășirea crizei teologice care zdruncină într-o anumită epocă Biserica, pentru că privește adevărul și, prin urmare, mântuirea”. Criteriilor lui Vincentium de Lerinum le reproșează nu că ar fi greșite, ci că „nu disting (delimitază) pe Părinți și Învățători de scriitorii bisericești” și că „aceste particularități creează probleme”, de genul: cum să fie verificată sfințenia Sf. Chiril al Alexandriei, care în timp ce a săvârșit mari greșeli, este Părinte și Învățător? Criteriile lui Vincentium de Lerinum pot fi ușor relativizate, și atunci pentru Stylianos G. Papadopoulos hotărâtoare rămân înruparea etosului și a Tradiției Bisericii în persoana Sfântului Părinte și contribuția

consensul anterior al credinței Bisericii era pus în discuție, iar pentru rezolvarea crizei era necesară o distincție nouă, o terminologie nouă, care nu a constituit o adăugire la revelație, ci o explicitare mai profundă a ei? Din punctul de vedere ortodox, a fost întotdeauna vorba de puterea iluminatoare și „călăuzitoare la tot adevărul” a Duhului Sfânt. Profilul Părintelui bisericesc nu poate fi despărțit de Duhul Sfânt. De aceea credem că în citatul cardinalului Newman dorința de delimitare de protestantism direcționează discursul spre o extremă asemănătoare: aceea a dizolvării personalității Părintelui bisericesc într-un *consensum Patrum* uniform.

³⁰ S.G. PAPADOPOULOS, *Patrologie...*, p. 71.

teologică decisivă de rezolvarea crizei, ambele acestea având loc prin iluminarea Duhului Sfânt.

Astfel, un Sfânt Părinte este și Învățător, întotdeauna este, *de facto*, un învățător, deoarece păstrează nealterată Sfânta Tradiție printr-o credință vie, conformă celei apostolice și o transpune într-o operă care menține Biserica pe drumul cel drept în caz de criză teologică. Nu orice scriitor bisericesc a strălucit în istoria Bisericii atât de mult ca un Părinte și Învățător.

În alt loc al lucrării citate, Stylianos G. Papadopoulos afirmă că două sunt slujirile unui Părinte și Învățător:

„a) *de păstor*, care renaște și îndrumă duhovnicește pe credincioși, care îi unește pe aceștia cu Mântuitorul Hristos prin Sfântul Duh, propovăduiește Evanghelia, săvârșește Tainele Bisericii și este numit pentru toate acestea «părinte»; b) *de învățător*, care are harisma specială și, prin urmare, privilegiul special și responsabilitatea specială să învețe și să explice credincioșilor adevărul lui Dumnezeu, precum și să înfrunte, prin excelență, marile probleme și puternicele crize teologice din Biserică” (pp. 19-20).

Motivațiile operei unui Părinte bisericesc sunt: *propovăduirea* (= teologhisirea Scripturii pentru ca credincioșii să cunoască adevărul și să progreseze duhovnicește), *punerea în lumină a adevărului și combaterea ereziei* (deoarece erezia, săvârșită tot de membri ai Bisericii, pune în pericol mântuirea credincioșilor), *exprimarea experiențelor duhovnicești* („Lucrările neptice dezvăluie și posibilitatea pe care o are Teologie, ca tendință și nevoie lăuntrică, de a înainta și a se dezvolta independent de teologia polemică, adică de cea care apare având ca punct de plecare o erezie sau atacurile lumii extra-bisericești”, p. 23). *cultul și slăvirea lui Dumnezeu, perpetuarea memoriei* (este vorba despre lucrările de istorie bisericească, de sinaxare, martirologii, viețile sfinților, inscripții etc.).

Părinții teologhisesc numai cu luminarea Duhului Sfânt:

«Și ne dă nouă puterea Sfântului Duh și înalță valurile gândurilor, ca prin acestea, nemijlocit să avem cuvânt insuflet»³¹; «Așadar, pentru aceasta, datori suntem, ca astfel, conduși de harul de sus și primind străluminarea Sfântului Duh, să ne apropiem de dumnezeieștile cuvinte. Căci nu prin înțelepciunea omenească se dă Sfânta Scriptură spre

³¹ Sf. GRIGORIE DE NYSSA, *Omilia a XII-a la Cântarea Cântărilor*, PG 44, 1016, apud: S.G. PAPADOPOULOS, *Patrologie...*, p. 25.

înțelegerea celor scrise, ci prin descoperirea Duhului, ca, aflând înțelesul adevărat al celor cuprinse, să primim mult folos de acolo³²; «Căci fără iluminarea Duhului nu ajunge nimeni la cunoașterea adevărului»³³.

Cea dintâi lucrare a Sfinților Părinți și Învățători este *adevărul*, văzut ca iluminarea din partea Duhului pentru a pătrunde dincolo de literă până la înțelesuri mai depline, lărgind și îmbunătățind cunoașterea Revelației în dinamismul ei, pentru mântuirea credincioșilor. Părinții și Învățătorii sunt urmașii Apostolilor și păstrători ai învățaturii lor. Aceasta nu înseamnă că Părinții nu au avut imperfecțiuni în unele puncte ale doctrinei lor. „Însă Sf. Fotie adaugă că Părinții s-au înșelat asupra subiectelor pentru care nu a existat «solicitare», pentru care nu li s-a cerut părerea” (p. 43). Tot Sfântul Fotie stabilește atitudinea pe care trebuie să o avem față de erorile unora dintre Sfinții Părinți:

«Câte împrejurări oare nu i-au constrâns pe mulți Părinți și Învățători, despre unele lucruri fiind obligați să vorbească cu reținere, pe altele amintindu-le spre buna rânduială, pe cele din urmă pentru necredincioșii ridicăți împotriva, pe cele dintâi din neștiință, pe care încercând a le depăși nu este oare lucru omenesc?... Iar dacă au vorbit cu reticență, sau dacă au deviat de la calea cea dreaptă pentru vreo pricină necunoscută nouă acum, nu li s-a adus nicio obiecție, nici nu i-a întors nimeni de la învățarea adevărului, și dacă ar fi să spunem, cu nimic mai puțin îi socotim pe ei Părinți..., iar cuvintele în care aceștia s-au înșelat nu le urmăm»³⁴.

Oarecum în continuarea acestei idei, Stylianos G. Papadopoulos distinge trei etape succesive în mersul teologic interior al Părintelui și Învățătorului: a) o mai deplină și mai amplă experiență a adevărului; b) exprimarea experienței adevărului; c) susținerea și impunerea adevărului pe care îl exprimă (pp. 46-48).

Referitor la delimitarea unei așa-numite „perioade patristice”, sunt astăzi voci în sânul Ortodoxiei, în special din spațiul rusesc și grecesc, care afirmă că sintagma de „perioadă patristică” este de fapt sinonimă cu

³² SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilia XXI la Facere*, PG 53, 175, apud: S.G. PAPADOPOULOS, *Patrologie...*, pp. 25-26.

³³ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, PG 74, 537, apud: S.G. PAPADOPOULOS, *Patrologie...*, p. 25.

³⁴ SF. FOTIE CEL MARE, *Epistola V către Ioan de Achillea*, apud: S.G. PAPADOPOULOS, *Patrologie...* p. 44.

lucrarea Duhului Sfânt în Biserică, cu alte cuvinte este posibil ca și astăzi să existe Părinți și Învățători:

„Păreră că Sfinții Părinți sunt teologi ai trecutului este destul de răspândită în vremurile noastre... Acest punct de vedere trebuie însă respins. Așa cum spune pr. Georges Florovsky: «Biserica încă posedă autoritatea pe care a avut-o în vremurile trecute, căci Duhul Sfânt nu o animă mai puțin decât în vremurile trecute»; de aceea, nu e posibil să limităm «perioada patristică la o epocă istorică sau alta». Un foarte cunoscut teolog contemporan, episcopul Kallistos (Ware) de Diokleia spune: «Un ortodox nu trebuie în mod simplu să-i știe și să-i citeze pe Părinți, el trebuie să pătrundă în spiritul Părinților și să dobândească o gândire (minte) patristică». El trebuie să-i considere pe Părinți nu doar ca pe o moștenire a trecutului, ci ca pe o mărturie vie și contemporani. Episcopul Kallistos nu consideră că epoca patristică s-a sfârșit în secolul al V-lea sau al VII-lea; epoca patristică a Bisericii continuă până azi: «... A spune că nu mai pot fi părinți înseamnă a sugera că Duhul Sfânt a părăsit Biserica»³⁵.

Înțelegând fondul duhovnicesc al statutului Părintelui și Învățătorului bisericesc, să încercăm acum să punem în evidență, prin câteva exemple, felul în care înțelegeau Părinții teologia.

„Teologie experimentală”

Teologia Părinților Bisericii este nedespărțită de lucrarea iluminatoare a Duhului Sfânt. Fără venirea Duhului Sfânt peste cel ce teologhisește nu poate exista nici cunoașterea adevărurilor mântuitoare: „Nimeni nu poate spune că Iisus este Hristosul, decât numai în Duhul Sfânt”, nici dorința de a merge pe calea cea strâmtă a mântuirii: «Nimeni nu poate veni la Mine, de nu-l va trage pe el Tatăl, Cel ce M-a trimis pe Mine» (In 6, 44). Despre acest lucru am oferit suficiente elemente în cele spuse puțin mai sus, încât nu mai este nevoie să insistăm. Totuși, pentru ca lucrurile expuse să fie și mai clare, am dori să le ilustrăm prin câteva momente din istoria mântuirii și prin două citate patristice de primă importanță.

Erezia preotului Arie din Alexandria este cunoscută tuturor credincioșilor. Ceea ce am dori să punctăm este faptul că atât ereticul Arie, cât și Sfântul Atanasie, care l-a combătut cu succes, citeau aceleași texte din Sfânta Scriptură, și cu toate acestea doar unul a înțeles adevărul

³⁵ H. ALFEYEV, „Moștenirea patristică și modernitatea...”, p. 26.

teologic, pe când altul s-a rătăcit și a rătăcit și pe alții. Tot la fel s-a întâmplat și în cazul disputei dintre Sf. Vasile cel Mare și ereticul Eunomie, care identifica însușirea nenașterii a lui Dumnezeu-Tatăl cu firea Tatălui. Faptul că ereticii au rămas mereu la litera Scripturii, iar Părinții au pătruns prin Duhul Sfânt dincolo de „coaja” literei s-a repetat mereu în istoria mântuirii³⁶.

Pentru a înțelege cum vedea cel mai mare exeget al Sfintei Scripturi, Sf. Ioan Gură de Aur (348/354-407), raportul dintre cunoașterea lui Dumnezeu din experiență și cunoașterea Lui prin intermediul textelor sacre, cităm primele rânduri cu care se deschid *Omiliile la Matei*:

«Ar fi trebuit să nu avem nevoie de ajutorul Sfințelor Scripturi, ci să avem o viață atât de curată, încât harul Duhului să fi ținut locul Scripturilor în sufletele noastre. Și după cum Sfintele Scripturi sunt scrise cu cerneală, tot așa ar fi trebuit ca inimile noastre să fi fost scrise cu Duhul Sfânt. Dar pentru că am îndepărtat harul acesta, haide să pornim pe o cale nouă. Prima cale era negreșit mai bună, și Dumnezeu a arătat aceasta și prin spusele și prin faptele Sale. Dumnezeu n-a vorbit prin scrieri cu Noe, cu Avraam și cu urmașii lui, cu Iov și cu Moise, ci a vorbit cu ei față către față, pentru că a găsit sufletul lor curat. Când însă întreg poporul a căzut în păcate grele, atunci da, atunci a fost nevoie de scrieri, de table, de însemnarea în scris a tuturor faptelor și cuvintelor lui Dumnezeu.

Și vei vedea că același lucru s-a petrecut nu numai pe vremea sfinților din Vechiul Testament, ci și pe vremea sfinților din Noul Testament. Dumnezeu n-a dat ceva scris apostolilor, ci în loc de scrieri le-a făgăduit că le va da harul Duhului, zicând: *Acela vă va aduce aminte de toate*. Și ca să cunoașteți că era mai bună această cale, ascultă ce spune Dumnezeu prin profetul Ieremia: *Și voi face cu voi legământ nou, dând legile Mele în mintea voastră și le voi scrie pe inimi și toți vor fi învățați de Dumnezeu* (Ir 31, 33). Pavel, de asemenea, arătând superioritatea acestei căi, spunea că a primit legea *nu pe tablele piatră, ci pe tablele de carne ale inimii* (2 Co 3, 3). Cu vremea, însă, oamenii s-au abătut de la drumul cel drept; unii din pricina învățăturilor greșite, iar alții din pricina vieții și purtărilor lor. De aceea, a fost nevoie de aducerea aminte a scripturilor.

Gândește-te cât de rău am ajuns! Noi, care eram datori să viețuim atât de curat, încât să nu mai fie nevoie de Sfintele Scripturi, ci în loc de hârtie să fi dat Duhului inimile noastre spre a scrie pe ele, am pierdut cinstea aceasta și am ajuns să avem nevoie de scrieri. Și, cu toate

³⁶ Am luat aceste două exemple din: S.G. PAPADOPOULOS, *Teologie și limbă...*, pp. 30-31.

acestea, nici de acest al doilea leac, de Sfintele Scripturi, nu ne-am folosit cum trebuie. Noi suntem de vină că am avut trebuință de Sfintele Scripturi și că nu am atras asupra inimilor noastre harul Duhului. Gândește-te acum ce mare vină avem că nu voim să dobândim harul Duhului nici după ce am primit ajutorul Sfintelor Scripturi, ba dimpotrivă, disprețuim Scripturile, socotindu-le zadarnice și fără rost! Prin aceasta ne atragem mai mare osândă.. Dar ca să nu se întâmple asta, să citim cu toată atenția cele scrise în Scripturi...»³⁷.

Calist Patriarhul folosește conceptul de *simțire înțelegătoare* (αἴσθησις νοερά)³⁸ pentru a descrie facultatea prin care omul poate primi iluminările și descoperirile harului divin:

«La acestea [vederile slavei Tale, Ps 42, 3] fiind călăuzită mintea purtătoare de Dumnezeu și urcând și sălășluindu-se în acestea, ajunge mai presus de cele văzute, apropiindu-se în oarecare fel de Dumnezeu cel Preainalt. O dată ce a venit, deci, Cuvântul adevărat al lui Dumnezeu, purtând în El prin fire, în calitate de Cuvânt sfânt al lui Dumnezeu, pe Duhul Sfânt, le este dat, ca urmare, tuturor celor care au primit prin credință Sfântul Cuvânt al lui Dumnezeu să primească îndată și pe Duhul Sfânt, care se află în chip neîndoielnic de-a pururi împreună cu Cuvântul... Ca atare, cei ce se împărtășesc de El văd în chip înțelegător Duhul țâșnind din ei pururi, asemenea unui izvor, și luminându-i. Prin aceasta le dă să vadă cu mintea, în chip minunat, cele date lor prin nașterea din nou și li se fac cu puțință de cunoscut și de însușit cele ale slavei dumnezeiești. Și prin împărtășirea mai presus de fire din Duhul, prin har, mintea se face în întregime văzătoare, în chip tainic, a unor mari bunătăți. Și înaintând prin statornicul ajutor al harului, ajunge la străvederi și mai înainte cunoașteri prin luminarea Duhului și urcă astfel în planul lui Dumnezeu, văzând unirea

³⁷ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, apud: pr. Constantin COMAN, *Erminia Duhului. Texte fundamentale pentru o ermeneutică duhovnicească*, Ed. Bizantină, București, 2002, pp. 128-133. Tot în această lucrare se poate urmări un comentariu aprofundat al pasajului citat.

³⁸ Pr. Dumitru STĂNILOAE, notele 518, 519 din *Filocalia românească VIII (Filocalia sau culegere din scrierile sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. VIII [Calist și Ignatie, Calist Patriarhul, Calist Angelicude, Calist Catafygiotul și alții, precum și un studiu al traducătorului despre istoria isihasmului în Ortodoxia română, cu câteva texte filocalice ale unor călugări români], trad., introd. și note pr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1979), pp. 249-250: „Termenul de *simțire înțelegătoare* sau de *simțirea a minții*, atât de mult folosit de Sfinții Părinți, înseamnă înțelegere și experiență în același timp, sau trăire în ambianța unei prezențe spirituale și aflarea unui sens al ei. [...] E o iluminare produsă de Duhul Sfânt, când e vorba de simțirea înțelegătoare a lui Dumnezeu”.

ipostatică mai presus de minte a firii dumnezeiești înfăptuită cu firea omului și revărsarea Duhului peste toate. E o unire și o revărsare pe care nu a văzut-o astfel Adam, căci încă nu ajunsese părtaș firii dumnezeiești și cu adevărat dumnezeu prin lucrare»³⁹.

Din toate cele spuse până aici, se vede cum lucrarea iluminatoare a Duhului Sfânt este prezentă în orice act de teologhisire și deci cu atât mai mult în cazul teologilor prin excelență, care au fost Sfinții Părinți.

„Limbă convențională”

Teologia ortodoxă este o teologie a experienței adevărilor de credință, adică una a ascezei în vederea despătimirii și a cunoașterii prin iluminarea Duhului Sfânt. Numai ulterior experienței duhovnicești intervine exprimarea, orală sau scrisă, a celor contemplate în mod suprarational.

De pe această poziție teologică, prof. Stylianos G. Papadopoulos încearcă să polemizeze în special cu filosofia existențialistă a lui Martin Heidegger, căruia îi reproșează că, în concepția sa, „limba capătă caracter ontologic și precede existența, pe care, desigur, limba are mijloacele suficiente pentru a o exprima. De aceea, esențial, existența (omul) nu se exprimă prin limbă, ci limba vorbește despre existență”⁴⁰, și cu ucenicul lui Heidegger, H.-G. Gadamer, căruia îi reproșează că „identifică existența cu limba, câtă vreme cea dintâi este inteligibilă și prin urmare devine cuvânt. Existența inteligibilă este legată de limbă. Firește, orice nu se poate înțelege sau percepe nu este realitate”⁴¹. Iar în alt loc: „Gadamer, identificând cu limbajul ceea ce poate fi înțeles din Existență, ajunge la absolutizarea limbajului, la un fel de intelectualism lingvistico-monist...”⁴².

Polemica cu filosofia limbajului, așa cum o prezintă cei doi filosofi germani, nu este însă suficient argumentată în niciuna dintre cele două lucrări ale lui Stylianos G. Papadopoulos. Așa cum am arătat în primul capitol, filosofia limbajului la Heidegger și la Gadamer are mai multe aspecte pozitive pentru teologie. În realitate, punctul de plecare al patrologului grec este combaterea exegezei protestante, care, așa cum se știe, rămâne doar la „litera care ucide”, ignorând „Duhul care face viu”.

³⁹ CALIST PATRIARHUL, *Capete despre rugăciune*, 16. apud: pr. C. COMAN, *Erminia Duhului...*, pp. 227-229. Tot aici, comentariul dezvoltat al textului citat.

⁴⁰ S.G. PAPADOPOULOS, *Teologie și limbă...*, p. 10.

⁴¹ S.G. PAPADOPOULOS, *Teologie și limbă...* p. 11.

⁴² S.G. PAPADOPOULOS, *Patrologie...*, p. 67.

Cum exegeza protestantă modernă (Bultmann, Ebeling, Fuchs) își fundamentează metoda pe filosofia celor doi autori germani, prof. Papadopoulos încearcă să-i combată pe aceștia, cu riscul de a le prezenta parțial doctrina, în loc să propună un mod în care aserțiunile lor filosofice ar putea fi fructificate în teologia ortodoxă. De la un punct nu se mai înțelege exact dacă este vorba de o polemică cu filosofia limbajului sau cu protestantismul⁴³.

Nu este aici locul pentru a analiza raportul dintre creștinismul ortodox și filosofia limbajului în viziunea lui Heidegger și a lui Gadamer. Am încercat deja să fructificăm doctrina lor în sens creștin ortodox. Câte ceva vom preciza și în capitolul 5, unde vom înfățișa concepția ontologică despre limbaj la pr. Stăniloae. Ceea ce încearcă prof. Papadopoulos să transmită este faptul că adevărul precedă și există în mod independent de limbaj, că între limbaj și adevăr nu există o determinare ontologică. Prin adevăr are în vedere ceea ce este comunicat omului de către Dumnezeu prin iluminarea intuitivă de către Duhul, iar ca mod al *înțelegerii*, deși nu o spune explicit nicăieri, are în vedere *simțirea înțelegătoare*, o facultate suprarățională a omului, așa cum am văzut, atrofiată însă după izgonirea din paradis, în urma căreia omul nu l-a mai văzut și cunoscut pe Dumnezeu și și-a închis inima față de El. Acestea reies din ceea ce scrie mai departe: „Când cineva nu are experiență, se mărginește la hotarele mici ale cuvintelor și le vede ca mari și absolute. Când însă trăiește măreția și absolutul, adică adevărul, atunci conștientizează micimea și convenționalitatea limbii”⁴⁴. Important de precizat că adevărul în creștinism este Persoană, este comuniunea treimică de Persoane, nu o coerență logică de principii abstracte. Acest lucru, împreună cu simțirea înțelegătoare, scapă într-adevăr celor doi filosofi germani. Prin convenționalitatea limbii, prof. Papadopoulos înțelege faptul că limba nu condiționează în mod absolut accesul la întâlnirea cu Persoanele divine și cu realitățile cerești.

Conceptul de convenționalitate a limbajului teologic este sistematizat în zece puncte, pe care, pentru interesul lor, le vom reda în totalitate, împreună cu cele patru consecințe pentru teologie ale convenționalității limbii:

⁴³ Cf. S.G. PAPAPOULOS, *Teologie și limbă...*, p. 11-13.

⁴⁴ S.G. PAPAPOULOS, *Teologie și limbă...*, p. 55.

„1. Experiența adevărului precede teologiei, adică exprimării, sau arătării adevărului; 2) Limba teologiei este un factor relativ, în timp ce adevărul constituie factorul absolut; 3) Limba depinde, ca factor relativ, de locul, educația și epoca în care a fost scrisă; 4) Toate limbile (cel puțin cele relativ cultivate) pot deveni „indicative” ale adevărului, să exprime deci voința lui Dumnezeu sau experiența adevărului; 5) Nici limba ebraică, cu care Dumnezeu a descoperit mai întâi Vechiul Testament, nici limba aramaică a Domnului, nu au fost sfințite. Cele două au fost utilizate pentru motive conjuncturale; 6) Limba, ca și cuvintele teologiei, sunt „semantice” și „indicative” ale adevărului, pe care nu îl cuprind, nu îl delimitează. Limba are rol „indicativ” și „semiotic”, nu are analogie cu existența adevărului; 7) Formele filosofice ale identificării parțiale sau totale a elementelor definite prin termenii „semnificat” și „semnificat” nu au aplicabilitate în teologie, câtă vreme nu există analogie între adevăr și limbă, câtă vreme cele două categorii sunt distincte, fiind vorba despre adevărul necreat și limba creată; 8) Alegerea limbii și a cuvintelor în teologie (în exprimarea adevărului) este responsabilitatea exclusivă a omului; 9) Același adevăr poate fi exprimat prin cuvinte diferite între ele, ale aceleiași limbi (de exemplu, limba greacă); 10) Cuvintele cu care au predicat Domnul, Apostolii, Părinții Bisericii și predicatorii contemporani nu conduc la credință, la adevăr, decât numai dacă acela care le ascultă este iluminat de Sfântul Duh și le însușește”⁴⁵.

Din aceste zece elemente constitutive ale postulatului convenționalității limbii, prof. Papadopoulos derivă patru consecințe pentru „dezvoltarea și sprijinirea teologiei”:

„1) Teologul conștientizează caracterul absolut al experienței adevărului. Totul depinde de experiența-comuniunea adevărului. Nu relativizează prin urmare adevărul (cum face liberalismul). Își însușește-mărturisește teologia Părinților, căci cunoaște că aceasta constituie exprimarea experienței adevărului, care este valabilă pentru toți oamenii și pentru toate epocile. 2) Teologul respinge atașamentul exagerat față de «tipuri» și lasă deschis spiritul său pentru iluminarea Sfântului Duh, fiindcă cuvintele singure nu îl conduc la comuniunea cu adevărul. Nu devine apărător al literei. Evită absolutizarea convenționalismului limbii (erezia a tradiționalismului). 3) Teologul cercetează cu cea mai mare atenție formularea lingvistică, dar nu rămâne un simplu filolog. În încercarea sa teologică și ermeneutică nu aplică întregi metodele filosofice, din care utilizează numai selectiv câte elemente judecă, pe când limba este convențională și nu

⁴⁵ S.G. PAPADOPOULOS, *Teologie și limbă...*, pp. 52-53.

cuprinzătoare a adevărului. 4) Teologului îi est util să urmărească premisele experienței adevărului, fapt care singur poate să îl arate ca trăitor al adevărului, ca purtător autentic al Tradiției și continuator activ al acesteia, capabil să dea soluții la problemele epocii sale, în funcție de gradul experienței adevărului, pe care i-o va dărui Sfântul Duh⁴⁶.

În concluzie, evaluând critic teoria convenționalității limbajului în gnoseologia teologică, teoreticianul traducerii textului patristic și traducătorul textului patristic nu trebuie să uite niciodată că limba ca discurs are personalitatea ei și că ocupă în același timp o poziție de superioritate între darurile spiritului uman. Convenționalitatea limbii din *perspectiva raportului adevăr- limbă*, întru totul adevărată, nu trebuie să ne inducă în eroare (poate că expunerea prof. Papadopoulos sărăcește viziunea asupra limbii și asupra limbajului uman prin unilateralitate, concentrându-se doar asupra acestui raport⁴⁷) în ceea ce privește binefacerile limbii pentru spiritul uman, din *perspectiva raportului limbă-scriitor/cititor*. Nu trebuie să pierdem din vedere planul concret al folosirii limbii (traductologia este o știință aplicată) în favoarea unei potențări exclusive a celui abstract. Poate că de aici derivă și felul insuficient în care prof. Papadopoulos expune filosofia limbajului a lui Heidegger și a lui Gadamer⁴⁸, filosofie care se concentrează mai mult asupra existenței umane, nu atât asupra condițiilor cunoașterii. Să ne

⁴⁶ S.G. PAPADOPOULOS, *Teologie și limbă...*, p. 56.

⁴⁷ Există un pasaj interesant în *Patrologia...* sa, la p. 61, care pare să confirme determinările limbii pentru existența umană și pentru Tradiția Bisericii în sens gadamerian: „...diferențierea dintre teologia apuseană și cea răsăriteană, care, într-o anumită măsură, se datorează limbajului care exprimă un climat spiritual diferit”.

⁴⁸ Cercetătorii au observat că numai în ultima parte a vieții Heidegger a tins să identifice subiectul uman cu cuvântul: „Identificarea subiectului cu cuvântul, ceea ce Heidegger (datorită faptului că a respins metafizica) a dus în ultima parte a operelor sale până la extrem...”: Silviu Eugen ROGOBETE, *O ontologie a iubirii. Subiect și realitate personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Polirom, Iași, 2001, p. 143. La aceeași pagină, Silviu Eugen Rogobete îl citează, în sprijinul acestei idei, pe Anthony C. THISELTON, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*, Eerdmans, Grand Rapids: Paternoster Press, Exeter, 1980, p. 107: „După cum notează Thiselton, Heidegger, în ultimele sale scrieri, merge până la «a abdica» rolul de subiect vorbitor, de umanitate ca intersubiectivitate, rolului limbajului însuși: «limbajul vorbește... limbajul vorbește spunând, adică arătând». Heidegger se întreabă: «Pe ce se bazează ființa limbajului?» și apoi meditează: «E posibil să nu înțelegem însăși natura limbajului când căutăm temeiuri»”.

amintim că în concepția lui Heidegger pe de o parte, modul specific al existenței umane de a fi este înțelegerea, „*ființa existențială a putinței proprii de a fi a Dasein-ului însuși*”, care devine în cele din urmă limbă numai întrucât tinde spre explicitare și enunț, dar Heidegger nu afirmă că înțelegerea *trebuie* să ajungă cu necesitate la *explicitare*; oricum, înțelegerea nu depinde de explicitare, întrucât o precede, iar cuvântul este întotdeauna o „*simplă-prezență-împreună*” a mai multor cuvinte (idee pe care o va fructifica din plin pr. Stăniloae). Heidegger spune în fond despre limbă nu că aceasta mărginește spiritul și facultatea sa de cunoaștere, ci că are o rădăcină adâncă în spiritul uman, fundamentul ei existențial-ontologic fiind *înțelegerea*, care caracterizează condiția omului. Dacă, conform doctrinei ortodoxe, chipul lui Dumnezeu în om nu a fost complet distrus după cădere, ci numai alterat, atunci putem înțelege că în limbă, în exprimarea prin limbă există, într-un grad diminuat, desigur, ceva din contemplația de care s-a bucurat Adam în Eden și de care au parte astăzi misticii.

Raportul dintre textul inspirat și metoda istorico-critică

Deși „o corectă înțelegere și interpretare a Părintelui solicită accesul în climatul duhovnicesc al Părintelui”, iar acesta „se realizează în fond prin transformarea cercetătorului, prin participarea sa la experiențele pe care le exprimă Părintele”⁴⁹, traducătorul de text patristic, patrologul în general, nu poate renunța la informațiile istorice pe care i le oferă metoda istorico-critică. Aplicată cu consecvență pentru prima oară în sânul protestantismului, de curentul numit „teologia liberală”⁵⁰, ea a

⁴⁹ S.G. PAPADOPOULOS, *Patrologie...*, p. 68.

⁵⁰ Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, traduction de l'italien par Jacques Mignon, Cerf, Paris, 1994, pp. 18-19: „Teologia liberală ia naștere din întâlnirea liberalismului – conștiința de sine a burgheziei europene din sec. al XIX-lea – cu teologia protestantă. Ea are antecedente istorice în filosofia religiei a lui Hegel și în teologia lui Schleiermacher.... Se numește teologie liberală interpretarea raționalistă a Noului Testament (Baur, Strauss, Bauer) din prima jumătate a sec. al XIX-lea. Mai precis, este desemnată sub acest nume gândirea teologului din Göttingen, Albrecht Ritschl (1822-1889) și a școlii sale, care va cuprinde dogmaști precum Hermann, exegeți ai *Vechiului Testament* precum Wellhausen, sau ai *Noului Testament*, precum Jülicher, istorici precum Harnack și filosofi ai religiei, precum Troeltsch. Organul său oficial era revista *Cristliche Welt*, fondată la Berlin în 1877.... Caracteristicile sale erau: adeviziunea riguroasă la metoda istorico-critică și la rezultatele sale; relativizarea tradiției dogmatice a Bisericii, în particular a hristologiei; o lectură mai degrabă etică a creștinismului. În acord cu optimismul liberal, ea încerca să armonizeze pe cât posibil religia creștină cu

ajuns a fi folosită abuziv, mergând, pe de o parte, până la negarea calității de text inspirat a textului biblic și patristic, iar pe de altă parte a fost folosită ca „armă confesională”.

În spiritul Sf. Vasile cel Mare din *Omilia a XXII-a către tineri*, cercetătorul/traducătorul ortodox trebuie să păstreze cu discernământ calea de mijloc, acea *mediocritas aurea*, care îl face să poată beneficia de lămuririle obținute prin critica istorică și totodată să vadă lucrarea lui Dumnezeu în istorie.

Pentru prof. Papadopoulos, binefacerile metodei istorico-critice constau mai ales în destructuralizarea (*destructuralismus*) gândirii patristice, deoarece „numai astfel vom distinge corect ce anume constituie la Părinți experiența adevărului și ce reprezintă îmbrăcarea a sa cu structuri istorice și temporale”⁵¹. Dar „Tradiția Bisericii nu se identifică cu istoria formelor și construcțiilor sale, ci cu gândirea și etosul său” (p. 50), de aceea cercetătorul „nu trebuie să fie înrobitor de metodă, cel puțin pentru că Părinții nu au practicat, nu au aplicat cu strictețe nicio metodă” (p. 51).

La rândul său, pr. John Breck face o paralelă între *theoria* ortodoxă și metoda istorico-critică.

„Ca metodă hermeneutică, *theoria* se bazează pe două premise fundamentale: Scriptura este inspirată uniform de Dumnezeu, iar tipologia să fie cheia pentru o interpretare corectă a ei. Reflectând influența aristotelică, *theoria* a înțeles că mai degrabă evenimentul însuși, și nu cuvântul (martor al evenimentului), este adevăratul mijloc al Revelației. Ea căuta semnificația lucrării lui Dumnezeu înăuntrul faptelor istoriei, deosebind în anumite evenimente atât sensul lor istorico-literal, cât și pe cel divin sau spiritual”⁵².

Comparând cele două metode, metoda exegetică patristică a *theoriei* și metoda exegetică în sens larg istorico-critică, pr. Breck identifică puntea de legătură între ele în interesul pentru evenimentul istoric și în respingerea alegoriei:

conștiința culturală a timpului. *Esența creștinismului*, a lui Harnack și *Absolutitatea creștinismului*, a lui Troeltsch sunt două dintre documentele cele mai semnificative ale teologiei liberale, așa cum se prezenta ea la începutul noului secol [al XX-lea]”. Noul curent teologic care a depășit/a abandonat teologia liberală în lumea protestantă a fost *teologia dialectică*, al cărei principal reprezentant este Karl Barth (1886-1968).

⁵¹ S.G. PAPADOPOULOS, *Patrologie...*, p. 51.

⁵² Pr. J. BRECK, *Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare...*, p. 97.

„Exegeza istorico-critică împărtășește, alături de *theoria*, o preocupare fundamentală pentru sensul istoric-literal al evenimentelor biblice și pentru clarificarea semnificației intenționate de autor. Ambele metode urmăresc să păstreze fundamentele istorice ale eshatologiei. Prin urmare, accentuează primatul faptului asupra ideii, al evenimentului asupra interpretării și, prin aceasta, ele evită distorsiunile metodei alegorice⁵³, care constă în «eisegesis»⁵⁴ și nu în exegeza⁵⁵».

Așadar, *theoria* patristică și criticismul istoric modern se întâlnesc în interesul pentru *contextualitate*⁵⁶.

⁵³ Cf. pr. C. COMAN, *Erminia Duhului...*, p. 127, distincția dintre „erminia alegorică” și „erminia duhovnicească”: „Erminia alegorică – atunci când este cu adevărat alegorică [la nota 151, de la aceeași pagină, scrie că alegoria este periculoasă când este folosită ca metodă, dar se poate întâmpla ca și erminiile duhovnicești să adopte un limbaj alegoric] se întemeiază pe elemente oferite de text, care servesc drept pretext minții umane, care prin conexiuni sau alte operații logice, uzând și de instrumentarul alegoric și simbolic oferit de literatura vremii, descoperă sensuri noi textului biblic. Erminia duhovnicească este aceea care se întemeiază pe experiența duhovnicească, este rezultatul vederii sau al vederilor duhovnicești pe care le oferă exegetului prezența și lucrarea Duhului lui Dumnezeu”.

⁵⁴ *Eisegesis* derivă etimologic de la prepoziția grecească εις = în, către și verbul ἄγω = a conduce, așadar „a conduce în, a duce în” și se referă la atribuirea unor semnificații textului care sunt adăugate lui, care nu pot fi deduse prin procedee logice din celelalte fraze ale textului. Alegoria este exemplul clasic de eisegeză. Exegeza, în schimb, cuvânt derivat din prepoziția ἐξ = din și același verb ἄγω, indică operația de extragerea din text ceea ce are el de oferit.

⁵⁵ Pr. J. BRECK, *Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare...*, pp. 99-100.

⁵⁶ Pentru a feri o paralelă în acest sens, Sf. Maxim Mărturisitorul, în disputa cu patriarhul monotelit Pyrrhus, declară că a găsit douăzeci și opt de sensuri ale cuvântului γνῶμη în Sfânta Scriptură și la Sfinții Părinți (cf. *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 312. Informația o preia întocmai Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 14, trad. de Pr. D. Fecioru, Ed. Apologeticum, 2004, p. 106). Episcopul Hilarion ALFEYEV, „Moștenirea patristică și modernitatea”, pp. 30-42, pledează pentru necesitatea citirii contextuale a operelor Părinților Bisericii și trasează cinci reguli de aplicare a „metodei contextuale” (1. această metodă poate fi folosită în timpul studiului unui anume autor bisericesc individual: „Nu se pot emite judecăți asupra unui Părinte bisericesc fără a ști limba în care a scris Istoria Bisericii și a țării sale, sursele pe care le-a consultat și autorii pe care el îi percepe ca autorități”; 2. metoda contextuală permite a analiză comparativă a operelor anumitor Părinți, care sunt înrudiți într-un anumit fel, cu condiția ca criteriul contextual să fie în mod strict urmat: „Nu se pot pune împreună în mod artificial doi scriitori care au trăit în contexte cu totul diferite”; 3. metoda contextuală ne permite compararea Părinților Bisericii cu autori care s-au situat în afara limitelor tradiției patristice, păgâni, eretici, reprezentanți ai altor confesiuni, „arătându-se că a fost o anumită dimensiune a contactului real între ei în istorie; 4. printr-o utilizare consistentă a metodei contextuale putem învăța să distingem între etern și temporar în scrierile patristice, „între ceea ce

În spațiul teologic românesc, de raportul dintre textele inspirate ale Tradiției creștine și metoda istorico-critică s-a ocupat prof. Teodor M. Popescu, în câteva dintre cele mai valoroase studii ale sale⁵⁷. În *Divin și uman la vechii istorici bisericești*,

„istoricul român arată cum vechii istorici bisericești nu au fost interesați de prezentarea genetică a faptelor istoriei, înțeleasă ca istorie pură ce se desfășoară în afara proniei divine, ci prin credință au căutat să înțeleagă și să exprime în scris modul în care Dumnezeu lucrează în istorie, modul în care divinul și umanul se împletesc în viața apostolilor, martirilor, ierarhilor, teologilor, monahilor și împăraților”⁵⁸.

„În *Rolul istoriei în înțelegerea creștinismului*, Teodor M. Popescu apreciază în mod pozitiv critica istorică, care lucrează cu simțul relativului și este distructivă, dar e distructivă de idoli și legende. «De legende creștinismul nu are nevoie, iar idoli a distrus el însuși», spunea eruditul profesor, considerând că creștinismul nu trebuie izolat și

menține o valoare nesfârșită și păstrează o semnificație neschimbătoare pentru creștini și între urmele trecutului care au apărut și dispărut, în contextul istoric al autorului eclesial; 5. folosirea metodei contextuale poate duce la apariția anumitor antologii sistematice de teologie ortodoxă, „bazate pe expunerile Părinților bisericești, fiecare perceput acum în contextul general al tradiției Bisericii creștine, mai mult decât în contextul său particular”. „Aș vrea să relievez faptul că tot ceea ce s-a spus mai sus despre diferitele contexte lingvistice, culturale, istorice în care Părinții au trăit, nu tăgăduiesc faptul indiscutabil că împărtășesc contextul comun al unei tradiții creștine universale – unice, contextul «credinței evanghelice și apostolice»: Tradiția primită de la predecesorii lor și păstrată, nu numai cu precizie, ci de asemenea, dezvoltată creativ de către fiecare generație de Părinți ce a trecut. Oricine este implicat în domeniul studiilor patristice trebuie să fie pe deplin conștient de acest context comun al unei singure credințe, al credinței celei una, pentru întreaga Tradiție patristică”), apoi exemplifică cum a folosit metoda contextuală în studiul operei Sf. Simeon Noul Teolog.

⁵⁷ Este vorba despre următoarele patru studii, toate publicate în extras: *Divin și uman la vechii istorici bisericești*, București, 1924. 114pp.; *Rolul istoriei în înțelegerea creștinismului* (prelegere de deschidere a cursurilor de Istorie Bisericească), București, 1927, 29pp.; *Necesitatea studiilor istorice și patristice în Biserica Ortodoxă (Însemnătatea Tradiției creștine pentru Ortodoxie)*, București, 1941, 31pp. (republicat în: Teodor M. POPESCU, *Biserica și cultura*, EIBMBOR, București, 1996, pp. 183-213); *Confesionalism și obiectivitate în istoria bisericească*, Craiova, 1943, 14pp.

⁵⁸ Pr. Daniel BENGA, „Provocările profesorului Teodor M. Popescu pentru teologia istorică contemporană”, referat susținut la Simpozionul omagial *Profesorul Teodor M. Popescu, teolog, istoric și mărturisitor al credinței ortodoxe*, 19-20 mai 2008, p. 5.

îndepărtat cu frică de istorie, ci adus în fața ei și privit la lumina ei. Profesorul Teodor M. Popescu considera că:

„vor fi amenințate, desigur, unele concepții neistorice consacrate, dar va câștiga adevărul și va câștiga cu el creștinismul, religia Celui ce S-a numit «Adevărul». Dacă istoria va găsi că unele amănunte de sinaxar sunt de prisos; că persecutorii erau răi și că ereticii erau greșiți, fără să fi fost în mod necesar posedați de demoni; că cutare scriere creștină nu aparține autorului căruia i s-a atribuit prin tradiție; că a putut fi câte un Sinod asistat de alt duh, decât Cel Sfânt; că Marele Constantin a lucrat poate uneori și din alte convingeri, decât cele pur evanghelice; că Iulian Apostatul a putut să moară fără să fi strigat «ai biruit, Galileene!», - dacă acestea și multe altele vor fi altfel arătate de istorie, nu e nicidecum motiv să credem, pentru atât, că se va clintii de pe temelii Biserica lui Hristos, cum nu se va primejdui Ortodoxia, dacă vom recunoaște că Marcion avea unele idei interesante, sau că Luther n-a fost un simplu și biet «eretic»⁵⁹.

„Prin toate acestea a afirmat un adevăr fundamental și actual, acela că *teologia începe abia după ce metoda istorico-critică și-a împlinit cele ale ei (subl. n.)*. Aceasta înseamnă că suntem liberi, că nu mai avem niciun fel de teamă de știu eu ce descoperire a viitorului, pe care desigur nu trebuie să o acceptăm *apriori* ca adevărată⁶⁰.

În cel mai autentic spirit ortodox, prof. Teodor M. Popescu știe să se delimiteze de hermeneutica protestantă: „Diferența dintre el și Gerhard Ebeling nu este foarte mare. Pentru Teodor M. Popescu istoria Bisericii este istoria Cuvântului lui Dumnezeu, dar așa cum a fost tălmăcit și trăit de Sfinții Părinți ai Bisericii, iar nu interpretat după bunul plac personal al unuia sau al altuia⁶¹.

În studiul „Necesitatea studiilor istorice și patristice în Biserica Ortodoxă”, polemica inter-confesională se întinde pe câteva pagini. Catholicismului îi reproșează că a concentrat autoritatea patristică într-o singură figură, aceea a lui Augustin, în timp ce autoritatea scolastică a fost concentrată în Toma d'Aquino, care se bucură până astăzi de infailibilitate în teologia romano-catolică. „Un scolastic este criteriul teologiei patristice⁶² și astfel, este modificat sensul Tradiției. Prin aceasta, teologii romano-catolici nu respectă de fapt criteriile lui Vincentium de

⁵⁹ Pr. D. BENGA, „Provocările profesorului Teodor M. Popescu...”, pp. 5-6.

⁶⁰ Pr. D. BENGA, „Provocările profesorului Teodor M. Popescu...”, p. 6.

⁶¹ Pr. D. BENGA, „Provocările profesorului Teodor M. Popescu...”, p. 7.

⁶² T.M. POPESCU, „Necesitatea studiilor istorice și patristice...”, p. 208.

Lerinum. În Biserica Ortodoxă, în schimb, nu există un Părinte cu autoritate „supremă”, ci criteriul este „consensum Patrum”, acordul Părinților. „Teologia ortodoxă este teologia Sfinților Părinți”⁶³. În protestantism, individualismul este acela care denaturează istoria: „Istoricul bisericesc protestant, dimpotrivă, își dă adesea frâu liber imaginației, săvârșind abuzuri tot atât de puțin științifice”⁶⁴.

În concluzie, prof. Teodor M. Popescu îndeamnă la prudență față de influențele apusene care s-au inserat în teologia ortodoxă⁶⁵.

Exigențe care se impun traducătorului de text patristic

Așa cum Eugene Nida făcea o listă a calităților pe care ar trebui să le aibă studenții de admis la școlile de traduceri aplicate, ne-am gândit că ar fi util să indicăm și noi câteva astfel de calități necesare traducătorului din textul patristic, calități care sunt în *strict raport de derivare cu natura textului patristic*, despre care am discutat până acum. O enumerare a acestor posibile calități am găsit în studiul citat al lui Adrian Marinescu, care la rândul său le preia de la Sf. Nichita Sthitatu.

Traducătorul (cititorul, în textul Sf. Nichita Sthitatu) textului patristic trebuie să dovedească:

- a) «o rațiune sănătoasă și dreaptă, care să dea putere simțirilor sufletului»;
- b) «sufierea Duhului să le înaripeze înțelegerea pentru a se înălța»;
- c) «cugetare care să se scufunde cu totul și deplin spre cerurile și adâncimile dumnezeiești»;

⁶³ T.M. POPESCU, „Necesitatea studiilor istorice și patristice...”, p. 209.

⁶⁴ T.M. POPESCU, „Necesitatea studiilor istorice și patristice...”, p. 185.

⁶⁵ T.M. POPESCU, „Necesitatea studiilor istorice și patristice...”, p. 210: „Împrejurările istorice, defavorabile Bisericii Ortodoxe, au făcut ca, în concurența confesională deschisă cu secolul Reformei protestante și ale cărei efecte s-au simțit și în Orient, teologia ortodoxă să sufere unele influențe apusene de suprafață. Aceasta ne impune atent control patristic, mai ales că seriozitatea științifică a Apusului obligă pe teologii ortodocși să-și completeze studiile în școli de altă confesiune. Pe lângă aceasta, ieșirea Bisericii și teologiei ortodoxe în largul lumii creștine, prin congresele mișcării ecumenice, prin conferințele cu anglicanii, prin congresele de teologie ortodoxă și prin altele, ne încredințează odată mai mult că studiul teologiei patristice este o primă necesitate ortodoxă. Această necesitate se simte tot mai mult și a fost exprimată mai ales de teologii ruși, între care G. Florovsky, în diferite scrieri și la Congresul de Teologie Ortodoxă de la Atena (1936), sub forma unui strigăt de alarmă: Înapoi la Părinți! Înapoi la izvoare!”.

- d) «să fie mai întâi credincios și să fugă cu totul de păcat, cu trupul și cu duhul, și să se lepede de plăcerea dulceaților trecătoare»;
- e) «să-și pună temelia cea bună pe piatra puternic adâncită a credinței prin punerea în lucrare a poruncilor lui Hristos și să clădească pe ea, cu pricepere, casa virtuților»;
- f) «să se dezbrace de omul cel vechi, care se strică prin poftele lui și să îmbrace pe cel ce se înnoiește întreg în Hristos, adică pe cel ce a ajuns, prin toată desăvârșirea după putință, la măsura vârstei plinătății lui Hristos»;
- g) «să se curățească și să se lumineze și să-și limpezească vederea prin Duhul și să înainteze la contemplarea întregii creații cu privirea unei înțelegeri curate, ca să cuprindă și să pătrundă rațiunile și mișcările ei în mod clar, devenind cu totul străin lucrurilor văzute, adică deasupra tuturor micimilor trupului și simțurilor»;
- h) «să atragă în sine puterea harului Duhului, ca să se umple de lumina cea bună și pe măsura arătărilor sfinte de sus produse în el de purificare să grăiască cu glas tare ca un teolog»;
- i) «să se aplece asupra celor scrise având cugetare tare»⁶⁶.

Câteva observații parțiale despre traducerea textului patristic

Dorim să grupăm în acest subcapitol un număr de reguli de aplicat în traducerea textului patristic, care decurg strict din natura textului patristic. Ele trebuie completate cu reguli deduse prin studiul traducerilor deja existente.

Norme stabilite de Biserica Ortodoxă Română. Mărturisirea de credință din 1899

În 1899, în Biserica noastră apare o ediție sinodală a *Mărturisirii de credință*, „ediție didactică”, ce reprezenta o nouă traducere din grecește, efectuată de episcopul Râmnicului, Ghenadie Ienăceanu, în 1895. Această traducere are meritul de a respecta câteva criterii de traducere (pe care am dori să le transformăm în norme traductologice) stabilite în cadrul unei comisii sinodale, din care au făcut parte autorul traducerii, episcopul

⁶⁶ SF. NICHITA STHITATUL., *Despre cartea imnelor dumnezeiești a Părintelui nostru, Cuviosul Simeon Noul Teolog*, apud: A. MARINESCU, „Observații de ordin general...”, p. 185.

Silvestru al Hușilor și arhiereul Gherasim Timuș Piteșteanu. Criteriile sinodale de traducere au fost publicate în fruntea ediției de probă din 1895:

- „1. traducerea se va face numai după textul grec tipărit la Snagov, în 1699, «în alăturarea cu texturile grece următoare acestuia»;
2. citatele biblice se vor reproduce numai după Biblia de la 1688, iar cele neo-testamentare după ediția de la Neamț din 1818;
3. limba folosită trebuie să fie limba tradițională a Bisericii române, acordându-se o grijă specială înlăturării «novismelor furișate astăzi în literatura noastră ... care au zdruncinat graiul poporului român de pe vechile lui temelii istorice»;
4. traducerea va avea un caracter didactic în redactare și în prezentarea textului”⁶⁷.

O evaluare modernă a criteriilor din 1899

În primul rând, sinodalii au fost preocupați de *stabilirea unui text original de încredere*. În epoca modernă, s-ar vorbi de o ediție critică (*editio melior* sau *editio maior*). În cazul textului inspirat, aceasta este o preocupare de prim ordin. Numai așa se explică numărul multiplu al centrelor academice contemporane care au ca preocupare editarea în ediție critică a textului patristic. În cazul lipsei unei ediții critice, de care era conștientă comisia sinodală, este recomandată compararea textelor din edițiile existente.

În al doilea rând, comisia a stabilit niște *variante românești de încredere ale textului biblic*. Aceste traduceri primesc astfel aprobarea Bisericii, dar au și meritul de a *uniformiza aparatul critic al traducerilor patristice*. Ar fi foarte util să se ajungă și astăzi la un astfel de consens asupra unei ediții unice a Bibliei, pe care să o folosească traducătorul textului patristic. Dacă acest lucru nu va fi posibil pentru toți traducătorii, măcar în cadrul aceluiași proiect/program de traduceri să se ia această măsură de uniformizare.

În al treilea rând, este vorba despre *limba traducerii*⁶⁸, evidentă cel mai mult în lexicul folosit. Comisia sinodală stabilește că trebuie să fie

⁶⁷ Am urmat prezentarea lui E. MUNTEANU, *Lexicologie biblică...* pp. 204-205.

⁶⁸ A. MARINESCU, „Observații de ordin general...”, p. 189: „Traducătorul de text patristic, ca și teologul, trebuie să fie bun «profesionist», așa cum buni «profesioniști» au fost de-a lungul timpului Sf. Părinți; numai în aceste condiții putem avea un «progres în cercetare»; progresul este scop al cunoașterii, iar cunoașterea al studiului personal și al

vorba de „limba tradițională a Bisericii române”, adică cea de factură greco-slavă, așa cum am văzut în capitolul 2. În același timp, trebuie evitate „novismele”, adică neologismele de factură latinizantă sau italianizantă, cum vom vedea în subcapitolul următor, care nu au fost asimilate în limba de toate zilele. Prin aceasta, sinodalii urmăresc realizarea unui deziderat important al traducerii patristice: *accesibilitatea textului*, ceea ce înseamnă că traducerea din textul inspirat este pentru Biserică o formă de *propovăduire*. Prin sintagma „grijă specială” trebuie să înțelegem desigur și grija de a traduce corect, filologic, istoric (contextual) și teologic⁶⁹. În cazul traducerilor românești biblice sau patristice, textul traducerilor, ca și limba română de-a lungul istoriei a evoluat spre o sintaxă din ce în ce mai „naturală”. În cazul diferitelor traduceri ale *Mărturisirii de credință* în limba română, Eugen Munteanu identifică o evoluție „de la literalitatea relativă practică de Radu Greceanu, până la cerințele metodei moderne de traducere, orientată prioritar spre reconstrucția exactă a semnificațiilor, și nu spre redarea literei textului”⁷⁰. În acest fel va proceda și pr. Stăniloae în traducerea operei Sfântului Maxim și nu numai. De asemenea, „tendința de reducere a elementului neologic, justificată în sec. al XVII-lea de necesitatea de a ține cont de «orizontul de așteptare» al destinatarilor textului, devine la traducătorul modern un act de opțiune stilistică și de identificare confesională și culturală”⁷¹. O altă tendință stilistică a autorilor bisericești din sec. al XVII-lea este „înlocuirea termenilor teologici sau tehnic-eceziastici de origine slavonă prin creații lexicale românești echivalente”⁷². „Un alt fenomen de semantică lexicală ... constă în polisemantismul unor termeni abstracti din sfera activității intelectuale, precum *cuget, gând, minte, socoteală, cunoaștere, pricepere* etc.,... el fiind comun tuturor textelor românești vechi cu caracter teologic sau filozofic”⁷³.

Un element de care traducătorul textului patristic nu se poate dispensa, cu aplicație la terminologia teologică a TLS (pe care o vom

cercetării, constând într-o primă fază în *informare și evaluare* urmate de *valorificarea funcțională a datelor obținute*; aceste *activități* nu sunt improprii *devenirii teologice* cum nu au fost străine Sf. Părinți, care au fost *clari, preciși și concisi*, au cunoscut bine teologia Părinților dinaintea lor pe care au dus-o mai departe *aprofundând-o, dezvoltând-o și îmbogățind-o* (= progres patristic)”.

⁶⁹ Fericitul Ieronim considera că în textul biblic „și ordinea cuvintelor reprezintă un mister”, apud: E. MUNTEANU, *Lexicologie biblică...*, p. 51.

⁷⁰ E. MUNTEANU, *Lexicologie biblică...*, p. 203.

⁷¹ E. MUNTEANU, *Lexicologie biblică...*, p. 206.

⁷² E. MUNTEANU, *Lexicologie biblică...*, p. 206.

⁷³ E. MUNTEANU, *Lexicologie biblică...*, p. 207.

numi *contextuală*) și a TLT (pe care o vom numi *culturală*)⁷⁴, este abordarea sistemică a vocabularului⁷⁵. Conform lui Jost Trier, „cuvântul individual își obține determinarea conținutului conceptual pornind de la structura ansamblului”.

„Prin apariția unor noi termeni sau prin căderea în desuetudine a altora se modifică în mod necesar și relațiile semantice dintre ceilalți componenți ai câmpului, pe de o parte, și termenii cu care aceștia se înrudesesc din punct de vedere conceptual (*Begriffsverwandten*), pe de altă parte; orice modificare de sens a unui termen afectează întregul sistem în așa fel încât, de exemplu, un sens nou căpătat de un cuvânt presupune o reducere corespunzătoare în spectrul semantic al cuvintelor cu care acesta este mai mult sau mai puțin învecinat din punct de vedere conceptual (*begrifflich enger oder ferner benachbart*)”.

Teoriei lui Trier i s-a reproșat că nu ia în discuție decât realizările nominale ale câmpului lexical și că neglijează relațiile sintagmatice care se stabilesc în timpul vorbirii între elementele unui câmp semantic. Aceste deficiențe le remediază Walter Porzig, care adaugă câmpurilor lui Trier,

⁷⁴ Cf. și reflectia lui A. MARINESCU, „Observații de ordin general...”, p. 189, referitoare la necesitatea „înțelegerii Părinților Bisericii *atât în contextul timpului în care au trăit și activat, cât și în contextul timpului în care noi trăim și activăm*”.

⁷⁵ Deși poate părea prea speculativă pentru o teorie traductologică aplicată, următoare comparație pe care o realizează între cuvânt și icoană pr. J. BRECK, *Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare...*, p. 112, nu este lipsită de utilitate în ceea ce privește atitudinea sintetică a traducătorului față de *terminologia contextuală* (și implicit, *culturale*): „Cuvântul și icoana au patru elemente comune. Primul: evenimentul însuși, reprezentabil și reprezentat, prin care Revelația este împărtășită Bisericii. Al doilea element este lucrarea inspirațională a Duhului, care acordă autorului biblic sau iconarului o vedere (*theoria*) a realității veșnice sau a adevărului veșnic care se află în inima evenimentelor. Al treilea element este exprimarea materială a aceluși adevăr, în limbajul omenesc al cuvintelor sau într-o formă grafică și în culoare. *Al patrulea element este actul de interiorizare al acestui adevăr de către credincios, așa cum i se revelează prin cuvânt sau prin icoană (subl. n.)*. Rămânând în totalitate normativ sau canonic, Cuvântul este iluminat prin icoană așa cum este iluminat prin Sf. Tradiție”. Așadar, se poate vorbi și de o dimensiune iconică a cuvântului, în dublul sens de oglindire a adevărului și de organizare unitară din punct de vedere semantic. Vom vedea că scriitura Sf. Maxim Mărturisitorul pune foarte bine în evidență dimensiunea iconică a limbajului și a textului. De asemenea, credem că s-ar putea realiza o apropiere (cel puțin la nivelul deconstrucției) între ideile exprimate mai sus de pr. Breck și principiul poetic al lui Horatius, din *Epistula ad Pisones (Ars poetica)*: „Ut pictura poesis”, care prescrie unitatea de mesaj și de stil a poeziei.

pe care le numește „distributive”, noțiunea de câmp semantic inclusiv, prin care înțelege „acea structură din cadrul vocabularului determinată de relațiile semantice dintre unități ale căror desemnări obiective (*Sachverhalten*) se înrudesesc”. Concluzia lui Porzig este aceea că cele două tipuri de câmp semantic se întrepătrund⁷⁶. Probabil că este foarte greu pentru traducător, sau cel puțin pentru traducătorul începător, să calculeze în timpul traducerii toate aceste implicații de câmp semantic, toate reverberațiile unui cuvânt. Credem că teoria câmpului semantic în varianta lui Trier și a lui Porzig este aplicabilă până la un punct, anume acela al cunoașterii tuturor nuanțelor și ocurențelor terminologiei de specialitate *contextuale* și încercarea redării ei prin adaptarea sau prin crearea unei terminologii *culturale*. În cazul ambelor tipuri de terminologii este necesară prezența probatoare a factorului *consecvență*. Credem că teoriile câmpului semantic sunt o variantă științifică (o transpunere filologică) a definirii heideggeriene a cuvântului (λόγος) ca *simpleză-prezență-împreună*.

În sfârșit, în al patrulea rând, o ultimă observație surprinzătoare prin modernitatea ei, care în epocă se putea aplica nu numai textelor bisericești și nici măcar mai ales acestora, ci activității editoriale în ansamblu din Regat. Este vorba de caracterul „didactic”, adică îngrijit și *exemplar* al redactării și al tipăririi textului. Este formulat aici un principiu *comunicațional* (editorial) foarte important, în legătură directă cu accesibilitatea textului ca formă de propovăduire. Prezentarea fizică a textului inspirat trebuie să fie *atrăgătoare* și „politically correct” (dacă ne este permis să formulăm astfel), reflectând prețuirea acordată unui text aparte. În raport de filiație cu această a patra regulă stau și recomandările făcute de Adrian Marinescu:

„traducătorul de text patristic trebuie să tindă spre o cât mai completă specializare în domenii precum *procesarea electronică, filologia, istoria, teologia*; deținerea unui computer și realizarea unor *operațiuni de procesare electronică* nu presupun cunoașterea și stăpânirea regulilor/normelor de *culegere, tehnoredactare și editare de text*; la fel, nu toate traducerile sunt fidele, cum nu toate textele în limba română sunt corecte gramatical”⁷⁷.

⁷⁶ E. MUNTEANU, *Lexicologie biblică...*, pp. 242-244.

⁷⁷ A. MARINESCU, „Observații de ordin general...”, p. 189.

Polemica dintre Mitropolitul Andrei Țaguna și Ion Heliade-Rădulescu, din anul 1858, în legătură cu legitimitatea traducerii textului inspirat

„Aventura biblică” a lui Ion Heliade-Rădulescu (1802-1872) nu a reușit să devină un eveniment crucial în istoria culturii române, așa cum își dorea marele filolog și poet. A reușit în schimb să stârnească atitudinea fermă a mitropolitului Andrei Țaguna (1809-1973), astfel încât avem astăzi la dispoziție o discuție care ilustrează foarte bine toate principiile pe care le-am enunțat de-a lungul acestui studiu.

În prezentarea de față am urmat două studii principale asupra polemicii Țaguna – Heliade-Rădulescu, alcătuite paralel unul de altul, anume studiul lui Ovidiu Moceanu (perspectivă preponderent teologică) și studiul lui Eugen Munteanu (perspectivă preponderent filologică)⁷⁸. Bibliografia asupra acestei polemici interesante este încă restrânsă, iar în ceea ce privește amploarea cercetării, până în prezent doar Eugen Munteanu încadrează polemica într-un context în care, cercetată fiindu-i anatomia, semnificațiile ei sunt fructificate din perspectiva unui proiect lexicologic, acela al legitimității unui registru lexical sau a altuia în cazul traducerii din textul inspirat în limba română. În lucrarea noastră, dorim să integrăm polemica Țaguna – Heliade-Rădulescu în contextul *teoriei traducerii textului patristic*⁷⁹. Nu intenționăm să prezentăm în amănunt desfășurarea evenimentelor, ci felul în care cele două personaje culturale au înțeles *actul traducerii* textului inspirat. De aceea, vom urmări în special să sintetizăm clar și concis argumentele folosite de cei doi protagoniști, lăsând la o parte argumentele *ad hominem*, folosite de ambele părți.

În 1858, Ion Heliade-Rădulescu trimite o mostră din traducerea Bibliei și din *Biblice* (= „noțiții istorice, filosofice, religioase și politice

⁷⁸ Ovidiu MOCEANU, *Teologie și filologie. Andrei Țaguna vs. Ion Heliade Rădulescu*, coll. *Cartea religioasă*, Ed. Paralela 45, Pitești, 2003, 198pp.; E. MUNTEANU, *Lexicologie biblică...*, pp. 449-486.

⁷⁹ Redăm în ordine cronologică bibliografia completă a polemicii, preluată din studiul lui E. Munteanu – cel mai recent – cu includerea și a celor două studii deja citate: Nicolau POPEA, *Arhiepiscopul și mitropolitul Andreiu, baron de Țaguna*, Sibiu, 1870, p. 332; Ioan LUPAȘ, *Mitropolitul Andreiu Țaguna. Monografie istorică*, Sibiu, ²1911, p. 92; Florin FAIFER, în: *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Iași, 1979, p. 823; pr. Dumitru ABRUDAN, „O dispută dintre Țaguna și Heliade-Rădulescu pe tema traducerii Bibliei”, în: *Revista Teologică*, 1993, pp. 44-53; Mircea ANGELESCU, *Echilibrul între antiteze. Heliade – o biografie*, București, 2001, pp. 271-273; O. MOCEANU, *Teologie și filologie...*, Pitești, 2003, 198pp.; Eugen MUNTEANU, *Lexicologie biblică românească*, Ed. Humanitas, București, 2008, pp. 449-486.

asupra Bibliei”), ambele tipărite la Paris, mitropoliilor din București și Iași și lui Andrei Șaguna la Sibiu, în speranța că va primi felicitările, acordul și binecuvântarea înalților ierarhi pentru întreprinderea sa. Trecutul filologic al lui Heliade-Rădulescu era legat de publicarea „Gramaticii românești”, în 1828, apoi de evoluția spre latinizarea/italienizarea limbii române, tendință respinsă de mulți intelectuali din epocă⁸⁰. Programul cultural al lui Heliade-Rădulescu viza „modernizarea” și creșterea calitativă a culturii române pornind de la perfecționarea limbii. Se creează subtil un raport de subordonare a culturii față de limbă. Orientarea mitropolitului Andrei Șaguna era tocmai inversă, el își formula convingerea despre limba română și despre limbajul bisericesc, în special, în lumina Tradiției bisericești; tradiția preceda limba. De asemenea, comentariile exegetice la textul Bibliei ale lui Heliade-Rădulescu prezentau grave insuficiențe teologice⁸¹.

La rândul său, încă din 1836, Andrei Șaguna era liderul religios, politic și cultural al românilor din Transilvania, fiind profund implicat în procesul de câștigare a recunoașterii politice și religioase a acestora și în

⁸⁰ O. MOCEANU, *Teologie și filologie...*, p. 75: „Cu «Paralelism între limba română și limba italiană» (1840) și «Paralelism între dialectele română și italian sau forma ori gramatica acestor două dialecte» (1849) devine adversarul propriilor principii formulate în prefața «Gramaticii românești» din 1828. Limba română literară e văzută acum ca operă a unor specialiști sau a unui geniu reformator, de aceea se impunea o primă operație – purificarea ei de toate cuvintele care, în viziunea lui, i-ar deforma profilul, în primul rând rusisme și slavonisme, dar și contracararea influenței franceze. Italienizarea vocabularului, foneticii și gramaticii e motivată cu argumentul că italiana reprezintă stadiul la care ar fi ajuns româna, dacă vitregiile istoriei nu i-ar fi încetinit și deviat evoluția. Aceste idei vor avea consecințe grave pentru evoluția scrisului său. Heliade s-a încăpățânat mai bine de un sfert de secol să meargă împotriva curentului general, defavorabil latinismului și etimologismului, cu totul în dezacord cu italianismul său, văzut ca o ciudățenie. Chiar mai târziu, la 1860, când trebuia să-i fie limpede că sistemul său falimentase, găsim alte încercări de argumentare a ideilor sale”.

⁸¹ O. MOCEANU, *Teologie și filologie...*, pp. 81-82: „Consecința unor asemenea dezvoltări «teoretice» nu e decât una: relativizarea tuturor reperelor. Din atmosfera Creației primordiale cobora cu repeziune spre filosofia socială pe scara unor aproximații ontologice. În acest timp, adevărul fundamental rămâne undeva în umbră: Dumnezeu, cel în Treime slăvit, Creator al cerului și al Pământului.... Evident că mitropolitul Andrei Șaguna va sesiza asemenea inadvertențe și, adăugate la reacția de totală respingere a realității lingvistice a textului, va avea consecință repudierea energică a traducerii și comentariilor. Heliade pare a nici nu fi auzit de «Simbolul credinței», în care Tatăl și Fiul și Sfântul Duh nu sunt principii, ci persoane unite prin ipostas, pare a nu fi având cunoștință de controversese dogmatice din secolul al IV-lea despre deoființimea (homousia) persoanelor Sfintei Treimi”.

procesul de făurire a unei Români moderne, care să aibă la bază principiile religioase. În acest sens, se afla în concurență cu intelectualii laici transilvăneni, în frunte cu filosoful Simion Bărnuțiu (1804-1869), care susțineau crearea unui stat român modern pe baza principiilor laice ale Revoluției franceze⁸².

În contextul acestei concurențe dintre intelectualitatea laică și Biserică, putem înțelege mai ușor atitudinea fermă a lui Șaguna⁸³, care îi răspunde în mod public lui Heliade-Rădulescu mai întâi într-o circulară pastorală emisă la 25 mai și apoi în numărul 22 din 29 mai 1858 al *Telegrafului român*.

Argumentele la care face apel Șaguna în această primă replică sunt de trei feluri: a) argumente canonice. Este vorba despre canonul 64 Trulan (cf. *supra*), care interzicea laicului să învețe în public adevărurile teologice și de porunca a cincea bisericească, ce interzicea citirea cărților eretice (Șaguna are aici în vedere insuficiențele teologice ale *Biblicelor*); b) argumente morale. Șaguna susține că numai vanitatea oarbă a putut duce la acea întreprindere de traducere și comentare a Bibliei. În toată tradiția biblică românească de până la Șaguna, textul fundamental al revizuirilor/republicărilor Scripturii a rămas textul Bibliei de la 1688. Șaguna împărtășea părerea că „Biblia se traduce o singură dată într-o limbă”⁸⁴; c) principiul accesibilității traducerii. Traducerea Bibliei este un act de propovăduire a cuvântului Domnului, prin urmare trebuie să fie înțeles de către orice vorbitor al limbii în care se traduce. Or, limba latinizată/italienizată a lui Heliade-Rădulescu era prea intelectualistă pentru a fi pe înțelesul poporului⁸⁵.

⁸² Pentru detalii, a se consulta: Keith HITCHINS, *Conștiință națională și acțiune politică la românii din Transilvania (1700-1868)*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1987.

⁸³ E. MUNTEANU, *Lexicologie biblică...*, p. 459, susține că polemica dintre cei doi ar fi avut și rațiuni comerciale, nemărturisite de niciunul: „Acceptată pe piață, Biblia lui Heliade ar fi intrat în concurență cu marea Biblie editată de Șaguna la Sibiu, a cărei tipărire se încheia chiar în același an, 1858!”. O. MOCEANU, *Teologie și filologie...*, p. 88, aduce argumente în favoarea faptului că polemica a avut numai rațiuni teologice: „E greu de crezut că la originea polemicii ar fi fost «și altceva decât disputa teologică», așa cum sugerează Mircea Angheliescu, adică o confruntare de orgolii între doi traducători care publică în același an (1858) rodul muncii lor. Mai târziu, când Heliade va publica o traducere a «Cântării Cântărilor», va avea surpriza neplăcută să-i fie respinsă de către familia regală căreia i se dedicase, tot din pricini filologice”.

⁸⁴ E. MUNTEANU, *Lexicologie biblică...*, p. 461.

⁸⁵ O. MOCEANU, *Teologie și filologie...*, p. 88: „Un principiu filologic statornicit în istoria traducerii Bibliei la noi – accesibilitatea – respinge categoric soluțiile lui Heliade”. A se compara direcția tradițională a Bibliei de la 1688, *Fc I*, 1-4: „I. De-nceput au făcut

Replica violentă a lui Heliade-Rădulescu a fost publicată în numerele 68-79 (aug.-sept.) 1858 ale ziarului bucureștean *Naționalul*⁸⁶. Iată cum se apără filologul român: a) pleacă de la ideea că este o victimă, deoarece nu i se recunosc meritele literare și culturale; b) episcopul ar fi trebuit să-l dojenească în particular și după aceea, dacă n-ar fi ascultat, să-l spună Bisericii; c) Heliade-Rădulescu se consideră nevinovat, deoarece nu a deformat textul Bibliei prin omisiuni sau adăugiri; d) avea dreptul să traducă, deși mirean, fiindcă și alți mireni au contribuit la traducerea Bibliei (este vorba de frații Radu și Șerban Greceanu); e) n-a încălcat canonul 64 Trulan, ci și-a ascultat „conștiința și vocația”. Canonul 64 a fost dat de Sfinții Părinți într-o vreme în care veneau la creștinism păgâni și idolatri, or, în cazul lui, nu se puneau această problemă.

A doua și ultima intervenție a lui Șaguna, întrucât Heliade-Rădulescu nu a mai răspuns, a fost publicată într-o broșură circulară datată 4 oct. 1858. Șaguna răspunde punct cu punct obiecțiile lui Heliade-Rădulescu: a) la primul argument scrie că Biserica trebuie să propovăduiască cuvântul lui Dumnezeu, de aceea ea nu trebuie să depindă în misiunea sa de experimentele și de disputele între filologi, ci să fie fidelă tradiției sale; la punctele b) și c) îi impută lui Heliade-Rădulescu faptul că nu a cerut nicio binecuvântare pentru traducere, ci a tradus parțial și abia apoi a făcut demersurile de a primi binecuvântare arhierescă. De asemenea, Heliade-Rădulescu a încălcat jurisdicția bisericească, întrucât a scris atât mitropolitului de la București, cât și aceluia de la Iași, cerându-le binecuvântarea; la punctul d) îi răspunde că nu orice mirean este cooptat în lucrarea sfântă a Bisericii, ci numai cel care se dovedește vrednic în prealabil. Astfel, Șaguna dă exemplul preotului liturghisitor care nu primește prescura pentru Euharistie din mâinile oricui; la punctul e),

Dumnezău ceriul și pământul. 2. Iar pământul era nevăzut și netocmit. Și întunec zăcea deasupra preste cel fără de fund, și Duhul lui Dumnezău să purta deasupra apei. 3. Și zise Dumnezău: «Să să facă lumină !» Și să făcu lumină. 4. Și văzu Dumnezău lumina că iaste bună, și osebi Dumnezău între mijlocul luminii și între mijlocul întunecului”, cu direcția inovatoare a lui Heliade-Rădulescu, *Fc I, 1-4*: „1. In început creó Dumneeu cerul și terr'a. 2. Iar terr'a eră neved ,ută și informă, și întunec peste abysu, și spiritul lui Dumned ,eu se purta peste ape. 3. Și d ,isse Dumned ,eu: fiă lumină – și fù lumină. 4. Și ved ,ù Dumned ,eu lumin quō bună (erà), și desparți Dumned ,eu dintre lumină și dintre întunecuu”: apud E. MUNTEANU, *Lexicologie biblică...*, p. 471.

⁸⁶ E. MUNTEANU, *Lexicologie biblică...*, p. 453: „Întregul text al apologiei sale va fi republicat de autor cu titlul «Scandalul sau piedica» în volumul *Biblicelor*, în curs de tipărire (pp. 65-85 ale ediției originale)”.

Șaguna arată că de-a lungul timpului Biserica și-a câștigat autoritatea de a supraveghea editarea cărților bisericești.

Dezvoltarea ulterioară a traducerilor biblice în spațiul românesc a dat dreptate Mitropolitului Andrei Șaguna⁸⁷. „O energie extraordinară a fost risipită pentru a pune încă o dată lucrurile la punct. Abnegația cu care își apără ierarhul credințioșii rămâne și azi impresionantă”⁸⁸.

Concluzii

Principiul de bază al traductologiei patristice, care asigură diferența specifică față de traduceri ale altor tipuri de texte, este natura sa inspirată, faptul că Sfinții Părinți ai Bisericii au statutul unor profeți, prin care Dumnezeu vorbește în primul rând Bisericii Sale, după promisiunea pe care a făcut-o, și în al doilea rând întregii umanități. O dată cu Renașterea și cu Reforma protestantă, natura inspirată a textului patristic nu a mai fost sesizată, metoda istorico-critică și ulterior structuralismul au dus la dizolvarea textului patristic în „hipertextul umanității”. Această atitudine raționalistă a fost dublată de o înțelegere imprecisă a statutului Sfântului Părinte și Învățător. În tradiția creștin-ortodoxă, „Sfântul Părinte este duh”, după formula patrologului Stylianos Papadopoulos, pe care ne-am însușit-o în acest studiu. De la scrierile Sfinților Apostoli până la canoanele ulterioare ale Sinoadelor ecumenice ale Bisericii, Sfântul Părinte este considerat „trâmbiță a Duhului Sfânt”, iar accesul (interpretarea) la textul patristic este restricționat: numai membrii Bisericii, pregătiți special în acest sens și înzestrați cu puterea Duhului Sfânt, pot „administra” fără pericolul ereziei sau al schisme, moștenirea patristică.

Desigur, nu este nevoie ca traducătorul textului patristic să fie membru al clerului bisericesc. Totuși, acestuia i se cere pe lângă pregătirea științifică, o corespunzătoare pregătire duhovnicească, pentru a putea trăi comuniunea cu *Autorul* textului patristic. De aceea, locul propriu al receptării textului patristic este comuniunea Bisericii.

Principiile parțiale ale traducerii textului patristic stabilite până acum, cărora li se vor adăuga principiile formulate în urma studiului cazurilor concrete de traduceri, sunt următoarele: 1. traducerea să se facă după o ediție critică, iar în lipsa acesteia, după un text original de încredere. Traducătorul să compare, în lipsa unei ediții critice, toate edițiile

⁸⁷ Cf. confruntarea dintre direcția tradiționalistă și direcția inovatoare în traducerea Bibliiei în limba română la E. MUNTEANU, *Lexicologie biblică...* pp. 464-476.

⁸⁸ O. MOCEANU, *Teologie și filologie...*, p. 101.

textului de tradus la care are acces și să confrunte traducerea sa cu traduceri existente în aceeași limbă sau în alte limbi moderne; 2. citatele din textul biblic se dau numai din traduceri aprobate de Biserică. Este de preferat a se folosi aceeași traducere a Bibliei în cadrul unui proiect/program de traduceri, în vederea uniformizării aparatului critic. Se recomandă ca în aceeași Biserică să se stabilească o traducere biblică de autoritate din care să citeze traducătorii textului patristic; 3. în traducerea din textul patristic, trebuie să se respecte limba tradițională a Bisericii, așa cum se regăsește aceasta în rugăciunile din cărțile de cult, în limbajul biblic, în operele teologice contemporane traducătorului și în alte texte reprezentative pentru *etosul* Bisericii; 4. limba traducerii textului patristic trebuie să fie înțeleasă de către publicul larg, întrucât traducerea textului patristic constituie un act de propovăduire a cuvântului lui Dumnezeu; 5. traducerea din textul patristic trebuie să fie corectă teologic, lingvistic și istoric; 6. în conformitate cu tendințele traductologice moderne, traducerea textului patristic trebuie să fie orientată spre redarea semnificațiilor, nu spre idolatrizarea literei textului; 7. în traducerea textului patristic, reducerea elementului neologic trebuie să fie un act de opțiune stilistică, ce urmărește identificarea confesională și culturală; 8. termenii teologici de specialitate trebuie redați, în măsura posibilului, prin creații terminologice românești echivalente. Între terminologia teologică contextuală și cea culturală trebuie să se caute a se crea o echivalență maximală; 9. traducătorul textului patristic trebuie să țină cont de *caracterul sistemic al vocabularului*. În acest sens, trebuie să facă dovada cunoașterii tuturor nuanțelor și ocurențelor terminologiei de specialitate *contextuale* (în TLS) și a încercării redării ei prin adaptarea sau prin crearea unei terminologii *culturale* (în TLT). În cazul ambelor tipuri de terminologii, este necesară prezența probatoare a factorului *consecvență*; 10. redactarea și tipărirea TLT trebuie să fie *exemplare*.

Summary: The Nature of a Patristic Text, *Regula Fidei* of Patristic Tractology

The endeavour of outlining a *theory of patristic texts translation*, motivated by the necessity of having one or several Romanian collections of patristic translations meeting today's scientific (international) standards of such enterprise (a spiritual one in both its essence and consequences), must take into account the *nature of the patristic/inspired text*, entailing the specific difference as well as the proximate genre of traductological considerations proposed by the present book. The

clear understanding of a patristic text's nature is the key rule for the traductologist and implicitly the translator, as well as the key premise for communicating with the patristic text's *author*. Throughout the Orthodox Church history, sowers of tares have attempted to distort the understanding of the inspired/patristic text by either lionizing it or dissolving it in the „hypertext” of humanity, through subtle comparatist and deconstructivist devices.

In order to avoid such vacillation, and properly appreciate the value of the salvific divine message preserved - due to our hearts' hardening and deficient memory - in the inspired biblical and patristic texts, we hereby present the authoritative teachings of the Orthodox Church (the holy canons) as well as modern theological syntheses, also providing at the end of the chapter a few partial remarks on patristic texts translation, entailed by the specific nature of patristic text. These traductological remarks are important for the patristic text translation theory, as they are *sine qua non* principle remarks derived from the Church's teachings and its disciplinary position, based on the experience of the Holy Apostles and Church Fathers and Doctors.

Partial principles of patristic text translation, established so far, to which will add the principles derived from the study of particular translations, are the following: 1. the translation is to be performed after a critical edition, or if such edition is missing, after a reliable version of the source text. The translator must compare, if lacking a critical edition, all available editions of the source text and compare his own translation to other translations either into the same language or into other modern languages; 2. quotes from the biblical text are to be provided only from Church-endorsed translations. It is preferable to employ the same Bible translation within a translation project/program, in order for the critical apparatus to be uniform. It is recommended that within the same Church an authoritative biblical translation should be designated, from which the translators of the patristic text should provide their translations; 3. In translating the patristic text, the Church's traditional language must be observed, as it can be found in religious service books, biblical language, theological works contemporary with the translator, and other texts that are representative for the Church *ethos*; 4. the language in which the patristic text is translated must be comprehensible to the larger readership, as the patristic text translation is an act of preaching God's word; 5. a patristic text's translation must be correct from the theological, linguistic and historical standpoint; 6. in compliance with modern traductological trends, the translation of a patristic text must endeavour to render its spirit, not idolize its letter; 7. the stylistic option in translating a patristic text, should be that of reducing the neological element with a view to the denominational and cultural identification; 8. theological terms must be rendered by the best possible equivalent Romanian terminological constructs. There must be maximal correspondence between contextual and cultural theological terminology; 9. the translator of a patristic text must take into account the *systemic character of the vocabulary*. Thus, the translator must be cognizant of all nuances and occurrences of *contextual* specialized terminology (TLS) and render it by adapting or creating a *cultural* terminology (TLT). With both terminologies, the

consistency factor is probative of the quality of translation; 10. TLT editing and printing must be *exemplary*.

Anthony PAPANTONIOU

THE THEANDRIC MYSTERY OF JESUS CHRIST IN BYZANTINE CHRISTOLOGY

Keywords: *Jesus Christ, hypostatic union, mia physis, synthetos hypostasis, theandric energy.*

Abstract

The principle of theandricity constitutes the most significant contribution made to Christology by Byzantine theology. In light of this principle, the mystery of Jesus Christ, the Incarnate Logos, is perceived as theandric, that is, in the one person or hypostasis of Jesus Christ, the fullness of divinity and the fullness of humanity have been united. In this article we will attempt to explore the primary expressions of the theandric principle as articulated by St Cyril of Alexandria's Christological concepts of the *hypostatic union*, and the *one incarnate nature* formula, the Chalcedonian definition of *one person in two natures*, the Neo-Chalcedonian concept of the *composite hypostasis* of Christ, and Dionysius the Areopagite's *theandric energy*. The theandric principle affirms not only the union of divinity and humanity in Christ but expresses the manner of Christ's existence, and therefore preserves both the unity and the integrity of the divine and human natures united in the person of Jesus.

The mystery of theandricity, that is, the union of divinity and humanity in the one hypostasis or person of Jesus Christ, the Incarnate Logos, the second person of the Trinity, constitutes the essence of Christianity. The principle of the theandric mystery of Christ does not simply indicate the unity of the two natures, the divine and human, in the one hypostasis of Christ but rather signifies the new mode of existence, that is, the manner of Christ's new existence, which is theandric, as a consequence of the divine hypostasis of the Incarnate Logos assuming human nature.

In this paper we will explore the primary expressions of the theandric principle as formulated in Byzantine Christology. The theandric mystery constitutes the most significant contribution to the ecclesial and orthodox understanding of the person and event of Jesus Christ as it decisively preserves both the unity and integrity of divinity and humanity in his one hypostasis or person.

The mystery of the hypostatic union

Christology in the first four centuries was marked by a struggle by the Fathers of the Church to maintain the theandric reality of the mystery of Christ against *doceticism* (which denied the real humanity of Christ who appeared to be human, whereas he was only divine), *adoptionism* (which denied the true divinity of Jesus, affirming that he was only human and was adopted as the Son of God), and *Arianism* (which perceived that Jesus as God the Son was a created existence)¹. In the fourth and fifth centuries, Christology was further developed with a primary focus on the question regarding the unity of Christ. How is the unity of divinity and humanity understood in the person of Christ? This Christological problem of who is the subject of the person of Jesus Christ, and how we understand the unity of the two natures in the one hypostasis or person of Christ, was the most fundamental concern of early Byzantine Christology².

This concern to affirm the unity of the person of Christ is seen with Apollinaris, Bishop of Laodicea (c. 315-392). In his attempt to preserve the full divinity of Christ, Apollinaris acknowledged that Jesus had a full human body and soul, but not a rational soul as a centre of thought and willing activity. As a consequence of the identification of the human hypostasis with the human mind, Apollinarius removed the human mind from Christ, rather asserting that the divine Logos had replaced it. This essentially docetic view of Christ therefore compromised the fullness of humanity in Jesus. Apollinaris was condemned by the Second Ecumenical Council in 381.

In reaction to Apollinarius' Christological articulation that compromised the full humanity of Christ, Nestorius, Patriarch of Constantinople (c. 381-451), emphasized the full humanity of Christ and stressed the distinct integrity of the two natures, however this Christological perspective was perceived as undermining of the unity of Christ for it affirmed two persons in Christ, one the Son of God and the other, the assumed man, the Son of Mary, who are united according to

¹ On the development of early Christology by the Fathers, see the important works of John BEHR, *The Way to Nicaea. Formation of Christian Theology, Volume 1*, Crestwood, New York, St Vladimir's Seminary Press, 2001, and *The Nicene Faith, Formation of Christian Theology, Volume 2, Part 1 and 2*, Crestwood, New York, St Vladimir's Seminary Press, 2004.

² For a significant presentation on Byzantine Christology, see John MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian Thought*, Crestwood, New York, St Vladimir's Seminary Press, 1987.

“*prosopon*” by “connection” (*synapheia*), and “participation” (*henōsis schetikē*)³. St Cyril of Alexandria (c. 370-444), refuted Nestorius’ dualistic Christology and affirmed that there is only one subject in the person of Christ, the Incarnate Logos, and the unity of divinity and humanity takes place according to hypostasis (*henōsis kath’ hypostasin*). In the *Second Letter to Nestorius (Letter 4)*, St Cyril proposes the concept of the hypostatic union to express the unity of divinity and humanity in Christ. St Cyril writes:

«We affirm that the Word substantially [*hypostatically*] united to himself flesh, endowed with life and reason, in a manner mysterious and inconceivable, and became man, and was called ‘Son of Man’ uniting it substantially not merely by way of divine favour or good will, yet neither with the assumption merely of an outward appearance; and that though the natures joined together to form a real unity are different, it is one Christ and Son coming from them – not implying that the difference between the natures was abolished through their union but that instead Godhead and manhood have given us the one Lord, Christ and Son by their mysterious and inexpressible unification»⁴.

The concept of the hypostatic union originates with the genius of St Cyril and this is attested by Theodoret of Cyrus (c. 393-466), the primary exponent of Nestorius’ Christological perspective, who maintains that the notion of the union according to hypostasis was neither found in Scripture nor in the Fathers⁵. For St Cyril, the hypostatic union was the most fundamental way of expressing the unity of the divine and human natures in the one hypostatic reality of Jesus Christ, the Incarnate Son and Word. In ancient Greek philosophical thought, the meaning of *hypostasis* was synonymous with essence (*ousia*) or nature (*physis*) thus signifying *substance*. In the fourth century, the Cappadocian Fathers employed the word *hypostasis* to denote the identity of the three persons – Father, Son, and Holy Spirit – of the Trinitarian Godhead in distinction to the divine essence or nature. *Hypostasis* was therefore understood to signify “concrete existence,” whereas essence or nature retained the

³ For a comprehensive analysis of the Nestorian Controversy, see John A. MCGUCKIN, *St Cyril of Alexandria and the Christological Controversy: Its History, Theology and Texts*, Crestwood, New York, St Vladimir’s Seminary Press, 2004.

⁴ In CYRIL OF ALEXANDRIA, *Select Letters*, edited and translated by Lionel R. Wickham, Oxford, Clarendon Press, 1983, 5-7.

⁵ See Theodoret’s second reply to St Cyril’s Second Anathema, in *PG* 76, 400.

meaning of being or substance. *Hypostasis* was perceived as the “particular”, whereas essence or nature was understood as the “universal.” In Christology, the word *hypostasis* was used first by the Alexandrian theologian, Origen (c. 185-254) to refer to the Second Person of the Holy Trinity, the Son and Word of God, who became incarnate as Jesus Christ⁶.

Nestorian Christology, as already noted, affirmed a dualistic perspective of the person of Christ. Nestorius identified *hypostasis* with nature or essence, therefore perceived the hypostasis of the Logos as the divine nature which was a separate entity to the human nature of Jesus of Nazareth. The union of the divine nature of the Logos and the human nature of the human being called Jesus, for Nestorius, occurred according to *prosopon*, that is, the unity was a union of relation. The name “Christ” referred to the *prosopon*, that is, the meeting point between divinity and humanity. Nestorian Christology however failed to express a real union between divinity and humanity and St Cyril perceived the inadequacy of this perspective in affirming the mystery of the incarnation, thus Nestorianism was condemned at the Third Ecumenical Council in Ephesus in 431. For St Cyril, the mystery of the union of divinity and humanity in Christ had to be real and ontological⁷.

The hypostatic union, according to St Cyril, was fundamental for describing the incarnation of Christ. The concept of “union according to hypostasis” signified essentially the manner of Christ’s mode of existence, a theandric mode of existence in which the person of Christ was perceived as one subject, and to convey this idea, St Cyril employed the Christological formula “*mia physis tou Theou Logou sesarkōmenē*” (one incarnate nature of God the Word). Let us examine this formula in more depth⁸.

⁶ Within his Trinitarian theological perspective. Origen appropriated the philosophical concept of *hypostasis* and rendered its meaning to denote concrete existence in order to make a distinction between the Father and the Son. Christ is identified as the distinct hypostasis of the Son and Logos (*Against Celsus*, Book 8. 12. *Commentary on the Gospel of John*, Book 32, 192-193), who is *homoousios* (of the same essence) with the Father (*Commentary on Hebrews*, frag. 24, 359 (PG 14, 1308), and whose new mode of existence as incarnate is that of the *theanthropos* (God-man) (*On the Principles*, Book 2, 6, 3).

⁷ According to Origen, the unity of the divine and human natures in the hypostasis of the Logos is not merely a “communion” (*koinonia*) but constitutes a real “unity and intermixture” (*henōsei kai anakrasei*) (*Against Celsus*, Book 3, 41).

⁸ St Gregory the Theologian also expressed a similar understanding of the union of the two natures as existing as one reality in Christ. In the *First Letter to Cledonius* (*Letter*

The *mia physis* formula

The earliest mention of this formula appears in St Cyril's *Five Tomes Against Nestorius* (Book 2, Proem) which were composed during the spring of 430⁹. St Cyril affirms: "the incarnate nature of the Word is immediately conceived of as one after the union"¹⁰. The *mia physis* formula was believed by St Cyril to have originated with St Athanasius of Alexandria (c. 293-373), as he indicated this in one of three memorials, *On the True Faith*, submitted to the Imperial Court in order the counteract Nestorian influence shortly after the outbreak of the Nestorian controversy at the beginning of 430. The formula, however, originated with Apollinarius' *Epistle to Emperor Jovian*, forged under the name of St Athanasius. The problem of this controversial formula was based on the affirmation that God the Word incarnate possessed only one nature. For both Nestorius and Theodoret, who maintained a dualistic Christological perspective, the *mia physis* concept signified a "mixture" (*mixis*), confusion (*sygchisis*) and "fusion" (*krasis*) of the divine and human natures in Christ. St Cyril was accused of Apollinarianism and Monophysitism. This mixture, confusion and fusion of divinity and humanity in Christ, according to Nestorius, implied that a hybrid nature was produced which was neither divine nor human¹¹. In the *First Letter to Succensus* (*Letter 45*), St Cyril refuted this accusation affirming:

101). St Gregory states: "Two natures there are, God and man... the pair is one by coalescence, God being 'in-manned' and man 'deified' – or however we are to put it" (PG 37, 180). Cited in ST GREGORY NAZIANZUS, *On God and Christ, The Five Theological Orations and Two Letters to Cleodnius*, translated by Frederick Williams and Lionel Wickham, with introduction and notes by Lionel Wickham, Crestwood, New York, St Vladimir's Seminary Press, 2002, 157. In the *Fourth Theological Oration* (*Oration 30*, 8), St Gregory affirms: "although both make a single whole, it is by combination not by nature," (cited in St Gregory Nazianzus, *On God and Christ*, 99).

⁹ The "mia physis" formula also appears in St Cyril's *De Recta Fide, ad Pulcheria et Eudociam* 1:9 (PG 76, 1212), written in 430 after outbreak of the Nestorian Controversy, the *Apologeticus contra Theodoretum* (PG 76, 401), composed in the early part of 431, *Letters 40 to Acacius, 44 to Eulogius, 45 & 46 to Succensus*, which date 433-435, and *That the Christ is One*, written in 438 (PG 75, 1289, 1292).

¹⁰ Cited in Norman RUSSELL, *Cyril of Alexandria*, London and New York, Routledge, 2000, 142. For the original Greek, see PG 76, 60.

¹¹ See Thomas G. WEINANDY, "Cyril and the Mystery of the Incarnation", in *The Theology of St Cyril of Alexandria, A Critical Appreciation*, Thomas G. Weinandy and Daniel Keating (eds.), London/New York, T&T Clark, 2003, 32-33.

«Our affirmation is this: if we carefully examine the mode of the scheme of incarnation...we see that the Word from God the Father became man and was incarnate and that he did not mould that sacred body from his own nature but took it from the Virgin...So if we consider, as I said, the mode of his becoming man we see that two natures have met without merger and without alteration in unbreakable mutual union – the point being that flesh is flesh and not Godhead even though it has become God’s flesh and equally the Word is God and not flesh even though in fulfillment of God’s plan he made the flesh his own...therefore, we do not damage the concurrence into unity by declaring it was effected out of two natures; however, after the union we do not divide the natures from each other and do not sever the one and indivisible into two sons but say ‘one Son’ and, as the fathers have put it, ‘one incarnate nature of the Word’¹².

There is only one Christ, one person or hypostasis, where humanity and divinity are united, however, this union according to hypostasis, for St Cyril, takes place “without confusion” (*asyghytōs*), “without change” (*atreptōs*), and “without alteration” (*ametablytōs*) (*Letter 45 to Succensus*). St Cyril clarifies that there is no confusion or fusion of the two natures into one nature, but rather both natures are preserved intact after the union, however, Christ is perceived as one person or hypostasis. The *mia physis* formula, as employed by St Cyril, therefore attempted to affirm the one single identity and subject of Jesus Christ the Incarnate Logos. It is a fact that St Cyril expressed a certain inconsistency of terminology when he used the word *physis* synonymously with *hypostasis*, as this is illustrated in his *Apologeticus contra Theodoretum*, where he identified *physis* with *hypostasis*: “there is only one nature of the Word, or hypostasis if you like, and that is the Word himself” (PG 76, 401), or elsewhere, in the *Third Letter to Nestorius* (*Letter 17*, para. 8), where *hypostasis* is identified with *prosopon*: “this is why all the sayings in the Gospels are attributed to the one prosopon, and to the one enfleshed hypostasis of the Word”¹³, however, there is no imprecision of meaning. As can be seen from the identification of *physis* with *hypostasis*, the significant point for St Cyril was not merely words but the meaning of words and how they were employed to give concise expression.

¹² Cited in WICKHAM, *Cyril of Alexandria*, 75-77.

¹³ Cited in J.A. MCGUCKIN, *St Cyril of Alexandria*, 209.

The concept of the “one incarnate nature of God the Word” has profound theological significance. This Christological formula clarifies who the subject is, and furthermore, what is the manner of the subject’s existence. The subject is “God the Word,” whereas the manner of the subject’s existence is one incarnate entity or reality¹⁴. Although, St Cyril affirmed that the one subject of Christ the God-man is the divine Logos, by the expression “incarnate” he indicated the theandric mode of existence of the Christ. As John McGuckin writes:

„for Cyril, then, there was only one personal subject, and one personal reality in Christ, and that was the divine Logos. But Christ was not simply the Logos of God, he was the Logos as he had chosen to enter fully into human life... Christ was at once divine and human-inseparably so”¹⁵.

For St Cyril, the subject of the person of Christ is therefore not simply the divine and eternal Logos but rather the Incarnate Logos as a result of the union of divinity and humanity.

The *mia physis* formula, although concisely defined by St Cyril, was appropriated by fifth century Monophysitism, which was first associated with Eutyches (c. 378–454), who emphasized the divine nature at the expense of the human nature in Christ, affirming therefore only one divine or divine-human nature of God the Word. Thus, while the Monophysites appealed to the authority of St Cyril to justify their Christological perspective, so did the Cyrillian Chalcedonians. This Cyrillian Chalcedonianism is seen in the work of Emperor Justinian who composed an *Edict on the True Faith* in 551 where he extensively sought to defend Chalcedonian Christology within a Cyrillian perspective. He writes:

“We also receive St Cyril’s formula “One nature of the Word incarnate” together with his other teachings concerning the true faith, and we confess that “one Christ” is produced from the divine nature and the human [nature], and not “one nature” as some have sought to say who improperly understand this formula. For the fact of the matter is that whenever this father said, “One nature of the Logos incarnate,” he used the term “nature” in this formula for “hypostasis.” In the writings in

¹⁴ See T. WEINANDY. “Cyril and the Mystery of the Incarnation”, 42.

¹⁵ ST CYRIL OF ALEXANDRIA, *On the Unity of Christ*. Translated and with an introduction by John Anthony McGuckin, Crestwood, New York, St Vladimir’s Seminary Press, 1995, 41-42.

which he makes use of this formula, he frequently follows it by adding either the terms Son, or Logos, or Only-Begotten, which are not [names] that indicate nature, but the hypostasis or prosōpon. So then, when the hypostasis of the Logos was incarnate there was produced not one nature, but one composite Christ, the same God and man»¹⁶.

The *mia physis* formula therefore constitutes a significant expression in perceiving the theandric reality of the one person of Jesus Christ. In the attempt to explore the theandric principle in Byzantine Christology, we have thus examined the Christological perspective of St Cyril who sought to give expression to the mystery of theandricity with the understanding of the “union according to hypostasis,” and the “*mia physis*” formula. Let us explore this principle in its Chalcedonian expression.

The theandric hypostasis of Christ

The principle of theandricity, as we have already affirmed, does not simply indicate the unity of the two natures, the divine and human, in the one hypostasis of Christ, but rather signifies the new mode of existence (*tropos hyperxeōs*), that is, the manner of Christ’s new existence, which is theandric, as a consequence of the divine hypostasis of the Logos assuming human nature. The union occurs at the level of personhood since it is a union according to hypostasis, “*henosis kath’ hypostasin*” because it is the hypostasis or person of Christ, the Word and Son of God who appropriates and unites the human nature to his one hypostasis. Therefore, the subject of the one person of Jesus Christ is the one hypostatic reality of the Incarnate Logos, whose manner of existence is theandric.

The famous definition of faith proclaimed at the Fourth Ecumenical Council at Chalcedon in 451, which sought to address the problem of Monophysitism that emphasized the divine nature of the Incarnate Christ at the expense of the human, furthermore manifests the principle of theandricity. The Chalcedonian definition states:

“So, following the saintly fathers, we all with one voice teach the confession of one and the same Son, our Lord Jesus Christ: the same perfect in divinity and perfect in humanity, the same truly God and truly man, of a rational soul and body... acknowledged in two natures (*en duo*

¹⁶ Cited in *Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition, Volume I: Early, Eastern and Medieval*, Jaroslav Pelikan and Valerie Hotchkiss (eds.). New Haven and London, Yale University Press, 2003, 127.

phyesin) which undergo no confusion (*asychyōs*), no change (*atreptōs*), no division (*adiaretōs*), no separation (*achoristōs*); at no point was the difference between the natures taken away through the union, but rather the property of both natures is preserved and comes together into a single person (*en prosōpon*) and a single subsistent being (*mian hypostasin*); he is not parted or divided into two persons, but is one and the same only-begotten Son, God, Word, Lord Jesus Christ¹⁷.

The significance of this Christological definition is found on the fact that it attempts to articulate how we understand the unity of divinity and humanity in the one hypostasis or person of Christ. Appropriating the Christology of St Cyril of Alexandria, it affirmed definitively the integrity of the two natures, divine and human, and the unity of the person of Christ. If we carefully compare the language of this definition with that of St Cyril, we see that the two adverbs “*asychyōs*” (no confusion) and “*atreptos*” (no change) are taken from St Cyril, while “*adiaretos*” (no division) and “*achoristos*” (no separation) are included in this definition to emphasize the reality of the theandric unity of the hypostasis. Furthermore, St Cyril’s phrase “out of two natures” (*ek duo physeon*) was substituted with “in two natures” (*en duo phyesin*). The Monophysites, who adhered to the theological terminology of St Cyril, insisted on “of two natures” to guard against Nestorianism. The Chalcedonians maintained the phrase “in two natures” thus affirming the preservation of both natures even after the union for there was no fusion or confusion between divinity and humanity into one divine or divine-human nature, as the Monophysites claimed, but rather a union, which takes place hypostatically in the one person of Jesus Christ.

The Chalcedonian definition, however, has been criticized by modern scholars as compromising the fullness of Christ’s humanity. This problem was known to the post-Chalcedonian theologians of that period, for as John McGuckin states:

„According to contemporary presuppositions of philosophy, existent being needed to be grounded in a precise concrete form. In other words, a being could not simply exist but had to exist as something particular: any abstract *ousia*, to be real, had to be hypostasized in its

¹⁷ *Creeks and Confessions of Faith...*, 188.

proper concrete form (a divine *ousia* demanded a divine hypostasis, a human *ousia* a human hypostasis)¹⁸.

This notion was actually based on an ancient saying which affirmed that there is “no nature without a hypostasis” (*ouk esti physis anhypostatos*). This meant that a human being in order to be fully human must also have a human hypostasis. Therefore,

„in the Chacedonian Christ, the divine nature was perfectly well concretized in the divine hypostasis of the *Logos*. Having a divine nature concretized by the divine hypostasis made the Son of God ‘perfectly real’ and perfectly present in the specific reality and existence of Christ. The human nature of Christ, however, did not have a corresponding hypostasis to concretize it, to make it real. Without a human hypostasis...the humanity of Christ appeared to be very much ‘less than real.’ It seems that Chalcedon affirmed that Jesus was fully human, possessing “an authentic human nature, but was by no means a human being”¹⁹.

Such a perspective could imply an undermining of the fullness of humanity in Christ. The post-Chalcedonians argued that “while the human *ousia* (nature) in all other human beings definitely needed to be rendered concrete (hypostasized) in a specifically human hypostasis, in Christ alone the divine hypostasis, that is, the *Logos* himself, personally hypostasized the human nature”²⁰. The concept of enhypostasia sought to provide a solution to the problem of anhypostasia, that is, the question of whether in Christ there is a human hypostasis, and consequently affirmed the principle of the theandric mystery of Christ. Therefore, in the person of Jesus Christ we do not have one divine or divine-human nature, but rather two natures united and preserved in the one divine-human or theandric hypostasis, as a consequence of the unity of the divine and human natures which takes place at the level of hypostasis. There is only one subject of the person of Christ, the Incarnate *Logos*, and because the unity of the natures has occurred hypostatically, the manner of the *Logos*’ existence is theandric. The principle of theandricity has also been

¹⁸ John Anthony MCGUCKIN, “Enhypostasia” in *The SCM Press A-Z of Patristic Theology*, London, SCM Press, 2005, 117.

¹⁹ J.A. MCGUCKIN, “Enhypostasia”, 117.

²⁰ J. A.MCGUCKIN, “Enhypostasia”, 118.

expressed through the concept of the “composite” or “*synthetos*” hypostasis of Christ. Let us look at this in more detail.

The composite hypostasis of Christ

The concept of *synthetos hypostasis* is another significant articulation of the theandric principle. Origen was one of the earliest to employ this term in reference to Christ, stating that Christ has a “composite being” (*Against Celsus* 1:66). St Gregory the Theologian (c. 330-390) in the *Fourth Theological Oration* affirms: “He who is presently human was incomposite. He remained what he was; what he was not, he assumed” (*Oration* 29:19)²¹. The notion of synthesis became dominant in the sixth century, particular with the question whether the person of Christ was a composite nature (*synthetos physis*) or a composite hypostasis (*synthetos hypostasis*).

The monophysite theologian and bishop, Severus of Antioch (c. 465-538), appropriating St Cyril’s *mia physis* formula and Dionysius the Areopagite’s concept of theandric energy affirmed that Christ has a single composite nature (*mia synthetos physis*) or one theandric nature (*mia physis theandrike*). Severus states in a Letter to John the hegumenos:

«As we have already written extensively in other writings, we have understood and understand the statement of the all-holy Dionysius the Areopagite, which says: ‘But when God became human he performed for us a new divine-human (theandric) activity’, as (meaning) one composite (activity); in our eyes it cannot be understood other than a rejection of every duality; and we confess that when God became human he performed this (activity) in a new way, both as one divine-human (theandric) nature and hypostasis, just as the one incarnate nature of God the Word»²².

For post-Chalcedonian theologians, *hypostasis* had been rendered to mean concrete existence, while *physis* signified nature or substance. Christ was one hypostasis, the hypostasis of the divine Logos who had assumed human nature. Jesus was not one nature, a fusion of divinity and humanity, but rather one hypostatic reality which was fully divine and fully human, therefore, a composite hypostasis, not a composite nature.

²¹ Cited in ST GREGORY NAZIANZUS, *On God and Christ*, 86.

²² In Pauline ALLEN and C.T.R. HAYWARD, *Severus of Antioch*, London/New York, Routledge, 2004, 152-153.

This was emphatically affirmed by Emperor Justinian (c. 483-565) in his *Edict on the True Faith*, spoke of the composite Christ:

«Let us show that it is alien to true piety for anyone to insist on maintaining one composite nature of Christ in the same way that we speak of one composite hypostasis of Christ... In accordance with orthodox doctrine, therefore, we speak of one hypostasis and a union of two natures, since the Son of God, being other than the Father with regards to his hypostasis but of the same nature as the Father, created for himself in his own hypostasis flesh endowed with a rational and intellectual soul, which means that the Logos of God was united to human nature and not to a particular [human] hypostasis or prosōpon. So it is the one hypostasis of the Logos of God who was incarnate and who is acknowledged in each nature... In this connection one speaks properly of one composite hypostasis of the Divine Logos, but not of one composite nature»²³.

The Fifth Ecumenical Council (Second Council of Constantinople) convened in 553 by Emperor Justinian, which condemned the *Three Chapters* (a) the person and work of Theodore Mopsuestia, b) the anti-Cyrillian writings of Theodoret of Cyrus, and c) a letter of Ibas of Edessa to Maris), reaffirmed the *synthetos hypostasis* of Christ:

«The holy Church of God... states her belief in a union between the Word of God and human flesh which is by synthesis, that is, by a union of subsistence. In the mystery of Christ the union of synthesis not only conserves without confusing the elements that come together but also allows no division»²⁴.

The hypostasis of the Incarnate Christ at the moment of conception is no longer simple, but complex or composite (*synthetos*). For “the hypostatic union (*hē kath' hypostasin henōsis*) produces one composite hypostasis of the things united (*mian hypostasin tōn hēnoumenōn apotelei syntheton*) and that this preserves unconfused and unaltered in itself both the uniting natures and their difference as well as their natural properties”²⁵. The significance of the composite hypostasis as signifying

²³ Cited in *Creeds and Confessions of Faith...* 134.

²⁴ *Creeds and Confessions of Faith...* 202-203.

²⁵ ST JOHN OF DAMASCUS, *Philosophical Chapters*, Chapter 66. Cited in SAINT JOHN OF DAMASCUS, *Writings*, translation by Frederic H. Chase Jr., New York, Fathers of the Church, Inc, 1958, 104.

the theandric mode of existence in Christ is clearly indicated by St John of Damascus in *On the Orthodox Faith* (Book 3, Chapter 3) who affirms:

«we confess one person (hypostasis) of the Son of God incarnate in two natures that remain perfect, and we declare that the person of his divinity and of his humanity is the same and confess that the two natures are preserved intact in him after the union ... and do not set each nature apart by itself, but hold them to be united to each other in one composite person»²⁶.

Let us further explore the theandric principle in Dionysius the Areopagite's expression of the theandric energy.

The notion of theandric energy

Another significant articulation of the mystery of theandricity is expressed by the phrase “new theandric energy” (*kainēn theandrikēn energeia*). This notion belongs to the genius of the sixth century mystic and theologian, Dionysius the Areopagite. In *Letter Four to Gaius*, Dionysius writes:

«For, if I may put the matter briefly, he [Christ] was neither human nor nonhuman; although humanly born he was far superior to man, and being above men he yet truly did become man. Furthermore, it was not by virtue of being God that he did divine things, not by virtue of being a man that he did what was human, but rather, by the fact of being God-made-man he accomplished something new in our midst – the activity of the God-man»²⁷.

The actual notion “theandric” as a descriptive word referring to the reality of the Incarnate Christ was an established phrase as early as the third century, perhaps first used by Methodius, Bishop of Olympus (died 311) in his *Sermo de Symeone et Anna* (PG 18, 376C), where he speaks of the “new God-manhood” (*kainēn theandria*) of Christ. This term is employed several times by St Gregory the Theologian's younger brother Caesarius, Bishop of Nazianzus (335-369) in his *Dialogi* (PG 38,

²⁶ Cited in SAINT JOHN OF DAMASCUS, *Writings*, 283-274.

²⁷ *Pseudo-Dionysius, The Complete Works*. Translation by Colm Luibheid, forward, notes, and translation collaboration by Paul Rorem, preface by Rene Roques, introductions by Jaroslav Pelikan, Jean Leclercq, and Karlfried Froehlich, New York/Mahwah, Paulist Press, 1987, 264-265.

885,1036), who affirms that Christ possesses a “theandric nature” (*theandrikē physei*). Theodoret of Cyrus also refers to the “theandric life” (*theandrikēs politeias*) of Christ in his work *Fragmenta Pentalogi de Incarnatione* (PG 84, 73). The understanding of the theandricity of Christ therefore takes on a consistent expression through to the seventh and eighth centuries in the works of St Maximus the Confessor (c. 580-662) and St John of Damascus (c. 676-749). It is interesting that the phrase “theandrikē energeia” appears in a work, *On the Holy Trinity*, attributed to St Cyril of Alexandria in J.P. Migne’s *Patrologia Graeca*. The Christological chapters (in particular Chapters 18-20) of this work present a concise understanding of the person of Jesus Christ:

«We believe therefore that there is one composite hypostasis in Christ which is comprised out of two natures (*ek duo physeon*), that is, divinity and humanity, which were united to one another in the same hypostasis of the Logos (Chapter 18:1-4)... For this reason, whoever speaks concerning the theandric energy, does not introduce confusion with regard to the natural energies, but rather expresses their perfect unity and also that the human energy was deified. To the extent the human nature was deified in Christ by virtue of the unity, similarly both will and energy have been deified (Chapter 19:1-5)...the one who therefore spoke of the theandric energy, indicated... that the two energies as a result of the union are one, and they cannot be distinguished in reality (Chapter 19:13-15). For every action which pertains to Christ the God-man is divine-human (*theanthropikē*) and theandric (*theandrikē*) (Chapter 19:25-26)»²⁸.

Could the notion of “theandric energy” originate with St Cyril? It has been argued that *On the Holy Trinity* was rather composed by a sixth or seventh century Byzantine theologian or perhaps St John of Damascus because the entire text is embedded within his larger *Exposition on the Orthodox Faith*²⁹. Furthermore, the Christological sections in this work present a much more developed Christology with reference also to the

²⁸ The translation is my own. See PG 77, 1157 for the original Greek.

²⁹ See the Greek series *Ellenes Pateres tēs Ekklesias* (Greek Fathers of the Church). IOANNOU TOU DAMASKINOY, *Apanta ta Erga 4*, introduction, text, translation and notes by Panagiotē Papaeuaggelou (Thessalonikē: Paterikai Ekdoseis “Gregorios ho Palamas”, 1990) which attributes this work to St John of Damascus. More recently, Vassa S. CONTICELLO, “Pseudo-Cyril’s ‘De SS. Trinitate’: A Compilation of Joseph the Philopher”, *Orientalia Christiana Periodica*, LXI (1995), 1, 117-129, has shown that this work belongs to a fourteenth century Byzantine philosopher.

two wills and energies in Christ, a Christological problem, which emerged rather in the seventh century with the Monothelite controversy. However, the Christological chapters of this text use Cyrillian phraseology, and this is “quite strange” for a work which post-dates the Chalcedonian definition. For example, the text employs the Cyrillian *ek duo physeon* (*out of two natures*) rather than the *en duo physēs* (*in two natures*) of Chalcedonian Christology, as can be seen in the passage quoted above (Ch. 18:1). Also, the “mia physis” formula makes mention: “Furthermore, he who also spoke concerning the one incarnate nature of God the Word did not dogmatize that the Lord had one nature. By using the word ‘incarnate’ this perception was dismissed (*Hōsautōs kai hō mian physis eirēkōs tou Theou Logou sesarkōmenēn, ou mias physeōs ton Kyrion edogmatise. To gar sesarkōmenēn prostheis, tēn toiautēn aneilen hyponian*) (Ch. 19:30-34)³⁰.

Nevertheless, whether this work originates with St Cyril or not, it presents a significant and concise Christological perspective. An indication that the notion of the “theandric energy” does originate rather with Dionysius³¹ is attested by St Maximus the Confessor who in his *Opuscula* extensively refers to the theandric energy:

«For by the word ‘theandric’ the teacher obviously refers periphrastically to the double energy of the double nature. For he is clearly putting together in this word the adjectives ‘divine’ and ‘human’, but not simply, for which reason he does not designate this energy with a number»³².

What is interesting, however, is that Dionysius’ “new theandric energy” is cited by St Maximus side by side with St Cyril’s concept of “the energy shown to have kinship with both” (*mian syggenē energeian*) which also manifests the one theandric operation in Christ. St Maximus writes: “and ‘the energy shown to have kinship with both’, according to the celebrated Cyril, is not affirmed by the teacher to destroy the essential difference of the natural energies, out of which and in which the one and

³⁰ Compare the *Exposition on the Orthodox Faith, Book 3, Chapter (11) 55*, where ST JOHN OF DAMASCUS explicitly refers to St Cyril and his use of the *mia physis* formula.

³¹ On the earliest reception of the Dionysian Corpus, see Paul ROREM and John C. LAMOREAUX, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus, Annotating the Areopagite*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

³² *Opuscule 7*. Cited in Andrew LOUTH, *Maximus the Confessor*, London/New York, Routledge, 1996, 188.

only Christ God exists, but to maintain their exact union”³³. This “energy with shares kinship with both” or “single cognate energy” described by St Maximus is found in St Cyril’s *Commentary on John* (Book 4, Chapter 2: 54, dated 425–428). St Cyril states:

«That is also why when he raises the dead the Saviour is seen to be operating not by word alone, nor by commands such as befit God, but he firmly insisted on using his holy flesh as a kind of co-worker, that he might show it to be capable of giving life and already made one with him. For it really was his own body and not that of another. Thus when he raised the daughter of the ruler of the synagogue, saying, ‘Child, arise’ (Lk. 8:54), he took her by the hand, as Scripture records. While giving life as God by his all-powerful command, he also gives life by the touch of his holy flesh, demonstrating through both the operation was a single and cognate one»³⁴.

Perhaps this notion of a “single cognate operation” defined by St Cyril inspired Dionysius’ “new theandric energy.” However, in similar fashion to St Cyril’s “mia physis” formula, the “new theandric energy” was appropriated by the seventh century Monoenergists and Monothelites, who affirmed that there was only one energy or operation and will in the one person of Christ. In 633, Emperor Heraclius (c. 575–641) in his attempt to heal the schism between the Monophysites and the Chalcedonian Diophysites endorsed the doctrine of Monoenergism, but was met with opposition by Sophronios, Patriarch of Jerusalem (c. 560–638). Monenergism was refined into Monothelitism and became imperial policy in Heraclius’ *Ekthesis* of 638. Both Monoenergism and Monothelitism were opposed by St Maximus and condemned as heresy by the Sixth Ecumenical Council in 680–81.

The significance of the theandric energy is paramount. In the person of Christ, there are two wills and two energies as a consequence of the two natures. The two wills and two energies do not act separately but rather in association with each other, and therefore manifest the one theandric activity or energy of the one theandric hypostasis in Jesus Christ. St John of Damascus in *On the Orthodox Faith* (Book 3, Chapter 19) expounds on the meaning of the theandric energy:

³³ *Opuscule 7*. A. LOUTH, *Maximus the Confessor*, 189.

³⁴ See N. RUSSELL, *Cyril of Alexandria*, 115. For the original Greek, see PG 73, 577.

«when the flesh is acting, the divine nature is associated with it because the flesh is being permitted by the good pleasure of the divine will to suffer and do what is proper to it ... and when the divinity of the Word is acting, the flesh associated with it, because the divine operations are being performed by the flesh as by an instrument and because he who is acting at once in a divine and human way is one»³⁵.

The mystery of the theandric Christ, however, has enormous existential significance. As a new mode of existence in the reality of the person of Christ, it becomes the only bridge for communion and divine participation in the mystery of salvation for humanity. Christ inaugurates a new existential mode where human beings may experience the fullness of divine life and love, which is the mystery of salvation. For Orthodox theology, this mystery of salvation becomes a concrete reality within the mystical and sacramental life of the Church, where it is imparted to the entire world, and is completed eternally in the kingdom of heaven.

Conclusion

In this paper, an attempt was made to explore the principle of theandricity, the most significant contribution made to Christology by Byzantine theology. The theandric principle, as we have seen, has been articulated within Byzantine Christology through the concept of the hypostatic union, the *mia physis* formula, the Chalcedonian definition, the composite hypostasis and the theandric energy. These notions attempt to define the understanding of the person of Jesus Christ as the Incarnate Son and Word of God, who has united in his one person the fullness of divinity and the fullness of humanity. The theandric principle constitutes the most fundamental Christological expression, as it affirms the unity and preserves the integrity of the divine and human natures in the one hypostasis of the Incarnate Christ.

Rezumat: Taina teandrică a lui Iisus Hristos în hristologia bizantină

Principiul teandricității constituie cea mai semnificativă contribuție a teologiei bizantine la hristologie. Taina teandricității lui Iisus Hristos, Logosul Întrupat, adică

³⁵ Cited in SAINT JOHN OF DAMASCUS, *Writings*, 322.

unirea deplinității firii dumnezeiești cu o umanitate pleneră în ipostasul/persoana Mântuitorului Iisus Hristos și modul de ființare teandric a Cuvântului Întrupat, ca urmare a enipostazierii naturii umane în ipostasul dumnezeiesc al Logosului, constituie esența creștinismului. Articolul de față încearcă să identifice primele exprimări ale principiului teandric, luând în discuție conceptul de unire ipostatică și formula „o singură fire întrupată” din teologia chiriliană, definiția calcedoneană care se referă la „o Persoană/Ipostas în două naturi”, conceptul neo-calcedonean de *ipostas compus* și sintagma de *energie teandrică* lansată de Sf. Dionisie Areopagitul.

Conceptul de unire a dumnezeirii și umanității după ipostas/ipostatică (*henōsis kath' hypostasin*) originează în teologia Sfântului Chiril al Alexandriei (c. 370-444). Pentru Sfântul Chiril, sintagma de „unire ipostatică” constituie mijlocul de a exprima unirea naturilor dumnezeiască și umană în singura realitate ipostatică a lui Iisus Hristos, Fiul și Cuvântul Întrupat. În hristologia chiriliană, „unirea ipostatică” era esențială pentru exprimarea Întrupării Cuvântului. Conceptul de „unire după ipostas” semnifică eminentemente modul de ființare teandric a lui Hristos, în care persoana lui Hristos era văzută ca un singur subiect. În acest context, Sfântul Chiril folosește formula hristologică „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul” (*mia physis tou Theou Logou sesarkōmenē*).

Paternitatea controversatei formule *mia physis* este apolinaristă. Înșușirea de către Sfântul Chiril a acestei formule i-a atras acuzația de monofizitism și apolinarism, întrucât Nestorie și Teodoret de Cyr interpretau acest concept în sensul unei amestecări/*mixis*, confundări/*sygchisis* sau fuziuni/*krasis* a umanității și dumnezeirii în Hristos. Potrivit lui Nestorie, acest amestec al naturilor implica o natură hibridă care nu era nici dumnezeiască, nici omenească. Sf. Chiril afirmă deslușit că nu există decât un singur *hypostasis/prosōpon*, în care umanitatea și dumnezeirea sunt unite; această unire după ipostas petrecându-se „fără amestecarea” (*asyghytōs*), „fără schimbarea” (*atreptōs*) și „fără alterarea” (*ametablytōs*) firilor. Formula *mia physis*, așa cum este folosită de Sf. Chiril, afirmă cu tărie unitatea și identitatea realității ipostatice a lui Hristos, Cuvântul Întrupat.

Formula „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul” (*mia physis tou Theou Logou sesarkōmenē*) are o semnificație teologică profundă, indicând modul de existență teandrică a Logosului. În Persoana lui Iisus Hristos două naturi sunt unite și prezervate în ipostasul unul, divino-uman/teandric, ca urmare a unirii după ipostas (*henosis kath' hypostasin*) a umanității și dumnezeirii. Din pricina unirii după ipostas a naturilor, modul ființării (*tropos hyparxeōs*) Logosului Întrupat este teandric. În Hristos nu există decât o realitate personală, un singur subiect, cel al Logosului; Hristos este însă Logosul care a intrat în viața umană, Dumnezeu-Omul. Înșușită de teologiei monofiziți pentru a-și justifica perspectiva hristologică, formula „o singură fire întrupată” a fost apărată de calcedonenii chirilieni, întrucât se referea la un Hristos „compus”, deopotrivă Dumnezeu și Om, nu la o singură natură a Ipostasului Logosului Întrupat.

De asemenea, celebra definiție dogmatică a Sinodului al IV-lea Ecumenic formulează principiul teandricității, afirmând deslușit realitatea unității teandrice a ipostasului. Sinodalii au formulat prezervarea ambelor naturi după unire, firile unite după ipostas rămânând neamestecate și neschimbate. Definiția de la Calcedon a fost

uneori criticată pentru o pretinsă compromitere a deplinătății umanității lui Hristos: dacă nu există o natură anipostatică (*ouk esti physis anhypostatos*), susțin unii teologi moderni, atunci umanitatea, nefiind subiectivată de un ipostas uman, apare ca fiind „mai puțin reală/autentică”. Teologia post-calcedoneană a respins o atare interpretare; în Hristos natura (*ousia*) umană a fost concretizată/ipostaziată nu de un ipostas uman, ci de ipostasul dumnezeiesc: Logosul a subiectivat natura umană. Conceptul de „enipostaziere” încerca să ofere o soluție problemei „anipostazierii”, afirmând, prin urmare, taina teandricității lui Iisus Hristos.

Conceptul de *hypostasis synthetos* este o altă importantă articulare a principiului tenadric. Teologul monofizit Sever de Antiohia (c. 465-538), însușindu-și formula *mia physis* a Sf. Chiril și conceptul dionisian de *energie teandrică*, a afirmat că Iisus Hristos nu a avut decât o singură natură compusă, divino-umană (*mia synthetos physis*) sau teandrică (*mia physis theandrike*). Pentru teologia post-calcedoneană, *hypostasis* semnifica existența concretă, ipostasul subzistent, în timp ce *physis* semnifica natura (*ousia*), firea (*physis*), substanța (*substantia*). Așadar, Iisus Hristos, Cuvântul făcut trup, nu era o singură natură compusă, fuziune a umanității și dumnezeirii, ci un ipostas/persoană compus/compusă, o singură realitate ipostatică deopotrivă om desăvârșit și Dumnezeu desăvârșit. Împăratul teolog Iustinian și Sinodul al V-lea Ecumenic de la Constantinopol (II Constantinopol, 553) afirmă cu tărie conceptul de *hypostasis synthetos*. Din momentul Întrupării, ipostasul Cuvântului nu mai este simplu, ci compus (*synthetos*); unirea ipostatică/după ipostas (*hē kath' hypostasin henōsis*) produce un ipostas compus al celor unite (*mian hypostasin tōn hēnōmenōn apotelei syntheton*).

Sf. Dionisie Areopagitul, geniul teologic al sec. al VI-lea, a lansat sintagma de „nouă energie teandrică” (*kainēn theandrikēn energeia*) a „Dumnezeului făcut om”. Sintagma de lucrare „divino-umană” (*theanthropikē*) sau teandrică (*theandrikē*) apăruse pentru prima dată într-o scriere atribuită Sfântului Chiril, însă Sf. Maxim Mărturisitorul atestă mai degrabă că îi aparține Sf. Dionisie Areopagitul, poate sugerată de o altă sintagmă chiriliană: „o singură lucrare care are înrudire cu ambele [firi]” (*mian syggenē energeian*). Ambele sintagme pun în evidență lucrarea teandrică în Hristos, nicidecum nu distrug diferența substanțială dintre lucrările naturale, ci prezervă unirea lor. Această formulă, „noua energie teandrică”, a fost însușită de doctrinarii monoenergismului și monotelismului. Monoenergismul, aprobat de Heraclius în 633, și monotelismul, devenit dogmă oficială în *Ekthesis*-ul (638) aceluiași împărat, au fost condamnate ca erezii de Sinodul al VI-lea ecumenic (680-681).

În persoana lui Iisus Hristos există două voințe și două lucrări corespunzătoare celor două naturi; cele două voințe și lucrări nu acționează independent, ci în asociere/unire una cu alta, manifestând astfel unica lucrare teandrică a ipostasului teandric în Iisus Hristos. Taina lui Hristos teandric are o enormă semnificație existențială; Mântuitorul Iisus Hristos inaugurează un nou mod de ființare în care făpturile umane pot experia plinătatea vieții și iubirii dumnezeiești.

D IN SFINȚII PĂRINȚI AI BISERICII

Sfântul GRIGORIE TEOLOGUL

CUVÂNTAREA A XII-A

Introducere

Sf. Grigorie Teologul rostește cea de-a douăsprezecea *Cuvântare* în biserica episcopală din Nazianz, cetatea natală, în prezența tatălui său, Grigorie cel Bătrân, al cărui vicar acceptă să fie în iarna anului 372 sau, cel târziu, în primăvara lui 373¹. Contextul autobiografic și istoric al acestui discurs are o relevanță majoră pentru înțelegerea mesajului pe care Sfântul Grigorie îl adresează celor pe care îi păstorise până atunci ca preot și cărora se pregătea să le fie arhiereu, deși nu pentru Nazianz acceptase să fie hirotonit episcop de tatăl său și de prietenul său, Sf. Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei. Împărțirea Capadociei în două provincii, prin decizia împăratului arian Valens, diminuează jurisdicția Cezareei – centru al ortodoxiei niceene – tocmai pentru a-i limita influența teologică în rândul episcopatului și al credincioșilor². Sfântul Vasile răspunde acestei măsuri imperiale potrivnice prin crearea de noi episcopii și sfințirea ca arhierei a fratelui său, care va deveni Grigorie al Nyssei³, și a prietenului său din tinerețe, Grigorie din Nazianz, care avea să se lase înduplecat să preia scaunul Sasimei, un târg din apropierea Nazianzului. Ierarhia ortodoxă dobândește astfel două dintre cele mai strălucite voci capadociene, urmând să aibă un rol esențial, după moartea Sf. Vasile cel Mare, în

¹John Anthony MCGUCKIN, *St. Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2001, p. 204.

²Benoît GAIN, *L'Église de Cappadoce au IVe siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 225, Pontificium Institutum Orientale, Roma, 1985, pp. 306-309; J. BERNARDI, *Grigorie din Nazianz. Teologul și epoca sa (330-390)*, traducere de Cristian Pop, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 107.

³Nyssa era numele unei regiuni a Capadociei (cf. J. BERNARDI, *Grigorie din Nazianz...*, p. 71).

restabilirea instituțională și imperială a fidelității față de Crezul de la Niceea⁴. Până atunci însă, misiunea acestora se va confrunta cu împotririle provinciale și, deloc în ultimul rând, cu propria lor sensibilitate contrariată de împrejurări.

Cuvântările IX-XI, susținute în prezența marelui Vasile și a fratelui său, Grigorie, ne dezvăluie profilul sufletesc al Sf. Grigorie Teologul, ezitățile lăuntrice, aspirația sa contemplativă și totodată sensul pe care îl dă acceptării misiunii episcopale⁵. În cele din urmă, el se declară învins de bătrânețea tatălui și de prietenia cu Vasile cel Mare⁶. Încrederea sa în prietenie este o mărturie excepțională a importanței acesteia în viața creștinilor din Antichitatea târzie și a felului în care experiența prieteniei, esențială în societatea păgână, devine o experiență a comuniunii în Duhul Sfânt⁷. Din confesiunile sale, poetice sau epistolare, reiese că Sfântul Grigorie nu s-ar fi hotărât vreodată să fie episcop al unui târg în care nu existau îndeletniciri mai nobile decât plata taxelor și punerea în aplicare a pedepselor corporale⁸, dacă nu ar fi simțit sprijinul ferm al prietenilor săi. Însă Antim, arhiepiscopul de Tyana, devenit al doilea centru al Capadociei, va pune la cale o ambuscadă, astfel încât noul episcop al Sasimei să fie împiedicat să intre în oraș. Speriat, îndurerat, dezamăgit, Sfântul Grigorie renunță definitiv la ocuparea scaunului episcopal pentru care fusese hirotonit și se retrage în singurătate. Valuri de amărăciune îl cuprind, dar nu pentru ceea ce ar putea apărea ca un eșec personal, din moment ce nu își dorise niciodată să fie episcop de Sasima, ci pentru că are convingerea că a fost prins la mijloc într-o situație mai curând politică decât eclezială. Amărăciunea profundă pe care o încearcă va fi revărsată asupra prietenului său, marele Vasile⁹. Toată viața de până atunci a Sfântului Grigorie fusese traversată de tensiunea dintre vocația sa contemplativă și voința celor apropiați de a-l aduce în viața publică, oferindu-i sarcina de a călăuzi și de a învăța. Așa cum asumase misiunea grea și înaltă a preoției după îndelungi dubitații¹⁰, pentru a-și ajuta tatăl, devenise apoi episcop pentru a-și ajuta prietenul care îi era, de fapt, după cum avea să mărturisească în cuvântarea funebră, adevăratul maestru spiritual. Însă nici această retragere nu va fi ultima, căci va ceda totuși rugămintilor bătrânului său tată și va reveni la Nazianz ca primul episcop-vicar din istoria Bisericii¹¹.

⁴ Sf. Grigorie din Nazianz va ajunge arhiepiscopul Constantinopolului, pregătind Sinodul ecumenic din 381, iar Sf. Grigorie de Nyssa va dobândi o influență importantă asupra împăratului Teodosie.

⁵ *Discours* 6-12, Introduction, texte critique, traduction et notes par Marie-Ange Calvet-Sebasti, coll. *Sources Chrétiennes* 405, Éditions du Cerf, Paris, 1995.

⁶ Cf. *Cuvântarea* 10, 2 (ed. Marie-Ange Calvet-Sebasti, pp. 318-319).

⁷ Despre tema prieteniei, v. Caroline WHITE, *Christian Friendship in the Fourth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 (mai ales cap. 4).

⁸ Cf. *PG* 37, 1059-1062 (de asemenea, ed. A. Tuilier, G. Bardy, I, 1, pp. 76-77).

⁹ Cf. *Scrisoarea* 49 (*Lettres*, tome I, texte établi et traduit par Paul Gally, „Les Belles Lettres”, Paris, 1964, pp. 63-64).

¹⁰ *Cuv.* 1, 1; 2, 6 (ed. J. Bernardi, *Grégoire de Nazianze. Discours* 1-3, coll. *Sources Chrétiennes* 247, Les Éditions du Cerf, Paris, 1978); *Carm.*, II, 1, 1, v. 345.

¹¹ J. BERNARDI, *Grigorie din Nazianz...*, p. 110.

Acesta este contextul *Cuvântării* a XII-a care exprimă sensul slujirii episcopale a Sf. Grigorie Teologul. El se reîntoarce în cetate ca fiu și moștenitor firesc al „grijilor părintești”, dar nu din slăbiciune, ci pentru a transmite experiența Duhului Sfânt căruia îi închină întreaga sa viață. Duhul este cel care l-a convins; Duhul este autoritatea în fața căreia se supune ca episcop; Duhul este muzicianul care știe să atingă corzile minții și ale inimii, astfel încât cuvântarea să devină teologie, adică lucrare a Duhului, chemată să mărturisească despre prezența Sa, ea însăși mărturisitoare a lui Hristos. Relația subtilă dintre instrument și muzician revine, în planul teologiei, la atribuirea unui rol bine definit celui care face ca muzica să fie auzită, celui ce trăiește teologia înainte de a-i da glas. Teologul este în mod fundamental un mistagog¹², un învățător al tainelor dumnezeiești, pe care are datoria de a le descoperi și de a le face prezente în viața celor ce cred. Din acest motiv, *Cuvântarea* începe sub semnul Duhului și se încheie cu parabola luminii care trebuie pusă în sfeșnic. Lumina strălucește pentru întreaga lume, dar, pentru aceasta, are nevoie și de cel ce o face cunoscută, așa cum și Duhul produce armonie atingând strunele unui „instrument al lui Dumnezeu”.

Cuvântarea a XII-a este un exemplu al felului în care, cu prilejurile care riscă să devină cele mai convenționale cu puțință, se poate face teologie la persoana întâi. Este adevărat că Sfântul Grigorie rămâne unul dintre cei mai autoreflexivi Părinți ai Bisericii, însă nu este mai puțin adevărat că și reușește, cu o simplitate desăvârșită¹³, să vorbească despre sine, vorbind, de fapt, despre Dumnezeu. Eleganța, subtilitatea retorică și mai ales libertatea sunt trăsăturile stilului său care s-a impus ca model în istoria creștinismului bizantin. O libertate pe care Sfântul Grigorie și-a dorit-o ca om, a exercitat-o ca învățător, proclamând fără ezitare dumnezeirea Duhului Sfânt, și în care a văzut o condiție esențială ca taina mântuirii să fie primită și să lucreze în ceilalți.

Cuvântarea a XII-a. Către sine însuși și către tatăl său, când i-a încredințat grija bisericii din Nazianz

1. „Gura mea am deschis și duh am tras într-însa”¹⁴. Duhului¹⁵ îi ofer tot ce-mi aparține și pe mine însumi – <cu> fapta și cuvântul, <cu> lipsa făptuirii și tăcerea –, spre a mă stăpâni și a-mi călăuzi mâna, mintea

¹² Cf. J.A. MCGUCKIN, *St. Gregory of Nazianzus...*, p. 204.

¹³ J. BERNARDI, *Grigorie din Nazianz...*, p. 110.

¹⁴ Ps 118, 131. În versiunea *Septuagintei*.

¹⁵ Această *Cuvântare* marchează asumarea misiunii episcopale a Sf. Grigorie Teologul și hotărârea sa de a predica fără ocolișuri dumnezeirea Duhului, mărturisind despre prezența Duhului Sfânt în viața sa. Seria de *Cuvântări* din care face parte (9-12) reprezintă un preambul al marilor *Cuvântări* teologice rostite ca arhiepiscop al Constantinopolului, în care avea să formuleze și teologia Duhului Sfânt. În *Scrisoarea* 102, 1-2 (către Cleodnius, *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques*, ed. Paul Gallay, avec la colab. de M. Jourjon, coll. *Sources chrétiennes* 208, 1998), își prezintă întreaga teologie ca o apărare riguroasă a Crezului de la Niceea și ca o precizare a învățăturii despre Duhul Sfânt, care nu fusese aprofundată în 325.

și limba numai către cele ce sunt de trebuință și pe care le dorește, îndepărtându-mă de cele față de care trebuie și este mai bine să mă îndepărtez. Eu sunt un instrument¹⁶ al lui Dumnezeu, un instrument al Cuvântului¹⁷, un instrument pe care îl acordează și din care cântă¹⁸, ca un mare artizan¹⁹, Duhul. Ieri mă îndemna să tac? Mă îndeletniceam, deci, cu lipsa vorbirii. Azi îmi cântă pe corzile minții? Voi face atunci să răsunе cuvântul și mă voi îndeletnici cu vorbirea. Nu sunt nici atât de slobod, încât să-mi doresc să vorbesc când sunt îndemnat să tac, și nici atât de tăcut și de neînvațat, încât, în clipa potrivită cuvântării²⁰, „să pun strajă

¹⁶ Pentru o ilustrare antitetică, a se vedea *Cuvântarea* 9, 2 (ed. M.-A. Calvet-Sebasti), în care, făcând o analogie cu istoria profetului Saul, Sfântul Grigorie compară omul nedemn să primească harul cu un instrument prost și dezacordat.

¹⁷ O primă traducere ar putea fi: „instrument dumnezeiesc”, în pereche cu expresia „instrument cuvântător”, pe care am preferat să o redăm prin „instrument al Cuvântului”, întrucât intenția autorului, desprinsă și din alte contexte, este de a transmite relația teologului cu Treimea și de a afirma dumnezeirea Duhului Sfânt.

¹⁸ Textul poate trimite, prin imaginile sale muzicale, la PLATON, *Lysis*, 209 b (PLATON, *Opere* II, trad. Al. Cizek, p. 218). Vezi și *Cuv.* 2, 39 (ed. J. Bernardi): vorbind despre condiția discursului teologic adresat unui public divers pentru a-l forma, împărtășindu-i lumina cunoașterii, Sf. Grigorie compară auditorul cu un instrument cu multe corzi, fiecare dintre ele trebuind atinsă de cuvântul rostit. Teologul care predică este asemenea unui muzician al sufletelor, făcând să vibreze prin cuvântul său instrumentul viu și nevăzut, alcătuit de cei care îi ascultă.

¹⁹ Termenul „τεχνίτης” este folosit de regulă pentru a exprima participarea Logosului la crearea lumii (v. *Cuv.* 6, 14; 7, 24; 8, 8; 11, 2, ed. Calvet-Sebasti; 14, 20; 32, 7). Logosul-artizan este Logosul-Creator care a dat creaturilor „forma și modul lor de a fi” (cf. *Cuv.* 32, 7, în: *Grégoire de Nazianze. Discours 32-37*, ed. C. Moreschini, trad. fr. P. Gallay, coll. *Sources chrétiennes* 318, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985). A se vedea, Tomáš ŠPIDLÍK, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 189, Pontificium Institutum Studiorum, Roma, 1971, pp. 92-93. De asemenea, despre sensul folosirii lui „technites” în raport cu „ktistes”: Anne RICHARD, *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2003, p. 79 sq.

²⁰ În *Cuv.* 6, 1 (ed. Calvet-Sebasti), dedicată temei păcii duhovnicești (cu prilejul întoarcerii la unitate a monahilor separați de episcopul lor, Grigorie cel Bătrân), Sf. Grigorie, care nu făcuse nici o concesie până atunci, după cum însuși spune, își explică decizia de a vorbi prin supunerea față de „legea Duhului” și nu față de „legea omenească”.

buzelor mele”²¹, ci închid și deschid poarta mea Intellectului, Cuvântului²² și Duhului, singurei unimi nedespărțite²³ și singurei dumnezeiri.

2. Așadar, voi grăi, de vreme ce sunt îndemnat astfel; voi grăi către acest bun păstor și către voi, turmă sfântă, ceea ce socotesc că este mai bine ca eu să vă spun, iar ca voi, astăzi, să ascultați. Cum se face că ai dus lipsă de cineva care să fie păstor împreună cu tine? Iată, cuvântarea mea va începe cu tine, o, frunte dragă mie și vrednică de cinstire, vrednică de a fi asemuită cu fruntea lui Aaron²⁴, de pe care „curge mirul cel duhovnicesc și preoțesc pe barbă și pe veșminte”²⁵. Cum se face că, deși în stare, încă, să le dai sprijinul tău și să călăuzești mulți oameni – negreșit, cu puterea Duhului – îți iei acum un toiaș și un reazem pentru lucrările duhovnicești? Să se petreacă oare aceasta pentru că știi și citești²⁶ că, după slăvitul Aaron, au fost unși și Eleazar și Ithamar, „fiii lui Aaron”²⁷ – căci pe Nadab și pe Abiud²⁸ anume îi voi trece cu vederea, de

²¹ Cf. *Ps* 38, 2; 140, 3.

²² Sf. Grigorie se definește ca poet care își oferă inteligența Intellectului divin, iar cuvântul Logosului (cf. *Carm.* II, I, 38, v. 50-52, *PG* 37, 1329). Despre Sf. Grigorie ca „slujitor al Cuvântului”, v. T. ŠPIDLÍK, *Grégoire de Nazianze...*, p. 138 sq.

²³ Termenul „συνφύτῃ”, folosit aici pentru a sugera unitatea de natură a celor trei persoane ale Treimii, apare în context trinitar și în *Cuv.* 40, 41 („o unitate infinită a trei infinituri”, ed. C. Moreschini, trad. fr. P. Gally, *Grégoire de Nazianze: Discours 38-41*, coll. *Sources chrétiennes* 358, Les Éditions du Cerf, Paris, 1990, p. 294, n. 1), dar și în context hristologic în *Scrisoarea* 101, 31 (*Grégoire de Nazianze: Lettres théologiques*, ed. P. Gally), unde este formulat ca „principiu” al unității celor două naturi în Hristos și al comunicării însușirilor, iar în *Scrisoarea* 1, 1 către Sf. Vasile cel Mare (datată în 361) exprimă legătura profundă de prietenie dintre cei doi (*Lettres*, ed. P. Gally): „Recunosc, nu mi-am împlinit făgăduința: să fiu cu tine și să trăiesc împreună cu tine ca un filosof. De acest lucru mă legasem în vremea șederii noastre la Atena, a prieteniei noastre începute acolo și a profundei noastre uniri, unul cu celălalt”.

²⁴ Compararea lui Grigorie cel Bătrân cu Aaron, model al preoției, se întâlnește deja în *Cuv.* 7, 3 și 10, 4 (ed. cit.).

²⁵ Cf. *Ps* 132, 2. Potrivit *Cuv.* 11, 1 (ed. Calvet-Sebasti), care se deschide cu un elogiu al prieteniei, rostit în prezența Sf. Grigorie de Nyssa, venirea Sf. Grigorie de Nyssa ca prieten și mesager al Sfântului Vasile este considerată mai plăcută și mai înmiresmată decât mirul care curge pe barba preotului și pe veșmintele sale. De altfel, Sf. Grigorie de Nyssa va fi comparat și el cu Aaron.

²⁶ În original, „a auzi” cu sensul de „a citi”, cf. *Cuv.* 2, 107; 9, 2, *apud* GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, a cura di Claudio Moreschini, trad. it. e note Chiara Sani e Maria Vincelli, Bompiani, 2000, p. 1254, n. 9.

²⁷ *Lv* 8, 1-13; cf. *Iș* 6, 23; 28, 1.

²⁸ *Lv* 10, 1; cf. *Iș* 6, 23; 28, 1.

teamă că nu sunt de bun augur²⁹ – și că Moise, aflat încă în viață, îl numește în locul său pe Iosua drept „legiutorul și cărmuitorul”³⁰ celor ce se grăbeau către „pământul făgăduinței”³¹? În schimb, pilda lui Aaron și Or, cei care i-au susținut lui Moise mâinile, sus, pe munte, astfel ca Amalec să fie înfrânt³² de crucea asemuită și prefigurată cu atâta vreme înainte³³, socot de cuviință să o las anume deoparte, nefiind deloc potrivită și de folos pentru noi. Căci Moise nu-i alegea ca să dea legi împreună cu el, ci drept ajutoare întru rugăciune și reazem pentru brațele-i ostenite³⁴.

3. Tu însă ce-ai pățit, ce suferință te încearcă? Ți-e, oare, trupul obosit? Sunt gata să-i fiu reazem – căci i-am și fost, primind de la el sprijin, precum slăvitul Iacob, prin părintești binecuvântări³⁵. Ori duhul³⁶ <ți-e ostenit>? Dar cine-i mai puternic și mai înflăcărat <ca tine>, mai ales când cedează și se retrag cele ale trupului, care erau ca o stavilă și o

²⁹ Termenul grec este „blasphemia”, folosit și în *Cuv.* 9, 1; 11, 5. Despre vinovăția lui Nadab și Abiud se vorbește în *Cuv.* 2, 93: „Am auzit de Nadab și Abiud că au fost mistuiți de foc străin numai pentru că au tămăiat cu foc străin; au fost pedepsiți pentru nelegiuirea pe care au săvârșit-o și și-au găsit pieirea chiar în locul și timpul când au săvârșit nelegiuirea. N-a putut să-i scape nici Aaron, tatăl lor, care era al doilea după Moise înaintea lui Dumnezeu” (trad. de pr. Dumitru Fecioru, în: *Despre preoție*, Ed. Sophia, București, 2004, p. 279). Prin precauția retorică pe care și-o ia, având în vedere refuzul său de a primi preoția și episcopatul, Sf. Grigorie respinge comparația cu cei care simbolizează condiția fiului nesupus, care va fi pedepsit.

³⁰ Cf. *Nm* 27, 18-23.

³¹ *Evr* 11, 9.

³² Cf. *Iș* 17, 10-13. În *Cuv.* 11, 2, ca și în *Scrisoarea* 49 către Vasile cel Mare, Amalec îl reprezintă, în contextul biografic al Sf. Grigorie din Nazianz, pe Anthim de Tyana, oponentul Sfântului Vasile și totodată cel care a organizat ambuscada din cauza căreia Sf. Grigorie va renunța definitiv la scaunul episcopal al Sasimei.

³³ Cf. *Cuv.* 11, 2: brațele întinse ale lui Moise și Aaron prefigurează taina crucii. De asemenea, *Cuv.* 32, 16 (*Grégoire de Nazianze: Discours 32-37*, ed. P. Gallay, pp. 118-119).

³⁴ Cf. *Cuv.* 11, 2: Sf. Vasile cel Mare este comparat cu Moise și Sf. Grigorie de Nyssa cu Aaron, „le couple fraternel pensée-langage” (cf. *La Bible d’Alexandrie. 2. L’Exode*, p. 100). De asemenea, a se vedea M. HARL, „Les trois quarantaines de la vie de Moïse. Schéma idéal de la vie du moine-évêque chez les Pères cappadociens”, în: *Revue des études grecques*, LXXX (1967), pp. 407-412.

³⁵ Cf. *Fc* 27, 28-29. Acceptarea preoției, pe care i-o ceruse tatăl său, Grigorie cel Bătrân, ca părinte și episcop, este însoțită în *Cuv.* 2, 116 de rugămintea de a primi binecuvântarea părintească: „Ai supunerea mea, spune Sf. Grigorie, dă-mi în schimb binecuvântarea ta!” (trad. pr. D. Fecioru, Sophia, București, 2004, p. 294).

³⁶ În original, *pneuma*.

opreliște în calea luminii, împiedicându-i strălucirea³⁷? Căci ei, de regulă, se înfruntă în multe feluri și se opun unul altuia: trupul este în putere când sufletul îi boalește, iar sufletul înflorește și caută spre înalt când plăcerile scad și se ofilesc odată cu trupul³⁸. Am admirat însă la tine, și din alte pricini, firea-ți cu veche și nobilă ținută – și mai ales cum nu te-ai temut (ceea ce se întâmplă prea adesea, în împrejurările de acum) ca nu cumva Duhul să-ți fie doar pretext, iar celor mai mulți să le părem că primim numai trupește atari <cinstiri>, prefăcându-ne că ar fi duhovnicește. Pentru că mulți³⁹ nu văd în aceasta decât măreție, putere și un minunat privilegiu – chiar și când cineva ajunge în fruntea unei turme mai mici decât aceasta, aducătoare mai mult de neajunsuri decât de plăceri. Iată ce se poate spune despre simplitatea⁴⁰ sau despre iubirea ta de părinte, datorită căreia nici nu accepti vreun rău, nici nu-l poți bănuși cu ușurință în privința altora. Aceasta pentru că greu bănuiește răul cel ce nu se lasă aplecat spre răutate. Mai am însă, în al doilea rând, ceva de spus, pe scurt, către acest popor, al tău sau al meu.

4. Fost-am asupra⁴¹, o, frații și prietenii mei! Vă chem acum în ajutor, chiar dacă atunci nu v-am chemat, ci doar acum! Fost-am asupra

³⁷ Cf. *Cuv.* 7, 21, care descrie, într-un limbaj platonizant, relația dintre suflet și trup: eliberat de trup, sufletul accede la contemplarea binelui, căci ceea ce îl împiedica pe pământ a fost purificat și îndepărtat. Viața pământească este comparată cu o închisoare (a se vedea, *Phaidon*, 62b, *Cratylus* 400c), în care „aripa gândirii” este îngreunată. În *Cuv.* 9, 5, retragerea trupului, care lasă astfel loc duhului, este cuprinsă într-o serie de trăsături ce compun modelul reprezentat de Sf. Vasile cel Mare.

³⁸ Cf. PLATON, *Republica*, în: *Opere V*, trad. A. Cornea, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986, 328 D: «Căci să știi – îi spune Cephalos lui Socrate – că pe cât mai palide devin pentru mine plăcerile legate de trup, pe atât sporesc dorințele și plăcerile iscate de conversație».

³⁹ Aluzie critică la modul în care contemporanii înțelegeau și exercitau demnitatea episcopală, cf. J.A. MCGUCKIN, *Sf. Gregory of Nazianzus...*, p. 204.

⁴⁰ Termenul apare în *Cuv.* 6, 11 referitor la Grigorie cel Bătrân, în contextul apărării de către Sf. Grigorie, fiul său, în fața acuzației de a fi semnat o formulă de credință eretică din cauza neînțelegerii subtilității unui cuvânt. Vezi M. GIRARDI, „Semplicità e ortodossia nel dibattito anti-ariano di Basilio di Cesarea: la raffigurazione dell’eretico”, în *Vetera Christianorum*, XV (1978), 1, pp. 51-74. Simplitatea ca virtute a detașării este tratată în *Cuv.* 7, 10, atunci când fratele Sfântului Grigorie, Cezarie, este considerat superior simplității lui Crates din Theba, filosof cinic din sec. al IV-lea î. Hr. (cf. DIOGENE LAERTIOS, VI, 87).

⁴¹ În primele sale cuvântări, imediat după acceptarea preoției, Sf. Grigore se înfățișează ca supunându-se, în cele din urmă, „tiraniei” tatălui, deși simte că vocația sa profundă este contemplativă și dorește să trăiască o viață de „filosof” creștin. Întreaga *Cuvântare* a doua, scrisă înainte de prima, pe care avea să o rostească cu prilejul sărbătorii pascale din

de bătrânețea tatei și, ca să vorbesc cum se cuvine, de bunătatea unui prieten⁴². Veniți-mi, dar, în ajutor – de este cu puțință vreunui dintre voi – și dați-mi mâna ca unuia ce este copleșit și sfâșiat între dorință și Duh. Pe de o parte, <dorința> ne pune dinainte fuga, munții și pustia, liniștea⁴³ sufletească și trupească, astfel ca gândul să se retragă în sine însuși și să se sustragă simțurilor, pentru a intra, fără de prihană, în legătură cu Dumnezeu și a străluci întru totul sub razele Duhului, fără ca nimic din cele de jos și întinate să nu se amestece cu el ori să se împotrivească luminii dumnezeiești⁴⁴, astfel încât să ajungem la izvorul razelor pe care le primim în viața de aici și să ne oprim din dorință și avânt, oglinzile topindu-se întru adevăr⁴⁵. Pe de altă parte, <Duhul> vrea să ieșim în

E
O
L
O
G
I
C
E

anul 362, este o prezentare a motivelor refuzului de a primi și îndeplini sacerdoțiul și totodată a acceptării înfrângerii voinței sale de către tatăl său. În *Cuv.* 10, 2 folosește același verb, referindu-se la mâna Sfântului Vasile, care l-a constrâns să accepte sfințirea ca episcop. Despre viziunea asupra sacerdoțiului potrivit Sf. Grigorie din Nazianz, v. Francis GAUTIER, *La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze*, coll. *Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses* 114, Brepols, Turnhout, 2002, mai ales pp. 113-151.

⁴² Expresia are aici un sens ironic (cf. ed. Calvet-Sebasti, p. 354, n. 2).

⁴³ Sf. Grigorie descrie în mai multe rânduri tipul de viață contemplativă la care aspiră: a se vedea, printre altele, *Cuv.* 2, 6 sau *Cuv.* 10, 1 (despre relația dintre viața filosofică și căutarea liniștii). În viziunea sa, viața filosofică creștină înseamnă retragerea din lume, din „furtuna” prezentului, din spațiul luptelor exterioare și al onorurilor, pentru a-și concentra atenția asupra propriei interiorități și a dialogului cu sine și cu Duhul (cf. *Cuv.* 10, 1).

⁴⁴ Temă definitorie a teologiei Sfântului Grigorie, lumina se află în inima experienței spirituale, care este totodată o experiență a Duhului. *Cuv.* 40 constituie forma cea mai elaborată a teologiei luminii: „Dumnezeu este lumina supremă, inaccesibilă și inefabilă” (40, 5, în: *Grégoire de Nazianze: Discours 38-41*, ed. C. Moreschini, pp. 204-206). A se vedea C. MORESCHINI, „Luce e purificazione nella dottrina di Gregorio Nazianzeno”, în: *Augustinianum*, XIII (1973), pp. 535-549.

⁴⁵ Cf. *1 Co.* 13, 12. Întreg fragmentul este o descriere, într-un limbaj de inspirație neoplatonică, a vieții contemplative ca experiență a luminii divine, care se va împlini în viața viitoare prin cunoașterea deplină a adevărului. În creștinismului Antichității târzii, Sf. Grigorie oferă imaginea vieții filosofice, asemănătoare ca morfologie exercițiilor spirituale antice (pentru comparație, P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris, 2002, a doua ediție, pp. 75-98). Pentru înțelegerea autentică a „filosofiei” creștine, trebuie să ne referim la *Cuvântările* 25 și 26, în care se conturează un echilibru între contemplație și acțiune, între tăcere și cuvânt, între retragere și solidaritate (un comentariu la H. ALFEYEV, *Le chantre de la lumière. Introduction à la spiritualité de saint Grégoire de Nazianze*, Cerf, Paris, 2006, pp. 101-108). De asemenea, Brian E. DALEY, *Gregory of Nazianzus*, coll. *The Early Church Fathers*, Routledge, London, 2006, pp. 34-41.

public și să aducem roadă comunității – ca să avem folosul de a ne ajuta unii pe alții – și să împărtășim lumii lumina primită, călăuzind către Dumnezeu poporul ales⁴⁶, „neam sfânt, împărătească preoție”⁴⁷, icoana curățită întru cei mulți. Căci mai mare și mai presus este Biserica, alcătuiind un tot, decât un singur om ajuns pe calea dreaptă către Dumnezeu, așa cum este și grădina față de un vlăstar, cerul întreg, cu toate ale sale frumuseți, față de o singură stea, trupul <întreg> față de-un singur mădular; dar se mai cade și să iei seama nu doar la ceea ce te privește, ci și la ceea ce-i privește și pe ceilalți. Căci și Hristos, cu toate că-i era cu puțință să-și păstreze propria slavă și ființă dumnezeiască, nu numai că s-a „golit pe sine, luând chip de rob”⁴⁸, ci chiar a „răbdat crucea, neținând seama de ocară ei”⁴⁹, astfel ca, prin propriile patimi, să nimicească păcatul și, prin moarte, să omoare moartea⁵⁰. Astfel, acelea erau plăsmuirile dorinței mele, iar acestea învățăturile Duhului. Aflat la mijloc, între dorință și Duh, și neputând alege în voia cui să mă las, vă voi împărtăși și vouă ceea ce-mi pare că am aflat mai frumos și mai sigur, ca să cercetați împreună cu mine și să mă ajutați să iau o hotărâre.

5. Mi-a părut mai bine și mai ferit de primejdii să mă port pe calea de mijloc⁵¹ dintre dorință și lașitate, dându-mă, pe de-o parte, dorinței mele, iar pe de alta, Duhului: să fac aceasta fără să fug cu totul de slujirea preoțească (pentru că aș fi respins harul), ceea ce ar fi fost plin de îndrăzneală, dar nici luând asupra mea o povară prea mare pentru umerii mei, ceea ce ar fi fost greu de dus⁵². Pentru prima cale ar fi trebuit un alt cap, iar pentru cea de-a doua puterea altcuiva – mai degrabă, amândouă,

⁴⁶ Cf. *Tit* 2, 14.

⁴⁷ *Iș* 19, 6; *1 Ptr* 2, 9.

⁴⁸ Cf. *Flp* 2, 6-7.

⁴⁹ Cf. *Evr* 12, 2.

⁵⁰ Hristos este modelul înțelegerii ecleziale a credinței.

⁵¹ Calea de mijloc, care presupune sacrificiu, renunțarea la idealul contemplației pure și acceptarea faptului de a fi împreună cu ceilalți și pentru ceilalți, reprezintă ceea ce filosofic se numește viață mixtă. Filosoful creștin sau teologul (în limbajul Sfântului Grigorie sunt termeni cu înțelesuri asemănătoare) este cel care, conștient fiind de înălțimea vieții solitare în rugăciune și reculegere interioară, la care puțini au acces cu adevărat, realizează că slujirea semenilor este expresia umană a iubirii celei mai apropiate de iubirea pe care Dumnezeu însuși o practică și o recomandă (cf. *Cuv.* 25, 5, ed. SC 284). Acceptând întoarcerea în lume și viața în comunitate, Sf. Grigorie este fidel inspirației Duhului Sfânt și înțelege chemarea sacerdotală sau arhierescă drept „o renunțare contemplativă la propria voință” (F. GAUTIER, *La retraite et le sacerdoce...*, p. 143).

⁵² Aceeași idee de prudență și măsură, în funcție de înzestrările personale, se întâlnește și în *Cuv.* 2, 101.

ținând de nebunie! În schimb, e, totodată, o dovadă de evlavie și de siguranță ca fiecare să-și măsoare slujirea în funcție de puterile sale, așa cum trebuie să te hrănești după puteri și să lași deoparte hrana ce se află peste puterile tale: astfel, trupul își capătă vigoarea, iar sufletul paza, prin cumpătarea întru amândouă. De aceea, primesc acum să-l ajut pe bunul meu tată să poarte cu bine această grijă, după cum nu este fără de folos nici unui vultur mare, zburând foarte sus, ca puiul să-i zboare alături. După aceasta, îi voi încredința Duhului aripa mea, ca să o poarte încotro și cum îi este voia, și nu va fi nimeni care să mă împingă sau să mă călăuzească aiurea⁵³, odată ce am hotărât aceasta împreună! Căci, mai întâi, este plăcut să fii moștenitorul lucrărilor unui părinte și să călăuzești o turmă mică, pe care o cunoști bine, iar nu una străină (și așa adăuga că aceasta este mai bineplăcut în ochii lui Dumnezeu, dacă iubirea nu mă înșeală și traiul laolaltă nu-mi întunecă judecata), iar, apoi, nimic nu poate fi mai de folos și mai sigur decât să-i conducem de bună voie pe cei ce primesc de bună voie < să fie călăuziți >, pentru că legea noastră spune să nu călăuzești cu silnicie, nu „cu sila, ci de bună voie”⁵⁴. Căci altfel n-am putea avea nici o autoritate, întrucât tot ce-i supus prin silnicie obișnuiește să-și obțină libertatea îndată ce are prilejul. Iar nu autoritatea noastră, ci învățătura noastră este cea care păstrează mai mult decât orice libertatea. Căci taina mântuirii le este oferită celor ce o doresc în mod liber, iar nu celor ce sunt constrânși⁵⁵.

6. Acesta este cuvântul meu pentru voi, rostit simplu și cu toată bunăvoința; aceasta este taina gândului meu. Să izbândească ceea ce ne-ar ajuta și pe noi și pe voi⁵⁶, Duhul călăuzindu-ne faptele (și astfel cuvântul mi se întoarce de unde a început), Cel căruia ne-am încredințat pe noi înșine, precum și fruntea noastră, unsă cu mirul desăvârșirii⁵⁷ întru Atotputernicul Tată, Unicul Fiu și Sfântul Duh care este Dumnezeu. Căci

⁵³ Trimitere la episodul Sasima: Stanislas GIET, *Sasimes, une méprise de saint Basile*. Paris, 1941; J. BERNARDI, *Grigorie din Nazianz...*, pp. 107-110.

⁵⁴ *1 Ptr* 5, 2.

⁵⁵ Acest elogiu al libertății – condiție esențială a credinței și a mântuirii – reprezintă și un ecou al *Cuv.* 2, 15, unde rolul preotului-întăistător al comunității este acela de a-și înălța poporul prin superioritatea virtuții și persuasiune, nu recurgând la forță. Libertatea și voința celorlalți trebuie respectată, constrângerea însemnând tiranie.

⁵⁶ Cf. DEMOSTENE, *Phil.* I, 55 (ed. Calvet-Sebasti, p. 361, n. 2).

⁵⁷ *Cuv.* 6, 9 („ungerea desăvârșirii” face parte dintr-un autoportret anterior); 10, 4 (fragment dedicat sfințirii sacerdotale, construit pe modelul veterotestamentar al lui Aaron și încheiat hristologic prin evocarea „ungerii” umanității de către dumnezeire în persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat).

până când vom ascunde făclia sub obroc⁵⁸ și vom ține departe de ceilalți dumnezeirea desăvârșită – de vreme ce trebuia să fi pus deja făclia în sfeșnic și ea să lumineze tuturor bisericilor și sufletelor, ca și tuturor celor cuprinse în lume – o făclie care să nu mai fie plăsmuită sau închipuită în gândul nostru, ci descoperită întru totul⁵⁹?! Acesta este, într-adevăr, cel mai desăvârșit chip de a face cunoscută teologia celor ce s-au dovedit vrednici de acest har în Domnul nostru Iisus Hristos, ale căruia sunt „slava”, cinstea „și puterea în vecii vecilor”⁶⁰. Amin!

(trad. de Simona RODINA, revizuită de Dan SLUȘANSCHI și Bogdan TĂTARU-CAZABAN, introd. și note de Bogdan TĂTARU-CAZABAN)

⁵⁸ *Mt* 5, 15; *Mc* 4, 21; *Lc* 8, 16; 11, 33.

⁵⁹ Încheierea *Cuvântării* este o pledoarie pentru propovăduirea învățaturii despre dumnezeirea Duhului Sfânt, care, din fidelitate față de adevăr, nu mai trebuie împărtășită doar de „inițiați” și afirmată cu prudență. În *Scrisoarea* 58 către Sf. Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie se întreabă explicit în legătură cu această temă: „până când vom ascunde făclia sub obroc?”.

⁶⁰ Cf. *Ap* 1. 6: 5, 13.

DIALOG TEOLOGIC

Adrian MURARU

**EPIOUSION SAU DESPRE VOIŢA DE ASIMILARE.
NOTE DESPRE O TRADUCERE BIBLICĂ RECENTĂ**

***Evanghelia după Matei, traducere comentată și adnotată de
Cristian Bădiliță***

Keywords: *The Lord's Prayer, Pater noster, epiousion, epiousios artos, panis supersubstantialis.*

1. Introducere

Ediția bilingvă comentată a Evangheliei după Matei, realizată de neobositul Cristian Bădiliță la casa editorială Curtea Veche este fără îndoială o premieră¹. Este pentru întâia dată când o evanghelie canonică se bucură de un format bilingv, util cititorului, și de extinse comentarii și note patristice, ce urmăresc o tematică diversă. Dacă mai adăugăm la acestea și faptul că volumul este produsul unui laic, ce dorește să-și asume în mod cultivat credința, vom fi încă și mai convinși de unicitatea gestului. Căci este o premieră la noi: ceea ce s-a petrecut de nenumărate ori în alte locuri se deschide aici, auroral, prin acest volum. Și tocmai unicitatea întreprinderii a determinat Ministerul Culturii, Cultelor și Patrimoniului să sprijine întreprinderea dlui Bădiliță: fără acest ajutor ar fi fost imposibil, spre exemplu, ca ediția să fie una bilingvă, date fiind condițiile financiare presupuse de preluarea unui text critic grecesc într-un volum bilingv.

¹ Acest text apare, cu minime modificări, și în revista *Archaeus*, XIII (2009). Rândurile ce urmează sunt rezultatul activității de cercetare în cadrul grantului CNCSIS, Idei 2029, coordonat de autorul acestui text.

Volumul, deschis printr-o prefăcă a dlui Theodor Paleologu (p. 5), are următoarele secțiuni: „Mulțumiri” (pp. 9-10), „Traducerea comentată a Noului Testament” (pp. 11-15), „Introducere la Evanghelia după Matei” (pp. 17-21), „Evanghelia după Matei” (pp. 23-131: text grecesc și traducere în limba română), „Comentariu” (pp. 133-396), „Note patristice” (pp. 397-432), „Abrevieri” (pp. 433-434), „Bibliografie” (pp. 435-440), „Repertoriu tematic” (pp. 441-443), „Parabole ale lui Iisus” (p. 445), „Indice de nume proprii și personaje” (pp. 447-449), „Indice biblic” (pp. 451-457), volumul încheindu-se cu o hartă, oferită de dl Bădiliță, a „Palestinei în timpul lui Iisus” (p. 459)².

Ca orice demers inaugural, ediția oferită de dl Bădiliță are și merite, dar și scăderi. Meritele sunt multe, și ele au fost deja amintite: formatul bilingv, anexarea comentariilor și notelor necesare înțelegerii³, prezența indicilor. Ele țin de „canonul” oricărei întreprinderi serioase în această arie. Din acest punct de vedere, al formei asumate, volumul dlui Bădiliță este indiscutabil un succes. Însă orice premieră nu are doar avantajul primordiului, ci trebuie să-și asume și riscurile deținute de această poziție primă. Iar neajunsurile (evidente mai ales dacă ne raportăm la spații ce au deja tradiție în editarea bilingvă comentată a textelor biblice) sunt și ele numeroase. Și nu toate țin de sânguința autorului acestei ediții. Spațiul cultural românesc, peisajul teologic autohton, cercetarea biblică de la noi și, în cele din urmă, iscusința dlui Bădiliță sunt factori importanți în reușita acestui volum. Dacă voi discuta despre acestea în rândurile ce urmează este pentru că cititorul trebuie avertizat și asupra limitelor unei întreprinderi de acest fel: eșecul, ce ia chipul multor neajunsuri, are și în acest caz mai mulți părinți.

Spațiul cultural românesc nu reușește încă să legitimizeze studiile biblice ca disciplină ce merită credit. Este adevărat că persoanele dedicate domeniului sunt prea puține, că volumele aplicate sunt încercări, temerare și solitare, de justificare a unei arii de cercetare reputeate în alte

² Este drept că, pe ultima pagină a volumului, la „Cuprins”, mai este amintită o secțiune, „Ghid de lectură”, ce s-ar afla la p. 15, însă cititorul nu este avertizat asupra autonomiei acesteia atunci când citește volumul: soluția de tehnoredactare aleasă în cazul ei (plasarea celor opt rânduri ale „Ghidului de lectură” în continuarea secțiunii „Traducerea comentată a Noului Testament”) o califică drept parte a unei secțiuni.

³ Urmând principiul *entia non sunt multiplicanda*, ar fi fost potrivit ca secțiunea „Note patristice” să fie conectată corpului „Comentariilor”: intenția este comună, iar adesea în „Comentarii” se exploatează chiar „notele patristice” care interpretează un anume loc scripturistic. Despre o asemenea situație voi discuta în finalul textului.

spații culturale. Însă lipsa de receptivitate a mediului cultural, a decidenților condamnă orice preocupare „biblică” la minorat. Și oricum, cine ar îndrăzni să propună un proiect biblic la noi când vulgata modernității, cea deprinsă de orice puber, asociază Biblia cu întunericul, împilarea, rugurile arzânde? În fine, o istorie culturală autohtonă complicată, sincopată, ce desparte radical modernitatea de premodernitate la nivelul terminologiei recepte, care, spre exemplu, i-a tradus pe Aristotel și Platon la trei sute de ani după Biblia creștină, cu un instrumentar lingvistic diferit de cel premodern, în care Biblia a fost tălcuită, face dificilă înțelegerea unui spațiu cultural ce propune o Scriere revelată întemeiată tocmai pe mediul lingvistic ce îi includea pe Platon și Aristotel.

Peisajul teologic autohton este și el responsabil de starea studiilor biblice la noi. Ca atare, ele aparțin programelor universitare, însă tratarea este cel mai adesea una superficială. Dar trebuie să privim cu înțelegere această subdezvoltare a domeniului: instrumentele de lucru necesare specialistului nu pot fi însușite de către cel potențial interesat, așa că „studiul biblic” nu poate trece de pasișă. Cei puțini care au reușit să-și asume profesionist aria studiilor biblice au preferat să se integreze, într-o formă sau alta, mediilor academice occidentale, neglijând ceea ce a rămas în urmă.

În acest peisaj, studiile biblice autohtone nu pot furniza seriile necesare oricărei culturi bine constituite (spre exemplu, o serie bilingvă comentată a cărților biblice). Aceasta pentru că nu le este recunoscută legitimitatea (și iarăși observăm cercul vicios în care lipsa specialiștilor determină dezinteresul publicului, iar acesta din urmă descurajează apariția specialiștilor...). Ca urmare, aria studiilor biblice nu este instituțional, riguros asumată, cu toate consecințele ce decurg de aici⁴. Apoi, cercetările conexe studiilor biblice (pornind de la filologia dedicată limbilor „sacre” și terminând cu arheologia biblică) sunt timide la noi. Nu poți consulta o serie a comentariilor biblice, premoderne sau moderne, după cum nu poți intra în dialog cu specialiștii ce ar trebui să te lămurească asupra a ceea ce este excentric studiului biblic propriu-zis.

Ce rămâne de făcut în această situație? Să-ți asumi circumstanțele și să încerci, în măsura posibilului, să recuperezi câte ceva. Volumul dlui Bădiliță este o astfel de încercare: un om ține locul unei instituții, un amator îl substituie pe specialist, o editură privată își asumă tipărirea

⁴ Centrul de studii biblice de la Cluj practică asiduu virtutea biblică a discreției, iar Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta Linguae Dacoromanorum”, de la Iași, tocmai și-a început activitatea.

unui volum ce și-ar avea locul într-o serie academică adăpostită de Universitate. Fără întârziere, volumul își va dezvălui și neputințele. Nu le voi discuta pe toate aici: textul de față nu își propune să facă aceasta. Mă voi opri asupra unui pasaj care a prilejuit (și va prilejui) multe dispute. Aceasta și pentru că pasajul este, prezumtiv, de interes larg, căci el face parte dintr-o rugăciune pe care fiecare a auzit-o, într-un context sau altul. Este vorba despre Rugăciunea domnească („Tatăl nostru”), ce se află în capitolul al șaselea al Sf. Evanghelii după Matei. Traducerea oferită de dl Bădiliță este următoarea:

„Tatăl nostru care [ești] în ceruri,/sfințească-se numele Tău/vie împărăția Ta, facă-se voia Ta,/precum în cer, și pe pământ./Pâinea noastră de mâine dă-ne-o nouă astăzi/și iartă-ne datoriile noastre/precum și noi i-am iertat pe datornicii noștri/și nu ne duce pe noi în ispită,/ci ne izbăvește de cel rău” (*Mt* 6, 9-13).

Nu voi discuta aici eventuale erori de punctuație. Nu mă voi opri asupra unei preferințe a textelor teologice românești (asumată cu grabire de dl Bădiliță, licențiat în filologie clasică), care nu recunoaște formele de pasiv, așa cum sunt ele construite astăzi în limba română (în fapt deficiența este datoare conservatorismului stilului teologic autohton, care nu acceptă nici astăzi ca pasivul grecesc să fie transpus în română prin pasiv: ar fi trebuit să avem în Rugăciunea domnească, așa cum pare a recunoaște și dl Bădiliță în comentarii, „să fie sfințit” și nu „sfințească-se”). Nu voi interoga nici opțiunile lexicale ale traducătorului, ce ar trebui să urmeze un principiu unic: unii termeni sunt actualizați spre profitul cititorului („datoriile”, „datornicii”), iar alții sunt păstrați ca atare, în pofida impreciziei („ne izbăvește”). Voi discuta doar versetul „Pâinea noastră de mâine dă-ne-o nouă astăzi”, pe care mulți îl cunosc sub alte forme: „Pâinea noastră cea spre ființă dă-ne-o nouă astăzi”/„Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi”. Aceasta pentru că cele două variante deja în circulație pot provoca nedumerire: nu există o traducere receptă a versetului? Sau poate ambele traduceri sunt legitime? Dar aceste versiuni românești pleacă de la același text-sursă, presupunem, iar variația în traducere este curioasă de vreme ce reprezintă, în fața cititorului român, un singur termen grecesc, *epiousion*. Atunci și traducerea dlui Bădiliță va fi fiind corectă? Ori poate, mai simplu, teologia, această suprastructură a religiei, este populată de ignoranți, iar variația în traducerea celei mai importante rugăciuni creștine („spre

ființă”/„de toate zilele”/„de mâine”), variație nicidecum sinonimică, este (încă un) semn al acestei realități?

2. *Epiouision* – exegeza dlui Bădiliță

Desigur, alcătuiind o ediție comentată a *Evangeliei după Matei*, dl Bădiliță își va susține opțiunea de traducere. Astfel, la p. 189, în secțiunea dedicată „comentariilor”, traducătorul ne avertizează de la bun început că „adjectivul *epiousios* e una din pietrele de poticnire ale NT”. Apoi dl Bădiliță ne asigură că termenul grecesc „poate avea sensurile următoare”, în număr de cinci (numerotarea îi aparține): 1. „pentru existență”, „necesar existenței” (*epi+ousia*), sens care îi pare traducătorului „puțin probabil”; 2. „pentru ziua care este (acum)”, ce ar traduce secvența grecească *epi ten ousan hemeran*, însă și aici traducătorul este rezervat: „sens posibil, dar puțin probabil”; 3. „pâinea zilei care vine”, ea echivalând grecescul *he epiousa (hemera)* și făcând trimitere la ziua calendaristic următoare; 4. pâinea zilei „care vine”, „pâinea viitoare, eshatologică”, iar traducerea s-ar face luând în considerare verbul *eimi*, „vin”; 5. la acest ultim punct traducătorul menționează mai multe echivalări, indicate ca fiind practicate de „unii Părinți”: se amintește de sinonimia *epiousios* – *hyperousios*, de echivalente latine (*supersubstantialem/cottidianum*) ori siriace, care ar indica semnificația „necesară”, „permanentă”. După expunerea acestor cinci „sensuri”, dl Bădiliță își explică alegerea: «Personal, optez pentru sensul care mi se pare cel mai bine susținut logic, filologic și teologic: „Pâinea noastră de mâine”, adică „a zilei care va veni”, a zilei mesianice, dă-ne-o nouă de astăzi. Iisus se află deja cu noi, chezaș al Împărăției». Aici se încheie explicația dată de traducător opțiunii sale.

Câteva observații: mai întâi, trebuie spus că „sensurile” termenului devoalate în comentariu sunt mai numeroase decât ne indică numerotarea folosită de dl Bădiliță. Apoi, explicațiile oferite se vor a fi tehnice, potrivite unei persoane ce cunoaște minimal elina. Însă chiar și o persoană ce nu cunoaște greaca ar avea dificultăți în a înțelege motivul pentru care *epiouision* nu este pur și simplu tradus în limba română: el este echivalat cu alte cuvinte (ori expresii) grecești, aparent diferite de termenul elin în discuție.

Apoi, nu este ușor să distingă semnificația pusă sub numărul 3 de cea următoare: ambele se fundează pe asumarea verbului *eimi* („vin”), diferența nefiind evidentă gramatical (în fapt, semnificația 4 nu este altceva decât lectura metaforică a semnificației 3: ziua „care vine” nu este

o altă zi, ca cea de astăzi, de ieri, de alaltăieri, ci ziua eshatologică). În plus, ziua „care vine” sugerează altceva decât ziua „de mâine”, care este opțiunea dlui Bădiliță: prima sintagmă este mai aproape de semnificația eshatologică privilegiată de traducător, așa că este greu de explicat de ce textul preferă varianta „de mâine”. În fine, opțiunea traducătorului nu este suficient argumentată în fața cititorului: dl Bădiliță pare a alege semnificația 4 urmând considerente logice, filologice și teologice, pe care nu le expune însă.

Obiecțiile ar putea continua: care este relevanța termenilor latini (sau siriaci) într-o discuție despre semnificația unui cuvânt grecesc atâta vreme cât ediția ne oferă traducerea textului elin al Evangheliei, iar textul din contrapagină este cel elin? Cum poți considera că grecescul *ousia*, folosit în explicarea primului „sens” de către dl Bădiliță, poate însemna „existență”, câtă vreme această semnificație a substantivului elin poate fi întâlnită foarte rar, și doar în scrierile filosofice, unde îl substituie de câteva ori pe *hyparxis*? Cum poți indica drept echivalent al lui *epiusion* termenul *hyperousion*? Ca semnificație și uz cele două cuvinte sunt, după toate aparențele, diferite⁵.

Apoi, pentru cel care a citit minimal literatura exegetică, există semnificații oferite grecescului *epiusion* care nu apar în comentariul dlui Bădiliță. Desigur, parcurgând bibliografia, domnia-sa le-a întâlnit, deci excluderea lor a fost una voluntară. Însă nu ni se spune motivul pentru care acele semnificații n-au avut loc în comentariu (cu atât mai mult cu cât există, între „sensurile” oferite totuși, și unele pe care traducătorul le respinge). În fine, este disputabil potențialul hermeneutic al traducerii adoptate de dl Bădiliță: am întâlnit persoane în divorț evident de textul acestei rugăciuni, considerându-l de o naivă complexitate. Însă asupra acestei chestiunii, a disponibilității hermeneutice a traducerii dlui Bădiliță, voi reveni mai târziu.

Toate aceste rezerve, obiecții, întrebări par legitime: lista „sensurilor” date termenului este selectivă, alcătuită după criterii mai puțin clare, iar opțiunea traducătorului nu este suficient explicată: în cele din urmă, cititorul poate prezuma că oricare din „sensurile” amintite de dl Bădiliță ar putea fi considerat „cel mai bine susținut logic, filologic și teologic”, și aceasta în mod argumentat.

⁵ *Hyperousion* este utilizat, după știința mea, în două arii: neoplatonică (unde numește, paradoxal, Unul indicibil) și creștină, însă cu uz exclusiv teologic, în sens strict, din câte se pare. Rămâne astfel îndoielnică echivalarea propusă de comentariul dlui Bădiliță.

Însă traducătorul discută despre traducerea grecescului *epiousion* și într-o altă secțiune a cărții, în cea dedicată „notelor patristice”. Acolo, după ce enumeră câteva comentarii antice dedicate Rugăciunii domnești, dl Bădiliță se oprește, la p. 404, la un singur autor, Ieronim, și la un singur fragment din acest autor (neprecizându-se locul exploatat: este vorba despre cartea I a *Comentariului la Matei*). Redau integral rezumatul oferit de dl Bădiliță: «Ieronim comentează *supersubstantialem*, remarcând faptul că Symmachos traduce ebraicul *sogolla* prin grecescul *exaireton*, care înseamnă „special, ieșit din comun” (*egregium*). Așadar, după Ieronim, ar fi vorba de Însuși Iisus, „pâinea vie coborâtă din cer” (cf. In. 6,51). Pe de altă parte, se referă la Evanghelia după evrei (apocrifă timpurie, păstrată doar fragmentar), care propune termenul *maar*, însemnând, [sic, AM] „de a doua zi” (6,11)».

Desigur, lista operelor patristice care interpretează Rugăciunea domnească este mai consistentă decât ne lasă să înțelegem dl Bădiliță⁶. Însă putem presupune că și în acest caz comentatorul a utilizat un principiu electiv, ce rămâne ascuns cititorului⁷.

Ceea ce nu se poate însă înțelege cu nici un chip este deformarea adusă de dl Bădiliță textului lui Ieronim. Ce spune de fapt acesta din urmă? Trebuie să citim încă o dată textul comentatorului latin pentru a-i

⁶ Misterioasă rămâne și limitarea bibliografică generică practică de dl Bădiliță: capitolul „Note patristice” se deschide cu o listă a comentariilor dedicate Evangheliei după Matei, însă bibliografia pare a se opri în sec. al V-lea (mai exact la Ieronim, care moare în 419). Trebuie spus că există lucrări ce interpretează Sf. Evanghelie după Matei dincolo de limita arbitrar stabilită de dl Bădiliță (spre exemplu enigmaticul *Opus imperfectum in Matthaëum*). Apoi, chiar autorii amintiți de adnotator au lăsat și alte opere, din păcate nementionate, ce interpretează aceeași Evanghelie (spre exemplu Origen, care a redactat, pe lângă un comentariu la Sf. Evanghelie după Matei, și *Scolii la Matei*). Această limitare bibliografică nu este în avantajul cititorului. Și mai trebuie menționat un lucru: dl Bădiliță prezintă lista, ciuntită, a comentariilor antice ale Sf. Evangheliei după Matei în două locuri, în deschiderea „Notelor patristice” (p. 397), dar și într-o altă secțiune, „Introducere la Evanghelia după Matei” (p. 21). În cele două locuri, textul oferit cititorului (destul de consistent, de 22 de rânduri) este identic. Nu poate fi autoplagiat: textul este inspirat de catalogul oferit de Ieronim. Lipsă de atenție? Test la care este supus cititorul?

⁷ Suntem însă avertizați în preambulul „Notelor patristice”, la p. 398: „În paginile care urmează, prezint o amplă sinteză a celor două comentarii, mai puțin cunoscute cititorului român, ale lui Ilarie (315-368) și Ieronim (347-419)”. Decizia este una surprinzătoare: pentru a clarifica un text grecesc sunt alese comentarii redactate în latină. Desigur, prezența în colecția *Sources chrétiennes* a celor două exegeze latine (și lipsa, din aceeași serie prestigioasă, a comentariilor grecești dedicate Evangheliei după Matei) va fi fost importantă în alegerea făcută de dl Bădiliță, însă, iarăși, cititorul nu este avantajat.

înțelege argumentul. Mai întâi, Ieronim ne spune că termenul grecesc *epiousion* a fost tradus în latină ca *supersubstantialem*. Apoi textul ieronimic face o voltă, ce nu există în rezumatul dlui Bădiliță: *epiousion* este echivalat cu un alt termen biblic, dificil și el, *periousion* (habitual tradus în Bibliile noastre cu „agonisit”, datorită similitudinii cu un alt termen grecesc, *periousia*, ce semnifică „a avea”, „agoniseală”). Iar Ieronim explică în continuare acest ultim termen, *periousion*: «Ne-am uitat în versiunea ebraică și oriunde ei [i.e. traducătorii Septuagintei] au pus *periousion*, noi am găsit *sogolla*, pe care Symmahos l-a tradus *exaireton*, adică „ales” sau „distins”. Așadar, echivalența stabilită de Ieronim este între *periousion* și ebraicul *sogolla*, nu între *epiousion* și acest din urmă termen, cum indică rezumatul dlui Bădiliță. Și pentru că insistase pe echivalarea *epiousion* – *periousion*, Ieronim poate vorbi despre pâinea *epiousion* ca despre „pâinea aleasă”, care este „pâinea ce a coborât din cer”. Ieronim amintește și de *maar*, echivalentul termenului grecesc în *Evanghelia după evrei*, iar cuvântul ebraic înseamnă „de mâine”, ceea ce face ca textul biblic să semnifice „pâinea noastră de mâine (adică viitoare) dă-ne-o astăzi”⁸.

Aici s-ar termina un rezumat cinstit al fragmentului ieronimic epitomizat neglijent de dl Bădiliță. Dar nu aici se termină și comentariul lui Ieronim. Căci termenul latinesc *supersubstantialis* era și el disputat, ca și grecescul *epiousion*, așa că onestitatea îl obligă pe Ieronim să continue: „Putem înțelege pâinea *supersubstantialis* și în alt fel, ca cea care este deasupra (*super*) tuturor ființelor (*substantias*)⁹ și depășește toate creaturile”. Și comentariul lui Ieronim continuă: «Alții iau în considerare simplist vorbele apostolului: „Având hrană și haine, ne mulțumim cu acestea: sfinții au grijă doar de mâncarea din prezent. De aceea se și dă poruncă mai departe: *Să nu cugetați la ziua de mâine!*”».

Întorcându-ne la volumul realizat de dl Bădiliță, nici comentariul oferit de traducător, nici nota patristică nu par suficiente, fiecare în speța lor. Cel dintâi nu adună toate semnificațiile termenului *epiousion*, nu reușește o clasificare rațională pentru semnificațiile indicate și nu oferă o

⁸ Explicație reluată de Ieronim în *Comentariul la Psalmul 135*: «În *Evanghelia ebraică după Matei* avem „Pâinea noastră de mâine dă-ne-o astăzi”. adică „Dă-ne astăzi pâinea pe care ne-o vei da în Împărăția Ta!”».

⁹ Traduc latinescul *substantia* prin „ființă”. ce echivalează uzual grecescul *ousia*: și Ieronim corelează *substantia* substantivului elin. Implică o altă discuție mutația semantică realizată prin această traducere, precum și consecințele ei pentru istoria gândirii.

explicație consistentă pentru opțiunea de traducere. Nota patristică are și ea de suferit: exegezele relevante sunt în parte amintite, fiind discutat un singur autor, iar rezumatul este, după cum am văzut, unul grăbit.

În fapt, cred că fundamentală este eroarea pe care dl Bădiliță o săvârșește încă de la începutul comentariului dedicat termenului elin, atunci când el ne asigură că grecescul *epiousion* „poate avea sensurile următoare”: cuvântul grecesc, la data apariției sale în Noul Testament nu avea nici o semnificație, și aceasta pentru că este, după toate aparențele, o inovație lexicală, un termen ce apare pentru întâia oară în scrierile evangheliștilor. Așa că *epiousion* nu „are” sensuri: el și le creează cu fiecare cititor, cu fiecare lectură. Grecescul *epiousion* era în situația unui cuvânt ce își aștepta semnificația, care se dorea asumat și clarificat. El oferea ocazia întâlnirii cu ceea ce nu este cunoscut, deși ni se înfățișează familiar: având aparența unui termen grecesc, el era predat pentru întâia oară în Scriptura creștină fără a i se indica semnificația. Cum vor fi procedat anticii în acest caz?

3. *Epiouision* în context grecesc

De la început trebuie spus că, pentru limba greacă, ce se mândrea cu mobilitatea sa, cu o evidentă predilecție pentru compunere, derivare, neștiutul *epiousion* nu era un scandal: el putea chiar înnobila opera ce îl conținea. Aceasta cu o singură condiție, greu de îndeplinit de către o scriere considerată „barbară” de către persoanele cultivate: să aparțină unui text ce trece proba elenității. Or, Scripturile creștine, având o stilistică particulară, cu greu se puteau califica pentru această probă. Rămânea ca *epiousion* să fie clarificat în mediul creștin, singurul care accepta scrierea revelată și se dedica ei.

Așa că abia în secolul al III-lea putem citi prima discuție prilejuită de grecescul *epiousion*. Origen, în lucrarea *Despre rugăciune*, va analiza fiecare verset al Rugăciunii domnești, fiecare cuvânt al acesteia. Astfel, după o discuție consistentă (27, 1 – 27, 6) despre semnificația cuvântului „pâine”, *artos* (în fapt o sistematizare a semnificațiilor termenului în ipostaza sa biblică, practică a unei bune școli filologice), Origen se întreabă ce înseamnă termenul *epiousion* (27, 7). Primul lucru pe care ni-l comunică este că acest cuvânt nu a fost utilizat de către autorii cultivați și nu se poate afla nici în vorbirea celor needucați. Ultima constatare pare apologetică: nu avem de-a face aici cu vreun „barbarism”, de prea multe ori identificat în Scripturi, ci cu o inovație lexicală ce solicită atenția cititorului educat. Iar explicația, de vreme ce *epiousion* nu imită barbar vreun termen

dintr-o limbă barbară, trebuie să vină din context grecesc pentru că *epiousion* are aparența unui termen grecesc. Așadar, constată Origen, cuvântul *epiousion* „pare să fi fost plăsmuit de către evangheliști”.

De fapt, inovațiile lexicale biblice erau numeroase, și Origen folosește aici exemplificarea. Interesant este că el amintește, tot ca inovație lexicală, termenul *periousion* (exploatat de Ieronim în sec. al V-lea, după cum am văzut). Acest din urmă cuvânt fusese utilizat în traducerea celor cinci cărți ale lui Moise (atât *epiousion*, cât și *periousion* echivalau termeni ebraici, iar lucrul acesta este important: observarea lor poate fi o cale pentru cel ce dorește să obțină un înțeles al termenilor grecești „exotici”, nu însă și în fața publicului educat, elenizat, al Antichității Târzii, care suspecta oricum Biblia creștină de „barbarie”, de rușinoasă dependență de o limbă „barbară”, ca limba iudeilor).

Însă pentru Origen cele două cuvinte erau importante și din alt motiv: având aparența unor termeni compuși, ei ar fi putut cuprinde substantivul *ousia*, „ființă”, ce nu poate fi găsit niciunde în Scripturile grecești¹⁰. „Mi se pare că ambii termeni au fost formați de la „ființă”, *ousia*: primul [*epiousion*] indică ceea ce contribuie la ființă, iar celălalt [*periousion*] semnifică poporul legat de ființă și în părtășie cu ea”. Diferența de semnificație dintre cei doi termeni era dată, pentru Origen, de sensul diferit al prepozițiilor grecești *epi* și *peri*, prezumtiv adăugate substantivului *ousia*.

Desigur, pentru a clarifica un compus trebuie să-i lămurești părțile: analiza continuă cu definirea „ființei”, *ousia* (27, 8), definiții ce acoperă un larg spectru filosofic al vremii (de la definiții stoice la cele de inspirație platonice, de la cele „materialiste” la cele „spiritualiste”). Se observă apoi că „pâinea”, care a fost arătată deja ca inteligibilă în comentariul origenian, trebuie să se acorde cu adjectivul care o determină, deci *ousia* implicată în termenul *epiousion* este una inteligibilă (27, 9). Astfel, ea este asimilată „pâinii coborâte din cer”, oferită sufletului și intelectului. Așadar, va spune Origen, „pâinea *epiousion* este cea mai potrivită firii raționale, *logike*, și înrudită cu ființa, *ousia*, însăși, ea dăruind sufletului sănătate, bună

¹⁰ Despre *ousia*, termen ce nu apare în Biblia greacă cu semnificația „ființă”, va vorbi peste un veac și Sf. Vasile cel Mare, într-o scrisoare. El va susține, ca Origen, că scrierea revelată ne oferă totuși cuvântul *ousia* în termenii compuși *epiousion* și *periousion*: „Pentru că cei ce amestecă toate și umplu lumea întreagă de discursuri și cercetări au exclus cuvântul *ousia* ca străin de dumnezeieștile texte, dă-mi voie să-ți semnalez că Părintzii totuși l-au folosit, deși nu se află niciunde [ca atare] în Scriptură” (*Scrisoarea 361*).

dispoziție și putere, făcându-l părtaș pe cel ce o mănâncă la nemurire, căci Cuvântul, *ho logos*, lui Dumnezeu este nemuritor” (27, 9).

Apoi, după ce va identifica, într-un demers exegetic amplu, pâinea *epiousion* cu pomul vieții, amintit încă din *Geneză*, și cu înțelepciunea (27, 10-12), Origen va indica un al doilea posibil înțeles al grecescului *epiousion*: termenul elin își poate găsi în vocabularul grecesc un similar, verbul *epienai*, „a veni”, care are participiul feminin *epiousa* (folosit adesea în limba greacă pentru a indica ziua „ce vine”). Iată observația lui Origen: «Dar cineva ar putea spune că *epiousion* a fost format de la *epienai* [„a veni”], astfel încât ni se poruncește să cerem pâinea specifică veacului viitor, ca, pregustând-o, Dumnezeu să ni se dăruiască de pe acum, așa încât ceea ce va fi dat „mâine” să ne fie dat „astăzi”, „astăzi” semnificând veacul de față, iar „mâine” veacul viitor». Iar Origen ne va indica și semnificația pe care el o consideră mai potrivită: „Atât cât pot eu judeca, prima explicație este mai bună” (27, 13).

De ce preferă Origen prima explicație, cea care încearcă să-l înțeleagă pe *epiousion* plecând de la substantivul *ousia*? Așa cum singur spune, *epiousion* nu este singura inovație lexicală biblică: și *periousion*, ce sugerează iarăși un termen compus care include substantivul *ousia*, a fost utilizat de traducătorii și autorii scrierilor testamentare. Dacă l-ar fi elucidat pe *epiousion* invocând verbul *epienai*, rămânea ca dificultate clarificarea lui *periousion* (trebuie reamintit că apelul la textul ebraic, „barbar”, nu ar fi fost profitabil pentru o persoană cultivată care încerca să le înfățișeze „elinilor” cultivați creștinismul). Apoi, citirea lui *epiousion*, din perspectiva verbului *epienai*, ca indicând pâinea „ce vine”, „de mâine”, pune și alte probleme filologului Origen: câteva rânduri după Rugăciunea domnească, în același capitol șase, Evanghelia după Matei utilizează termenul ce indică în mod curent ziua de mâine, *aurion* (Mt. 6, 30; 6, 34), și aceasta în trei rânduri. Dacă evanghelistul ar fi vrut să indice pâinea „de mâine”, ar fi putut folosi și aici neproblematicul *aurion*¹¹.

¹¹ Mai există și alte argumente în defavoarea înțelegerii lui *epiousion* în urmarea verbului *epeimi*, „vin”. Cele filologice, spre exemplu. Grecescul *epiousion* putea fi considerat, de pildă, o consecință a încercării de clarificare a unui text grecesc complicat, confuz, contrariant. Și aceasta pentru că termenul *epiousion* nu putea fi regăsit ca atare în paradigma verbului *epeimi*, în conjugarea acestuia. În această situație, pentru a-l putea înțelege totuși pe *epiousion* plecând de la verbul grecesc ce semnifică „vin”, se observă că *epiousion* ar putea fi apropiat de participiul prezent al verbului *epeimi*, care se enunță, la nominativ singular, *epion* (masculin), *epiousa* (feminin), *epion* (neutru).

După ce a încercat să afle semnificația enigmaticului *epiousion*, Origen își va continua analiza discutând termenul *semeron*, „astăzi”, ce apare în Evanghelia după Matei, și sintagma *kath' hemeran*, „zilnic”, din versiunea lucană a Rugăciunii domnești.

Așadar, prima exegeză grecească (păstrată până astăzi) a Rugăciunii domnești observă caracterul insolit al termenului *epiousion* și încearcă să-i ofere semnificație prin asimilare cu termenii deja existenți în greacă. Cea dintâi tentativă de semantizare observă că *epiousion* ar putea fi un compus alcătuit dintr-o prepoziție, *epi*, și un substantiv, *ousia*. Pentru Origen, această pâine „spre ființă” nu poate fi decât hrana sufletului și a intelectului, a omului lăuntric: nu despre hrana trupească vorbește Cel ce este duh și nu ziua de mâine, în înțelesul ei comun, ne vorbește Cel ce spune „Să nu vă îngrijiți de ziua de mâine!”.

Desigur, așa cum am amintit, existau persoane care interpretau în registrul cotidian, material, această „pâine”: «Cei simpli consideră că se vorbește despre pâinea trupească, mai ales dacă îl înțeleg pe *epiousion* ca semnificând „care vine”, „care urmează» (Origen, *Fragmenta in Lucam*, 181). Așadar, termenului *epiousion* i se poate oferi un al doilea înțeles, plecând de la paradigma verbului *epienai*, „a veni”, însă această tentativă de semnificare era în mod suplimentar dezavatajoasă: ea predispucea la înțelegerea „materială” a pâinii cerute prin Rugăciunea domnească. De

Paradigma de masculin/neutru nu putea ajuta foarte mult în explicație, date fiind formele din cazurile oblice ale acestor două genuri. Astfel că, în flexiune, doar femininul *epiousa* era proxim lui *epiousion*. Așadar, din toată paradigma lui *epeimi*, acest participiu prezent feminin, *epiousa*, pare a fi cel mai aproape de *epiousion*. Pe de altă parte, pentru că simplul participiu *epiousa* ajunge să indice „ziua de mâine” (sintagma *he epiousa hemera* se reduce la participiul articulat *he epiousa* în mod uzual în greacă, fiind întâlnit astfel în foarte multe situații, chiar și în Septuaginta), exegetul biblic putea presupune ca *epiousion* ar avea legătură cu participiul feminin *epiousa*. Astfel, ideea exprimată în Rugăciunea domnească, redată „în clar”, ar fi fost: „pâinea noastră a zilei care vine”, *ton arton hemon tes epiouses hemeras*. Mai departe, pentru că adesea ultimul termen al sintagmei tocmai menționate era facultativ, așa cum am amintit, se putea presupune că sintagma va fi fost redusă, cu pierderea suplimentară a articolului *tes*: la *ton arton ... epiouses*. Însă rezultatul era sintactic incomprehensibil: un substantiv masculin, *ton arton*, urmat de un participiu feminin, *epiouses*. Această situație neclară ar fi putut fi „rezolvată” prin inventarea unui adjectiv de origine verbală, *epiousios*, *on*, care a fost acordat în gen, număr și caz cu substantivul *artion*, și de aici sintagma biblică *artion epiousion*. Însă această soluție pare puțin plauzibilă. Simplu spus, ea ar însemna că încerci să clarifici o eventuală neclaritate (plasarea unui participiu feminin pe lângă un substantiv masculin) printr-o neclaritate și mai mare (inventarea unui termen în greacă).

aici opțiunea lui Origen pentru semnificarea grecescului *epiousion* în (posibila sa) compunere.

Prima soluție, cea preferată de Origen, analiza atent *epiousion* în „părțile” sale: atât prepoziția *epi*, cât și substantivul *ousia* puteau construi diferite înțelesuri ale enigmaticului termen. Substantivul *ousia*, ce indică „ființa”, va semnifica, în unele exegeze, exclusiv corporalul (Sf. Ioan Hrisostom, *Omiliile la Matei*, 7, 14), preponderent non-corporalul (Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 23, 15) ori exclusiv non-corporalul, așa cum am văzut în analiza lui Origen. Apoi, prepoziția *epi*, ce intră și ea în compunere, nu desemnează doar direcția, „spre”, ci și locul, semnificând „deasupra”, câteodată indicând extensia deasupra unui spațiu.

Cea a doua soluție, care privea *epiousion* în relație cu participiul *epiiousa*, „care vine”, mai puțin potrivită după Origen, a avut și ea o importanță descendentă. Astfel, pâinea „[zilei] care vine” a fost corelată, la fel, cotidianului, dar și eshatologicului, pentru că „o zi este întreaga viață a omului”. Și pentru că nu indică în mod necesar pâinea „de mâine”, ci, eventual, pe cea „care vine”, plasându-se într-un orizont temporal nedefinit, grecescul *epiousion* a fost echivalat cu *efemeron*, ce semnifică atât „de-o zi”, cât și „cotidiană”, „zilnică” (Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre Rugăciunea domnească*, 4, cu o analiză foarte nuanțată, în ambiguitatea ei; Sf. Ioan Hrisostom, *Omiliile la Matei*, 19, 5), ori cu *kathemerinon*, „zilnic”, „de toate zilele” (Sf. Ioan Hrisostom, *Omiliile la Ioan*, 43, 2).

Pe aceste două axe (*epiousion* privit ca termen compus ce utilizează substantivul *ousia*, „ființă”/ca similar al participiului verbului *epienai*, „a veni”) se va construi așadar o consistentă tradiție exegetică a termenului grecesc¹². Desigur, vor exista „contaminări” ale celor linii de explicație, lucru firesc de vreme ce ființa, *ousia*, este solidară unui anumit orizont „temporal”. Pe de altă parte, comentatorii s-au străduit să acopere în exegezele lor tot ceea ce era considerat ca semnificație a lui *epiousion*. Exemplară este încercarea lui Sf. Vasile cel Mare, care explică: „pâinea *epiousion*, adică cea care este utilă, în viața de zi cu zi [ori „de-o zi”, *efemeron*], ființei, *ousia*, noastre” (*Asceticon magnum*, 152). Toate aceste

¹² Nu mai amintesc aici alte încercări de „deducere” a termenului grecesc (care ar proveni, spre exemplu, fie din expresia *epi ten ousan hemera*, menționată și de dl Bădiliță, fie din transcrierea eronată a lui *epi aurion*). Aceste tentative pot fi considerate extravagante (cele mai multe aparțin modernității, ce are avantajul analizei unei limbi „moarte”, care suportă orice fără a protesta). Sf. Ioan Damaschin sintetizează, definitiv pentru patristica greacă, semnificațiile lui *epiousion* urmând cele două coordonate, în context euharistic (v. *Despre credința ortodoxă*, 86).

analize vor influența spațiul de limbă latină, astfel încât traducerea lui *epiousion* va urma căile străbătute de exegeza greacă. Nu însă fără a marca diferența de spațiu cultural.

4. *Epiousion* - echivalent latin

În traducerea *Itala* a Noului Testament, cea preponderent observată în primele secole creștine în lumea de limbă latină, echivalentul ales pentru *epiousion* a fost *cottidianum*. Astfel, se pare că termenul grecesc fusese înțeles în paradigma verbului *epienai*, „a veni”, „a urma”, iar semnificația aleasă nu a fost „[a zilei] de mâine”, ci „de zi cu zi”. Însă acest „de zi cu zi” indică, încă din sec. al III-lea, de la Tertulian, un alt orizont temporal decât cel la care ne-am putea aștepta: «Hristos este pâinea noastră fiindcă Hristos este viața și pâinea este viața (El spune „Eu sunt pâinea vieții” și, puțin mai sus, „Pâinea este Cuvântul viului Dumnezeu, Care a coborât din ceruri”), așa că și trupul Lui poate fi văzut în „pâine”: „Acesta este trupul Meu”. Și astfel, cerând „pâinea de zi cu zi”, cerem perpetuitatea în Hristos și nedespărțirea de trupul Lui»¹³ (*Despre rugăciune*, 6). Desigur, va recunoaște Tertulian, există și o înțelegere „carnală” a acestui pasaj biblic, însă comentatorul latin nu pare convins de ea.

Ieronim apoi, căci despre el discută dl Bădiliță în nota sa patristică, tratează într-un alt context problema pâinii *epiousion*. Afirmarea unei *Hebraica veritas* devine posibilă în lumea latină: textul biblic ebraic este preferat ca sursă pentru traducerea Vechiului Testament, iar clarificarea locurilor obscure din Noul Testament, redactat în greacă, se poate face și prin apel la ebraică, limbă vorbită de cei ce au oferit scrierile nou-testamentare. Invocarea variantelor ebraice ale Scripturii s-a făcut natural în lumea latină, unde ea nu era degradantă: lumea „elenizată” a Răsăritului nu ar fi acceptat niciodată aceasta. Apoi Ieronim va traduce Biblia (el va oferi *Vulgata*, traducerea receptă latinească a Scripturii creștine) și va fi un pasionat comentator al cărților revelate. Toate aceste date vor reconfigura discuția despre *epiousion*.

¹³ O lectură în cheie euharistică oferă și Augustin, care va observa totuși și un registru „carnal” al rugăciunii (*Omilia 58*; v. și *Omilia 59*, cu un bun rezumat al aceleiași chestiuni, amintind, în plus, de „pâinea minții”). În *Despre darul perseverenței*, Augustin citează din comentariul redactat de Sf. Ciprian al Cartaginei: „Și cerem ca această pâine să ne fie dată zi de zi ca nu cumva noi, care suntem întru Hristos și primim zi de zi euharistia ca hrană a mântuirii, să fim opriți, dacă se ivește o anume greșeală mai gravă. de la pâinea cerească și să fim depărtați de trupul lui Hristos, abținându-ne și neimpărtășindu-ne”.

Traducerea propusă de Ieronim termenului *epiousion* din Sf. Evanghelie după Matei este *supersubstantialem*, termen la fel de straniu în context latinesc ca și *epiousion* în limba greacă. Așadar, prin chiar traducerea dată cuvântului elin, opțiunea lui Ieronim pare clară: el privilegiază ipoteza „substanțialistă”, cea indicată ca mai potrivită de Origen. În fapt, Ieronim nu face altceva decât să observe o compunere în termenul grecesc (*epi+ousia*) și să folosească instrumentar lexical latin pentru a-l imita: alăturându-i pe *super* („deasupra”, care este una din semnificațiile prepoziției grecești *epi*), și pe *substantia*, „ființă”, el va obține adjectivul *supersubstantialis*.

La fel ca Origen, Ieronim va observa și similaritatea dintre *epiousion*, inovație lexicală a evangheliștilor Matei și Luca, și *periousion*, inovație a Septuagintei utilizată și în Noul Testament. Acest din urmă termen, prezent în *Epistola către Tit*, va face obiectul atenției ieronimice: „Adesea când am vrut să aflu ce ar însemna cuvântul *periousion* și i-am întrebat pe înțelepții acestui veac dacă l-au aflat undeva, nu am găsit pe nimeni care să-mi explice ce ar putea însemna. Din acest motiv am fost constrâns să recurg la Vechiul Testament, de unde am considerat că și apostolul l-a luat”. Ieronim va aminti apoi locurile în care *periousion* apare în Vechiul Testament, va menționa un termen derivat, și el inovație lexicală a Septuagintei (*periousiasmos*) și va indica faptul că Symmahos a tradus ebraicul *sgolla* (sic) prin *exaireton*, ceea ce înseamnă „ales”, „distins”, în vreme ce Septuaginta și Theodotion, alte două versiuni grecești ale Bibliei ebraice, au tradus termenul ebraic prin *periousion*.

În acest loc, comentând grecescul *periousion*, Ieronim amintește de *epiousion*, care apare în Rugăciunea domnească, considerând că termenii grecești sunt sinonimici. Așadar, în rugăciune se pomenește despre o „pâine aleasă”, coborâtă din cer, nu despre pâinea trivială.

Însă această sinonimizare nu era ușor de acceptat: la limită, pe cei doi termeni îi unește faptul că solicită semnificație, dar semantic ei trebuie să fie diferiți, de vreme ce vorbim despre doi termeni și nu despre unul singur. Și atunci Ieronim va simți nevoia să explice suplimentar: «Nu există o mare diferență între *epiousion* și *periousion*: doar prepoziția este schimbată, nu și substantivul. Unii consideră că sintagma „pâinea *epiousion*” din Rugăciunea domnească este cea care se află deasupra tuturor *ousias*, adică deasupra tuturor soiurilor de ființă. Dacă se ia în acest sens, nu diferă mult de sensul pe care l-am expus. Căci orice este „ales” și „distins” se află dincolo de toate și deasupra tuturor» (Ieronim, *Comentariu la Tit*, la v. 2, 14).

La limită, argumentul ieronimic poate fi acceptat, însă împotriva opțiunii sale stau chiar propriile explicații date celor doi termeni discutați: termenul *periousion* traduce ebraicul *sogolla*, câtă vreme *epiousion* pare a-l traduce, după mărturia aceluiși comentator, pe ebraicul *maar* (v. și secțiunea a doua a textului). Pe de altă parte, cele două prepoziții grecești care diferențiază termenii grecești enigmatice nu sunt semantic echivalente: Origen explică foarte sugestiv diferența de semnificație atunci când deosebește între *epiousion* și *periousion*: „primul indică ceea ce contribuie la ființă, iar celălalt semnifică poporul legat de ființă și în părtășie cu ea” (*Despre rugăciune*, 27, 7). Diferența de semnificație în cazul prepozițiilor era evidentă unui bun cunoscător al limbii grecești: dacă Ieronim insistă pe echivalarea dintre *epiousion* și *periousion*, aceasta se întâmplă eventual, în lipsa unor argumente filologice constrângătoare, printr-un detaliu biografic, prin volta pe care acesta o face, după 394, când părăsește tabăra admiratorilor lui Origen pentru a se înscrie în oastea detractorilor acestuia. De aici poate și opțiunea lui de a traduce diferențiat același termen elin, *epiousion*, în *Vulgata: supersubstantialem* în Sf. Evanghelie după Matei, și *quotidianum*, în Sf. Evanghelie după Luca.

5. *Epiousion* - câteva concluzii

Am discutat în secțiunea a doua a acestui text tratamentul acordat de dl Bădiliță unui termen problematic al Bibliei creștine, încercând să clarific, minimal, cadrul discuției, așa cum poate fi el observat în Antichitatea Târzie, în spațiul grecesc (secțiunea a treia) și în cel latin (secțiunea a patra)¹⁴. Departate de a fi un termen ce „are” semnificații, *epiousion* și-a creat semnificația cu fiecare cititor și traducător. Nu doar cinci sunt posibilele „sensuri” ale termenului grecesc: înțeles doar în registrul ființei, el agonisește cel puțin șase semnificații în exegeza greacă. Astfel, el indică fie ceea ce este „deasupra”, *epi*, fie ceea ce este „spre”, *epi*, ființă, *ousia*, iar aceasta din urmă este fie corporală, fie non-

¹⁴ Nu am parcurs alte căi, și ele profitabile, în analiza opțiunii dlui Bădiliță. Menționez aici doar una, ce privește traducerea din perspectiva logicii elementare. Un prieten observa, cu multă acuitate, că soluția oferită, „pâinea noastră de mâine”, pune elementare probleme: dacă este pâinea *noastră*, atunci este de pe acum a noastră (câci pronumele indică posesia aici), și nu are cum să fie cea „de mâine”. Se pare că balansul, foarte discret în explicațiile date de traducător, între semnificația „care vine” dată grecescului *epiousion* și cea preferată de dl Bădiliță în traducerea Rugăciunii domnești, „de mâine”, este suplimentar dezavantajoasă.

corporală, fie „unică”, adunând corporalul și incorporalul sub același nume. Nu mai amintesc aici de lectura în registru temporal a termenului *epiousion*, care a avut o importantă descendență, nu mai amintesc alte posibile derivări ale termenului *epiousion* în context grecesc, nu mai amintesc sugestiile oferite de termenul ebraic ce pare a-i sta ca echivalent, nu mai amintesc traducerile date lui în alte versiuni, antice, ale Scripturii.

Spațiul tipografic limitat nu îngăduie o discuție extinsă privitoare la încercările de elucidare a termenului *epiousion*; trebuie remarcată însă fecunditatea iscată de prezența alterității, a celui neclasificabil într-o cultură bine rânduită ca cea greacă. Dacă este ceva grav în cazul tratamentului oferit de dl Bădiliță termenului *epiousion*, aceasta este voința de asimilare, de proastă asimilare. Se poate lesne observa ce istorie intelectuală a oferit termenul *epiousion* într-o cultură ce recunoștea și era preocupată de „diferență”. Și cât de puțin ni se oferă, fie și ca sugestie istorică, în opțiunile dlui Bădiliță, într-o „epocă a diferenței”! Nu ni se spune nimic despre situația aparte a termenului, despre curiozitatea anticilor puși în fața „diferenței” lingvistice, despre potecile urmate de fiecare exeget (ori traducător) și despre „restul” ce rămâne nespus în fiecare tâlcuire. Traducerea adoptată (oricare ar fi fost aceasta dintre cele discutate până acum: aici nu este importantă opțiunea dlui Bădiliță) este deja limitare. Ni se pune în față o îndoielnică listă a „sensurilor”, predată sec, ușor confuz, din care și traducătorul, și cititorul trebuie să aleagă. Căutarea de sens a anticului se reduce la o căznică listă de „sensuri”. Necunoscutul ne este predat ca fiind deja cunoscut, inclasificabilul este repede îngrădit de mărginirea noastră.

Se va putea replica: dl Bădiliță trebuia oricum să opteze, traducător fiind, iar alegerea domniei-sale, oricare ar fi fost aceasta, ar fi căzut sub același reproș. Desigur, dacă alegerea s-ar fi practicat *dintre* „sensurile” clasate de traducător, obiecția ar fi devenit una nespecifică și mai puțin onestă. Însă nimic nu împiedică un volum bilingv comentat al unei evanghelii, care nu este folosit în cult, să ofere cititorului sugestia originalului: dacă pentru cei mai mulți termeni scripturistici dicționarul limbii grecești ne configurează alegerile, pentru acele cuvinte ce sunt invenții lexicale ale Bibliei s-ar fi putut opta pentru o inovație lexicală, care să sugereze situația în care era pus cititorul (sau exegetul) antic. Iar aceasta ar fi însemnat ca termenul *epiousion* să fie echivalat printr-un termen încă inexistent în limba română, un termen care să poată sugera eventual și

modul în care cuvântul *epiusion* a fost apropiat în limba greacă¹⁵. Așa s-ar fi putut arăta și celui sceptic în fața textelor teologice că exercițiul intelectual aplicat nu este străin de știința Scripturilor, că necunoscutul din text se întâlnește cu noi *în măsura posibilului*, iar aceasta înseamnă rafinare, a simțirii, dar și a cugetului. Așa s-ar fi putut înțelege și exegeza anticilor, care predă magistral o lecție despre comerțul dintre necunoscut și cunoscut, despre modul în care necunoscutul ne vine întotdeauna aproape, dar nu suficient de aproape pentru a-l putea asimila.

Și poate că nu atât eșecul dlui Bădiliță este important aici. El nu este decât manifestarea simptomatică a unei colectivități care nu are organ pentru ceea ce este nou, necunoscut, incognoscibil. Cu trufie egală doar cu nonșalanța, ea asimilează universului cunoscut, sărăcăcios, tot ceea ce trece de „raza” sa. Întâlnirea cu ceea ce ne este străin se petrece sub zodia deja cunoscutului, a celui deja cunoscut proxim, tactil, a ceea ce este și poate fi pipăit. Așa că prezența în proximitate este definitorie, prin conversiune, pentru ceea ce este: restul, ceea ce ne depășește, este imediat convertit în „lume cunoscută”, cu toată sărăcia pe care aceasta o aduce.

Desigur, ceea ce trece dincolo de propria specialitate, de propria lectură este asimilat printr-un act de încredințare: un principiu de autoritate (care acționează chiar și în cazul în care axioma gândirii este „nu există autoritate”) ne face să credem că lucrurile „stau” astfel, de vreme ce propria experiență intelectuală este insuficientă pentru a ne furniza cunoaștere. Însă doar la noi un clișeu, asumat ca atare de cei mai mulți, pare a fi apropiat ca o credință adâncă, concluzie a veacuri de raționare personală. Această indistinție în ordinea cunoașterii dublează indistinția în ordinea lucrurilor: cele neștiute devin știute, cele despre care nu vom ști nimic la modul riguros ne devin familiare, prin instantă asumare. De fapt nici cunoștințe nu mai avem, ci doar impresii, colaje, în care totul se amestecă, în care totul este confuz.

Impresia de con-fuzie este întărită dacă mai privim o dată volumul realizat de dl Bădiliță¹⁶. Comentariile, deși urmează surse fiabile

¹⁵ Spre exemplu, un termen ca „fiitor” pare a fi potrivit celor două trasee explicative patristice oferite termenului grecesc: ar avea atât sugestia „ființei”, cât și a „viitorului”. Iar pentru că „fiitor” există deja în vocabularul limbii române, traducătorul putea forța termenul „fitor”, care să mențină sugestia: pâinea „cea fitoare” ar fi fost o bună opțiune. La fel de stranie ca și *epiusion* pentru cititorul elin și la fel de generoasă, aplicat, exegezei antice.

¹⁶ Nu mai amintesc aici mixajul stilistic al comentariilor dlui Bădiliță, care amestecă solemnul cu pateticul, puerilul cu poeticul, stilul omiletic minor cu jocul de cuvinte, nu

occidentale, nu reușesc să se prezinte mulțumitor în fața unui cititor atent. „Cârja” folosită de dl Bădiliță pe lungul drum al celor 260 de pagini de explicații este volumul lui Bonnard. Celelalte comentarii moderne sunt amintite mai degrabă întâmplător. În secțiunea „Comentariilor” și nu a „Notelor patristice” întâlnim, nefiresc, și consistente pasaje patristice. Mai mult, în unele locuri dl Bădiliță identifică erori în interpretările antice: spre exemplu, Sf. Ioan Hrisostom este invitat să recitească Biblia. Cum se ajunge aici? Simplu, prea simplu, așa cum a fost „rezolvată” și problema lui *epiouston*.

Dl Bădiliță redă mai întâi, într-o traducere relativ exactă, un comentariu al Sf. Ioan Hrisostom la un pasaj complicat din Evanghelie, cel în care ucenicii lui Ioan Botezătorul sunt trimiși de către acesta să Îl întrebe pe Iisus dacă El este Mesia (după ce mai înainte Ioan Botezătorul refuzase să-L boteze pe Iisus, spunând că el, botezătorul, ar trebui să fie botezat de Iisus). Explicația dată de Sf. Ioan Hrisostom, care citește evangheliile ca pe scrieri revelate, este simplă¹⁷: este implauzibil ca cel ce văzuse în Iisus „Mielul lui Dumnezeu, cel ce ridică păcatele lumii” să nu știe că El este Mesia. De fapt, Ioan dorește să-și convingă ucenicii, foarte atașați de Botezător, că Iisus este Mesia: pentru aceasta îi și trimite la Iisus sub pretextul că Ioan i-ar pune o întrebare, pentru ca ei să-L

mai amintesc de cele două „stiluri” de tehnoredactare a textului, cel autohton și cel franțuzesc, despre termenii accentuați sau transliterați eronat, despre contradicțiile conținute de comentarii, despre neconcordanțele ce privesc operele citate, despre erorile de identificare, despre erorile de raționament, despre erorile de informare evidente, despre înțelegerea naivă a unor date culturale și filosofice ale lumii antice grecești, despre calcurile din franceză, ce indică cel mai adesea sursa bibliografică, despre naivitățile rostite solemn, în aceleași comentarii (un singur exemplu trebuie totuși oferit, din această ultimă speță: «Oricum ar sta lucrurile, cert este că Iuda e un actor esențial în „scenariul” economiei divine și că fără predarea pusă la cale de el, răstignirea și Învierea nu s-ar fi petrecut în felul în care s-au petrecut», p. 362). Despre „Notele patristice” redactate de dl Bădiliță am discutat atunci când am observat tratamentul termenului *epiouston*. Bibliografia nu este constituită uniform, urmând norme clare, iar unele titluri menționate, dacă nu sunt inutile, sunt curioase în specia lor. Harta pusă la dispoziție de dl Bădiliță la p. 459 nu reușește să indice multe din localitățile menționate chiar de dl Bădiliță în „Comentarii”. Nu voi discuta nici despre traducerea oferită textului grecesc: echivalarea termenului *epiouston* mi se pare exemplară. Ceea ce mi-a plăcut cel mai mult în ediția dlui Bădiliță a *Evangheliei după Matei* a fost textul grecesc (deși cuprinde, și acesta, câteva erori de tehnoredactare).

¹⁷ Trebuie spus și de această dată că adnotatorul ia în discuție doar un fragment din comentariul, foarte elaborat, al Sf. Ioan Hrisostom. Astfel, oferindu-ne trunchiat textul hrisostomic, dl Bădiliță ne obligă să-i ratăm înțelesul.

descoperire singuri. Strategema era singura posibilă, din motive de credibilitate și plauzibilitate.

După ce redă pasajul Sf. Ioan Hrisostom, dl Bădiliță obiectează: „Interpretarea lui Ioan Gură de Aur trebuie confruntată cu textul evanghelic” (p. 239). Trebuie să ai mult curaj să suspectezi o exegeză hrisostomică de inadecvare la textul biblic. Măcar pentru faptul că autorul ei a avut greaca drept limbă maternă și a cunoscut Scripturile mai bine decât le-ar putea cunoaște un „barbar”. Măcar pentru faptul că exegeza hrisostomică aplicată Scripturii înseamnă, cantitativ, mai mult decât s-a tradus în limba română din toată interpretarea patristică. Măcar pentru faptul că episcopul Constantinopolului a tâlcuit pe îndelete, în peste o mie de pagini, tocmai Evanghelia după Matei.

Și dacă Sfântul Ioan Hrisostom greșește¹⁸, atunci explicația lui Cristian Bădiliță trebuie să fie cea corectă: de fapt, ni se spune în „comentariu”, Sf. Ioan Botezătorul chiar se îndoia de mesianitatea lui Iisus, observând „lipsa de efect asupra populației, asupra evreilor” a minunilor lui Iisus și mai ales neînțelegând „cum de, în plină epocă mesianică, el continua să rămână întemnițat” (pp. 239-240). Psihologismul minor, sociologia mulțimii și o anume concepție despre confort, toate concură spre a vorbi în locul Sf. Ioan Botezătorul. Mai aflăm apoi, tot de la dl Bădiliță, că Sf. Ioan Botezătorul ezită să-L recunoască pe Iisus ca Mesia «poate din cauza „lipsei de celebritate”» a Acestuia (p. 246). Și, într-o lume în care totul se reduce la „promovare”, mai citim și că Iisus „se opune publicității din jurul persoanei Sale, de unde, probabil, și reacția ezitantă a lui Ioan Botezătorul” (p. 250).

Nu reușim să înțelegem lecția exegetică greacă, atât de generoasă în sugestiile ei, așa cum s-a întâmplat în cazul lui *epiusion*, însă ne grăbim să-i corectăm pe interpreții greci. Nu putem să asimilăm atenta lectură latină a textului biblic, modul în care latinul învață lecția grecească a lui *epiusion*: pentru cititorul nostru grăbit, chiar cunoscător de greacă, calcul servil al lui Ieronim, *supersubstantialem*, nu poate fi decât dovada îngrădirii mentale, a unui „literalism” descalificant. Filolog sau filosof, autohtonul nu va înțelege exigențele unui text teologic: totul este asumat cu aceeași voință de simplificare care șterge orice diferență între filosofie, teologie, beletristică. Și a fost totuși o vreme când și la noi un filosof știa

¹⁸ Nu este singurul „prins în cuvânt”: după ce dl Bădiliță constată că episodul „blestemării smochinului” de către Hristos nu și-a găsit „încă interpretarea absolută” (sic), el observă, ca o a treia cauză a eșecului exegetic, „incoerența explicației date de Iisus după blestem” (p. 320).

bine că o singură literă schimbată într-un cuvânt a făcut să curgă multă cerneală, dar și sânge, mult sânge, căci adevărul se plătește și astfel.

Nu putem să ne apropiem de ceea ce ne este necunoscut, pentru că îl cunoaștem deja. Nici răbdare nu avem: edițiile autohtone ale Bibliei (inclusiv aici și reeditările) biruie ca număr traduceri din comentariile biblice, antice, medievale sau moderne, ale Scripturii. Nu avem darul construirii: începem cu ceea ce ar trebui să încoroneze efortul nostru, mirându-ne apoi de șubrezenia edificiului. Ba nici nu ne mirăm: închiși în „lumea” noastră, proiectăm pulsunile noastre în cei dimprejur. Și astfel, pentru că totul are măsura noastră, nici obiecțiile celor din jur nu pot fi citite decât în registrul micropsihiei. Împutinați cum suntem, ne împutinăm și mai mult.

O bună prietenă mi-a povestit cum s-a întâlnit cu volumul dlui Cristian Bădiliță, cel analizat în acest text: a zărit pe un raft de librărie, în secțiunea „religioasă” a acesteia, un volum ce avea pe copertă (pe lângă titlul seriei, „Noul Testament”: dl Bădiliță vrea să editeze toate cărțile nou-testamentare în urmarea acestui volum) doar trei cuvinte, „Evanghelia după atei”. Desigur, după inflația „apocrifelor”, a cărților necanonice, a „evangheliilor ascunse”, aproape că nu mai ai putere să te miri văzând un astfel de titlu. Iar confuzia dintre „canonic” și „necanonic” nici nu mai pricinuieste scandal. Trebuie spus că această lectură a titlului este legitimă: prima copertă, altfel elegantă, a utilizat pentru titlu o soluție grafică aparte, care așază inițiala numelui „Matei” în rând cu alte trei casete grafice, cu rol pur estetic. Așa că, în lipsa acestui „M” inițial, ascuns de un desen luxuriant și construind, împreună cu alte desene similare, un alt câmp vizual, cititorului nu-i rămâne să citească decât „Evanghelia după atei”. Mare păcat.

EVENIMENT TEOLOGIC

Arhid. Ioan I. Ică jr

**A XI-A SESIUNE PLENARĂ A COMISIEI MIXTE
INTERNAȚIONALE PENTRU DIALOGUL TEOLOGIC
ÎNTRE BISERICA ORTODOXĂ ȘI BISERICA
ROMANO-CATOLICĂ PAPHOS, 16-13 OCTOMBRIE 2009**

Cea de XI-a Sesiune plenară a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialogul Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică a fost găzduită de Biserica Ortodoxă autocefală a Ciprului, bucurându-se de ospitalitatea generoasă a Mitropoliei de Paphos, scaun apostolic păstorit actualmente de mitropolitul Gheorghios. La sesiune, care și-a desfășurat lucrările în hotelul „St. George” de lângă Paphos, au luat parte un număr de 24 de delegați ortodocși și 20 romano-catolici sub conducerea celor doi copreședinți: mitropolitul Ioannis Zizioulas al Pergamului (Patriarhia Ecumenică) și cardinalul Walter Kasper (președintele Consiliului Pontifical pentru Promovarea Unității Creștine), asistați de cei doi secretari ai Comisiei: mitropolitul Gennadios de Sassima (Patriarhia Ecumenică) și monseniorul Eleuterio Fortino (subsecretar al Consiliului Pontifical pentru Promovarea Unității Creștine). Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de Preasfințitul Părinte episcop dr. Ciprian Câmpineanul, vicar patriarhal, și arhid. prof. dr. Ioan I. Ică jr¹.

¹ Cei 24 de membri prezenți ai delegației ortodoxe din 26 au reprezentat 13 din cele 14 Biserici Ortodoxe autocefale - Bisericile autonome ale Finlandei și Estoniei n-au fost invitate, aceasta fiind soluția convenită a crizei care în oct. 2007 la Ravenna a condus la retragerea delegației Bisericii Ortodoxe Ruse pe motivul prezenței Bisericii estoniene -, după cum urmează: mitropolitul prof. dr. Ioannis Zizioulas al Pergamului, mitropolitul prof. dr. Gennadios de Sassima și mitropolitul prof. dr. Kallistos Ware de Diokleia (Patriarhia Ecumenică), mitropoliții Petros de Aksum și dr. Makarios de Kenya (Patriarhia Alexandriei), mitropolitul dr. Pavlos de Alep și arhim. Isaac Barakat,

Sâmbătă dimineața, 17 octombrie, Comisia a fost întâmpinată de mitropolitul Gheorghios de Paphos, dar rugăciunea de deschidere planificată a se ține în biserica din imediata vecinătate a hotelului n-a putut avea loc aici, întrucât între hotel și biserică s-a interpus un grup de câteva zeci de protestatari purtând pancarte cu lozinci antiecumenice („Trei căderi înfricoșătoare în istorie: a lui Adam, a lui Iuda și a papei”, citat din Iustin Popovici; „Iubire fără Hristos nu e iubire [*agape*], ci amăgire [*apate*]”, „Să nu ne vindem Ortodoxia, fiindcă atunci ne vom pierde libertatea”). Ulterior, poliția cipriotă a arestat chiar 4 protestatari laici și 2 monahi de la mănăstirea Stavrovuni. Incidentul depășit rapid era însă doar un aspect al unei situații tensionate care s-a aflat în fundalul dialogului din Cipru, reflexie a acutizării vechii dispute din Grecia pe tema participării Bisericilor Ortodoxe la mișcarea ecumenică. Înțelegerea episodului obligă la următorul excurs:

egumenul mănăstirii Balamand (Patriarhia Antiohiei), prof. dr. Gheorghios Galitis (Patriarhia Ierusalimului), arhiepiscopul dr. Ilarion Alfeiev și protop. Igor Vijanov de la Departamentul pentru Relații Externe al Patriarhiei Moscovei, episcopul dr. Ignati de Branicevo (Patriarhia Serbiei), episcopul dr. Ciprian Cămpineanu și arhid. prof. dr. Ioan I. Ică jr (Patriarhia Română), episcopul Melkisedek de Khacidze și protop. Prof. Gheorghios Zviadadze (Patriarhia Georgiei), mitropoliții Gheorghios de Paphos și dr. Vasilios de Constantia-Famagusta (Biserica Ciprului), mitropoliții dr. Chrysostomos de Messinia și dr. Athanasios de Achaia (Biserica Greciei), arhiepiscopul prof. dr. Ieremias de Wroclaw și pr. prof. Andrzej Kuzma (Biserica Poloniei), Nathan Hope (Biserica Albaniei), mitropolitul Gheorghe de Mihalovce și Kosice și prof. dr. Vaclav Jezek (Biserica Slovaciei). Absentă a fost doar delegația anunțată a Bisericii Bulgare (mitrop. Dometian de Vidin și prof. Ivan Dimitrov).

Delegația romano-catolică alcătuită din 28 de membri (5 cardinali, 7 arhiepiscopi, 7 episcopi și 9 profesori) a înregistrat un număr relativ ridicat de absențe, 8 membri (printre care cardinalii W. Keeler, Ch. Schönborn și J.-L. Tauran sau prof. Barbara Hallesleben, Fribourg) neputând din diverse motive să participe la sesiune. Au fost prezenți cardinalii Walter Kasper (Vatican), Leonardo Sandri (Vatican), prefectul Congregației pentru Bisericile Orientale), arhiepiscopii Paul Sayah de Haifa (maronit), Ioannis Spiteris de Corfu (Grecia), Roland Minnerath de Dijon (Franța), Bruno Forte de Chieti-Vasto (Italia), episcopii Gérard Daucourt de Nanterre (Franța), Kurt Koch de Basel (Elveția), Florentin Crihălmeanu de Cluj-Gherla (România), Dimitrios Salachas de Cracovia (Atena, exarh apostolic pentru greco-catolicii din Grecia), monsenionrul Eleuterio Fortino (Vatican), monseniorii profesori Piero Coda (Florența), Iwan Dačko (Lviv), Paul McPartland (Washington), Thomas Pott OSB (Chevetogne), Charles Morerod OP (Roma), Hector Vall Vilardell (Roma), Frans Bowen M.AFR (Ierusalim), profesoara Theresia Hainthaler (Frankfurt) și profesorul Roberto Morozzo della Rocca (Roma).

Disputa din fundal – antiecumenism și proecumenism în Biserica Greciei

Atacurile unor cercuri „zelotiste” din Grecia împotriva Bisericii oficiale pe tema participării ei la dialogurile ecumenice au cunoscut un punct culminant în luna mai a anului curent, când a fost dată publicității o așa-numită „Mărturisire de credință împotriva ecumenismului”, adoptată de o „sinaxă a clericilor și monahilor din Grecia” din luna aprilie². Compus dintr-un prolog și nouă articole textul autointitulat „mărturisirii” pleacă de la afirmarea ortodoxiei și a Bisericii Ortodoxe drept singură cale adevărată de mântuire între toate religiile lumii („făcături omenești” și „lucruri ale diavolului”). Timp de nouăsprezece veacuri Biserica a rămas statornică în această mărturisire, apărând-o atât de dușmanii din afară: persecuțiile iudeilor și păgânilor, cât și de cei dinăuntru: diversele erezii învinse de Sfinții Părinți și Sinoadele Ecumenice. De aceea primul punct al „mărturisirii” este acela al păzirii neclintite și nefalsificate a acestora: primirea a toate câte au primit ei și condamnarea tuturor celor condamnate de ei (1). Punctul următor este condamnarea „papismului”, proclamat „matrice/pântec al tuturor ereziilor și rătăcirilor”. Prin inovațiile sale, prin uniatism și ecumenism, papismul actual s-a abătut și mai mult de la învățătura Bisericii decât cel medieval, el nemaifiind continuarea vechii Biserici apusene, și ca atare lipsit de har și de Duhul Sfânt (2). La aceste erezii, protestantismul, „copil al papismului”, a adăugat altele încă mai multe, nemaiputându-se vorbi nici în cazul lui de o Biserică în sens propriu (3). De aceea, unicul mod de restabilire a comuniunii cu ereticii lipsiți de un botez adevărat este pocăința, dezavuarea rătăcirilor și botezul canonic ortodox. Este denunțată ca netemeinică încercarea ecumeniștilor de impune unitatea fundamentală a creștinilor pe baza Botezului (citați sunt documentul de la Porto Alegre 2006 și mitropolitul Zizioulas) (4). Respinsă este și rugăciunea în comun cu ereticii, interzisă formal de sfințele canoane citate (5). Până la începutul sec. al XX-lea, Biserica Ortodoxă a respins constant toate ereziile pe baza poziției clare a Sinodiconului Ortodoxiei. Această poziție a fost însă abandonată odată cu Enciclica Patriarhiei Ecumenice din 1920, care a deschis calea adoptării ereziei ecumenismului. Invenție protestantă susținută acum și de romano-catolici, care atacă dogma unității Bisericii și falsifică ecleziologia ortodoxă, ecumenismul este un relativism și sincretism ecleziologic, care face imposibilă linia de

² Text grec cu traducere engleză și română pe site-ul www.impantokratoros.gr.

demarcație între erezii și Biserică, între rătăcire și adevăr, și ca atare este o trădare/vindere a conștiinței de sine a ecleziologiei ortodoxe (6). Sincretismul intercreștin a fost dezvoltat apoi într-unul interreligios, ecumenismul devenind „cea mai mare erezii a tuturor timpurilor” pentru că acum atacă nu numai unicitatea Bisericii, ci și unicitatea revelației și mântuirii în Hristos (7). „Panerezia” ecumenismului (formula arhimandritului Iustin Popovici) a fost primită și practică de mulți ortodocși: patriarhi, episcopi, clerici, monahi și laici, care astfel „s-au pus automat pe ei înșiși în afara Bisericii”. Este o poziție impusă de hotărârile Sinoadelor Ecumenice și de exemplul sfinților, fiecare credincios fiind îndemnat să-și ia în serios responsabilitățile (8). Ierarhilor și teologilor ecumeniști le revin „responsabilități colective” pentru „activitățile lor condamnabile”, pentru că pun la îndoială tradiția patristică, seamănă îndoială în mulți credincioși și îi atrag în rătăcire și dezastru spiritual. Concluzia este că toți ecumeniștii ortodocși, indiferent de locul lor și Biserică, „sunt în opoziție cu predania sfinților”, și de aceea „poziția lor trebuie condamnată și respinsă de toți ierarhii și poporul ortodox”.

Semnata de câteva sute (acum câteva mii) de monahi și clerici greci – între care arhimandriți și stareți de mănăstiri, dar și preoții profesori pensionari Gh. Metallinos și Theodoros Zissis, vechi antiecumeniști –, „mărturisirea” a provocat un scandal de proporții atunci când în fruntea semnatarilor au apărut și patru mitropoliți greci (Serafim al Kitherei, Kosma al Etoliei, Serafim al Pireului și Ieronim al Gorthyniei – ulterior aceștia și-au retras semnăturile).

Alertat de aceste evoluții, patriarhul ecumenic Bartolomeu a adresat arhiepiscopului Ieronim al Atenei o scrisoare³ în care-și exprimă neliniștea și cere luarea de măsuri. În scrisoare se arată că, deși cunoștea polemicile fanatice și necucernice ale unor cercuri zelotiste din Grecia împotriva relațiilor și dialogurilor ecumenice, Patriarhia Ecumenică nu le-a împiedicat până acum. Dar recenta declarație antiecumenistă creează îngrijorare din trei motive: a) se pretinde „mărturisire de credință”, deși n-are o confirmare sinodală în acest sens; b) proclamă pe toți cei angajați în dialoguri ecumenice drept situați în afara Bisericii, deși nu rup comuniunea cu ei; și c) este semnată și de câțiva mitropoliți, care la rândul lor continuă să-i pomenească pe colegii lor ecumeniști. Prin aceasta, ca și prin tolerarea și încurajarea și de către alți episcopi a unor activități similare, Biserica Greciei creează o problemă nu doar internă, ci

³ Traducere mai jos în anexă, documentul A.

la nivelul comuniunii interortodoxe. De aceea este rugată să ia cât mai repede posibil o poziție oficială atât față de așa-zisa „mărturisire”, cât și față de clericii semnatari, luând în considerare „sămânța de schismă” și pericolul pentru unitatea Bisericii ascunse aici.

Pe acest fond deja tensionat a venit pe 10 sept. scrisoarea deschisă a lui Dimitrios Tselenghidis, profesorul de dogmatică din Tesalonic, adresată Comunității Sfântului Munte, ca și tuturor întâi-stătătorilor Bisericilor Ortodoxe⁴, în care-și exprimă neliniștile cu privire la tema reuniunii Comisiei de dialog din Cipru - primatul episcopului Romei în mileniul I - și o evaluare teologică personală cu privire la metodologia și conținutul dialogului teologic ortodox-romano-catolic. În opinia dogmatistului din Tesalonic, discutarea chestiunii primatului papal în acest stadiu al dialogului este „inoportună și prematură”; înainte de ecleziologie s-ar fi impus discutarea diferențelor dogmatice: *Filioque*, infailibilitatea și harul creat, care videază de conținut ecleziologia și sacramentologia romano-catolică, și prin care Biserica a încetat a mai fi o „comunitate de îndumnezeire”. Aceste diferențe dogmatice îi plasează în afara Bisericii pe romano-catolici și pe papă, și atunci cum poate fi discutată poziția în Biserică a unei persoane aflate în esență în afara Bisericii? Mai ales că, prin dogmatizarea infailibilității sale și a primatului său de putere de Conciliul Vatican I, papa a luat în Biserică locul Duhului Sfânt și a fost invalidat și sistemul sinodal de conducere a Bisericii. Athoniții și Sinoadele Bisericilor locale sunt invitați să dezbată tema anticipat („profilactic”) pentru a se evita „eventualele rateuri teologice și ecleziologice” ale Comisiei mixte în Cipru.

Salutată de „zelotiști” ca un gest profetic, scrisoarea profesorului Tselenghidis a provocat răspunsul copreședintelui ortodox al Comisiei de dialog, mitropolitul Ioannis Zizioulas, într-o scrisoare din 20 sept. adresată tuturor mitropoliților⁵, în care reputatul teolog își propune să aducă trei serii de clarificări decisive la minciunile și calomniile propagate de antiecumeniști: 1. Dialogul teologic cu romano-catolicii se desfășoară pe baza unor decizii panortodoxe (ultima dată în 1986) luate în unanimitate și a acordurilor unanime ale tuturor Bisericilor autocefale prin memorandumuri în care toate susțin continuarea dialogului în ciuda dificultăților. Cei ce se opun acestuia resping decizii sinodale panortodoxe și contestă astfel ortodoxia tuturor Sinoadelor Bisericilor autocefale,

⁴ Traducere în anexă, documentul B.

⁵ Traducere în anexă, documentul C.

revedicând-o orgolios pentru ei înșiși. 2. Tema primatului a fost și ea hotărâtă panortodox prin memorandumurile amintite, ca și centrarea dialogului în această fază pe ecleziologie (lăsând discutarea celorlalte diferențe dogmatice pentru o etapă ulterioară); inacceptabilă este nu critica unui profesor de teologie, ci faptul că acesta strigă că este periclitată ortodoxia atunci când toți întâi-stătătorii nu împărtășesc punctul său de vedere. 3. Propagarea în mass-media de către antiecumeniști că în Cipru se va semna „unirea Bisericilor” decisă la Ravenna este o dezinformare calomnioasă făcută cu bună știință. pentru că este clar atât că dialogul va fi unul foarte lung, date fiind diferențele acumulate în o mie de ani de separație, cât și faptul că orice comisie este doar una de studiu, deciziile trecerii sau nu la o „unire” fiind exclusiv de competența Sinoadelor Bisericilor autocefale și a unui Sinod Panortodox. Întreaga controversă anti- sau proecumenism din Grecia - arată în final Zizioulas - are în fundal o miză ecleziologică internă decisivă și ea ține de răspunsul la întrebările capitale: cine are autoritatea în Biserică: sinoadele sau zelotiștii? pot exista oare ortodoxie sau dogme fără sinoade?

Într-o scrisoare din 5 oct. către Sfântul Sinod al Bisericii Greciei, profesorul Tselenghidis revine cu explicații. Se plânge că a fost răstălmăcit, pentru că motivul scrisorii sale din 10 sept. a fost tocmai acela de a provoca o discuție sinodală a temei dialogului cu romano-catolicii și o poziție oficială față de tema reuniunii din Cipru. O poziție care să fie în același timp a unei Biserici Ortodoxe - identică cu Biserica una, sfântă... din Crez -, dar și a unei Biserici grecești cu adevărat libere și autocefale - aluzie la faptul că dialogul este condus de ierarhi din Patriarhia Ecumenică și aceștia nu pot vorbi în numele altei Biserici autocefale.

Răspunsul Bisericii Greciei a venit printr-un comunicat din 16 oct.⁶, în care Sfântul Sinod arată că în sesiunea sa din 15-16 oct. a citit scrisoarea patriarhului ecumenic, a cerut explicații responsabililor pentru dialog și reprezentanților despre textul de la Ravenna și proiectul de text de dezbătut în Cipru și, în urma unei ample dezbateri, cu conștiința răspunderii față de credința ortodoxă și poporul drept-măritor, a decis următoarele: 1. necesitatea unei mai ample informări a Sinodului despre toate chestiunile legate de acest dialog; 2. continuitatea dialogului în cadrele ecleziologice și canonice ortodoxe în concert cu Patriarhia Ecumenică și cu deciziile panortodoxe; 3. recunoașterea deplinei

⁶ Traducere în anexă, documentul D.

competențe teologice a reprezentanților Bisericii Greciei în Comisia de dialog; 4. toate textele de dialog stau sub condiția raportării și judecării Sinoadelor Bisericilor autocefale, ierarhii fiind păzitorii Tradiției ortodoxe; 5. darea pentru sesiunea din Cipru reprezentanților Bisericii Greciei drept directivă să înscrie în text poziția canonică a papei în mileniul I cu referire la canoanele 3 II Ecumenic și 28 IV Ecumenic; 6. continuarea urmării vigilente de către ierarhia greacă a dialogurilor teologice face de prisos orice text de tipul autointitulatei „mărturisiri de credință”, comunicatul încheindu-se cu chemarea credincioșilor la încredere în păstorii lor ierarhici și la abținerea de la orice activități de natură să creeze probleme în Biserică.

Cronică

În după-amiaza zilei de sâmbătă, 17 oct. - zi în care mitropolitul Zizioulas a dat și un important interviu⁷ -, membrii Comisiei s-au deplasat la Nicosia. Seara au asistat aici la o mesă concelebrată de membrii romano-catolici prezidată de cardinalul Kasper, care a ținut și o omilie pe tema pericopei Mc 10, 35-46, urmată de o recepție. Duminică dimineața, 18 oct., membrii ortodocși au celebrat într-o biserică din Nicosia o Liturghie solemnă prezidată de arhiepiscopul Ciprului, Chrysostomos, care la finalul ei a rostit un important discurs⁸, sintetizând toate preocupările și problemele ortodocșilor legate de dialogul din Cipru. Liturghia fost urmată de o vizită a delegaților la Muzeul Bizantin din Cipru, urmată de un banchet la reședința arhiepiscopală oferit de arhiepiscopul Chrysostomos. După-masă s-a vizitat monumentalul metoc din Nicosia al mănăstirii Kykkos. seara încheindu-se cu o vizită și un dineu la sediul din Paralimni al Episcopiei Constantiei-Famagusteii oferit de episcopul locului Vasilios.

Lucrările propriu-zise ale Comisiei au început luni dimineața, 19 oct., cu ședințe separate ale celor două delegații. Discuțiile părții ortodoxe s-au concentrat în jurul a două teme: criticile „zelotiste” din Biserica Greciei la adresa dialogului și textul pregătit pentru dialog. S-a convenit necesitatea inserării unei reacții a Comisiei în Comunicatul de presă final, care să reafirme voința unanimă de dialog. Mult mai vii au fost discuțiile pe marginea documentului pregătit pentru reuniunea plenară cu tema „*Rolul episcopului Romei în comuniunea Bisericii în timpul mileniului*”

⁷ Traducere în anexă, documentul E.

⁸ Traducere în anexă, documentul F.

I". În conformitate cu decizia luată în 2006 la Ravenna, această temă a fost dată spre studiu la două grupuri mixte de redactare (4+4), unul francofon și altul anglofon (din acesta din urmă a făcut parte și reprezentatul Bisericii Ortodoxe Române, arhid. prof. dr. Ioan I. Ică jr)⁹. În două sesiuni de lucru din primăvara și vara anului 2008, cele două grupuri au redactat două texte comune pregătitoare. Grupul francez a elaborat un text succint și schematic (23 de paragrafe, 7 pagini) cu o structură sistematică: 1. Introducere (§ 1–3); 2. Biserica Romei ca *prima sedes* (§ 4–11); 3. Episcopul Romei ca succesor al lui Petru (§ 12–16); 4. Rolul episcopului Romei în momente de criză (§ 17–20); 5. Influența factorilor neteologici (§ 21–22); 6. Concluzie (§ 23). Mult mai amplu și detaliat (71 de paragrafe, 16 pagini), textul grupului englez a adoptat o prezentare de tip strict istoric: Introducere (§ 1–3); Noul Testament (§ 4–14); Primele trei secole (§ 15–21); De la Niceea la Chalcedon (§ 22–35); De la Chalcedon la Niceea (§ 36–47); De la anul 700 la anul 1000 (§ 48–60); Concluzii (§ 61–71). Din aceste două texte comitetul de coordonare a dialogului întrunit între 27 sept.–3 oct. 2008 la Elounda în Creta (la care din partea Bisericii Ortodoxe Române a participat Preasfințitul Părinte Episcop Petroniu) a compus un text comun intermediar și compozit de 10 pagini și 32 de paragrafe pe structura textului francez, în care a inserat pasaje din textul englez. Textul de la Elounda a devenit astfel baza de lucru pentru plenara Comisiei din Cipru.

Participanții ortodocși au exprimat la unison opinii critice față de textul de la Elounda, mai ales că, potrivit regulilor Comisiei, textul pregătitor poate fi doar ameliorat, dar nu și schimbat într-un mod radical. Neparticipând la lucrări nici la Ravenna, nici la Elounda, arhiepiscopul rus Ilarion a distribuit, iarăși contrar regulilor Comisiei, un text (5 pagini și jumătate) cu „remarci critice” din partea Bisericii Ortodoxe Ruse, desființând practic textul de la Elounda ca un document ambiguu și nesatisfăcător, inacceptabil ca atare pentru Biserica Rusă. Alți participanți au scos în evidență caracterul tipic romano-catolic al structurii și subtitlurilor, precum și viziunea ideală, excesiv de pozitivă, despre papalitate și istoria Bisericii din mileniul I adoptată de document, din care

⁹ Comisia anglofonă a fost compusă din ep. Kallistos, ep. Athanasios și arhid. Ioan I. Ică jr ca membri ortodocși și din pr. McPartland, mons. Dacko, arhiep. Sayah și prof. Heintaler din partea romano-catolică. Comisia francofonă a fost compusă din ep. Makarios, ep. Vasilios, arhim. Papatthomas și prof. Kuzma ca membrii ortodocși și din arhiep. Minerath, mons. Coda, pr. Pott și pr. Bowen din partea romano-catolică.

au fost omise referințele la momentele critice și tensiunile dintre Roma și Răsărit (de exemplu, momentul Fotie). O lungă discuția a opus în final pe mitropolitul Zizioulas și arhiepiscopul Ilarion (secondat de profesorul georgian Gh. Zviadadze) pe tema interpretării primatului de onoare: pur onorific pentru arhiepiscopul rus, pentru reprezentantul Patriarhiei Ecumenice primatul este obligatoriu însoțit și de o autoritate (*exousia*) de coordonare și un drept de apel, limitată de sinodalitate, dar totuși autoritate. Aceeași dezbatere va mai reizbucni o dată în plen, atestând încă o dată faptul că discuția primatului în Biserică la nivel universal pune în joc un „trialog”, o confruntare între concepțiile diferite ale celor trei „Roma” ale Bisericii vechi: Roma veche papală, Roma nouă constantinopolitană și a Treia Romă, moscovită. Dacă prima a adoptat un primat de jurisdicție universală, iar cea de-a doua pledează pentru un primat de coordonare cu autoritate limitată, cea de-a treia susține la nivel universal un primat pur onorific, simbolic, lipsit de orice autoritate și conținut juridic.

Din rezumatul discuțiilor părții romano-catolice făcut de cardinalul Kasper a rezultat că aceasta este în general satisfăcută de documentul de la Elounda. Faptele istorice menționate – aspectul biblic fiind rezervat pentru cea de-a treia etapă sistematică a dialogului despre primat – evidențiază nu numai că ele sunt interpretate diferit de cele două părți, dar și aceea că încă de la început moștenirea apostolică a fost înțeleasă în mod diferit în Apus și Răsărit. Problema ar fi deci dublă: una metodologică, ținând de necesitatea trecerii în interpretarea mărturiilor de la o hermeneutică a suspiciunii la una a încrederii, iar alta de fond, vizând stabilirea unei distincții între diferențe contradictorii și diferențe complementare.

Începând cu după-amiaza zilei de luni, 19 oct., și până în seara zilei de miercuri, 21 oct., Comisia a dezbătut și amendat în plen doar primele 15 din cele 32 de paragrafe ale textului de la Elounda, consacrate introducerii (§ 1–3) și evaluării celor mai vechi mărturii privitoare la Biserica Romei: Clement Romanul, Ignatie Teoforul, Irineu și Tertulian; polemicile legate de papii Anicet, Victor și Corneliu; cele legate de pozițiile lui Ciprian al Cartaginei și confruntarea lui Corneliu și Ștefan; Sinoadele Ecumenice și canoanele legate de locul Romei; pentarhia; și critica papei Grigorie I la adresa titlului de „patriarh ecumenic” = „episcop universal”. Discuțiile au relevat diferențe de interpretare a mărturiilor istorice, dar și voința părții ortodoxe de a echilibra permanent primatul prin afirmarea simultană a comuniunii în sensul interdependenței primat–sinodalitate enunțate de

documentul de la Ravenna. Dezbaterile au relevat și diferențele de interpretare între ortodocșii înșiși printr-o nouă confruntare între mitropolitul Zizioulas și arhiepiscopul Alfeiev pe tema primat de onoare cu autoritate vs primat pur onorific. Intervenții moderatoare apreciate a avut în acest context reprezentantul Bisericii Ortodoxe Române, Preasfințitul Episcop Ciprian Câmpineanul.

Textul amendat a fost încredințat unui comitet de redactare (din care a făcut parte și reprezentantul Bisericii Ortodoxe Române, arhid. prof. dr. Ioan I. Ică jr), care a prezentat plenului Comisiei noul text revizuit în ultima zi a lucrărilor, joi, 22 octombrie. Pentru finalizarea discuțiilor textului, s-a aprobat apoi în unanimitate ținerea unei noi sesiuni plenare a Comisiei în sept. 2010 la Viena. Plenara din Cipru și-a încheiat astfel lucrările fără să adopte vreun document. După-amiaza s-a citit și aprobat și Comunicatul de presă al reuniunii cu următorul conținut:

Comunicat

Ce-a de-a XI-a reuniune a Comisiei Mixte de Dialog Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică a avut loc în Paphos, oraș cu o bogată istorie, care a primit trei Apostoli: pe Pavel, pe Barnaba și pe Marcu. Reuniunea a avut loc între 16–23 octombrie 2009, fiind găzduită generos și frățesc de Biserica Ortodoxă a Ciprului.

Au fost prezenți douăzeci de membri romano-catolici, alți câțiva neputând să ia parte. Cu excepția Patriarhiei Bulgariei, au fost reprezentate toate Bisericile Ortodoxe: Patriarhia Ecumenică, Patriarhia Alexandriei, Patriarhia Antiohiei, Patriarhia Ierusalimului, Patriarhia Moscovei, Patriarhia Serbiei, Patriarhia Română, Patriarhia Georgiei, Biserica Ciprului, Biserica Greciei, Biserica Poloniei, Biserica Albaniei, Biserica Cehiei și Slovaciei. Comisia și-a desfășurat lucrările sub conducerea celor doi copreședinți ai ei: mitropolitul Ioannis al Pergamului și cardinalul Kasper, ajutați de cei doi cosecretari: mitropolitul Gennadios al Sassimei (Patriarhia Ecumenică) și monseniorul Eleuterio F. Fortino (Consiliul Pontifical pentru Promovarea Unității Creștine).

La ședința de deschidere, sâmbătă, 17 octombrie, Comisia a fost cordial întâmpinată de gazda ei, mitropolitul Gheorghios de Paphos, care a accentuat importanța ținerii acestei reuniuni în acest oraș istoric faimos nu numai în istoria acestei insule, ci și a întregului creștinism.

Sâmbătă, 17 octombrie, membrii romano-catolici au celebrat în prezența delegaților ortodocși în biserica romano-catolică Santa Croce din Nicosia o mesă prezidată de cardinalul Walter Kasper. În omilia sa,

acesta și-a exprimat recunoștința delegației romano-catolice față de Biserica Ciprului, îndeosebi față de mitropolitul Gheorghios de Paphos, pentru caldă sa ospitalitate și a accentuat că lucrările Comisiei mixte trebuie dominate de spiritului smereniei și iubirii, accentuând cuvintele Domnului: «Oricine dintre voi vrea să fie primul, acela să se facă slujitorul tuturor» (Mc 10, 44). Duminică, 18 octombrie, membrii ortodocși au celebrat în biserica Phaneromeni din Nicosia, în prezența delegației romano-catolice, dumnezeiasca Liturghie prezidată de Preafericitul arhiepiscop Chrysostomos al Ciprului. Adresându-se celor prezenți, arhiepiscopul Chrysostomos a declarat:

„Împreună cu toate celelalte Biserici Ortodoxe subliniem ferma noastră insistență asupra polilor fundamentali ai conștiinței ecleziale a primului mileniu din istoria Bisericii. Sinoadele Ecumenice și marii Părinți ai mileniului întâi sunt o garanție a autenticei interpretări teologice a tainei iconomiei lui Dumnezeu în Hristos și a experienței ei autentice de către credincioși în taina Bisericii care sub călăuzirea Duhului Sfânt extinde până la sfârșitul veacului prezența vie continuă a lui Iisus Hristos în lume”.

Ulterior, în cursul aceleiași zile, cei doi copreședinți, cardinalul Kasper și mitropolitul Ioannis, împreună cu mitropolitul Gennadios al Sasminei, cardinalul Leonardo Sandri, mitropolitul Vasilios al Constantiei-Famaguste și arhiepiscopul Roland Minnerath au fost primiți la palatul președinției de președintele Ciprului, Excelența Sa Dimitris Christofias, care și-a exprimat speranța în continuarea acestui important dialog într-o lume încă divizată, ca și Ciprul însuși; și și-a exprimat dorința progresului spre comuniunea în viitor între cele două Biserici.

Membrii Comisiei au vizitat Muzeul Bizantin și au participat la Arhiepiscopie la o masă oficială oferită de Preafericitul arhiepiscop Chrysostomos. După-amiază membrii Comisiei au vizitat metocul din Nicosia al mănăstirii Kykkos, unde au avut o foarte călduroasă primire din partea egumenului mănăstirii, mitropolitul Nikiphoros de Kykkos și Tylliria, și de mitropolitul Isaia de Tamasos și Orini. Seara, mitropolitul Vasilios de Constantia-Famagusta a oferit un dineu la sediul Mitropoliei din Paralimni. În cursul săptămânii, membrii au vizitat și mănăstirea Sfântul Neofit și situl arheologic din Paphos legat de Sfântul Apostol Pavel.

În prima zi a întâlnirii, membrii ortodocși și romano-catolici s-au întâlnit separat pentru coordonarea activității lor. Reuniunea membrilor ortodocși a discutat între altele reacțiile negative față de dialog din partea

unor cercuri ortodoxe, considerându-le în unanimitate drept total neîntemeiate și inacceptabile și vehiculând informații false și tendențioase. Toți membrii ortodocși ai Comisiei au reafirmat faptul că dialogul continuă cu decizia tuturor Bisericilor Ortodoxe și se desfășoară în fidelitate față de Adevărul și Tradiția Bisericii. Reuniunea romano-catolică a apreciat proiectul de text elaborat drept o bună bază de lucru și a confirmat intenția continuării dialogului în încredere reciprocă și în ascultare de voința Domnului.

Așa cum s-a discutat la ultima Sesiune plenară de la Ravenna din 2007, Comisia a studiat tema *Rolului episcopului Romei în comuniunea Bisericii din primul mileniu* pe baza unui proiect de text pregătit de Comitetul mixt de coordonare întrunit anul trecut în Elounda (Creta). În cursul lucrărilor Sesiunii plene Comisia a studiat cu atenție și amendat proiectul de text elaborat de Comitetul de coordonare hotărând să-și încheie lucrările anul viitor pentru o nouă reuniune a Comisiei mixte. Nu a fost adoptat nici un text final și orice text care ar putea fi pus în circulație nu este valid. S-a decis ca cea de-a XII-a Sesiune plenară să fie găzduită de cardinalul Christoph Schönborn în Viena (Austria) între 20-27 septembrie 2010.

Cea de-a XI-a Sesiune plenară s-a încheiat cu o vecernie ortodoxă săvârșită în catedrala Sfântul Teodor din Paphos, urmată de o recepție oferită de mitropolitul Gheorghios de Paphos.

Lucrările sesiunii Comisiei mixte au fost marcate de un spirit de prietenie și conlucrare încrezătoare. Membrii Comisiei au apreciat mult generoasa ospitalitate a Bisericii Ciprului și au încredințat continuarea dialogului rugăciunilor credincioșilor.

Paphos, 22 octombrie 2009

Desfășurată într-un climat cordial, cea de-a XI-a Sesiune plenară a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialog Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică a reprezentat un pas înainte important pe calea dialogului. Chiar dacă nu s-a reușit finalizarea documentului pe tema primatului episcopului Romei în mileniul I – și în acest sens reuniunea trimite pentru un rezultat concret spre Sesiunea plenară următoare din anul 2010 –, discuțiile au fost utile și prețioase, deși nu odată repetitive și nu foarte precise. Pe ansamblu, reuniunea din Cipru a fost o reușită atât în dialogul teologic propriu-zis, cât și prin luările de poziții clare pe care le-a suscitât de partea ortodoxă față de

recrudescența activităților fanatic antiecumenice ale unor cercuri „zelotiste” din Grecia cu agitatori pe internet și în Rusia și România.

Anexe¹⁰

A. Scrisoarea Patriarhului Ecumenic Bartolomeu către Arhiepiscopul Atenei Ieronim

Preafericite arhiepiscop al Atenei și întregii Elade, foarte iubit și drag în Hristos frate și coliturghisitor al smereniei noastre kyr Ierosnime, președinte al Sfântului Sinod al Bisericii Greciei, îmbrățișând frățeste în Domnul pe Preafericirea Voastră ne adresăm cu cea mai mare bucurie.

În aceste zile a ajuns la cunoștința Patriarhiei Ecumenice un text cu titlul „mărturisire de credință” semnat de clerici și monahi, ca și de unii laici, între care și câțiva mitropoliți ai Bisericii autocefale a Greciei, prin care se încearcă separarea credincioșilor ortodocși în „mărturisitori ai credinței ortodoxe” și diminuatori („trădători”) ai ei întrucât nu primesc pozițiile celor ce au redactat textul în cauză.

În această chestiune cu aviz sinodal venim să vă exprimăm intensă preocupare a Patriarhiei Ecumenice, și aceasta din următoarele motive:

Se știe că de mult subzistă și se cultivă mai ales în spațiul Bisericii Greciei poziții zelotiste, care se manifestă printr-o polemică acută și improprie împotriva dialogurilor teologice și contactelor Bisericii Ortodoxe cu eterodocșii. Biserica Ortodoxă n-a împiedicat, nici n-a condamnat desigur nicicând exprimarea de critici față de acte și decizii ale conducerii Bisericii; de aceea nici noi n-am protestat niciodată din pricina unor luări de poziții ca acelea de mai sus, deși, cum spuneam, de multe ori ele se manifestă într-un mod impropriu, fanatic și astfel necucernic. N-am vrut, prin urmare, să ne adresăm Preafericirii Voastre dacă era vorba pur și simplu de o astfel de critică, fie ea și necuviincioasă și improprie.

Dar cazul „mărturisirii” cu pricina prezintă câteva particularități care ne-au produs neliniște, dat fiind că

a) Textul de autocaracterizează drept „mărturisire de credință” rivală oarecum sau în orice caz paralelă cu importante „Mărturisiri de credință” existente, ca acelea ale sfintelor Sinoade Ecumenice sau alte „Mărturisiri” care poartă numele unor persoane, ca acelea ale lui Petru Movilă, Dositei al Ierusalimului ș.a. Dar în timp ce acestea din urmă au o

¹⁰ Texte traduse după originale grecești de pe site-ul *www.amen.gr*.

confirmare sinodală, „mărturisirea” de care este vorba nu are nici o astfel de confirmare, și prin titlul acesta induce în eroare o parte a poporului credincios prezentându-se drept o „mărturisire” similară.

b) Această „mărturisire” proclamă într-un paragraf că toți cei ce comunică cu eterodocșii și se roagă cu ei „se pun automat în afara Bisericii”. Aceasta înseamnă că toți patriarhii și ceilalți întâi-stătători ai Bisericilor Ortodoxe cu sfințele lor Sinoade, ca unii care participă la astfel de contacte și dialoguri, se pun automat în afara Bisericii! În acest mod cei ce semnează „mărturisirea” ne proclamă pe noi toți în afara Bisericii, sau schismatici, și atunci este demn de nedumerire de ce n-au rupt deja comuniunea sacramentală cu noi, întrucât potrivit lor ne găsim „în afara Bisericii”. În expresii ale „mărturisirii” ca acelea de mai sus există negreșit sămânța schismei, iar acest lucru trebuie să producă neliniște tuturor păstorilor Bisericii.

c) Această neliniște e intensificată de faptul că „mărturisirea” în cauză este semnată, împreună cu alții, și de unii ierarhi ai Bisericii autocefale a Greciei, ca și cum nu le era de ajuns mărturisirea de credință dată de ei la hirotonia episcopală. Vrem să credem că ierarhii care au semnat au făcut aceasta fără deplina cunoștință a faptului că în acest mod duc la schismă în interiorul ierarhiei ortodoxe, dat fiind că toate Bisericile Ortodoxe au hotărât prin decizii sinodale contactele cu eterodocșii. De aceea este de neînțeles cum prin semnarea „mărturisirii” în cauză acești episcopi proclamă, pe de o parte, că toți cei ce participă la contacte cu eterodocșii se pun automat în afara Bisericii, dar, pe de altă parte, în viața lor liturgică și cealaltă se privesc în comuniune cu aceștia, pomenindu-le și numele la dumnezeiasca Liturghie.

Preafericite,

Contactele cu eterodocșii, inclusiv dialogurile teologice cu ei, nu constituie activități ale anumitor Biserici sau persoane, ci, cum spuneam, decizii sinodale ale tuturor Bisericilor Ortodoxe fără excepție, inclusiv preasfânta Biserică a Greciei a Preafericirii Voastre, întrucât este decizia unanimă a celei de-a III-a Consultații Presinodale Panortodoxe (1986) și acordurile semnate la conținutul dialogului nostru teologic cu Biserica Romano-Catolică, acorduri anexate în copie.

Constatarea că acest lucru este uitat de cei ce au semnat această „mărturisire” provoacă o adâncă întristare. Necondamnând, ci acceptând tacit circulația unor texte ca „mărturisirea de credință” de care este vorba, prin care sunt puși în afara Bisericii toți cei ce participă la relațiile cu

eterodocșii, semnată și de unii episcopi ai ei, Biserica Greciei creează o problemă nu numai turmei sale, ci și comuniunii ei cu celelalte Biserici Ortodoxe.

Rugăm așadar pe Preafericirea Voastră și cinstita ierarhie din jurul ei să ia cât mai repede poziție în mod oficial față de „mărturisirea de credință” în cauză și față de clericii care au semnat-o, luând în considerare pericolul pe care îl generează pentru unitatea Bisericii tolerarea arătată și, cum se dovedește, chiar încurajarea de către unii din episcopi a unor astfel de activități de dezbinare.

Comunicând aceste lucruri Preafericirii Voastre, o îmbrățișăm cu sărutare frățescă și rămânem cu iubire multă în Domnul și deosebită cinste.

B. Scrisoarea profesorului Dimitrios Tselenghidis către Comunitatea Sfântului Munte

Tesalonic, 10 septembrie 2009

Urmărind cu adânc sentiment de răspundere ca simplu credincios și ca profesor universitar de teologie dogmatică a Bisericii starea bisericească a epocii noastre, aș dori să mă adresez cu evlavie dvs din pricina unei teme teologice extrem de serioase.

Cum se știe, în luna octombrie a anului curent va avea loc în Cipru cea mai critică poate de până acum reuniune a Comisiei mixte pentru dialog teologic între ortodocși și romano-catolici. Pentru că textul comun care va fi adoptat de această reuniune va avea o importanță decisivă pentru evoluția relațiilor dintre cele două părți aflate în dialog, consider de datoria mea să vă cer călduros să reluați această temă extrem de serioasă și să vă preocupați îndeosebi de conținutul concret al acestui dialog teologic.

Comisia mixtă internațională se va ocupa în concret de „rolul episcopului Romei în comuniunea tuturor Bisericilor” (§ 45 al documentului de la Ravenna). Cu smerenie cred că dacă veți discuta teologic această temă și veți lua poziție cu claritate față de ea, acest lucru va influența decisiv forma finală a textului comun al reuniunii internaționale. În acest mod Sfânta Comunitate va funcționa în mod oportun și profilactic, ca să nu fie nevoită să intervină ulterior terapeutic, cum va fi nevoie, judecând tardiv eventualele rateuri teologice și ecleziologice ale textului comun.

Pe lângă aceasta, permiteți-mi să-mi exprim cât se poate de concis și punctul de vedere teologic față de tema în discuție. Discuția teologică „mai profundă” despre primatul episcopului Romei programată în luna octombrie în Cipru este din punct de vedere metodologic inoportună și în esență prematură. Aceasta pentru că, în acord cu deontologia teologică și patristică, ar fi trebuit să fie neapărat precedată de discuția teologică a diferenței noastre fundamentale cu romano-catolici în dogme, și în special în ce privește *Filioque*, infailibilitatea și harul divin creat, pe care continuă să le susțină dogmaticile lor. Aceste cacodoxii influențează decisiv caracterul identității romano-catolicismului și videază teologic ecleziologia și sacramentologia lui, videază adică esențial caracterul prin excelență al Bisericii de „comuniune de îndumnezeire” a omului.

Numai după absoluta noastră identitate în dogmă poate să urmeze o discuție despre modul conducerii Bisericii. În acord cu litera și spiritul Sinoadelor Ecumenice care reiese limpede din Actele lor, diferența noastră în dogme îi plasează pe romano-catolici în afara Bisericii, lucru confirmat și empiric de întreruperea de o mie de ani a comuniunii sacramentale dintre noi.

Pe bună dreptate se ivește deci întrebarea teologică: cum vom putea să discutăm rațional în dialog teologic cu romano-catolicii despre poziția instituțional-ierarhică a unei persoane (adică a papei) în Biserică, cât timp această persoană se găsește încă în esență, dar și formal, în afara Bisericii.

Dacă, cu toate acestea, are loc doar teoretic o discuție despre primatul episcopului Romei, să mi se permită să amintesc și aici adevărul istoric indubitabil că niciodată Biserica n-a recunoscut în primul mileniu episcopului Romei un primat de autoritate și putere la nivel universal. Autoritatea supremă în Biserica ecumenică era exercitată întotdeauna și numai de Sinoadele Ecumenice.

De altfel, Biserica Ortodoxă n-a acceptat niciodată primatul papal așa cum a fost înțeles și interpretat de Conciliul Vatican I, care l-a proclamat pe papă drept purtător de cuvânt infailibil al conștiinței Bisericii cu posibilitatea de a se opune chiar și deciziilor unui Sinod Ecumenic. Cu alte cuvinte, prin „infailibilitatea” lui confirmată dogmatic și de Conciliul Vatican II și cu primatul de putere revendicat asupra întregii Biserici, papa a luat în mod arbitrar în Occidentul latin poziția Duhului Adevărului în Biserica universală. În consecință, prin înțelegerea cu caracter ecleziologic de mai sus a primatului papal de putere se invalidează nu numai sistemul sinodal de conducere a Bisericii, ci în esență chiar și însăși prezența Duhului Sfânt în ea.

Prin câte am scris pe scurt mai sus mă adresez vouă ca să vă exprim câteva neliniști ale mele cu caracter ecleziologic și în paralel să pun înaintea voastră o succintă evaluare teologică a mea cu privire la metodologia și conținutul acestui dialog teologic bilateral în cadrul Comisiei mixte internaționale.

Nădăduiesc că harul Duhului Sfânt vă va lumina să dați mărturia Sfântului Munte pe această temă serioasă. Cu profund respect vă sărut dreapta,

Dimitrios Tselenghidis, profesor al Facultății de Teologie a
Universității „Aristotel” din Tesalonic

C. Scrisoarea Mitropolitului Ioannis al Pergamului către toți mitropoliții

Atena, 20 septembrie 2009

Preasfințite,

Întrucât în aceste zile unele cercuri creează, cum nu se cuvenea, mult zgomot în jurul dialogului teologic oficial între ortodocși și romano-catolici, și se expun puncte de vedere ce se mișcă între inexactități și minciuni și calomnii pe față, mă adresez iubirii Voastre ca să vă clarific următoarele:

1. Dialogul teologic de mai sus nu reprezintă o temă a Patriarhiei Ecumenice, cu atât mai mult a unei persoane concrete, ci se derulează ca urmare a unei decizii a tuturor Bisericilor Ortodoxe autocefale și autonome fără excepție. În faza prezentă a dialogului, în care subsemnatul exercită copreședinția din partea ortodoxă, acordul tuturor Bisericilor Ortodoxe pentru continuarea dialogului este dat în scris prin memorandumuri semnate de preavenerabilii întâi-stătători ai Bisericilor Ortodoxe, memorandumuri care sunt anexate aici în fotocopii. Cum va putea constata Preasfinția Voastră din lectura acestor memorandumuri, și Biserica Greciei, acceptă prin decizie sinodală ca „în ciuda dificultăților existente care izvorăsc din continuarea activității provocatoare a uniației spre apăsarea turmei Bisericii Ortodoxe, dialogul teologic în cauză trebuie să fie continuat”. Oponenții acestui dialog teologic pun prin urmare la îndoială și condamnă decizii panortodoxe luate în mod sinodal. Revendicând numai pentru ei înșiși gândirea autentică a Ortodoxiei, pun

la îndoială în esență nu numai ortodoxia anumitor persoane, cum se susține în mod eronat, ci și a întâi-stătătorilor și sfințelor lor Sinoade ale tuturor preasfințelor Biserici Ortodoxe.

2. Acestea sunt valabile și despre tema dialogului în cauză. Suntem informați că într-o scrisoare către preasfințiii ierarhi un teolog^{*} condamnă alegerea temei primatului ca temă a dialogului și crede că dialogul ar trebui să se ocupe de altele. Dar profesorul în chestiune fie ignoră, fie este indiferent la faptul că și tema dialogului a fost hotărâtă în mod panortodox. Memorandumurile menționate semnate de toți întâi-stătătorii Bisericilor Ortodoxe dau mărturie și confirmă acest fapt. Preasfânta Biserică a Greciei acceptă, de asemenea, că „pentru facilitarea mersului dialogului, discuția aceasta (despre uniație) poate fi desfășurată în cadrele ecleziologice sub prisma primatului”. Tocmai acest lucru ne propunem să facem în chip natural prin discutarea temei „primatului în mileniul II”, când a apărut uniația. Celelalte teme, la care se referă profesorul în cauză, n-au fost nicidecum trecute cu vederea de dialog. Dar în prezenta fază, cum s-a decis în mod interortodox de la începutul dialogului, centrul discuției îl constituie ecleziologia. Profesorul în cauză, sau oricine altcineva, poate să aibă un alt punct de vedere. Dar este inacceptabil să strige că Ortodoxia este periclitată pentru că întâi-stătătorii care o păstoresc nu împărtășesc punctul lui de vedere. Unde mergem ca Biserică, preasfințite frate?

3. Se propagă în chip foarte mincinos și calomnios că este iminentă semnarea unirii Bisericilor! Un profesor de teologie, cunoscut pentru ostilitatea lui față de persoana mea, a vizitat un ierarh al Bisericii Greciei și i-a declarat că, așa cum știe cu certitudine (!), unirea a fost decisă (la Ravenna!) și proclamarea ei este o chestiune de timp! Clerici și laici mă întreabă dacă este adevărat că în octombrie în Cipru se va semna unirea! În acest mod se urmărește în mod evident crearea unei neliniști în poporul lui Dumnezeu cu consecințe imprevizibile pentru unitatea Bisericii. Dar cei care propagă acestea știu sigur (dacă n-au fost orbiți de patimă, fanatism sau de mania autopromovării), mai întâi, că dialogul teologic desfășurat mai are de parcurs un drum foarte lung, pentru că diferențele teologice care s-au acumulat în o mie de ani de diviziune sunt multe; iar, în al doilea rând, că Comisia de dialog este cu desăvârșire incapabilă să „semneze” o unire, dat fiind că acest drept aparține

^{*} Profesorul de dogmatică Dimitrios Tselenghidis de la Facultatea de Teologie a Universității „Aristotel” din Tesalonic.

Sinoadelor Ecumenice. De ce atunci această dezinformare sfruntată? Nu se gândesc cei ce împrăştie aceste „informații” mincinoase la consecințele pentru unitatea Bisericii? „Cel ce tulbură (poporul lui Dumnezeu) își va purta osânda, oricine ar fi el” (Ga 5, 10).

Preasfințite,

Răspunderea tuturor, mai ales a episcopilor rânduiți de Dumnezeu să poarte de grijă pentru asigurarea unității canonice a turmei lor, este imensă. Miza este ecleziologică: care este autoritatea și validitatea deciziilor sinodale? Să ascultăm de deciziile sinodale, cum facem noi, care suntem atacați pentru aceasta, sau pe „zeloții” Ortodoxiei? Există Ortodoxie și dogme de credință fără decizii sinodale? Luați, vă rugăm, poziție față de aceasta înainte să fim duși spre deplina desconsiderare a deciziilor sinodale și turma Voastră să se rupă din pricina lașității noastre.

Supunând acestea iubirii și judecării Voastre cu smerenie și sentiment de responsabilitate episcopală, rămân cu respect și iubire în Domnul al Preasfinției Voastre,

† Ioan al Pergamului

D. Comunicatul Sfântului Sinod al Bisericii Greciei

Atena, 16 octombrie 2009

Ierarhia Bisericii Greciei, în ședința ei din după-amiaza zilei de 15 octombrie anul curent, ca și în prima parte a ședinței de astăzi, la propunerea Preafericitului Arhiepiscop al Atenei și întregii Elade kyr Ieronim, a discutat tema dialogului între ortodocși și romano-catolici.

La început s-a citit scrisoarea Patriarhului Ecumenic kyr Bartolomeu cu privire la așa-zisa „mărturisire de credință” semnată de clerici, monahi și laici, precum și scrisorile către Sfântul Sinod ale preasfințiților mitropoliți în scopul informării lor despre textul adoptat la Ravenna, ca și proiectul ce urmează să fie discutat zilele următoare în Cipru cu privire la primatul papei în mileniul I. Despre aceste teme s-a discutat deja și la Sinodul Permanent din septembrie.

După citirea textelor de mai sus, Preafericitul a chemat pe preasfințiții mitropoliți Meleit de Nikopolis și Preveza, președinte al Comisiei sinodale pentru relații interortodoxe și intercreștine, Chrysostomos al Messiniei, reprezentant al Bisericii Greciei în dialogul cu

romano-catolicii, și Chrysostomos al Peristeriului în calitate de cunoscător al acestor teme, de care s-a ocupat în trecut, să informeze ierarhia atât de mersul dialogului de mai sus, cât și despre textul de la Ravenna și sesiunea Comisiei teologice mixte care va avea loc în zilele următoare la Paphos în Cipru.

După care a avut loc o amplă discuție la care au luat parte mulți arhieri, care au vorbit despre aceste teme cu sentiment de responsabilitate și în cunoștință de cauză. După discuție s-au formulat următoarele poziții:

1. S-a constatat necesitatea unei mai ample informări a Sfântului Sinod al ierarhiei pe aceste importante chestiuni. S-a arătat că de acum înainte ierarhia va lua cunoștință de toate fazele dialogului, altfel nici un text nu obligă Biserica. De altfel acest lucru îl recomandă viața sinodală a Bisericii.

2. Dialogul trebuie să fie continuat, dar în cadrele ecleziologice și canonice ortodoxe, întotdeauna după o înțelegere cu Patriarhia Ecumenică, cum a fost hotărât în mod panortodox.

3. Reprezentanții Bisericii noastre la acest dialog teologic au cunoștință clară a teologiei ortodoxe, a ecleziologiei și tradiției Bisericii și își oferă cunoștințele și puterile lor în scopul „unirii tuturor! „în adevăr” și în cadrele teologiei indispensabile și deciziile consultărilor panortodoxe.

4. Textul de la Ravenna și textul ce urmează să fie discutat în Cipru stau sub condiția raportării și judecării lor de Bisericile autocefale, prin urmare și de Biserica noastră a Greciei consultată sinodal. Practic, aceasta înseamnă că nu vor exista fapte împlinite fără o hotărâre sinodală a ierarhiei. Ierarhii sunt păzitorii Tradiției ortodoxe, cum au mărturisit la hirotonia lor ca episcopi.

5. Cu privire la textul care se va referi la primatul papei de la Roma în mileniul I, care va fi elaborat în Cipru în zilele următoare, s-a dat reprezentanților Bisericii noastre îndrumarea să înscrie în textul definitiv poziția canonică a primatului papei de la Roma în mileniul I în relație cu Sinoadele Ecumenice și în raport cu canonul 3 al Sinodului II Ecumenic și canonul 28 al Sinodului IV Ecumenic.

6. Ierarhia Bisericii Greciei urmărește și va continua să urmărească vigilent tema dialogului Bisericii Ortodoxe cu eterodocșii, de aceea consideră textul prezentat ca „mărturisire de credință” drept de prisos. Îi cheamă pe credincioși să aibă încredere în păstorii lor și să se abțină de la activități care pot să creeze probleme.

Ierarhia Bisericii Greciei a discutat și hotărât sinodal aceste lucruri cu sentiment de răspundere față de Dumnezeu, față de credința și tradiția

noastră ortodoxă nepătată și față de poporul ortodox, spre slava lui Dumnezeu și renumele Bisericii.

E. Interviuul Mitropolitului Pergamului Ioannis Zizioulas

Paphos, 17 octombrie 2009

Întrebare: Pentru început, puteți să ne clarificați cum se derulează dialogul?

Răspuns: Mai întâi, acest dialog se desfășoară cu hotărârea unanimă a tuturor Bisericilor Ortodoxe. Este nedrept și eronat să se întoarcă tirul împotriva Patriarhiei Ecumenice sau a persoanei mele din moment ce, așa cum dovedesc memorandumurile pe care le-au semnat întâi-stătătorii Bisericilor Ortodoxe, toate Bisericile Ortodoxe cred că dialogul acesta trebuie să continue. Și în acest caz, ca și în toate chestiunile interortodoxe, Patriarhia Ecumenică are doar un simplu rol de coordonare, iar smerenia mea, ca și ceilalți membri ai Comisiei de dialog, îndeplinim pur și simplu potrivit conștiinței noastre mandatul Bisericilor noastre. Suntem, desigur, gata să primim orice critică despre faptul dacă ne-am îndeplinit corect acest mandat, pentru că nu suntem infailibili (cum sigur nu sunt infailibili nici cei ce ne judecă). Dar să ne judece numai și numai pentru că participăm la dialog este cel puțin nedrept. Câți nu vor dialogul se opun în esență voinței comune a Bisericilor Ortodoxe; prin urmare atacă rău Patriarhia Ecumenică sau pe noi, care îndeplinim cu multă osteneală munca dificilă și ingrată pe care ne-au încredințat-o Bisericile noastre.

Întrebare: Una din criticile pe care le primiți se referă la tema de care se ocupă dialogul. Recent și Comunitatea Sfântului Munte v-a criticat pentru că dialogul se ocupă în această fază cu tema primatului.

Răspuns: Și în acest punct există o informare deficitară. Tema dialogului n-am ales-o noi. Și ea este decisă panortodox. Înainte de a prelua copreședinția dialogului, am asigurat acordul tuturor Bisericilor Ortodoxe că tema dialogului va fi în această fază problema primatului în Biserică. Respect și apreciez sensibilitatea părinților athoniți pentru temele credinței. Dar de ce o monopolizează? Oare întâi-stătătorii Bisericilor Ortodoxe nu dispun de o sensibilitate similară? Monahii, ca și orice credincios, au desigur tot dreptul să-și exprime opinia. Dar opiniile noastre ale tuturor se

supun judecății sfințelor sinoade. Dacă un Vasile cel Mare și-a pus opinia sub judecata sinoadelor episcopale, cu cât mai mult noi?

În cazul concret, cu smerenie (și nu infailibil) cred că părinții athoniți (care nu se consideră pe ei înșiși, sunt siguri, infailibili) nu au dreptate. Tema primatului este o problemă ecleziologică (cum este orice temă legată de constituția canonică și conducerea Bisericii). Și ecleziologia este o parte a dogmaticii, adică o temă de credință. Prin urmare, atunci când cercetăm în dialog această temă, cercetăm o diferență dogmatică. Nu este nici o intenție să nu fie discutate celelalte teme dogmatice, ca Filioque ș.c. Dar experiența noastră din celelalte dialoguri cu nechalcedonienii sau vechi-catolicii ne-a arătat că un acord dogmatic în alte chestiuni dogmatice nu folosește la nimic, dacă nu există o coincidență în temele fundamentale ale ecleziologiei. În relații ortodocșilor cu romano-catolicii tema primatului a jucat rolul cel mai tragic. Aceasta a creat cele mai mari probleme (cruciade, uniație etc.). Cum putem să ne prefacem că nu există această problemă arzătoare și să o considerăm secundară? Mă uimește această viziune a părinților athoniți. Se referă la sinodalitate ca premisă, dar exact sinodalitatea o considerăm și noi drept premisă a primatului. Această poziție am susținut-o ortodocșii la Ravenna și a fost acceptată.

Întrebare: Textul de la Ravenna a fost mult criticat de aceste cercuri. De ce?

Răspuns: Cred că acest text n-a fost studiat cu atenție sau cu o bună credință de câți îl critică. Două puncte fundamentale ale textului sunt suficiente să arate cât de satisfăcător trebuie să fie privit acest text de parte ortodoxă. Unul este că s-a căzut de acord că la orice nivel s-ar exercita primatul nu poate fi înțeles fără sinodalitate. Acest lucru Biserica Ortodoxă îl susține și aplică pe baza canonului apostolic 34. Avem și noi ortodocșii „primați”, dar ei nu pot decide fără sinod, nici sinodul fără ei. Acesta este spiritul canonului la care mă refer. Și acest lucru a fost acceptat la Ravenna cu toate că nu consună cu înțelesul primatului monarhic.

Al doilea punct este că primatul Romei este legat de poziția lui în pentarhia patriarhilor. Acest lucru a fost în vigoare în mileniul I și va trebui să fie în vigoare în cazul în care vor fi în vigoare și celelalte premise ale mileniului I (credință comună etc.). Unde este „trădarea”? N-ar spune același lucru orice ortodox cinstit? Toți, cred, trebuie să primim că, dacă papa primește credința și constituția canonică a mileniului I, va trebui să fim fericiți. Prin urmare, atunci când în dialog

cercetăm această temă, cercetăm o diferență dogmatică dintre noi. Textul de la Ravenna face un pas în această direcție. Nu cedează nimic din câte sunt în vigoare în mileniul I, din contră adoptă principii fundamentale ale ecleziologiei acelei perioade.

Întrebare: Există creștini ortodocși care consideră că prin dialog se predau toate papei. Care este pe scurt comentariul dvs despre „mărturisirea de credință”?

Răspuns: Vai de noi, dacă faptul de a dialoga cineva cu cineva înseamnă că se predă acestuia. Care sunt exemplele că dialogul ne conduce spre o „predare”? Câți folosesc astfel de expresii trebuie să fie atenți. Câți participăm la dialoguri dăm mărturie de Ortodoxie cu îndrăzneală și luptă grea. De aceea și respingem cu repulsie drept o calomnie sfruntată orice punere la îndoială inacceptabilă a gândirii noastre ortodoxe. Cât privește „mărturisirea” la care vă referiți, trimit la scrisoarea pe această temă a Patriarhului Ecumenic către Arhiepiscopul Atenei. Spune toate.

Întrebare: Cum abordați în cadrul dialogului problema „uniației”?

Răspuns: Problema uniației nu încetează să reprezinte pentru ortodocși o chestiune serioasă. Au fost lungi discuții despre ea în cadrul dialogului. S-a căzut de acord și de partea romano-catolică cum că uniația nu trebuie privită drept un „model” de unire, nici să fie folosită ca mijloc de prozelitism. Ortodocșii insistă pe aceste două puncte, dar pun și problema poziției ecleziologice a uniației. Tema va fi cercetată din acest unghi atunci când dialogul se va ocupa cu primatul în mileniul II, fiindcă atunci a apărut pentru prima oară problema.

Întrebare: E adevărat că ecumenismul este o erezie și cum răspundeți la criticile intense pe care le primește Patriarhia Ecumenică?

Răspuns: Ca să fie caracterizat ceva drept erezie trebuie să existe o abatere clară de la dogmele pe care le-au legiuit Părinții și formulat Sinoadele Ecumenice. Nu știu nici un ortodox care să fi negat ori distorsionat aceste dogme în cadrul Mișcării Ecumenice. Faptul de a dialoga cineva cu câți neagă aceste dogme nu-l face automat „eretic”, mai ales când prin dialog le apără.

Întrebare: Cum evaluați poziția celorlalte Biserici Ortodoxe, îndeosebi a Ciprului, Rusiei și Greciei în dialogul teologic derulat?

Răspuns: Toate Bisericile Ortodoxe participă cu reprezentanți în acest dialog. Și acest lucru dovedește că este vorba de o voință panortodoxă. Biserica Ciprului nu numai participă nelipsit la lucrările dialogului, dar a primit cu noblețe să găzduiască Comisia plenară în

aceste zile și suntem recunoscători pentru aceasta arhiepiscopului Chrysostomos și Sfântului Sinod al Bisericii Ciprului. Biserica Rusiei participă și ea activ, cu excepția întâlnirii de la Ravenna, de la care s-a retras nu din cauza dialogului, ci a participării Bisericii Estoniei pe care nu o recunoaște drept autonomă. Acum această problemă a fost reglementată și se așteaptă să-și reia iarăși participarea deplină. Nici Biserica Greciei n-a lipsit de la nici o reuniune a Comisiei. Toate textele dialogului reprezintă rodul contribuției tuturor reprezentanților ortodocși, nu sunt un text personal al vreunui.

Întrebare: Care este semnificația reuniunii Comisiei mixte din Cipru și ce teme o vor preocupa?

Răspuns: Va fi continuată discuția despre primat centrată pe mileniul I. Care este poziția episcopului Romei înainte de schismă? E vorba de o chestiune gravă și decisivă.

Întrebare: Ce trebuie făcut ca ortodocșii să aibă o imagine și informare corectă despre mersul dialogului?

Răspuns: Lucrul de care este nevoie, și din nefericire nu se face acum, este ca textele dialogului să fie date de reprezentanți sinoadelor lor și acolo să fie evaluate și apoi făcute cunoscute mai pe larg. Dialogul nu este ceva de ascuns, cum rău intenționat susțin unii. Lucrurile pe care le difuzează despre o „semnare” a unei uniri sunt ridicole. Mai întâi, pentru că Comisia de dialog nu are nici o competență pentru așa ceva, este pur și simplu un organ consultativ, și, în al doilea rând, pentru că există încă foarte multe alte teme de discutat și drumul este foarte lung. Să nu se neliniștească criticii. Unirea nu se va semna nici în Cipru!

Întrebare: Există riscul unei schisme în Grecia sau în alte Biserici Ortodoxe pe motivul dezacordurilor pe tema dialogului?

Răspuns: Sper că nu. Dar dacă vor continua dezinformarea și minciunile despre iminenta „unire” și predare a noastră papei (!), sămânța dezbinării se va înrădăcina și mai mult. Răspunderea celor ce propagă aceste minciuni va fi uriașă.

Întrebare: Ce așteptați de la acest dialog?

Răspuns: Istoria o conduce Dumnezeu. Câți proclamă că unirea Bisericii este imposibilă își însușesc viitorul din mâinile lui Dumnezeu. Cine suntem noi să judecăm viitorul? Noi suntem chemați să lucrăm fără nici o vătămare pentru credința pe care am primit-o, ca să se îplinească rugăciunea noastră zilnică „pentru unirea tuturor”. Dacă nu facem aceasta, sau o facem cu vătămarea credinței părinților noștri, suntem răspunzători înaintea lui Dumnezeu. Rezultatul final al eforturilor

noastre se află însă în mâinile lui Dumnezeu. El va găsi modul de a prevala voința Lui „ca toți să fie una”. Noi suntem obligați să lucrăm pentru aceasta.

F. Cuvântul Arhiepiscopului Chrysostomos al Ciprului

Nicosia, 18 octombrie 2009

Cu mare plăcere și simț de gravă responsabilitate față de creștinătate, vechea Biserică a Ciprului, cea mai veche din Europa, găzduiește astăzi dialogul teologic între ortodocși și romano-catolici. Acest dialog este cel mai important din contextul dialogurilor teologice bilaterale între Biserica Ortodoxă și eterodocși coordonate de Patriarhia Ecumenică. Din partea ierarhiei și credincioșilor Bisericii apostolice a Ciprului vă întâmpin pe toți, distinși reprezentanți ai diverselor Biserici Ortodoxe autocefale și reprezentanți ai Bisericii Romano-Catolice, și doresc succes lucrărilor voastre.

Într-o lume în care noi, creștinii, suntem expuși riscului de a deveni o minoritate, dialogul este esențial dacă vrem să depășim disputele noastre și să găsim credința pe care am avut-o în comun înainte de divizarea noastră spre a înainta pe calea comună a mântuirii împlinind rugăciunea Domnului nostru Iisus Hristos către Tatăl „ca toți să fie una”.

Nu trebuie să discutăm doar multele rele și pericole ale timpului nostru – poluarea, diminuarea stratului de ozon, schimbările climatice (rezultatul lăcomiei omenești) –, ci mai presus de orice este de datoria noastră să discutăm și să remediem propriul nostru rău, răul diviziunii între Biserici, ca ea să poată funcționa cu mai mare influență și credibilitate. Evitarea lungă de secole a dialogului, ca și evitarea atingerii dificultăților și problemelor majore existente între Bisericile Ortodoxă și Romano-Catolică nu este o tactică are să dea roade și să servească adevărului. „Cine crede în adevăr nu se teme de dialog”, spune cu alt prilej mitropolitul Pergamului. Iar Sfântul Marcu Eugenicul spunea: „Când oamenii nu se înțeleg între ei și nu e loc pentru dialog, disputa între ei este mare. Când însă intră în dialog și ascultă cu atenție ce are de spus cealaltă parte, adeseori deosebirile dintre ei sunt găsite mici.”

Reuniunea de față trezește speranța atingerii în mod responsabil a unor probleme semnificative în relațiile dintre Bisericile noastre. Se recunoaște în general că era glaciară din relațiile ortodoxo-

romano-catolice a trecut și trăim într-o eră a dezghețului. Este însă un fapt că relațiile dintre noi au fost otrăvite și continuă să fie otrăvite de problema uniației, care este o anomalie ecleziologică, și pentru noi o metodă inacceptabilă de convertire din partea romano-catolicilor.

O problemă spinoasă la întâlnirile dintre ortodocși și romano-catolici continuă să fie chestiunea primatului papal în Biserică. Știu că la această reuniune va fi discutat un aspect al acestei chestiuni, și anume poziția episcopului Romei în Biserică în primul mileniu creștin. Nu doresc nicidecum să intervin în dialog, dar întrucât unitatea nu va veni din dialogul teologic, ci din urmarea unei decizii luate de Biserică, este corect să fie luate în considerare și preocupările credincioșilor.

În Răsărit l-am primit întotdeauna pe episcopul Romei într-o Biserică unită drept primul între egali în contextul pentarhiei patriarhilor. Capitală a Imperiului pe atunci, Roma a conferit episcopului ei o poziție onorifică. De aceea atunci când în „Anuario pontificio” din 2006 titlul papei de „Patriarh al Occidentului” a fost abolit, credincioșii noștri s-au neliniștit. Acest titlu este legat indisolubil de ecleziologia comună a primului mileniu al Bisericii locale, pe care era întemeiată întreaga tradiție canonică de organizare a conducerii Bisericii. Abolirea acestui titlu a trezit între credincioșii ortodocși bănuiala unei încercări de a impune primatul papal așa cum a fost formulat în Occident în mileniul II.

Rămânând devotată statornic credinței sale ortodoxe, dar privind unitatea drept o poruncă a lui Hristos, Biserica Ciprului nu șovăie să intre împreună cu celelalte Biserici Ortodoxe în dialog cu Biserica Romano-Catolică, în ciuda îngrijorărilor de mai sus și a amărăciunii acumulate ca urmare a oprimării și suferinței turmei sale în secolele dominației latine (1193–1571).

Împreună cu celelalte Biserici Ortodoxe subliniem ferma noastră insistență pe polii fundamentali ai conștiinței ecleziale a primului mileniu din viața și istoria Bisericii. Sinoadele ecumenice și marii Părinți ai Bisericii din primul mileniu sunt o garanție a interpretării autentice a tainei iconomiei lui Dumnezeu în Hristos și a experienței ei autentice de către credincioși în taina Bisericii care sub călăuzirea Duhului Sfânt extinde până la sfârșitul veacului prezența vie continuă a lui Iisus Hristos în lume.

Căutarea sinceră și onestă de către Bisericile noastre a credinței comune a Bisericii nedivizate a primului mileniu trebuie să fie unicul nostru țel și scopul nostru permanent.

Aș dori să mă adresez și unui mic segment de ortodocși care cred că în bună credință repetă anumite sfinte canoane într-un mod

fragmentar și scoase din contextul în care au fost scrise și sunt șocați de ideea rugăciunilor comune cu neortodocșii. Îi întreb: dacă rugăciunea comună era interzisă de canoane, ar fi îngăduit Biserica unor persoane nebotezate sau aparținând altor denominațiuni să participe la o parte a cultului divin? Nu este considerată rugăciune comună săvârșirea de căsătorii mixte între două persoane din care una este de credință diferită? De aceea scopul Sfintelor Canoane e diferit.

Pe de altă parte, nu este oare egoism, și încă un egoism satanic, ca cineva, fie el cleric sau laic, să-și pună opiniile proprii deasupra deciziilor sinoadelor locale și ale întregii Ortodoxii? Nu mai ține Duhul Sfânt la un loc instituția Bisericii? Nu mai luminează El gândirea și călăuzește pașii ierarhilor care iau parte și deliberează în sinod și stă numai în acele persoane? Este timpul pentru ele să se vină în fire, să coboare pe pământ și să dobândească smerenia mântuitoare.

Aș dori să salut încă o dată pe toți distinșii reprezentanți ai Bisericilor Ortodoxe și Romano-Catolică și să mă rog ca Duhul Sfânt să-și reverse lumina asupra lucrărilor reuniunii voastre.

N-aș putea însă să închei acest cuvânt fără să mă refer foarte pe scurt la dificila situație actuală a Bisericii Ciprului și turmei sale ca urmare a celor 35 de ani de invadare și ocupație de un cuceritor barbar. Plecând de la prezența în Cipru a 120.000 de musulmani - 18% din populație -, Turcia a atacat sălbatic insula ocupând 37% din teritoriul nostru. Toți grecii ciprioți creștini au fost alungați cu forța de pe pământul lor și 450.000 de coloniști din Anatolia au fost aduși cu scopul de a schimba structura demografică a insulei. Această situație continuă și astăzi și prim-ministrul turc ne-a amenințat cu un milion de coloniști. Creștinii dislocați - 40% din populația Ciprului - suferă ca refugiați. Și cu toții suntem neliniștiți pentru viitor, întrucât intențiile Turciei de a ocupa și face turc tot Ciprul sunt evidente. 500 de biserici ortodoxe din zonele ocupate au fost distruse; unele au fost transformate în moschei, altele sunt utilizate drept grajduri, iar altele sunt lăsate să se ruineze. Iar nouă, proprietarilor lor de drept, nu ni se permite nici să le reparăm, nici să le folosim.

Facem apel la voi toți, la sentimentele voastre fraterne. Pomeniți-ne în rugăciunile voastre și exercitați presiuni asupra liderilor din țările voastre pentru dreptate pentru insula noastră.

Vă salut din nou în Cipru și vă doresc un sejur plăcut și succes lucrărilor voastre.

Pr. Daniel BENGA

Facultatea de Teologie Ortodoxă - București

FILIOQUE. ETAPELE ȘI STADIUL DEZBATERII ECUMENICE LA 1200 DE ANI DE LA SINODUL DE LA AACHEN (809)

Participând între 23 și 26 sept. 2009 la conferința teologică internațională cu titlul: *A mărturisii azi împreună credința în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. 1200 de ani de la Sinodul de la Aachen 809*, organizată de Universitatea din Wuppertal și de Academia Episcopală din Aachen, am considerat necesar să prezint contribuțiile acestei întâlniri în contextul mai larg al dezbaterii trecute și prezente despre problematica temă ce desparte până azi Bisericile - *filioque*. Gândurile de mai jos nu se doresc a fi o nouă rememorare a întregii istorii și evoluții a controversei, ci mai degrabă linii directoare fundamentale pentru înțelegerea situației prezente a confesiunilor creștine în această privință.

1. Etapele controversei legate de *filioque* - un itinerar semnificativ

Una dintre cele mai vechi controverse teologice care separă până azi Biserica Ortodoxă de Bisericile Apusului este legată de *filioque*, învățătura conform căreia Duhul Sfânt ar purcede de la Tatăl și de la Fiul. În urmă cu 1200 de ani, în cadrul Conciliului de la Aachen (809), teologii de la curtea lui Carol cel Mare (768-814), alături de alți ierarhi din Imperiul Carolingian au fundamentat biblic, patristic și teologic învățătura despre *filioque*, introdusă în Apus de cel de-al treilea Sinod de la Toledo (589), ținut în timpul regelui Reccared al vizigoților, în vederea afirmării mai întemeiate a dumnezeirii Fiului în fața puternicelor reminiscențe ariene în gândirea vizigoților ce renunțaseră deja la arianism¹.

Începând cu această decizie sinodală locală, *filioque* a fost acceptat mai întâi în Spania și Galia, devenind apoi doctrină oficială în Imperiul Carolingian odată cu Sinodul de la Aachen din 809, pentru ca începând cu 1014 să fie valabil în întreaga Biserică Romano-Catolică prin

¹ Cf. John N.D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, 2. Auflage, Göttingen, 1993, pp. 354-357.

acceptarea introducerii lui în Crezul Niceno-Constantinopolitan de către papa Benedict al VIII-lea, la cererea împăratului german Henric al II-lea. Răspunsul ortodox la *filioque* a venit mai întâi în cadrul disputelor dintre Roma și Constantinopol pentru jurisdicția asupra noii Biserici bulgare, *Enciclica* patriarhului Fotie către patriarhii răsăriteni din 867 fiind un reper în acest sens. Patriarhului Fotie i-au urmat o multitudine de poziționări, toate împotriva acestui adaos, deși cu nuanțe diferite, de-a lungul veacurilor ce au urmat. Respins de patriarhul Mihail Cerularie în cadrul disputelor cu Cardinalul Humbert din 1054, impus delegațiilor răsăritene la Sinoadele de la Lyon (1274) și Ferrara-Florența (1348-1349), adaosul *filioque* nu a fost acceptat de teologii răsăriteni fideli vechii credințe catholice a Bisericii, fiind criticat și respins atât în Răspunsurile Patriarhului Ecumenic Ieremia al II-lea către teologii din Tübingen (1573-1581), cât și în Mărturisirile de credință ale veacului al XVII-lea. Mișcarea ecumenică a veacurilor al XIX-lea și al XX-lea a condus la reluarea dezbaterilor pe marginea acestei teme, soluțiile oferite arătându-se insuficiente pentru obținerea unui acord teologic între Bisericile Ortodoxe ale Răsăritului și cea Romano-Catolică și cele protestante ale Apusului².

Literatura istorică, teologică și ecumenică dedicată până azi problemei *filioque* depășește câteva mii de pagini³, astfel că în momentul de față este deja aproape imposibil de lecturat în întregime, iar diferitele congrese și dialoguri teologice cu privire la această problemă nu au ținut cont întotdeauna unul de altul sau unele de altele. Schița de față a etapelor și stadiului dezbaterilor despre *filioque*, care încearcă o sinteză

² O primă privire istorică substanțială asupra evoluției doctrinei și controversei *filioque* a oferit în limba română: Ioan I. ICA JR., „Sinodul constantinopolitan din 1285 și învățătura despre Sfântul Duh a Patriarhului Grigorie II Cipriotul în contextul controversei asupra lui *Filioque* (la 700 de ani de aniversare, 1285-1985)”, în: *Mitropolia Ardealului*, XXXII (1987), 2, pp. 47-78. O excelentă sinteză a istoricului problemei *filioque* de peste 70 de pagini a fost publicată de curând în limba română. Robert M. HADDAD, „Pe urmele lui *Filioque*”, în: *Studii Teologice*, Seria a III-a, IV (2008), 3, pp. 167-221. Este vorba de traducerea realizată de Teodor Tăbuș și Violeta Mitu a studiului publicat deja de Robert Haddad în anul 2002 în *Saint Vladimir's Theological Quarterly*, 3-4, intitulat „The Stations of the *Filioque*”.

³ Principalele studii în limba română dedicate acestei teme pot fi găsite în bibliografia finală a tezei de licență a absolventului Teodor Tăbuș, intitulată *Filioque - istoria unei controverse*, pp. 97-104, alcătuită în anul 2007 la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București sub îndrumarea subsemnatului.

de câteva pagini a unei probleme ce datează de aproape 1500 de ani, se dorește în mod evident semnificativă, nu exhaustivă.

Problematica legată de *filioque* a fost relansată în dezbaterea teologică ecumenică de către documentul Consiliului pontifical pentru promovarea unității creștine, intitulat *Tradițiile greacă și latină privind purcederea Duhului Sfânt*, Vatican, 1996. Fundația *Pro Oriente* din Viena a convocat o consultație teologică pe baza acestui document în mai 1998, la care a participat, printre alți teologi de renume, și actualul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, pe atunci Mitropolitul Daniel al Moldovei și Bucovinei, în cadrul căreia au fost arătate punctele pozitive, dar și dificultățile existente în a armoniza *filioque* cu doctrina ortodoxă⁴.

Teologii luterani germani Bernd Oberdofer⁵ și Peter Gemeinhardt⁶ au redactat în 2001, respectiv 2002, două teze de doctorat, în care au reanalizat teologic și istoric problema legată de purcederea Duhului Sfânt și de la Fiul, ambele însumând 1274 de pagini. Ultimul document major pe tema *filioque* a fost publicat în 2003 de către Consultația ortodoxo-catolică din America de Nord, purtând titlul *The Filioque: A Church-Dividing Issue?*⁷. După mai mulți ani de muncă și o prezentare a problematicii atât din punct de vedere istoric, cât și teologic, documentul de peste 30 de pagini ajunge la concluzia că diferențele dintre Răsărit și Apus în problema *filioque*, deși subtile, sunt totuși substanțiale, iar greutatea tradițiilor teologice ce stau în spatele lor face împăcarea teologică a acestora cu atât mai dificilă⁸. O concluzie nu tocmai optimistă.

⁴ †DANIEL, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Poate documentul roman despre purcederea Sfântului Duh deveni punctul de plecare al unei clarificări ecumenice principale? Un răspuns ortodox”, în: *Teologie și Viață*, VIII (LXXIV) 1998, 5-12, pp. 34-44.

⁵ Bernd OBERDOFER, *Filioque: Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001, 628 p.

⁶ Peter GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2002, 644 p.

⁷ „The Filioque: A Church-dividing issue? An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation (Washington DC, 2003)”, în: *Sobornost*, XXVI (2004), 1, pp. 27-60.

⁸ „The Filioque...”, p. 56: „These differences, though subtle, are substantial, and the very weight of theological tradition behind both of them makes them all too difficult to reconcile theologically with each other”.

2. Conferința internațională de la Aachen – 23-26 septembrie 2009

Între 23 și 26 sept. 2009 s-a desfășurat la Aachen, capitala împăratului Carol cel Mare, o conferință teologică internațională cu titlul: *A mărturisi azi împreună credința în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. 1200 de ani de la Sinodul de la Aachen 809*. Organizată de Universitatea din Wuppertal și de Academia Episcopală din Aachen, conferința a adunat teologi ortodocși, catolici și protestanți din întreaga lume. Un comitet de pregătire format din doi teologi ortodocși, Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță (București/Geneva) și Prof. Dr. Assaad E. Kattan (Münster), doi teologi evanghelici, Prof. Dr. Bernd Oberdorfer (Augsburg) și Prof. Dr. Peter Gemeinhardt (Göttingen) și doi teologi catolici, Prof. Dr. Michael Böhnke (Wuppertal) și Prof. Dr. Thomas Bremer (Münster), a conceput o structură a conferinței cu o secțiune istorică dedicată Sinodului de la Aachen din 809 (joi, 24 sept. 2009), una dogmatică dedicată relației dintre ființă și Persoane în interiorul Sfintei Treimi, cât și relației dintre Treimea iconomică și Treimea imanentă (vineri, 25 sept. 2009), și una ecumenică de analiză a problematicii *filioque* în dialogul ecumenic (vineri, 25 sept. 2009 și sâmbătă, 26 sept. 2009).

Pe lângă membrii comitetului de pregătire au participat teologi din toate cele trei confesiuni, de partea ortodoxă amintind pe Pr. Prof. Dr. Michel Stavrou (Paris, a trimis referat), Prof. Dr. Joost Van Rossum (Paris) și Prof. Dr. Marcus Plested (Cambridge).

Contribuția fundamentală a conferinței s-a conturat în partea istorică, unde a fost aprofundată hermeneutica sinodalilor de la Conciliul din Aachen 809 ce a stat la baza susținerii introducerii adaosului *filioque* în Crezul de la Constantinopol 381⁹. Contextul istoric în care sinodalii de la Aachen au redactat decretul amintit este marcat de disputa dintre monahii răsăriteni și cei franci din 807/808, în Mănăstirea Sfântul Sava de lângă Ierusalim. Monahul grec Ioan i-a auzit pe franci rostind crezul cu *filioque*, lucru ce i-a scandalizat pe răsăriteni. Francii, care moșteniseră din tradiția apuseană adaosul, au scris papei Leon al III-lea, iar acesta a transmis problema mai departe spre elucidare la curtea lui Carol cel Mare de la Aachen. Moștenirea venită de la Sinodul din Toledo

⁹ Cei doi referenți ce s-au ocupat de această problemă au fost Peter GEMEINHARDT, „*Hoc canit unanimes vox pia corde patrum*”. *Die Väterhermeneutik des Decretum Aquisgranense aus westlicher Sicht*, 13 p., și Igor POCHOSHAJEV. *Die theologische Argumentation für das Filioque in den Aachener Gutachten*, 9 p.

589 era vie la Aachen, ea trebuind păstrată și din perspectiva luptei cu erezia adoptianistă din Spania, condamnată la Sinodul din Regensburg (792) și Frankfurt (794). Adoptianismul era susținut în jurul anului 800 în Spania și Sudul Galiei de Elipand de Toledo și Felix de Urgel, care în contextul stăpânirii musulmane a acestor ținuturi țineau să afirme monoteismul creștin în fața islamului, susținând erezia adoptianistă, conform căreia natura umană a lui Hristos a fost adoptată de Dumnezeu. Astfel, adaosul *filioque* a fost considerat a fi soluția ideală de a combate atât tendințele ariene, cât și erezia adoptianistă în plină desfășurare.

Referatele susținute au arătat că sinodaliile de la Aachen s-au folosit de un text preliminar întocmit de Arn von Salzburg, în ciuda părerii dominante până acum 10 ani, conform căreia Sinodul din Aachen 809 și-a întemeiat decretul despre *filioque* pe lucrarea lui Theodulf de Orléans (†816) – *Libellus de processione Spiritus sancti*¹⁰. *Decretum Aquisgranense* se întemeiază pe o hermeneutică biblică ce susține că denumirea Sfântului Duh ca Duh al lui Hristos și trimiterea Lui asupra ucenicilor trebuie interpretate în termeni de origine a Acestuia de la Hristos, iar nu în termeni iconomici, așa cum face tradiția noastră ortodoxă. Pe lângă aceste argumente biblice nesustenabile din punct de vedere ortodox, sunt amintiți Părinți răsăriteni și apuseni susținători ai purcederii Sfântului Duh și de la Fiul, între care amintim pe Sfântul Chiril al Alexandriei, Hilarie de Poitiers, Sfântul Ambrozie al Milanului și Fericitul Augustin.

Interesant de relevant este faptul că sinodaliile de la Aachen nu au văzut în *filioque* o problemă, ci soluția la problemele teologice ale vremii. În același timp, trebuie reținut că sinodaliile considerau adaosul ca o explicitare a crezului de la Constantinopol (381), care nu stă în contradicție cu acesta, ci îl explicitează. Cu toate acestea, ei se întemeiau doar pe o tradiție locală apuseană, astfel că vocea Părinților la care făceau referire era în exclusivitate latină. Citatele din Părinții răsăriteni ce par a susține *filioque* sunt interpretate de teologii răsăriteni în cheie iconomică, iar nu imanentă sau teologică.

Profesorul Igor Pochoshajew a ajuns în cadrul analizei decretului de la Aachen din 809 la concluzia că „dubla purcedere a Sfântului Duh

¹⁰ Acest lucru a fost posibil datorită unei noi ediții critice a actelor Sinodului de la Aachen. Cf. Harald WILLJUNG (ed.), *Das Konzil von Aachen 809*, coll. *Monumenta Germaniae Historica: Concilia, Tomus II, Supplementum II*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover, 1998.

nu corespunde decât foarte puțin pnevmatologiei vechi bisericești¹¹. Cu toate acestea, domnia sa consideră cele două variante ale Crezului, cu și fără *filioque*, ca două receptări diferite ale aceluiași Crez, la fel de importante amândouă. Astfel, se pune întrebarea ce rost mai are metoda istorico-critică de analiză a tradițiilor și cum poate fi aplicată în cadrul unei astfel de dezbateri?

Secțiunea sistematică s-a centrat pe analiza raporturilor intratrinitare dintre Persoanele Sfintei Treimi și pe relația acestora în cadrul iconomiei mântuirii, dar și pe precizarea relației dintre ființă și persoane. Fără a cita fiecare poziție, ce va putea fi lecturată la apariția peste câteva luni a volumului cu referatele, vom încerca o sinteză a prezentărilor¹².

Întreaga dezbatere s-a dus în această secțiune pe încercarea de a împăca tradiția apuseană cu cea răsăriteană. Deoarece apusenii consideră domeniile teologiei și ale iconomiei ca identice, atunci pot interpreta expresia Duhul lui Hristos în sens filioquist, transpunând o formulare iconomică înăuntrul Treimii imanente. Teologia apuseană este marcată aici de formularea celebră a lui Karl Rahner, care spunea că „Treimea iconomică este Treimea imanentă și invers”. Teologii apuseni nu pot depăși această aserțiune, confundând astfel iconomia cu teologia propriuzisă, rămânând captivi unei concepții esențialiste, nepersonaliste și neenergetice despre Sfânta Treime, așa cum a fost schițată în teologia de sorginte latină de la Tertullian încoace.

Pentru teologia ortodoxă este fundamental ca monarhia Tatălui să nu fie atinsă, personalismul trinitar al Părinților Capadocieni să fie păstrat, iar adânca taină a ființei lui Dumnezeu să nu se epuizeze în lucrarea iconomiei mântuirii realizată de cele trei Persoane Treimice. Referatele ortodoxe prezentate au revenit la varianta de interpretare a relațiilor intratrinitare dintre Fiul și Duhul Sfânt în sensul capadocienilor, al Sf. Maxim Mărturisitorul și al Sf. Ioan Damaschin, conform cărora Duhul Sfânt purcede din Tatăl – pasiv (prof. Kattan), prin Fiul și se odihnește în Fiul – activ (prof. Kattan), din care strălucește, legitimând

¹¹ I. POCHOSHAJEV, *Die theologische Argumentation...*, p. 9.

¹² Viziunea ortodoxă s-a întemeiat pe următoarele două referate: Michel STAVROU, *The Divine Unity and the Relationship among the persons of the Trinity in Orthodox Theological Tradition*, 9 p.; Athanasios VLETSIS, *Die Bedeutung der Trinitätstheologie heute für die Orthodoxe Theologie*; și Assaad E. KATTAN, *Das Verhältnis von Heilsökonomie und Immanenztheologie. Zu den erkenntnistheoretischen Grundsätzen der Trinitätslehre*, 8 p.

astfel adevărata intuiție a lui *filioque* (prof. Stavrou). Prin aceasta, teologia ortodoxă s-a poziționat din nou, așa cum a făcut-o cu mai multe prilejuri în ultimele decenii, fără a se putea întrevădea însă perspectivele unei posibile rezolvări.

Impulsurile oferite de Mathias Haudel în referatul său cu privire la *filioque*¹³, prin identificarea unui nivel al relațiilor de origine și altul al relațiilor de existență intratrinitare sunt binevenite, dar distincțiile operate de acesta cu privire la învățătura despre Energiile Necreate, pe care le vede rupte de existența ipostatică a Persoanelor Sfintei Treimi au evidențiat din nou neputința înțelegerii categoriilor de gândire diferite dintre Răsărit și Apus. Cu toate acestea, soluția propusă de dr. Mathias Haudel, aceea ca apusenii să renunțe la adaosul *filioque* din crez, unită cu încercarea de a armoniza tradițiile răsăriteană și apuseană cu privire la relațiile intratrinitare dintre Fiul și Duhul Sfânt, se arată sustenabilă și din punct de vedere ortodox.

În cadrul secțiunii ecumenice, dr. Johannes Oeldemann¹⁴ și dr. Reinhard Flogaus¹⁵ au prezentat în două referate bine fundamentate rezultatele dialogurilor ecumenice de până acum, arătând cât de diferențiat a fost înțeleasă această problemă de-a lungul a peste 100 de ani de dezbateri teologice. În timp ce vechii catolici și anglicanii au renunțat la *filioque* în urma dialogului teologic cu Biserica Ortodoxă, iar mai mulți teologi apuseni contemporani îl consideră nerelevant pentru normativitatea propriei mărturisiri de credință, unele Biserici apusene au acceptat o soluție de compromis, aceea ca atunci când sunt ortodocși de față să se rostească Crezul Constantinopolitan din 381 fără *filioque*, iar atunci când nu sunt ortodocși prezenți cu *filioque*. Pentru ortodocși această poziționare confuză nu rezolvă lucrurile, ci le complică mai mult, neînțelegând seriozitatea cu care unii apuseni privesc problema *filioque*. Mai trebuie amintit că partida celor care susțin mai departe „ortodoxia” lui *filioque* nu este mică.

Conferința teologică s-a încheiat fără o declarație comună sau un document asemănător, având în vedere diversitatea opiniilor exprimate și

¹³ *Hermeneutische und trinitätstheologische Grundlagen für das gemeinsame Verständnis der trinitarischen Beziehungen. Ansätze zur Lösung des Filioque-Problems*, 18 p.

¹⁴ *Das Filioque im ökumenischen Dialog. Die Ergebnisse der bisherigen Dialoge im Überblick*, 12 p.

¹⁵ *Das Verständnis des Filioque in der orthodoxen, römisch-katholischen und evangelischen Theologie und die Frage der Bekenntnishermeneutik*, 16 p.

neputința concilierii lor. Într-o discuție finală de tip podium, la care și subsemnatul a participat ca teolog ortodox, s-au discutat deschis punctele fundamentale de convergență și divergență identificate în vederea unei posibile depășiri a lor. S-a evidențiat complexitatea situației în care ne aflăm azi cu această controversă, care nu mai este doar un punct de vedere al unor teologi, așa cum era în veacul al IX-lea, când au început dezbaterile teologice dintre Răsărit și Apus, ci o doctrină oficială a Bisericii Romano-Catolice.

3. Stadiul dezbaterilor și perspective

Din punct de vedere istoric este evident că *filioque* s-a dezvoltat în Apus și a devenit mai întâi o controversă între franci și latini. Din sec. al IX-lea și apoi al XI-lea controversa a depășit granițele Apusului, devenind un punct central al separării dintre Roma și Constantinopol. Această evidență, cât și promulgarea lui ca doctrină oficială în cadrul unor concilii cu pretenție „ecumenică” (Aachen 809, Lyon 1274), doar simple sinoade locale din punct de vedere ortodox, nu permite a da acestei învățături valoarea unei doctrine ecumenice, așa cum este cea a Crezului din Constantinopol (381). Fixarea lui *filioque* ca doctrină oficială a Apusului face azi dialogul teologic pe această temă mai dificil decât la apariția ei. Cu toate acestea, trebuie remarcată depășirea tonului polemic calomniator de sorginte medievală, în mod special în discuțiile din ultimele decenii și încercarea de a dialoga deschis pe marginea acestei teme.

Cele două soluții posibile cu privire la *filioque* sunt una negativă și alta pozitivă. Cea negativă constă în eliminarea adaosului *filioque* din Crezul Constantinopolitan din 381 de către Bisericile Apusului și renunțarea totală la această învățătură. Deoarece această variantă s-a dovedit inoperantă de-a lungul mai multor decenii de dialog teologic, rămâne în vigoare soluția pozitivă, care constă în definirea adecvată și corespunzătoare a conținutului acestui adaos dincolo de cuvântul în sine, în conformitate cu doctrina ortodoxă.

Între aceste două căi s-au conturat de-a lungul vremii și alte păreri, cea conform căreia atât *filioque* augustinian, cât și formula fotiană „numai de la Tatăl” sunt simple opinii teologice fiind cea mai răspândită. Această „rezolvare” a fost susținută de teologi din toate confesiunile, inclusiv ortodocși, între care amintim pe V. Bolotov, Olivier Clément, J.M.

Garrigues și Jürgen Moltmann¹⁶. Cu alte cuvinte, ca simplă opinie teologică *filioque* nu ar fi necesar pentru mântuire, nefiind astfel un obstacol în calea unității văzute a Bisericii. Chiar și în cadrul conferinței de la Aachen s-a exprimat această părere de teologi romano-catolici, dar nu a fost împărtășită de ceilalți participanți.

În ce privește așa-numita soluție pozitivă, teologia ortodoxă a spus aproape tot ce avea și ce putea spune conform Sfintei Tradiții a Răsăritului. Teologii ortodocși au venit în întâmpinarea a ceea ce Michel Stavrou a numit „intuiția *filioque*” a Apusului, oferind unicul răspuns posibil cu privire la relația dintre Fiul și Duhul Sfânt la nivelul Treimii imanente, dar păstrând cu sfințenie monarhia Tatălui. Preafericitul Părinte Patriarh Daniel¹⁷, alături de pr. prof. Dumitru Stăniloae, pr. prof. Dumitru Popescu, diac. prof. Ioan I. Ică și alți teologi români, s-au pronunțat pentru definirea poziției ortodoxe față de *filioque* printr-o interpretare ce poate fi sintetizată astfel: Duhul Sfânt este totodată Duhul Tatălui și Duhul Fiului conform revelației biblice, dar în mod diferit. Duhul Sfânt purcede (*ekporeuomai*) din Tatăl în sensul relațiilor de origine, astfel că Tatăl rămâne unicul principiu în Sfânta Treime, iese (*proienai*) prin Fiul¹⁸ în sensul relațiilor de existență intratrinitară și se odihnește în Fiul din care strălucește. Odihna în Fiul și strălucirea lui din Fiul îl face a fi Duhul Fiului.

Această formulare schematică a relațiilor intratrinitare la nivelul Treimii imanente, nu al celei iconomice, unde *filioque* nu prezintă probleme, respectă misterul Sfintei Treimi, lăsând un spațiu larg de înțelegere a acestuia în cadrul perihorezei treimice și este în același timp în conformitate cu hotărârile Sinodului de la Constantinopol din 1285, convocat de împăratul Andronic II Paleologul (1282-1328) în palatul imperial din Vlaherne, sub președinția patriarhului ecumenic Grigorie II Cipriotul (1283-1289), al cărui *horos* dogmatic reprezintă „unicul document *sinodal* oficial al Bisericii Ortodoxe care elucidează pozitiv, în toată complexitatea ei, problema *dogmatică* reală creată prin introducerea unilaterală de către Biserica apuseană în textul articolului pnevmatologic

¹⁶ O prezentare mai detaliată a acestei viziuni oferă Diac. I. ICĂ JR., „Sinodul constantinopolitan din 1285...”, pp. 76-77.

¹⁷ †DANIEL, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și se odihnește în Fiul”, în: *Teologia și Viață*, VI (LXXII) 1996, 5-12, pp. 93-94.

¹⁸ Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Studii catolice recente despre *filioque*”, în: *Studii Teologice*, Seria a II-a, XXV (1973), 7-8, p. 500.

al Simbolului constantinopolitan din 381 a adaosului Filioque"¹⁹. Teologii ortodocși sunt conștienți că teologia romano-catolică contemporană trebuie să dea socoteală în fața unei tradiții latine filioquiste, dar teologii apuseni nu au reușit să explice în cadrul dialogului teologic până azi în mod clar și satisfăcător cum se păstrează distincția dintre Tatăl și Fiul și unicitatea ipostaselor acestora în cazul unei purcederi comune veșnice a Duhului Sfânt concomitent din Ambii.

În ciuda eforturilor teologilor ortodocși de a adânci unele expresii ale tradiției răsăritene, care vorbesc de o anume relație a Fiului cu Duhul Sfânt, cât și a încercărilor romano-catolice de interpretare a lui *filioque*, în sensul salvării monarhiei Tatălui și a incomunicabilității însușirilor Persoanelor divine, finalul drumului spre o înțelegere comună a problemei nu poate fi încă întrevăzut.

O dată cu lămurirea acestei controversate din punct de vedere teologic încep adevăratele probleme legate de receptarea ei de către Bisericile aflate în dialog și aplicarea ei la viața eclezială.

¹⁹ Diac. I. ICĂ JR., „Sinodul constantinopolitan din 1285...”, p. 47.

D IN TEOLOGIA ORTODOXĂ CONTEMPORANĂ

Georgios Martzelos

IMPORTANȚA PĂRINȚILOR BISERICII ÎN DIALOGURILE TEOLOGICE MULTILATERALE ALE ORTODOXIEI*



Georgios Martzelos s-a născut în 1948 la Tesalonic, unde a și urmat studiile primare și cele liceale. Din oct. 1966 s-a înscris la Facultatea de Teologie a Universității *Aristotel* din Tesalonic, care îi va acorda în apr. 1971 titlul de licențiat în *Teologie*. În oct. 1971 s-a înscris la Facultatea de Filosofie a Universității din Atena, unde a primit titlul de licențiat în *Filosofie*. În oct. 1973 s-a înscris în primul an de Master la Facultatea de Teologie din Tesalonic, unde a urmat pentru perioada de doi ani studii la secția de *Sistematică și Istoria Bisericii*. În oct. 1974 a fost numit în funcția de asistent la catedra de Istoria Dogmaticii și a Mișcării Ecumenice din cadrul facultății sus-amintite. Din oct. 1976, pentru o perioadă de doi ani, a urmat studii de

* Referat care a fost prezentat la Simpozionul științific organizat de Asociația *Filekpaideusi* din Atena (apr. 2002), cu tema „Părinții și dialogurile contemporane ale Ortodoxiei”, care s-a publicat cu adaosuri de bază absolut necesare și în recenta publicație: *Σπουδή στην κατακόρυφη και όριζόντια κοινωνικότητα. Τιμητικός Τόμος στον Όμότιμο καθηγητή Βασίλειο Τ. Γιούλτση*, Ed. Οἶκος Ἀδελφῶν Κυριακίδη Α.Ε., Θεσσαλονίκη, 2007, pp. 395-412 [prezenta traducere s-a făcut după studiul: „Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΣΤΟΥΣ ΠΟΛΥΜΕΡΕΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΥΣ ΔΙΑΛΟΓΟΥΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΙΑΣ”, din: Γεωργίου Δ. Μαρτζέλου, *Ορθοδοξία καί σύγχρονοι διάλογοι*, Σειρά: ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΚΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ, 61, Ed. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2007, pp. 349-372. Pentru notele bio-bibliografice, vezi: <http://users.auth.gr/~martzelo/index.files/bio.htm>, http://users.auth.gr/~martzelo/index.files/books_n.htm, (12.07.2009), cât și: Georgios MARTZELOS, *Sfinții Părinți - problematica teologică*, traducere pr. Cristian-Emil Chivu, cu un studiu introductiv de Arhid. Dr. Gheorghe V. Holbea, Ed. Bizantină, București 2000, pp. 22-23] (n. trad.)

Teologie sistematică și de Filosofie la Facultatea Evanghelică a Universității din Heidelberg (Germania), ca bursier al asociației *Diakonisches Werk*. În anul 1982 s-a înscris la doctorat, la secția de Teologie Dogmatică a Facultății de Teologie din Tesalonic, iar în apr. 1983 a obținut titlul de doctor în *Teologie*, cu teza: *Ființa și energiile lui Dumnezeu după Sf. Vasile cel Mare*. În 1983 a fost numit în funcția de *Lector* la Facultatea de Teologie din Tesalonic. A susținut lecții de Filosofie creștină la Facultatea de Pedagogie și pregătire didactică din Kavala. În 1986 deține la Facultatea de Teologie din Tesalonic funcția de *Conferențiar*, în 1990 *profesor* suplinitor, iar din 1993 *profesor* la Secția de Teologie Dogmatică, având următoarele cursuri: *Dogma și Filosofia în tradiția ortodoxă și Dialogul Teologic al Bisericii ortodoxe cu Romano-catolicii și cu ne-calcedonienii*. Între anii 1995-1996 a susținut, în calitate de profesor suplinitor, cursuri de Teologie dogmatică la Secția de Teologie Ortodoxă a Universității *Ludwig-Maximilians* din München (Germania). În perioada 1997-1999 a deținut funcția de decan al Facultății de Teologie din Tesalonic. În sept. 1998 a fost numit profesor deplin (*Ordinarius*) la catedra de Teologie Sistematică Ortodoxă (Dogmatică și Morală) a Facultății de Teologie a Universității din München, dar din motive de ordin personal și familial nu a acceptat această numire. A luat parte activă la numeroase Congrese de teologie din Grecia și din străinătate, precum Viena, Louvain, Paris etc. Din mai 1994 până în oct. 1996 a fost guvernator (șef al serviciului administrativ) al Sf. Munte Athos. La 19 iun. 1994 a primit distincția de „Profesor emerit al Bisericii”, distincție oferită de Patriarhul ecumenic, Bartolomeu I. A participat activ la Adunările ecumenice de la Chambésy (Geneva) din 1993 și 2005, precum și la a doua Adunare a dialogului teologic dintre Patriarhia Ecumenică și Biserica evanghelică din Germania, care a avut loc la Istanbul (17-21 sept. 2004), unde a și susținut referatul cu tema: „Harul lui Dumnezeu și mântuirea lumii”. A luat parte în delegația Bisericii elene la cea de-a noua Adunare generală a Consiliului Mondial al Bisericilor, desfășurată în Brazilia, la Porto Alegre, în perioada 14-23 febr. 2006. La 25 aug. 2008 a fost ales membru al *Academiei Internaționale de științe religioase* din Bruxelles. Din data de 26 ian. 2009 a fost ales de Patriarhul ecumenic, Bartolomeu I, director al *Institutului de studii patristice* al Patriarhiei ecumenice.

A publicat numeroase cărți, studii și articole. Dintre acestea amintim pe cele mai importante: *Ființa și energiile lui Dumnezeu după Sf. Vasile cel Mare*, teză de doctorat susținută la Facultatea de Teologie a Universității *Aristotel* din Tesalonic, Tesalonic, 1983, 229 p. (a doua ediție sub titlul: *Ființa și energiile lui Dumnezeu după Sf. Vasile cel Mare. Contribuție la cercetarea istorico-dogmatică despre ființa și energiile lui Dumnezeu în învățătura Bisericii Ortodoxe*, Anexa nr. 38 a *Anuarului științific al Facultății de Teologie a Universității din Tesalonic*, vol. XXVII (1982), Tesalonic, 1984, 214 p.); *Istoria dogmelor (note din cursurile universitare)*, Tesalonic, 1985, 106 p.; *Istoria Teologiei Ortodoxe și a Spiritualității (note din cursurile universitare)*, Tesalonic, 1986, 99 p.; *Geneza și izvoarele „Orosului” de la Calcedon. Contribuție la cercetarea istorico-dogmatică a Sinodului IV Ecumenic*, Tesalonic, 1986, 258 p.; *Hristologia lui Vasile al Seleuciei și importanța ei ecumenică*, Tesalonic, 1990, 372 p.; *Dialogul teologic oficial al Bisericii Ortodoxe și Romano-catolice*, în seria: „Dialogul ecumenic și problematici”, fasc. 3, Ed. Paratiritis, Tesalonic, 1998, 102 p. (responsabilii fascicolului: Georges

Martzelos-Peter Hofrichter); *Dialogul teologic al Ortodocșilor și Romano-catolicilor cu ne-calcedonienii*, în seria: „Dialogul ecumenic și problematici”, fasc. 3, Ed. Paratiritis, Tesalonic, 2000, 125 p. (responsabilii fascicolului: Georgeos Martzelos-Peter Hofrichter); *Dogma ortodoxă și problematica teologică. Studii dogmatice. Primul volum*, Tesalonic, 1993, 240 p., *al doilea volum*, Tesalonic, 2000, 302 p., *al treilea volum*, Tesalonic, 2007, 456 p.; *Ortodoxia și dialogurile contemporane*, Ed. P. Pournara, Tesalonic, 2007, 450 p. În limba română a fost publicată traducerea volumului: *Sfinții Părinți - problematica teologică*, traducere pr. Cristian-Emil Chivu, cu un studiu introductiv de Arhid. Dr. Gheorghe V. Holbea, Ed. Bizantină, București 2000, 142 p.

Introducere

Este cunoscut încă de la jumătatea sec. al XX-lea că Biserica Ortodoxă, conștientizând responsabilitatea ei pentru restabilirea unității lumii creștine foarte dezbinată, desfășoară nu numai dialoguri bilaterale, ci și dialoguri teologice multilaterale, mai cu seamă în mediile Consiliului Mondial al Bisericilor. Aceste dialoguri constituie un minunat prilej pentru Biserica Ortodoxă nu numai să anticipeze bogăția teologiei și spiritualității ei, ci și să îmbogățească problematica teologică al celor de altă credință, propunând răspunsuri și soluții la problemele lor de bază în tradiția patristică comună a unității și a Bisericii nedespărțite. Sub această noțiune, Părinții Bisericii ca actori și formatori ai unității și ai tradiției comune dobândesc o importanță enormă și actuală în aceste dialoguri teologice, iar promovarea teologiei lor constituie evident o remarcabilă contribuție pozitivă a Bisericii Ortodoxe în cadrele problematicii teologice-ecumenice.

a. Importanța ecumenică și actualitatea teologiei patristice

În acest moment va trebui să accentuăm că importanța ecumenică și actualitatea teologiei patristice nu este recunoscută numai din partea teologiei ortodoxe, care sistematic și din convingere se sprijină pe Părinții Bisericii, opuși abordării diferitelor probleme în cadrele dialogurilor teologice ecumenice; ci este semnalată și din partea teologilor romano-catolici și protestanți, care descoperă în Părinți baza pentru restabilirea unității lumii creștine și modele ideale spre imitare în abordarea problemelor epocii noastre. „Părinții”, înseamnă într-un studiu Joseph Ratzinger, pe atunci cardinal, actualmente papa Benedict XVI, [sunt] „trecutul comun al tuturor creștinilor. Și în descoperirea acestui trecut

comun se găsește speranța pentru viitorul Bisericii”¹. De asemenea, teologul protestant Edmund Schlink, referindu-se la importanța Bisericii Ortodoxe pentru Mișcarea Ecumenică, remarcă cele de față:

„Vivacitatea duhovnicească și tensiunea prin care Părinții Bisericii au făcut față problemelor epocii lor constituie un imbold continuu și o obligație presantă pentru fiecare Biserică care trebuie să facă față cu aceeași promptitudine, vivacitate și claritate la diferitele probleme complexe și la amenințările potrivnice credinței epocilor următoare”².

Avem însă opinia că importanța ecumenică și actualitatea teologiei patristice se manifestă mai ales din realitatea că aceeași Părinți prin poziția lor și, în general, prin comportarea lor față de eretici constituie modelul ideal al dialogurilor ecumenice³. Caracteristicile modelelor patristice sunt următoarele: 1) poziția Sf. Atanasie cel Mare, care la Sinodul din Alexandria (362) a devenit lider pentru restabilirea ordinii eclesiastice dintre ortodocși, susținătorii Niceei (325), și cei ce susțineau consubstanțialitatea, consolidând în acest fel raportul ortodocșilor față de arianiști⁴; 2) poziția Sf. Vasile cel Mare, care printr-o manieră calmă și discretă, avea ca scop să îi convoace [pe eretici] la formulări dogmatice pe care nu erau dispuși să le accepte⁵; 3) poziția Sf. Chiril al Alexandriei, care prin acceptarea *Mărturisirii de credință a împăcării* (433) a ajuns principalul lider, sacrificând aspectele secundare și neesențiale, ca să câștige uniunea cu antiohienii și să restabilească unitatea eclesiastică rănită⁶; 4) poziția lui Vasile al Seleuciei, care „alegând” pe Eutihie la

¹ J. RATZINGER, „Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie”, în: *Κληρονομία*, I (1969), p. 36.

² E. SCHLINK, „Die Bedeutung der orthodoxen Kirche für die ökumenische Bewegung”, în: *Ökumenische Rundschau*, XXII (1973), p. 433 și în: *Θεολογία*, XLIV (1973), p. 689.

³ Vezi cu privire la subiect: Gr. LARENTZAKIS, „Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch. Eine orthodoxe Betrachtung”, în: *Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West. Festschrift für Prof. Theodor Nikolaou*, Konstantin Nikolakopoulos, Athanasios Vletsis und Vladimir Ivanov (eds.), Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 2002, p. 557 sq.

⁴ Vezi: Ίω. ΦΕΙΔΑ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α΄*, Ἀθήναι, 1992, p. 509 sq.

⁵ Vezi: Gr. LARENTZAKIS, „Die Bedeutung der Patristik...”, p. 558 sq.; Ίω. ΦΕΙΔΑ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α΄*, p. 510; Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, „Ὁ Μέγας Βασίλειος. Βίος καί πολιτεία, συγγράμματα, θεολογική σκέψις”, în: *Ἀνάλεκτα Βλατάδων*, XXVII (1978), p. 107.

⁶ Vezi: Ίω. ΦΕΙΔΑ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία Α΄*, p. 617 sq.; Σ.Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Ὁ ἅγιος Κύριλλος Ἀλεξανδρείας*, Ed. Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς

Sinodul tâlhăresc din 448 și constatând neputința sa să arate o mărturisire diofizită înțeleaptă, a propus să modifice mărturisirea sa monofizită cu temei în formula hristologică a Sf. Chiril, adăugând simplu mărturisirii sale monofizite „o fire”, fraza „înomenită și întrupată”, astfel încât să fie în acord cu Sinodul și cu tradiția patristică⁷; 5) poziția Sf. Marcu Eugenicu, care în spirit conciliant și cu înțelepciune, a ignorat la Sinodul de la Ferrara-Florența chestiunile secundare care separa Ortodoxia de Biserica Romano-Catolică și a fost aproximativ exclusivist doar pentru diferența dogmatico-canonice fundamentale a adaosului *Filioque* din Simbolul de Credință, cerând cu fermitate și în mod insistent din partea interlocutorilor săi romano-catolici cel puțin ștergerea lui din anexa la Simbol, pentru ca să se reabiliteze unitatea ecclesială dintre Biserica Răsăriteană și cea din Apus⁸, și 6) poziția Sf. Nectarie, care a accentuat cu exagerare, superioritatea iubirii în fața diferențelor dogmatice ale ereticilor⁹. Trebuie însă să subliniem că această poziție a

T
E
O
L
O
G
I
C
E

⁷ Ἑλλάδος, Ἀθήνα, 2004, p. 186 sq.; H.M. DIEPEN, „Les douze Anathématismes au Concile d'Éphèse et jusqu'en 519”, in: *Revue Thomiste*, LV (1955), p. 337 sq.

⁷ Vezi: Γ.Δ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καὶ ἡ οἰκουμένη ἡ σημασία της*, Θεσσαλονίκη, 1990, p. 229 sq. Este precizarea caracteristică pe care a dat-o Vasile din Seleucia împotriva reexaminării faptelor Sinodului Tâlhăresc (449), când a constatat că în Sinodul Tâlhăresc (448), Eusebiu de Dorileea s-a supărat pentru această poziție conciliantă față de Eutihie: „εἶπον δὲ ταῦτα διαλεγόμενος τότε, οὐκ ἀποκαινόμενος” (Mansi VI, 813; ACO II, 1, 1, 174).

⁸ Vezi cu privire la subiect: Ἰω. ΦΕΙΔΑ, *Μεθοδολογικὰ προβλήματα τῆς Συνόδου Φερράρας-Φλορεντίας*, Ατῆνα, 1990, p. 68 sq.; Γρ. ΛΑΡΕΝΤΖΑΚΗ, *Ὁ ἅγιος Μάρκος ὁ Εὐγενικός καὶ ἡ ἐνότητα τῶν Ἐκκλησιῶν Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως*, Ed. Ἐπέκταση, Κατερίνη, 1999, p. 51 sq.

⁹ Vezi: Sf. NECTARIE (KEFALA), Mitropolitul Pentaleosului, *Μάθημα Πουμαντικής*, Ed. Πηγοπούλου, Θεσσαλονίκη, 1974, p. 192: „Diferențele dogmatice ce se referă numai către capitolul credinței lasă liber neînvinșul capitol al dragostei; dogma nu combate iubirea și pe de altă parte, iubirea favorizează dogma, deoarece întotdeauna o adăpostește, întotdeauna o rabdă. Dragostea creștină este invariabilă, deoarece nici credința șchioapă a ereticilor nu poate să deformeze în aceștia sentimentul dragostei. Prin intermediul dragostei este foarte probabil să atragă către el [spre episcop] și [pe cei care] de departe au judecat dogmatic problema bisericii eterodoxe. Dragostea nu trebuie să se jertfească niciodată datorită unei diferențe dogmatice. Model ne este Apostolul neamurilor, care din dragoste suferă anatema pentru cei ce au răstignit pe Hristos. Episcopul care nu iubește pe eterodocși, cel ce nu lucrează și pentru aceștia, este purtat de o răvnă mincinoasă și este lipsit de dragoste; acolo adevărul și lumina, răvna falsă și slava cea deșartă se judecă de lumină și de dragoste, și așa se resping. Chestiunile credinței în general, nu micșorează sentimentul dragostei. Învățătorii urii sunt ucenici ai celui viclean, căci din izvorul dragostei nu curge dulce și amar”.

Părinților nu se datorează atât împrejurărilor exterioare și provocărilor pe care le-au abordat aceștia în epocile lor, cât mai ales principiilor și premizelor care sunt răspândite în teologia lor, și sunt caracterizate ca elemente de bază din cele ce există în întreaga teologie ortodoxă. Ne vom referi semnificativ numai la principiile fundamentale și la premisele teologiei patristice care s-au folosit în dialogurile multilaterale ale Bisericii Ortodoxe și care au pecetluit în mod determinant mersul lor.

Primul principiu de bază și premiză a teologiei patristice este însușirea ei triadocentrică. Nicio latură a teologiei patristice nu se înțelege fără referirea ei la Persoanele Sfintei Treimi. Pentru Părinți nu există teologie fără Sfânta Treime, fie sub îngusta, fie sub larga ei implicare. De altfel, chiar această Revelație din care izvorăște teologia constituie mișcare *ad extra* a Persoanelor Sfintei Treimi, prin mijlocul lucrărilor Lor, care se manifestă în creație și în istorie, „din Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt”¹⁰.

Al doilea principiu de bază și premiză strâns unită cu triadologia patristică este desigur deosebirea dintre teologie și iconomie sau dintre firea și lucrarea lui Dumnezeu, pe fundamentul căruia Părinții nu numai că au distins desigur pe Fiul și pe Sfântul Duh în creație¹¹, dar au și întemeiat în pneumatologia ortodoxă deosebirea dintre veșnicia purcederii Duhului Sfânt de la Tatăl și trimiterea Lui după iconomie, prin Fiul sau și de la Fiul, în așa fel încât să nu existe teritoriu potrivit pentru dezvoltarea în Răsărit a învățaturii latine despre *Filioque*¹².

Al treilea principiu de bază și premiză este eclesiologia euharistică și episcopo-centrică. Pentru Părinți, „una, sfântă, sobornicească și apostolească Biserică”, precum se rostește și se mărturisește în Simbolul de Credință, se întărește, se confirmă și se continuă diacronic prin participarea credincioșilor la taina Sfintei Euharistii și gruparea lor în jurul episcopului. Fără episcop și Euharistie, nici unitatea Bisericii, nici

¹⁰ Vezi cu privire la subiect: Γ.Δ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, *Ουσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορικοδογματικὴν διερευνήσιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Ed. Π. Πουρναφά, Θεσσαλονίκη, 2¹⁹⁹³, pp. 103 sq., 121 sq.

¹¹ Vezi: Γ.Δ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, *Ουσία καὶ ἐνέργεια...*, pp. 22 sq., 91 sq.

¹² Vezi: Sf. GRIGORIE PALAMA, *Ὅτι οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, ἀλλ' ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον*, 29, B. Bobrinsky (ed.), în seria: Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, τόμ. Α', Θεσσαλονίκη, 1962, p. 54 sq., unde cu multă precizie se rezumă pentru subiectul de față, tradiția patristică anterioară.

sfînțenia, nici universalitatea, nici apostolicitatea, nici măcar Biserica nu poate să existe¹³.

Al patrulea principiu de bază și premiză este unitatea dintre Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție și Biserică care se găsește în teologia patristică și care este nedespărțit unită de perceperea patristică despre inspirația lui Dumnezeu. După Părinți, inspirația lui Dumnezeu nu este o extraordinară influență a Duhului Sfânt în mintea Profeților, Apostolilor și a Părinților, cu ținta extraordinară de înțelegere a conducerii lor la scrierea textelor sfinte. Este o experiență deosebită a prezenței Duhului Sfânt în viața și în gândirea membrilor văzători de Dumnezeu din Biserică, care constituie harismele purtătoare ale dumnezeieștii Revelații¹⁴. Pentru aceasta, inspirația lui Dumnezeu după Părinți nici nu se termină, nici nu se încercuiește literelor textelor sfinte, ci are obiectiv promovarea duhului care se ascunde în spatele acestora. De altfel, încercuirea inspirației lui Dumnezeu în literele textelor sfinte nu se conciliază cu teologia apofatică a Părinților, care are țintă izbăvirea ei din noțiunea de Dumnezeu și a relației Lui cu lumea din obiectele create și din formele umane, care se termină în ultimă fază cu idolatrizarea lui Dumnezeu¹⁵. Realitatea că învățătura despre inspirația lui Dumnezeu nu există în teologia patristică se vede mai ales din libertatea de gândire care caracterizează pe Părinți, când în erminia textelor sfinte ei depășesc litera și caută duhul, ajungând desigur această erminie a lor să exprime și să asigure experiența vieții duhovnicești ale aceleași Biserici¹⁶. Inspirația lui Dumnezeu nu este percepută de Părinți ca privilegiul persoanelor izolate, ci indiciu caracteristic al vieții aceleași Biserici, ca trup viu harismatic. Cu alte cuvinte, fără Biserică, inspirația lui Dumnezeu este de neconceput pentru Părinți. Pentru acest motiv, Părinții nu pot să vadă Sfânta Scriptură

¹³ Vezi cu privire la subiect: Ίω. ΖΗΖΙΟΥΛΑ, *Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θεῷ Ἐὐχαριστία καὶ τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρῶτους αἰῶνας*, Ἀθήναι, 1965, p. 88 sq.

¹⁴ Vezi și: Ν.Α. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Α΄. Εἰσαγωγή στὴ θεολογικὴ γνωσιολογία*, Ed. Π. Πουρναρῶ, Θεσσαλονίκη, 1985, p. 186 sq.

¹⁵ Vezi: G.D. ΜΑΤΖΕΛΟΣ, „Kataphatische und apophatische Theologie in der griechischen Patristik”, in: *Orthodoxes Forum*, XVIII (2004), 1, p. 51 sq.

¹⁶ Vezi mai ales omiliile lui Vasile cel Mare și ale lui Grigorie de Nyssa, *Despre Hexaïmeron*, PG 29, 4A-208C; PG 44, 61A-124C. Vezi și: Ν.Α. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Ἐπιστομὴ φιλοσοφία καὶ θεολογία στὴν Ἐξήμερο τοῦ Μ. Βασιλείου*, Ed. Π. Πουρναρῶ, Θεσσαλονίκη, ²1990, pp. 104 sq., 197 sq.

independentă de Biserică și de Tradiția ei. Sfânta Scriptură, Biserica și Tradiția constituie pentru Părinți o unitate de nedespărțit¹⁷.

Aceste patru principii și premise patristice constituie după opinia noastră criteriul de bază pentru dialogurile teologice multilaterale ale Ortodoxiei contemporane, care, în baza acestora, fie a influențat în măsura puterii ei pe cei de altă credință, fie a despărțit desigur atitudinea ei din opiniile teologice care nu se potrivesc cu conștiința de sine a ei.

b. Contribuția teologiei patristice în dialogurile teologice multilaterale

În mod concret va trebui să subliniem, încă de la început, că principiile și premisele de mai sus ale teologiei patristice, pe care ortodocșii le-au transferat în cadrele problematicii teologiei ecumenice, nu au rămas fără sorți de izbândă. În ciuda faptului că nu s-a aflat de multe ori să se facă mențiuni de nume ale Părinților Bisericii și, în mod distinct, a laturilor teologiei lor, în această răspândire al duhului patristic al teologiei Ortodoxe, care a caracterizat pozițiile lor teologice, a surprins în mod considerabil la formarea problematicii ortodoxe și a poziției celor de altă credință. În felul acesta, teologia Ortodoxă prin răspândirea acestui duh patristic a contribuit determinant nu numai la rezolvarea problemelor teologice care îi separă pe cei de altă credință de Biserica Ortodoxă, dar a exercitat și o importantă influență la formarea principiilor teologice comune care se inspiră din teologia patristică, pregătind așadar teritoriul pentru mersul acestor Biserici spre unitatea dorită.

De la început va trebui să menționăm că modificarea care s-a făcut în articolul de bază din Statutul Consiliului Mondial al Bisericilor, care după a treia Adunare generală de la New Delhi (1961) s-a extins din hristocentric în triadocentric, constituie adaptarea clară la principiul patristic al realității triadocentrice, care caracterizează, precum am spus, teologia ortodoxă. După cum este cunoscut probabil, articolul de bază din Statutul Consiliului Mondial al Bisericilor, după cum acesta a fost fixat la prima Adunare generală din 1948 de la Amsterdam, a proclamat că: „Consiliului Mondial al Bisericilor este o adunare a Bisericilor, care admite pe Domnul nostru Iisus Hristos ca Dumnezeu și Mântuitor”¹⁸ și, în

¹⁷ Vezi și: Ν.Α. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Α'*, p. 181 sq.

¹⁸ Vezi: †Χρυσοστόμου ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΑΔΟΥ, mitropolitul Mironului, „Τό Ἄρθρον-Βίαιος τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου τῶν Ἐκκλησιῶν”, în: *Ἀπόστολος Ἀνδρέας*, IV (1954), p.

mod cert, prin acest articol de bază s-au stabilit temele atât pentru a doua Adunare generală la Evanston, din 1954 („Hristos, speranța lumii”), cât și cea de-a treia Adunare generală de la New Delhi, din 1961 („Hristos, lumina lumii”), care au arătat desigur caracterul hristocentric al problematicii teologice a Adunării¹⁹. Deja la această adunare de la New Delhi, după devierile convingătoare din partea grupării protestante și la insistența ortodocșilor, s-a formulat opinia ortodoxă și patristică conform căreia nu poate să se înțeleagă teologic mențiunea că Hristologia este independentă de Triadologie. Astfel, articolul de bază a luat de atunci următoarea formă care se păstrează până astăzi: „Consiliul Mondial al Bisericilor este o adunare a Bisericilor, care mărturisesc pe Domnul nostru Iisus Hristos ca Dumnezeu și Mântuitor, în acord cu Sf. Scriptură și încearcă să facă față împreună la apelul lor comun spre slava unui Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt”²⁰.

În ciuda realității că temele care s-au dezbătut la următoarele trei Adunări Generale ale Consiliului Mondial al Bisericilor (Upsala-1968, Nairobi-1975 și Vancouver-1983) erau hristologice, cu toate acestea ele au fost încadrate în perspectiva triadologică a Hristologiei, precum aceasta s-a stabilit în noul articol de bază al Statutului Consiliului. Numai după a șaptea Adunare generală a Consiliului Mondial de la Canberra, din 1991, tema a fost clar triadologică și desigur pnevmatologică („Vino, Duhule Sfinte! – Reînnoiește întreaga creație!”)²¹.

Cu toate acestea, referatul care a fost prezentat la Canberra de către prezbitera sud-coreeancă, profesoara Chung Hyung Kyung, a stârnit reacții puternice din cauza imaginilor și reprezentărilor animiste și panteiste prin care s-a reprezentat lucrarea reprezentativă a Duhului Sfânt în lume. Reacțiile acestea au venit din partea ortodocșilor, a necalcedonienilor, dar și a multor protestanți, datorate în special faptului că profesoara Chung, susținătoarea exclusivă a premizelor ei animiste și

162 sq. și Γ. ΤΣΕΤΣΗ, *Οικουμενικά Ανάλεκτα (Συμβολή στην Ιστορία του Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν)*, Ed. Τέρτιος, Κατερίνη, 1987, p. 24.

¹⁹ Vezi: N. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Οικουμενική Κίνηση. Ιστορία-θεολογία*, Θεσσαλονίκη, 1986, p. 265 sq.; N. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Ὁ Προτεσταντισμός*, Θεσσαλονίκη, 1995, p. 196 sq.

²⁰ Vezi: Γ. ΤΣΕΤΣΗ, „Τό νέον Ἄρθρον-Βάσις τοῦ Καταστατικοῦ τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου τῶν Ἐκκλησιῶν”, in: *Ὁρθοδοξία*, XXXVI (1961), p. 28 sq. Textul complet al Statutului Consiliului Mondial al Bisericilor cu traducere în greacă vezi la: Γ. ΤΣΕΤΣΗ, *Οικουμενικά Ανάλεκτα...*, p. 173 sq.

²¹ Vezi: *Signs of the Spirit (Official Report - Seventh Assembly: Canberra, Australia, 7-20 February 1991)*, WWC Publications, Geneva, 1991, p. 37 sq. Vezi și: N. ΜΑΤΣΟΥΚΑ, *Ὁ Προτεσταντισμός...*, p. 200 sq.

panteiste, a prezentat Pnevmatologia ca total independentă de Triadologie și Hristologie, violând astfel fundamentul de bază triadologic și hristologic al Statutului Consiliului Mondial al Bisericii²². În declarația comună pe care au oferit-o la Canberra, ortodocșii și ne-calcedonienii au accentuat că Pnevmatologia nu este înțeleasă de tradiția ortodoxă auto-independentă și de sine stătătoare față de Triadologie și Hristologie. Și aceasta, deoarece Duhul Sfânt atât pentru Sf. Scriptură, cât și pentru Părinții Bisericii este de nedespărțit de Tatăl și de Fiul, nu numai veșnic, ci și în Iconomie²³. Opiniile asemănătoare au exprimat și anumiți protestanți, în acord total la un moment dat cu considerațiile ortodocșilor. Desigur, Biserica Luterană („Asociația interioară și exterioară a misiunii creștine”) cu sediul la Neuendettelsau, în Germania, exprimând neliniștile și opiniile ei multor altor protestanți, în scrisoarea pe care a trimis-o ortodocșilor, care au luat parte la Adunarea generală de la Canberra, subliniind violarea articolului de bază din Statutul Consiliului Mondial al Bisericii, ce s-a petrecut în urma referatului profesoarei Chung, a accentuat cu emfază poziția ortodoxă că Pnevmatologia nu poate în niciun fel să fie separată de Hristologie și de Triadologie²⁴. Această poziție teologică și patristică a devenit semnul întâlnirii și coaliției dintre ortodocși, ne-calcedonieni și protestanți față de aceste tensiuni periculoase cu privință la caracterul Consiliului Mondial al Bisericii, ce s-au observat la Adunarea generală de la Canberra.

²² Vezi: Γ.Δ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, *Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικός προβληματισμός. Μελέτηματα δογματικῆς θεολογίας Α'*, Θεσσαλονίκη, 1993, p. 143 sq.; G. MARTZELOS, „Theologischer Animismus und Orthodoxe Pneumatologie”, în: „Πορευθέντες...”. *Χαριστήριος Τόμος πρὸς τιμὴν τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Ἀλβανίας Ἀναστασίου (Γιαννουλάτου)*, Ed. Ἄρμος, Ἀθήνα, 1997, p. 132 sq.

²³ Vezi: „Reflections of Orthodox Participants”, în: *Signs of the Spirit (Official Report - Seventh Assembly: Canberra, Australia, 7-20 February 1991)*, WCC Publications, Geneva, 1991, p. 281; „Σκέψεις τῶν Ὁρθοδόξων Σύνεδρων”, în: *Ἐνημέρωσις (Δελτίον Οἰκουμενικῆς Ἐπικαιρότητος)*, VII (1991), 2-3, p. 15; „Σκέψεις τῶν Ὁρθοδόξων Συνεδρων: Δήλωση τῶν Ὁρθοδόξων καὶ μὴ Χαλκηδονίων Ὁρθοδόξων στὴν Ζ' Γενικὴ Συνέλευση τοῦ ΠΣΕ”, în: *Ἡ Ζ' Γενικὴ Συνέλευση τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν (Καμπέρα, Φεβρουάριος 1991): Χρονικό-Κείμενα-Ἀξιολογήσεις*, Ed. „Τέρτιος”, Κατερίνη, 1992, p. 81. Vezi și concluzia Congresului Ortodocșilor și Bisericii ortodoxe de Răsărit ne-calcedoniane, care s-a desfășurat între 25 nov.-4 dec. 1989, la Academia Ortodoxă din Creta: „Ἐλθέ Πνεῦμα Ἅγιον, ἀνακαίνισον πᾶσαν τὴν κτίσιν» - Μιά Ὁρθοδόξη θεώρηση”, în: *Ἀπόστολος Βαρνάβας*, LI (1990), p. 153.

²⁴ Vezi: *Ἐνημέρωσις (Δελτίον Οἰκουμενικῆς Ἐπικαιρότητος)*..., VI (1991), 5, p. 2 sq. Vezi și: *Ἡ Ζ' Γενικὴ Συνέλευση τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν*..., p. 84 sq.

Problema triadologică a ortodocșilor de mai sus, dar și a protestanților din mediile Consiliului Mondial al Bisericilor, a demonstrat desigur că teologic Consiliul nu poate să avanseze, sprijinindu-se simplu numai prin acceptarea articolului de bază din Statut, dacă nu există un cadru triadologic regulamentar foarte clar, care să precizeze articolul de bază și să devină acceptat de către toate părțile bisericești. Pentru acest motiv, a noua Adunare generală care a avut loc între 14 și 23 febr. 2006 la Porto Alegre (în Brazilia) a acceptat admiterea cu privire la decizia Comitetului Central (febr. 2005), stabilind ca necesar criteriul intrării în Consiliu a părților eclesiale care cred în Dumnezeuul Treimic, precum aceasta a fost stabilită în Simbolul Niceo-Constantinopolitan²⁵. În acest fel, Simbolul Niceo-Constantinopolitan, desigur fără *Filioque*, constituie în cele ce urmează norma triadologică necesară pentru grupările eclesiastice ale Consiliului Mondial al Bisericilor. În acest semn, precum percepem, este clară nu numai deznodământul principiului patristic al triadocentrismului în baza importantului Simbol [de credință] al vechii Biserici, precum este Simbolul Niceo-Constantinopolitan, dar și contribuția generală a teologiei Ortodoxe în formarea criteriilor teologice de bază ale Consiliului Mondial al Bisericilor.

Acestei legături strânse va trebui să i se menționeze în puține cuvinte și importanța pe care o are teologia patristică în răspunsurile Bisericilor Ortodoxe față de textul de la Lima (1982) referitor la Botez, Sf. Euharistie și Nunta, cunoscute ca *BEM*, pe care l-a prelucrat comisia „Credință și ordine” a Consiliului Mondial al Bisericilor și care s-a pus la dispoziția tuturor Bisericilor membre ale Consiliului pentru analiză²⁶.

²⁵ Vezi: *Document No. A 03, Amendments to the Constitution and Rules of the World Council of Churches*, 9th Assembly, 14-23 februarie 2006, Porto Alegre, Brazilia, p. 5 sq.

²⁶ Cu privire în parte, la întrebările care s-au pus de către membrii Consiliului Mondial al Bisericilor, față de răspunsul Bisericii vezi *Prologul* textului *BEM*, la care s-au alăturat W.H. Lazareth și N. Nisiotis, din: *Baptism, Eucharist and Ministry*, coll. *Faith and Order Paper 111*, World Council of Churches, Geneva, 1982, p. x. De asemenea, vezi: Πίστις καὶ Τάξις, Παγκόσμιον Συμβούλιον Ἐκκλησιῶν, *Βάπτισμα-Εὐχαριστία-Ἱερωσύνη. Συγκλίνουσαι τάσεις εἰς τὴν πίστιν (Γαλλικόν κείμενον ἐπιμελεία τοῦ ἀδελφοῦ Max Thurian - Ἑλληνικὴ μετάφρασις ἐπιμελεία τοῦ Ὁρθοδόξου Κέντρου τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἐν Σαμπεζύ Γενεύσης)*, Ed. Τοῦ Ὁρθοδόξου Κέντρου τοῦ Σαμπεζύ, 1983. p. 5 sq.

De la început trebuie să semnalăm că, dacă cineva ar exclude răspunsul Patriarhiei Ecumenice²⁷, unde, ca să se accentueze relația tainelor și a Bisericii s-a dat mențiunea lui Nicolae Cabasila²⁸, și al Patriarhiei de la Moscova²⁹, care a invocat textul din Ioan Damaschin, ca să se sublinieze schimbarea reală a pâinii și al vinului în Trupul și Sângele Domnului în taina Sf. Euharistii³⁰, în răspunsurile Bisericilor Ortodoxe implicate nu există alte mențiuni categorice ale Părinților Bisericii. Cu toate acestea, baza patristică a tuturor răspunsurilor conducătorilor Bisericilor Ortodoxe față de textul de la Lima devine concretă din importanța care se atribuie celor trei taine ale Bisericilor Ortodoxe, considerându-le ca elemente de bază ale credinței eclesiatice și ale vieții, fără de care nu poate să existe Biserica. De asemenea, în afară de aceasta, baza patristică al răspunsurilor în cauză, ale rezervelor și ale contestațiilor Bisericilor Ortodoxe arată în mod distinct pozițiile textului pentru cele trei taine și, mai ales pozițiile textului despre comunicarea mistică (intercommunion), succesiunea apostolică și căsătoria generală, care sunt cele mai complicate probleme pentru acordul Bisericilor cu textul BEM³¹. Eclesiologia euharistică și episcopo-centristă a Părinților, precum și unitatea tradiției biblice și patristice, care izvorăște din perceperea patristică despre inspirația divină a Bisericii la care ne-am referit mai sus, sunt criteriile de bază ale subiectului de față pentru poziția Bisericilor Ortodoxe față de textul de la Lima. Dincolo de aceasta, trebuie însă să accentuăm că temelia patristică care este răspândită, precum am spus, în răspunsurile Bisericilor Ortodoxe în textul acesta, dar și în lipsa importantelor fragmente patristice, a contribuit într-o așa

²⁷ Vezi: Max THURIAN (ed.), *Churches respond to BEM (Official responses to the „Baptism, Eucharist and Ministry” text)*, vol. IV. coll. *Faith and Order Paper 137*, World Council of Churches, Geneva, 1987, p. 4.

²⁸ Este vorba despre poziția cunoscută a lui Nicolae Cabasila, în acord cu care Biserica „semnalează tainele” (vezi: *Ἐρμηνεία τῆς Θείας Λειτουργίας*, PG 150, 452C). Vezi și: Ἰω. Θ. ΝΙΚΟΛΑΙΟΥΛΟΥ, *op. cit.*, p. 235.

²⁹ Vezi: Max THURIAN (ed.), *Churches respond to BEM...*, vol. 2, coll. *Faith and Order Paper 132*, World Council of Churches, Geneva, 1986, p. 8.

³⁰ Este vorba de fragmentul: „Trupul este cu adevărat unit cu dumnezeirea, trup din trupul Sfintei Fecioare, nu că trupul înălțat la ceruri se coboară, ci că această pâine și acest vin se prefac în trupul și sângele Domnului” (vezi: IOAN DAMASCHIN, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, 4, 13 (86), PG 94, 1144A-1145A).

³¹ Vezi: Max THURIAN (ed.), *Churches respond to BEM...*, vol. 2, p. 5 sq.; vol. 3, coll. *Faith and Order Paper 135*, World Council of Churches, Geneva, 1987, p. 1 sq; vol. 4, coll. *Faith and Order Paper 137*, World Council of Churches, Geneva, 1987, p. 1 sq.

manieră încât prin pozițiile teologice să se zărească desigur că nu este posibil ca dialogul teologic să progreseze în mediile Consiliului Mondial al Bisericilor dacă nu va exista convergență și acordul temelor de mai mare importanță pentru Biserica Ortodoxă, precum tema relației dintre Sf. Scriptură și Sf. Tradiție, tema caracterului mistic al Tainelor și tema naturii și scopului Bisericii în cadrul dumnezeieștii Iconomii. Pentru acest motiv și comitetul autorizat al secției „Credință și ordine” din Consiliul Mondial al Bisericilor, constatând această realitate în evaluarea răspunsurilor Bisericilor față de textul de la Lima, a propus pe mai departe studierea și aprofundarea acestor subiecte³² și a dat mai târziu un nou text dogmatic cu titlul *Natura și scopul Bisericii*, care rezumă tinerile și abaterile opiniilor eclesiastice ale celor implicați din Biserici, cerând nu numai de la aceștia, ci și de la diferitele instituții și comitete teologice sau, chiar și de la persoane solitare, să ia poziție față de tinerile și abaterile punctelor din text³³.

În afară de acestea însă din răspunsurile Bisericilor Ortodoxe față de textul BEM, trebuie să subliniem că două principii patristice de bază și premize [prezentate] mai sus, au stabilit poziția Bisericilor Ortodoxe față de temele generale ale naturii eclesiologice, precum s-a arătat deja și din deciziile care s-au luat la Conferința reprezentanților celor 15 Biserici Ortodoxe din 1998 (29 apr.-2 mai) de la Tesalonic, în vederea participării ortodocșilor la a opta Adunare generală a Consiliului Mondial al Bisericilor din decembrie a aceluiași an, la Harare³⁴.

³² Vezi: *Baptism, Eucharist and Ministry (1982-1990). Report on the Process and Responses*, coll. *Faith and Order Paper* 149, World Council of Churches, Geneva, 1990, p. 131 sq. unde se menționează caracteristicile fiecărei teme de mai sus, în mod separat: „The issue of «Scripture and Tradition» has emerged as one of the main theological concerns among the churches responding to BEM” (*Baptism, Eucharist and Ministry...* p. 131); „In their responses, the churches have raised several questions concerning the sacramental features which the tree (Baptism, Eucharist and Ministry) may have in common. The questions are often phrased in terms of the understanding, role and place of «sacrament» and «sacramentality» in the BEM text. Behind such question lie different understandings of sacrament and sacramentality” (*Baptism, Eucharist and Ministry...* p. 143); „The search for Christian unity implies the search for common ecumenical perspectives on ecclesiology. This need is strongly underlined by the analysis of the responses to BEM which reveal many different presuppositions but also convergences regarding the nature of the church” (*Baptism, Eucharist and Ministry...* p. 147).

³³ Vezi: *The Nature and the Purpose of the Church. A stage on the way to a common statement*, coll. *Faith and Order Paper* 181, Geneva, 1998, p. 5 sq.

³⁴ Vezi: „Διορθόδοξ Συνάντησις ἐπὶ τοῦ θέματος «Ἀξιολογήσις νεωτέρων δεδομένων εἰς τὰς σχέσεις Ὁρθοδοξίας καὶ Οἰκουμενικῆς Κινήσεως (Θεσσαλονίκη, 29

De asemenea, o altă realitate importantă care arată valoarea teologiei patristice în dialogurile teologice multilaterale, în afară de Consiliul Mondial al Bisericilor, este conferința de la Viena (15-17 mai 1998) care a fost organizată de instituția *Pro Oriente*³⁵, în scopul discuției pe baza textului catolic cu titlul „Purcederea Duhului Sfânt în tradiția greacă și latină”, care a fost redactat la „Consfătuirea papală pentru promovarea unității creștinilor” și publicat pentru prima dată în periodicul *L'Osservatore Romano* din sept. 1995 și în continuare, în 1996, în broșuri separate în patru limbi: franceză, greacă, engleză și rusă³⁶. La această Conferință au luat parte mai mult de 40 de teologi romano-catolici, ortodocși, ne-calcedonieni, greco-catolici, precum și luterani și protestanți reformați.

Înainte să se ofere textul pentru discuție și pentru luările de poziție ale ortodocșilor, exista un optimism general din partea romano-catolicilor că în textul acesta se depășește punctul mort dintre prezentarea grecilor și a latinilor cu referire la tema *Filioque*, de vreme ce deja Părinții Bisericii vorbesc despre „purcederea” Duhului Sfânt de la Tatăl „prin Fiul” sau „și din Fiul”³⁷. Precum s-a arătat desigur, atât în referatele cât și în intervențiile ortodocșilor împotriva discuțiilor care au fost, „purcederea” Duhului Sfânt de la Tatăl „prin Fiul” se declară la Părinții greci fie după relația de fire dintre Fiul și Duhul Sfânt, fie după lucrarea de trimitere a Duhului Sfânt în Iconomie, identificată în chestiunea de

Απριλίου-2 Μαΐου 1998)”, în: *Ενγυμνάσις...*, XIV (1998), 5, p. 3 sq. și: „Evaluation of the New Facts in the Relations of Orthodoxy and the Ecumenical Movement (Thessaloniki, Greece, 29 April-2 May 1998)”, în: *Turn to God. Rejoice in Hope. Orthodox Reflections on the way to Harare (The report of the WWC Orthodox Pre-Assembly Meeting and selected resource material)*, Thomas FitzGerald, Peter Bouteneff (eds.), Orthodox Task Force, World Council of Churches, Geneva, 1998, p. 136 sq.

³⁵ Rapoartele acestei Conferințe în: *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque (PRO ORIENTE - Studententagung über das römische Dokument „Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes. Eine Klarstellung in Verantwortung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen”*, Wien, 15-17 Mai 1998), Herausgegeben im Auftrag der Stiftung PRO ORIENTE von Alfred Stirnemann und Gerhard Wilflinger, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Viena, 1998.

³⁶ Vezi: Pontificium Concilium ad Christianorum unitatem fovendam, *Les Traditions grecque et latine concernant la procession du Saint Esprit/Τό «πρωϊέναι» τοῦ Ἁγίου Πνεύματος εἰς τὴν ἑλληνικὴν καὶ τὴν λατινικὴν παράδοσιν/The greek and latin Traditions regarding the procession of the Holy Spirit/Трлсская и латинская традициии об Исходении Святого Духа*, Typis Vaticanis, 1996.

³⁷ Cf. Pontificium Concilium ad Christianorum unitatem fovendam..., p. 4 sq.

față cu „purcederea și de la Fiul”, și nu se are deloc legătură cu veșnicia originii după fire a Duhului Sfânt, pentru care Părinții greci folosesc aproape exclusiv verbul „ἐκπορεύεσθαι”³⁸. Cu alte cuvinte, dificultatea înțelegerilor de față se datorează faptului că Părinți latini redau în latină atât „προϊέναι”, cât și „ἐκπορεύεσθαι” prin verbul „procedere”, desigur fără să le lămurească dacă acestea se referă la Teologie sau la Iconomie³⁹. Prin urmare, în opinia ortodoxă întreaga temă nu era posibil să fie cercetată în adâncime, dacă nu se lua serios în vedere deosebirea patristică între Teologie și Iconomie⁴⁰. Din păcate, însă romano-catolicii și protestanții nu puteau ușor să înțeleagă această veche deosebire patristică, de vreme ce sprijinitorii și opiniile teologice moderne ale teologilor contemporani, precum de exemplu ale lui K. Rahner⁴¹ și ale lui K. Barth⁴², admiteau *a priori* că relațiile Persoanelor Sf. Treimi în

T
E
O
L
O
G
I
C
E

³⁸ Vezi: Ioannis ZIZIOULAS, Mitropolitul de Pergam, „Das Dokument über die griechische und lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes aus griechisch-orthodoxer Sicht”, în: *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque...*, p. 143 sq.; Daniel CIOBOTEA, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, „Das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes aus rumänisch-orthodoxer Sicht”, în: *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque...*, p. 152 sq.; T. KOEV, „Das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes aus bulgarisch-orthodoxer Sicht”, în: *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque...*, p. 167 sq. De asemenea, vezi: *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque...*, pp. 198 sq., 203 sq.

³⁹ Vezi cu privire la subiect: Γ.Δ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, *Οσιόγια καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον...*, p. 102 sq.; G.D. MARTZELOS, „Die Anfänge und die Voraussetzungen des Filioque in der theologischen Überlieferung des Abendlandes”, în: *Orthodoxos Forum*, XIII (1999), 1, p. 32 sq.

⁴⁰ Vezi: *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque...*, pp. 195 sq., 198 sq., 200, 203.

⁴¹ Vezi: K. RAHNER, „Der dreifaltige Gott als transszendenter Urgrund der Heilsgeschichte”, în: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, J. Feiner-M. Löhrer (ed.), Bd. II, Einsiedlen, 1967, p. 328: „Die «ökonomische Trinität» ist die «immanente Trinität» und umgekehrt”.

⁴² Vezi: K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* I, 1, Chr. Kaiser Verlag, München, 1932, p. 320 sq. și mai ales p. 503: „Wir sind nun aber durchweg der Regel gefolgt - und halten diese Regel für grundlegend - daß die Aussagen über die Wirklichkeit der göttlichen Seinsweisen «zuvor in sich selber» inhaltlich keine anderen sein können als diejenigen, die über ihre Wirklichkeit eben in der Offenbarung zu machen sind. Unsere sämtlichen Sätze über die sogenannte immanente Trinität ergaben sich uns sehr einfach als Bestätigungen und Unterstreichungen oder sachlich: als die unentbehrlichen Vordersätze über die ökonomische Trinität”.

Iconomie reflectă veșnicia relației Lor treimice⁴³. Așadar, o mare parte a discuției s-a rotit în jurul preocupării și importanței acestei deosebiri patristice în relație cu tema *Filioque*. În final, în comunicatul oficial redactat de susținătorii ortodocși ai tradiției patristice, pe care l-am formulat cu rezervele noastre pentru pozițiile lui din cauza conținutului textual, am semnalat neclaritățile și punctele problematice pe care le conține, și am insistat pentru ștergerea adaosului *Filioque* din folosirea liturgică al simbolului Niceo-Constantinopolitan în Bisericile din Apus și recitarea lui în baza textului grecesc original, precum acesta s-a fixat la Sinodul din Constantinopol (381), așadar fără adaosul *Filioque*. Această poziție a Bisericilor a devenit o completare acceptată de Conferință, și a fost introdus-o în textul Comunicatului oficial ca una din „referințele” de bază pentru împlinirea unității eclesiastice⁴⁴.

Concluzie

Dincolo de toate acestea, am văzut desigur, că importanța teologiei patristice pentru dialogurile teologice multilaterale ale Bisericii Ortodoxe este enormă și incontestabilă. Desigur, realitatea acestei importanțe nu se manifestă numai în influența pe care exercitat-o și o exercită până astăzi Biserica Ortodoxă în formularea problematicei teologice, ci și în măsurile și în pozițiile celor de altă credință față de aceste dialoguri teologice, astfel încât teologia patristică de la nivelul interortodox să fie considerată ca fundament incontestabil și punct al relației ortodocșilor pentru apropierea lor teologice față de cele ale celor de altă credință. Încă și atunci când, pentru aceste dialoguri teologice, teologia patristică nu poate să exercite influența dorită cu cei de altă credință, contribuția ei este incontestabilă, fiindcă lucrează ca inelul de legătură al Bisericii Ortodoxe, determinând auto-conștiința ei. Pentru aceasta, nimeni nu poate să ignore cadrele dialogurilor teologice multilaterale.

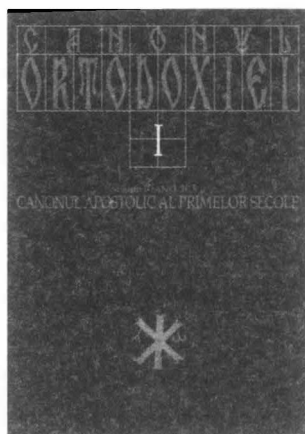
(prezentare și traducere din limba greacă modernă
de Alexandru PRELIPCEAN)

⁴³ Vezi: Γεωργίου Δ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, *Ορθοδοξία και σύγχρονοι διάλογοι*, Σειρά: ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΚΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ, 61, Ed. II. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2007, pp. 85 sq., 103, 203.

⁴⁴ Vezi: Γεωργίου Δ. ΜΑΡΤΖΕΛΟΥ, *Ορθοδοξία και σύγχρονοι διάλογοι...*, p. 218 sq.

R ECENZII

Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei. Vol. 1: Canonul apostolic al primelor secole, Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, 1039 p.*



Lucrarea pe care încercăm să o recenzăm în paginile care urmează face parte dintr-o categorie de cărți fundamentale ale teologiei, așa cum ne-a învățat diac. prof. dr. Ioan I. Ică jr de la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Andrei Șaguna” din Sibiu în ultimii ani. Primul volum din *Canonul Ortodoxiei* nu propune nici mai mult nici mai puțin decât o regândire structurală a întregii așezări a teologiei academice, a întregului mod de a teologhisi în Biserica Ortodoxă, plecând de la canonul apostolic al primelor veacuri

ilustrat de autor în întreaga sa complexitate în volumul de față. Tocmai din această pricină, prezenta carte devine o lectură indispensabilă pentru orice teolog responsabil sau căutător al înnoirii continue a teologiei în sensul tradiției dinamice. Fără a încerca efecte ce țin de *captatio benevolentiae* doresc să remarc că ne aflăm în fața uneia dintre cele mai importante lucrări de teologie românească ortodoxă de după 1990. Din cele 6 volume ale întregului proiect, autorul le amintește pe primele 5 în *Cuvântul-înainte* al primului volum¹: I. *Canonul apostolic al primelor trei veacuri*; II. *Canonul dogmatico-disciplinar al Sinoadelor Ecumenice*; III. *Canonul dogmatico-polemic al Bisericii bizantine*; IV. *Canonul hagiografic al Bisericii bizantine*; V. *Canonul dogmatico-polemic al Bisericii răsăritene postbizantine*. Reușita acestor cinci

¹ Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României de la p. 4 a prezentei lucrări menționează 6 volume, în timp ce autorul prezintă doar 5 la p. 8.

volume ne va pune în față cu siguranță cel mai normativ și important izvor pentru majoritatea disciplinelor teologice, dar și pentru ethosul și viața Bisericii.

Volumul I al *Canonului Ortodoxiei* este format din două mari părți, una introductivă intitulată *Canonul și canoanele creștinismului apostolic*, care cuprinde nu mai puțin de 318 pagini, și una documentară, în care autorul traduce în limba română textele fundamentale ale teologiei primelor patru veacuri, cuprinzând peste 700 de pagini.

Normativitatea și înțelegerea Canonului

Titlul ales pentru volumul de față și pentru întreaga serie de 6 volume – *Canonul Ortodoxiei* – este primul element semnificativ al lucrării. Gândită la început ca un *Sinodicon*, colecția de documente s-a transformat în cele din urmă în *Canon*. Mutația a survenit în urma unei munci de peste 25 de ani de decantare a esențialului și a normativului tradiției noastre ortodoxe, în timpul cărora autorul a gândit și regândit „iară și iară” acest proiect. Forma de față a volumului stă în strânsă legătură cu profundele cercetări ale profesorului de istorie bisericească veche de la Berlin, Heinz Ohme, alături de cele ale teologului american William J. Abraham (Dallas), care au demonstrat în lucrări monumentale că prin canonul bisericesc nu se înțelegea în primele veacuri norma juridică a Bisericii, ci etalonul suprem al Evangheliei și al tradiției apostolice vii, care normează și modelează întreaga viață a Bisericii. Canonul este astfel „suma normativului Bisericii”, iar acest normativ al identității sale Biserica l-a formulat în canonul scripturii, canonul adevărului credinței, canonul etic al vieții și canonul liturgic. Canoanele nu se limitează la Biblie, Crez și prescripții disciplinare, ci cuprind Liturghia, riturile și iconografia, structura eclezială, dar și sfinții, părinții și învățătorii recunoscuți de Biserică. Toate aceste „canoane” sunt daruri ale Sfântului Duh, având ca finalitate inițierea în misterul negrăit al vieții și revelației Dumnezeuului Celui Viu în Biserică, după cum afirmă autorul.

Acesta este punctul de plecare al conceptului lucrării, iar în afara lui întreaga arhitectură a cărții nu poate fi înțeleasă. S-ar putea ca alegerea numelui de canon pentru această lucrare să fie derutant, mai ales pentru cei care sunt obișnuiți să aplice termenul numai la canoanele sinoadelor sau ale Sfinților Părinți, dar lucrarea realizează o rearticulare a înțelegerii acestui termen în creștinismul primar. Iar viața bisericească de azi este datoare să dea socoteală în fața creștinismului apostolic.

Canonul și canoanele creștinismului apostolic

Prima parte a lucrării reprezintă o introducere atât la primul volum, cât și la întregul concept gândit de diac. prof. Ioan I. Ică jr. Așa cum ne-a învățat autorul și la multe alte volume, introducerile sale prezintă adevărate tratate de teologie, marcând evoluții și involuții, dezvoltări și interferențe, influențe și pseudomorfoze, patologii și alienări proprii evoluției gândirii teologice în matricile istoriei.

Prima parte este structurată în opt capitole. În primele trei capitole (pp. 13-102) sunt prezentate itinerarele teologice ale Ortodoxiei românești și universale în veacurile XIX și XX, marile mutații și revocări cărora teologia trebuie să le răspundă, dar și cotiturile decisive în gândirea teologică occidentală a ultimelor decenii. Capitolul

III-lea (pp. 86-102) prezintă numeroasele „căutări” ale Iisusului istoriei, iar cel de-al IV-lea (pp. 103-142) așază noțiunea de „canon” în contextul mai sus prezentat și arată traseul fascinant al înțelegerii lui în contextul epocii apostolice și a primelor patru veacuri. Capitolele V, VI, VII și VIII (pp. 142-318) sunt dedicate celor patru canoane fundamentale ale Bisericii vechi: canonul biblic, canonul credinței, canonul instituțional și canonul liturgic.

Fiecare capitol amintit trasează evoluțiile și dezvoltările la care s-a recurs în cercetarea teologică contemporană, constituindu-se în același timp într-o introducere foarte utilă pentru partea a doua a lucrării, unde sunt traduse textele fundamentale pe care se sprijină „canoanele” prezentate mai sus. În cele ce urmează încercăm să evidențiem câteva din liniile directoare ale volumului reflectate în capitolele primei părți, ca invitații la noi reflecții și problematizări.

Ceea ce este fundamental în primul capitol – *Itinerare teologice* –, pe lângă prezentarea evoluției teologiei românești din Evul Mediu până în prezent, este schițarea drumului către pseudomorfoză al acesteia, în sensul similitudinii categoriilor de gândire occidentale, improprii pentru a face teologie ortodoxă și îndepărtate de teologhisirea Părinților Bisericii vechi. Inventariind mai multe variante ediții ale textelor monumentale ale teologiei ortodoxe, între care încercările binevenite, dar nesatisfăcătoare și neconforme întru totul cu totalitatea ethosului orthodox, ale lui Ioan Ică jr. și Ioannis Karmiris, autorul descrie primul proiect al său, cel

Sinodiconului, pe care îl gândea ca o colecție de documente dogmatico-canonice din perioada bizantină și postbizantină. Considerând că prin situarea documentelor în contextul istoric evita capcana

doctrinarismului, totuși nu se depășea istorismul și înțelegerea arhivistică. Pornind de la sintezele neopraticiste ecleziologice ale veacului al XX-lea, între care la loc de frunte se situează și cea a Pr. Dumitru Stăniloae, autorul reușește să reintegreze în proiect mistică, cultul și liturghia, conducându-l către ineditul lucrării de față.

Capitolul al II-lea – *Teologia și natura ei – reflecții și cotituri decisive* – prezintă sintetic situl euharistic al teologiei și originea pascal-liturgică a Evangheliilor, arătând că teologia nu este nici istorie, nici metafizică religioasă, așa cum a deviat adesea de-a lungul istoriei creștine, ci *exegeză scripturistică* (John Behr), în sensul răspunsului mărturisitor al Bisericii la predica apostolică despre Iisus Hristos, Domnul răstignit și înviat. Astfel, formarea teologiei creștine nu este dezvoltarea doctrinei, căci nu putem trece niciodată dincolo de mărturisirea apostolică a lui Hristos. Cheia hermeneutică a morții și învierii lui Hristos trebuie păstrată atunci când interpretăm Scriptura, așa cum a fost păstrată de Biserică și în Simbolurile baptismale și în anaforalele liturgice. Sfinții sunt și ei „canoane” ale adevărului Bisericii.

Acest demers este înnoitor în teologia ortodoxă contemporană, pentru că asumă rădăcinile biblice mereu vii ale credinței creștine, într-un context în care teologii ortodocși sar adesea peste Noul Testament și peste perioada creștinismului primar cu toate problemele și incertitudinile legate de ea sau le interpretează anacronic, proiectând dezvoltări ulterioare în primele decenii de viață ale Bisericii.

Reflectând asupra importanței mărturiei Scripturii și a criteriului de interpretare a ei după regula adevărului de credință apostolic, autorul trece în capitolul al III-lea – *Creștinismul apostolic ortodox după 2000 – contestații, mutații și revizuri* – la prezentarea marilor provocări contemporane adresate teologiei de critici de azi ai creștinismului și ai Învierii lui Hristos. În subcapitole sintetice este prezentată dezvoltarea teologică a temelor legate de omul Iisus de-a lungul istoriei, fratele nostru inclusiv în păcat, de la așa-numitele căutări ale Iisusului istoric ale teologiei liberale și ale celei dialectice până în contemporaneitate. În dezordinile și îndoielile strecurate de mari teologi occidentali, care afirmă multe lucruri frumoase despre Iisus Hristos, dar adesea neagă posibilitatea învierii Lui, reducându-L la un mare profet, un etician perfect sau un învățat, teoriile falsificării creștinismului și cele legate de presupuse conspirații ale Bisericii (chiar din vremea primelor veacuri, când Biserica nici nu se gândea că o să se așeze în lumea aceasta!) au condus la o adevărată relansare a studiilor biblice, care au demonstrat că

Evangheliile canonice au existat cu mult înainte a celor gnostice sau de altă factură. Absența aproape totală a reprezentanților ortodocși din această discuție este o problemă pe care autorul, de asemenea, o ridică.

Capitolul al IV-lea – *Canonul inevitabil, dar ambiguu. Clarificări teoretice și istorice* – este dedicat în întregime teoretizării și reevaluării noțiunii de *canon* în teologie. Ceea ce este fundamental în acest capitol a fost deja prezentat în subcapitolul de mai sus intitulat *Normativitatea și înțelegerea Canonului*. Cu toate acestea, trebuie evidențiate alte câteva reflecții ale acestui capitol, care propune între altele depășirea înțelegerii canonului în mod epistemologic, și articularea acestuia din perspectivă soteriologică. Înțelegerea canonului în creștinismul occidental și oriental a evoluat în direcții diferite, dar ambele sunt din perspectiva autorului nefidele înțelegerii primare a acestuia: Occidentul a epistemizat elementele canonice ale Bisericii primare, realizând în Evul Mediu târziu interesanta epopee scolastică a teoretizării cunoașterii lui Dumnezeu, iar Răsăritul le-a juridizat, vorbind de *jus ecclesiasticum*, o noțiune profană care a înlocuit-o pe cea de canon. Canonul este însă alcătuit din totalitatea tradiției apostolice, reflectată în toate scrierile de factură și influență apostolică a veacurilor II-III. Pseudomorfoza înțelegerii canonului apostolic s-a continuat și în tradiția bizantină, unde au fost combinate legile civile cu canoanele, rezultând celebrele *nomocanoane* bizantine, începând cu cel al lui Enantiofan din Constantinopol (630) și până la cel al lui Iacob din Ioannina, în vremea patriarhului ecumenic Partenie II (1644-1648). Purificarea surselor canonice ale Ortodoxiei a început în Muntele Athos, prin intermediul erudiților monahi colivari, în a doua jumătate a veacului al XVIII-lea, concretizându-se în celebrul Pidalion (Leipzig, 1800), care unește întregul corpus canonic comentat al Ortodoxiei (770 de canoane). Cu toate acestea, reîntoarcerea la înțelegerea autentică a canonului nu a fost realizată, deoarece autorii Pidalionului l-au prezentat pe Hristos ținând în mâini în locul Evangheliei Pidalionul. Astfel a avut lor o juridizare a tradiției canonice a Bisericii, centrată pe reguli și prescripții aplicate mecanic și confundate cu esența Ortodoxiei.

Tot în acest capitol, diac. prof. dr. Ioan I. Ică jr arată diversitatea de opinii ale teologilor ortodocși cu privire la sensul și autoritatea canoanelor azi, disputa existentă între înțelegerea legalistă și rigoristă (*akribeia*) a lor, pe de o parte, și înțelegerea anarhistă și condescendentă (*oikonomia*), pe de altă parte. Propunerea făcută de dânsul este aceea de a reveni la canonul mistagogic eclezial, așa cum l-a înțeles Biserica

primară și Sf. Maxim Mărturisitorul, prin recentrarea Bisericii în jurul Evangheliei și a tradiției apostolice.

Capitolul al V-lea – *Canonul biblic* – este dedicat structurii Bibliilor aflate în momentul de față în circulație în limba română, arătând cum acestea au preluat nereflectat modele de factură protestantă, ca ediția Septuagintei de la Frankfurt (1597). Prezentând cele mai vechi codice păstrate până azi (Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus), cât și listele patristice și sinodale cu cărți canonice ale Scripturii, Părintele Ioan I. Ică jr trasează printre altele fascinanta epopee a formării textului Sfintei Scripturi a Vechiului și a Noului Testament, pornind de la dezbaterile științifică contemporană. O mare parte este dedicată traseului istoric al redactării și canonizării Vechiului Testament de-a lungul întregului mileniu de dinainte de Hristos până la iudaismul rabinic rigid și legalist. Ceea ce s-a impus ca normativ în iudaism în cele din urmă este canonul intermediar al rabinilor farisei, care pe lângă Tora reținea cărțile profetice și cele sapiențiale, dar le excludea pe cele apocaliptice, născute în timpul inter-testamentar. După câteva subcapitole dedicate Septuagintei, care pregătesc trecerea de la canonul Vechiului Testament la cel al Noului Testament, autorul se oprește asupra contextului istoric al redactării cărților nou-testamentare în primele decenii după moartea și învierea Mântuitorului Iisus Hristos. Marcionismul, gnosticismul și tendințele iudaizante sunt principalele motoare care au determinat fixarea canonului creștin al Scripturilor în perioada postapostolică, până la definitivarea lui în veacul al IV-lea.

Acest capitol constituie o certă provocare pentru teologia biblică română, care mai mult decât celelalte discipline teologice este provocată de imensitatea de noi descoperiri, evidențieri și contextualizări aduse în ultimii ani de avalanșa de studii pe teme schițate mai sus.

Cel de-al VI-lea capitol – *Canonul credinței – Simbolul credinței* – este dedicat vechilor crezuri ale Bisericii, care s-au constituit în canonul sau regula adevărului, adică au format ghidul esențial de interpretare a Scripturii, fiind transmise de conștiința baptismală a vechilor comunități creștine. Și în acest capitol, autorul descrie mutații, interferențe și influențe între vechile Simboluri ale Bisericii antice, plecând de la formele Crezului Apostolic-Roman și continuând cu cele ale Crezului Niceno-Constantinopolitan. Autorul arată influența primului asupra ultimului, cât și faptul că Simbolul din 381 nu a fost receptat în întreaga Biserică decât începând cu anul 451. Dacă la început Crezul era o formulare pozitivă pentru catehumeni, el a devenit test al Ortodoxiei pentru episcopi în fața

ereziilor. Transformarea acestora din crezuri baptismale, în crezuri euharistice este, de asemenea schițată de autor, arătându-se și diferențele dintre Răsărit și Apus. Prezentarea și accentuarea sitului liturgic al vechilor crezuri ale Bisericii arată importanța pe care o are pentru creștini Liturghia, în care este cunoscut și recunoscut Dumnezeu-Treime.

Capitolul acesta trasează în chip paradigmatic un parcurs teologic propus spre reflecție și aprofundare de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române asupra Sfintei Liturghii și a Sfintei Scripturi (2008), prin Sfinții Părinți Capadocieni (2009), spre anul dedicat Crezului și Sinoadelor Ecumenice (2010).

Capitolul al VII-lea – *Canonul instituțional al Bisericii vechi: tradiție - constituții - canoane apostolice* – prezintă pentru prima oară în limba română stadiul actual al cercetărilor cu privire la vechile *Rânduielei Bisericești (Didahia, Tradiția Apostolică, Didascalia Apostolilor, Constituțiile Apostolice și Testamentum Domini)*, dintre care unele abia au fost traduse de curând în limba noastră. Texte fundamentale, de origine apostolică, îmbrăcate în cadre și rame pseudoepigrafice, acestea reflectă și mijlocesc până azi viața și etosul vechilor comunități creștine din primele veacuri. Liturghia, ierarhia bisericească, catehumenatul, botezul, primele elemente de drept canonic, viața de zi cu zi, distanțarea de iudaism și multe alte teme fundamentale ale identității creștine a începuturilor sunt dezvoltate și structurate în subcapitolele acestui capitol. Fără a se teme de recuperarea unor texte de factură pseudoapostolică, autorul trasează problemele ridicate de acestea, dar și imensa bogăție a lor cu privire la viața comunităților creștine din primele veacuri. Trebuie precizat că toate aceste texte redau tradiția apostolică a Bisericii, în ciuda caracterului lor pseudoepigrafic.

Recuperarea acestor texte din care respiră viața adevărată și credința Bisericii antice în acest volum este salutară pentru teologia românească, care le-a tratat marginal, tangențial și chiar nereflectat în anii ce au trecut. Dacă amintim că *Traditio Apostolica* este cel mai citat text teologic de la Conciliul II Vatican (1962-1965) încoace, iar în România este aproape necunoscut, este evidentă lipsa de preocupare și racordare a teologiei noastre la discuția teologică internațională. Reconsiderarea acestor texte care arată întreaga implicare a Bisericii în viața oamenilor și a societății din care făcea parte, poate aduce o mare bogăție pentru viața Bisericii de azi.

Cel de-al optulea și ultimul capitol al primei părți – *Canonul liturgic* – prezintă noile trasee și direcții ale științei liturgice

contemporane, în fruntea căreia se află teologii occidentali Juan Mateos, Miguel Aranz și Robert Taft de la Institutul Pontifical Oriental din Roma, Enrico Mazza, Paul Bradshaw și Gabriele Winkler, pentru a-i numi doar pe cei mai renumiți. Concluziile acestui capitol dau peste cap o mulțime de vechi prejudecăți și axiome. Cercetarea istorică a demonstrat că evoluția slujbelor a mers de la concizie la prolixitate, nu invers, adică Liturghiile apostolice au fost scurte, iar mai apoi au fost dezvoltate. Prin recursul la manuscrise, prin liturgica comparată și cea structurată s-au revizuit perspectivele asupra evoluției cultului, evidențiindu-se rădăcinile iudaice ale acestuia și arătând diversitatea care l-a caracterizat în primele patru veacuri. Părintele Ioan I. Ică jr abordează în acest capitol probleme critice de înțelegere a cultului în dimensiunea lui profund existențială, ca revelare și împărtășire a vieții lui Dumnezeu în istorie, arătând probleme legate de privatizarea pietății, scufundarea în tăcere a anaforalei, dar și dublarea Liturghiei, care necesită azi o urgentă evaluare teologică.

Fundamentarea canoanelor creștinismului apostolic pe izvoare

Partea a doua (pp. 319-1032) este dedicată traducerii din limbile greacă și latină, arareori din limbi moderne (de. ex. rugăciunile iudaice), a principalelor texte fundamentale ale primelor patru veacuri (*Testamentum Domini* este datat la începutul sec. al V-lea) creștine, care împreună dau mărturie despre *canonul* Bisericii primelor veacuri. Textele sunt structurate pe cinci mari secțiuni: I. Evanghelie – martiriu – apologie; II. Roma și Antiohia – două viziuni despre apostolicitate și Biserică; III. Canonul Scripturii și canonul Adevărului; IV. Canonul apostolic al Bisericii: *lex orandi* – *lex credendi* – *lex vivendi*; V. Canonul liturgic al Bisericii.

Unele din textele traduse aici au mai fost editate în limba română, în timp ce o mare parte este inedită. Autorul nu preia vechile traduceri, ci realizează noi traduceri după texte și ediții critice mai noi. Traducerea noului corpus amplificat în sec. al IV-lea al Epistolelor ignatiene, a Fragmentului Muratori, a *Tradiției Apostolice* atribuită lui Ipolit din Roma², noua

² Traducerea oferită de Prot. Petru BUBURUZ, *Sfântul Ipolit Romanul și „Tradiția Apostolică”*, Chișinău, 2002. Prot. P. BUBURUZ, „Tradiția Apostolică a Sfântului Ipolit Romanul”, în: *Orthodoxia*, LI (2000), 3-4, pp. 74-92, nu se ridică la nivelul celei de față. Introducerea, care precede traducerea, este de asemenea necritică și fără nuanțele necesare.

traducere a *Constituțiilor Apostolice*³, alături de *Omilia despre Paște* a lui Meliton de Sardes, de *Euchologionul* lui Serapion din Thmuis (sec. IV), de principalele anaforale euharistice antice și de cel mai vechi *Euchologion* bizantin – *Barberini graecus 336* (sec. VIII) – constituie o restituire de proporții și fără precedent pentru teologia românească.

Unele texte nu au fost preluate total, autorul redând doar fragmente din acestea. Este salutar faptul că în cazul acestor texte, diac. Ioan I. Ică jr precizează în notele de subsol care era întregul conținut al lucrării respective, lucru fundamental pentru înțelegerea și interpretarea lui. Introducerea deosebit de amplă, cel puțin a capitolelor primei părți, ar fi trebuit completată cu introduceri și precizări la toate textele din partea a doua, pentru o corectă înțelegere și folosire a acestora. Acest lucru este însă ne semnificativ în comparație cu ceea ce s-a realizat. Pe de altă parte, aceste introduceri pot fi găsite cu ușurință în manuale de patrologie, dicționare sau istorii ale literaturii creștine din primele veacuri, între care aș aminti lucrarea prof. dr. Remus Rus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003, 900 p.

Canonul Ortodoxiei – locul lui în teologia românească

În întreaga lume ortodoxă nu s-a publicat până în prezent un volum cu o asemenea viziune teologică interdisciplinară, care să provoace toate domeniile teologiei la reflecție asupra traseelor teologice pe care le parcurg. Realizarea următoarelor cinci volume vor aduce pentru întreaga teologie ortodoxă un nou corpus normativ, extins de la simple definiții dogmatice la întregul ethos al Bisericii, fundamentat în Sfânta Liturghie, ca spațiu al împărtășirii Bisericii din viața lui Dumnezeu. În afara acestei împărtășiri și umpleri de har nu există nici o teologie consecventă cu ea însăși.

Volumul de față este o carte pentru specialiști, iar marele său merit nu constă în rezolvarea tuturor problemelor teologiei, ci tocmai în punerea lor și în începerea unui proces matur de analiză și reflecție. Autorul lansează o incitantă provocare chiar în prefața lucrării, unde demască formula saducheic-fariseică, conform căreia *Ortodoxia = Tipicon + Pidalion*, propunând o altă „formulă canonică” – *Ortodoxia = Evanghelie + discernământ*. Ortodoxia este de fapt și una și alta, dar uitarea discernământului și fixarea în simple norme aplicate mecanic nu

³ Datorită faptului că *Didascalia Siriană* a fost preluată cu puține modificări în *Constituțiile Apostolice*, diac. Ioan I. Ică jr nu a tradus în limba română și textul *Didascaliei*, mărghinindu-se la cel al *Constituțiilor Apostolice*.

ajută cu nimic la înnoirea pe care Biserica trebuie să o trăiască mereu sub mângâierea Sfântului Duh (FA 9, 31).

Lucrarea devine un *trebuie* pentru orice teolog responsabil și serios cu privire la istoria și viața propriei tradiții în care este așezat, iar pentru tinerii doctoranzi trasează cu adevărat noi linii de cercetare și aprofundare a unor probleme centrale pentru teologia românească de azi.

Autorul cunoaște în toate domeniile abordate literatura teologică internațională, ortodoxă, catolică și protestantă, purtând în lucrarea de față o discuție întemeiată și un dialog cert și ferm cu aceasta, deschizând aproape în fiecare subcapitol al lucrării noi orizonturi pentru înțelegerea, aprofundarea și lămurirea problematicii expuse. O carte poate fi mare chiar numai prin arătarea problemelor și a aporiilor, însă cea de față trasează adesea și drumul de ieșire din fundăturile unei teologii nereușite și nedecantate întotdeauna de balastul devierilor istorice, acolo unde acest lucru este posibil.

Întemeierea celor 355 de note din aparatul critic al primei părți aproape în mod exclusiv pe teologi străini arată lipsa de creativitate în regândirea și rearticularea adevăratei tradiții a Bisericii în teologia românească contemporană. Se publică azi enorm de mult în România, dar în mare parte lucrări superficial redactate și aproape irelevante pentru discuția teologică internațională sau pentru viața Bisericii.

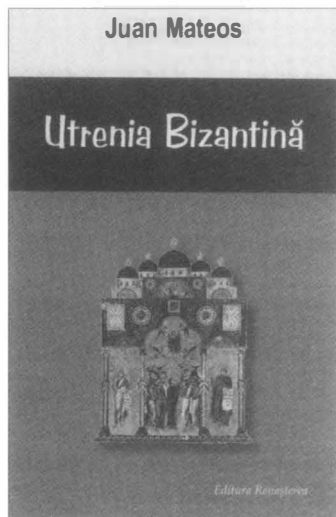
Primul capitol, unde este schițată evoluția teologiei românești din Evul Mediu până azi este singurul unde teologii români apar citați de autor de mai multe ori. De la capitolul al II-lea și până la al VIII-lea al primei părți, în care sunt prezentate stadiul cercetărilor, precum și evoluția acestora în ultimele decenii, teologii români lipsesc cu desăvârșire⁴. Cauza principală a acestei omiteri constă în absența acestora din marile dezbateri teologice internaționale, pe de o parte din cauza nereceptării limbii române în care scriu, iar pe de altă parte, iar aceasta cred că este cauza principală, din cauza lipsei de viziune și înnoire care domină încă evident teologia românească contemporană. Împlinirea numărului de 3, 4, 5 sau 6 cărți pentru a promova pe posturi în cele 11 Facultăți de Teologie Ortodoxă din România și în cele 4 Departamente de Teologie Ortodoxă arată patologia sistemului românesc de evaluare a scrierilor teologice și conduce la o cantitate enormă de carte teologică de joasă calitate științifică. În timp ce în Germania se poate ajunge la gradul de profesor universitar cu două lucrări (teza de doctorat și cea de

⁴ În afara lui Virgil Cândea și Ciprian Streza nu este citat niciun teolog român.

abilitare), în România trebuie redactate 6 cărți!, care sunt aproape întotdeauna scrise în detrimentul calității. *Canonul Ortodoxiei* este un avertisment adresat teologiei românești, invitată la înnoire și seriozitate.

(Pr. Daniel BENGA)

Juan MATEOS, S.J., *Utrenia bizantină*, traducere, prefață și note Cezar Login, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, 77 p.



Lucrarea de față constituie de fapt traducerea unui important studiu al renumitului liturgist iezuit Juan Mateos (1917-2003) de la Institutul Pontifical Oriental din Roma, intitulat „*Quelques problèmes de l'orthros byzantin*”, apărut în *Proche Orient Chrétien*, XI (1961), pp. 17-35 și 201-220. Recenzia de față dorește a fi mai mult o prezentare a rezultatelor cercetărilor renumitului teolog spaniol cu privire la structura actuală a Utreniei noastre ortodoxe, întemeiate pe o cercetare migăloasă a manuscriselor, vreme de mai multe decenii. O situație critică cu privire la

cele expuse nu este posibilă, decât în cazul cunoașterii tot la fel de bine a izvoarelor folosite de acesta.

Autorul arată mai întâi care este originea utreniei ortodoxe aflată în uz în zilele noastre. Utrenia întrebuițată azi în Bisericile Ortodoxe este cea monastică bizantină. Oficiul monastic își are originile în cel de la Sfântul Sava și a prevalat asupra celui catedral de la Hagia Sofia, de inspirație antiohiană, care mai era celebrat încă în veacul al XV-lea în biserica Sfânta Sofia din Tesalonic. Juan Mateos prezintă mai întâi diferențele majore dintre cele două tradiții liturgice amintite.

Prima se referă la *Psaltire*, elementul central al laudelor bisericești. Cea palestiniană avea 150 de psalmi și era împărțită în 20 de catisme și 60 de stări, psalmii fiind cântați fără refrene. În timp ce psaltirea constantinopolitană avea 140 de psalmi (cei deja incluși în slujbele laudelor erau excluși) și era împărțită în 68 de antifoane, pentru care erau folosite refrenuri (*Aliluia* pentru cele impare și *Îndurător fii mie, Doamne* pentru cele pare). A doua diferență se referă la ciclul săptămânilor, adică *Octoihul*, care era de proveniență palestiniană, fiind

dezvoltat abia începând cu veacul al VIII-lea, când Sf. Ioan Damaschin a rânduit slujbele duminicale după cele opt glasuri, nu pe cele ale săptămânii. La Marea Biserică din Constantinopol era în uz o alternanță de două săptămâni, care corespundea existenței a două coruri. În al treilea rând, diferă și denumirile diferitelor elemente liturgice: de ex. *antifoane* și *catisme*. Antifoanele mici au origine constantinopolitană, în timp ce canoanele poetice provin din tradiția monahală.

Utrenia zilelor de rând din Patruzecime

Juan Mateos demonstrează în capitolul II al lucrării, luând ca reper Utrenia zilelor de rând din Postul Mare, că *prima parte a acesteia (hexapsalmul, ectenia mare, cântarea lui Isaia cu Aliluia și troparele treimice) este o veche slujbă a miezului nopții*. Plecând de la argumente extrinseci (lipsa miezonopticii în cadrul privegherii de azi, faptul că în toate riturile orientale vechi nebizantine psalmodia aparține miezului nopții) și intrinseci (Imnul *Slavă întru cei de sus* și *Psalmul 3*, ca început al miezonopticii la caldeeni și în ritul din Tikrit, primele două rugăciuni din cele 10 ale utreniei ce aduc aminte de miezul nopții, troparele treimice în care întâlnim teme tipice Miezonopticii: venirea Judecătorului, trezirea din somn etc.), autorul arată cum s-a constituit actualul început al Utreniei dintr-o veche rânduială de la miezul nopții în următoarele etape: la început, *Psalmul 3* precedat de stihul *Slavă întru cei de sus...*, apoi s-a adăugat triada de *Psalmi 87, 102 și 142*, fiind mai apoi intercalați psalmii 37 și 62, care dau adevărata conotație de slujbă de dimineată. După înglobarea acestei miezonoptici pur monastice în utrenie, a rămas ca dublet și actuala slujbă a miezonopticii.

Începutul utreniei propriu-zise ar fi format de *Psalmul 50*, care deschide slujbele de dimineată din toate tradițiile liturgice răsăritene, urmat de rugăciunea de mijlocire „Mântuiește, Dumnezeu, poporul Tău...”. Această rugăciune lungă ocupă azi locul rugăciunii *Psalmului 50*, a zecea din rugăciunile de la începutul Utreniei. După cântările biblice și laude urmează citirea imnului *Slavă întru cei de sus...*, urmată de stihuri psalmice și de *Învrednicește-ne, Doamne...*. Se pare că la origine, acolo unde rubrica bizantină spunea „zile cu doxologie mare” se cânta imnul *Slavă întru cei de sus...*, iar unde era indicat „zile fără doxologie mare” se cânta imnul *Învrednicește-ne, Doamne...*. Cele două practici au fost combinate și s-a ajuns la textul doxologiei de azi, unde *Învrednicește-ne, Doamne...* a fost intercalat între *Slavă întru cei de sus...* și *Trisaghionul* care însoțea intrarea slujitorilor în altar pentru Sfânta Liturghie. Ecteniile

de la sfârșitul Utreniei sunt obișnuite pentru zilele aliturgice, dar nu se foloseau în zilele de praznic. Astfel, *Trisaghionul* de la Utrenie corespundea în vechime cu cel de la Sfânta Liturghie, lucru evidențiat de traducătorul studiului într-o notă cu referire la unirea Sfintei Liturghii cu Vecernia până în zilele noastre.

Utrenia Duminicilor

Partea inițială a Utreniei duminicilor (Rug. încep., Ps. 19, 20, rug. încep. și troparele) cuprinde rugăciuni pentru împărat, fiind celebrată, după cum se pare, în mănăstirile ctitorii imperiale. Psalmii au fost introduși mai recent decât troparele (psalmii nu figurează în două manuscrise sinainte din sec. XII și XIII), lucru evident și din repetarea rugăciunilor începătoare înainte de rostirea troparelor. În ceasloavele slave, ectenia întreită de aici cuprinde numai rugăciuni pentru împărat și armată, iar nu și pentru autoritățile bisericești.

După Hexapsalm, Cântarea lui Isaia (cap. 26, v. 9, 10, 11, 15), existentă în Utrenia zilelor de rând, a cedat locul unor stihuri din Psalmul 117 – *Dumnezeu este Domnul și s-a arătat nouă*, care sunt mai potrivite tainei pascale. Troparele treimice au fost înlocuite, de asemenea, cu cele ale învierii (Sedelne ale Învierii și Binecuvântările Învierii). Imnul *Dumnezeu este Domnul și s-a arătat nouă* putea fi un vechi prochimen, deoarece nu urmează șablonul celor opt glasuri, ci o alternanță diferită.

Cea de-a treia stihologie a psaltirii (azi *Polieleul* Ps. 134-135), ce înlocuiește *Binecuvântările Învierii* la praznice mari și este cântată în comparație cu primele două (catismele), alături de Ipacoiul care urmează, denumit ipacoiul (= răspuns) mironosițelor, de treptele antifonice (azi se păstrează doar antifoanele ce însoțeau psalmii 119-132, compuse la Mănăstirea Studion și cântate în Sfânta Sofia de două coruri), de prochimen și de *Pericopa Învierii* și *Învierea lui Hristos* făceau parte din privegherea catedrală săvârșită dimineața în Marea Biserică din Constantinopol.

Prochimenul era un psalm ce precedă o citire, dar a devenit apoi un stih ce precede un psalm, iar apoi a denumit întregul ansamblu format din refren și psalm. Toată suflarea este tot un vechi prochimen format prin parafraza singurului stih existent, fiind urmat de citirea Evangheliei și troparul *Învierea lui Hristos*.

Autorul cercetează locul original al Evangheliei în Utrenia bizantină, găsind în urma cercetărilor patru locuri unde probabil s-a citit Evanghelia: la sfârșitul celei de-a treia stihologii (corespunde practicii de

azi), după a noua cântare a canonului, după psalmii laudelor, după doxologia mare. În timp ce a patra provine din influența constantinopolitană, prima, cea de azi, este legată de privegherea ierusalimitană atestată de pelerina Egeria în sec. al IV-lea.

A șasea cântare poetică a canonului este urmată de *condac* și *icos*. Ele sunt de fapt două elemente ale vechiului gen liturgic denumit condac, operă a lui Roman Melodul († 560) – poezie similară cu madrasa siriană -, ceea ce denumim azi condac fiind proimionul, iar icoasele fiind strofele.

Luminânda sau exapostilaria, cântată înainte de psalmii laudelor, era precedată de prochimenul *Sfânt este Domnul Dumnezeu nostru* și își avea locul în Postul Mare. Cele ale glasurilor 1, 2, 3 și 8 sunt cele mai vechi, în timp ce 4, 5, 6 și 7 sunt o imitație nereușită a primelor. Luminânde cer lui Hristos să trimită (*exaposteilon*) lumina (*phos*) Sa.

Prin toate cele expuse mai sus, autorul demonstrează că marile diviziuni din care s-a format utrenia actuală sunt următoarele:

1. *Utrenia zilelor de rând* = *slujba miezului nopții* + *slujba dimineții*.

2. *Utrenia praznicelor* = *slujba miezului nopții* + *privegherea catedrală* + *slujba dimineții*.

Recuperarea acestui studiu pentru teologia liturgică românească este de salutat, mai ales dacă avem în vedere importante probleme pe care le ridică cu privire la istoria și evoluția Utreniei, care se săvârșește cel puțin duminical în toate parohiile Bisericii noastre. Notele și comentariile făcute de traducător și menționarea noii bibliografii sporesc valoarea acestei mici lucrări în ceea ce privește paginile, dar mare în ceea ce privește conținutul și problematica ridicată. Numărul notelor din aparatul critic se ridică la 146.

Dacă ținem cont de faptul că pr. prof. Petre Vintilescu nu citează acest studiu la tâlcuirea pe care o face Utreniei⁵, iar pr. prof. Ene Braniște îl citează doar la sfârșitul bibliografiei dedicate slujbei Utreniei⁶, fără însă să se întrevadă în paginile capitolului vreo inspirație din el, considerăm că este cu atât mai oportună traducerea lui în limba română. Interpretările de tip tipiconal-poetic făcute slujbei Utreniei trebuie întemeiate pe ceea ce se poate numi o *arheologie liturgică* adecvată, singura care conduce la

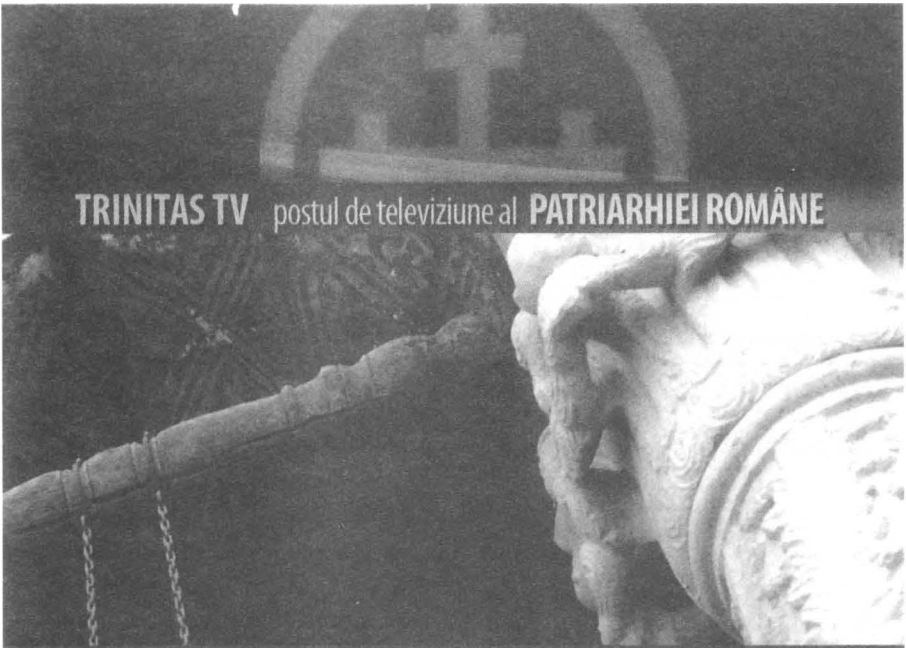
⁵ Cf. pr. Petre VINTILESCU, *Liturghierul explicat*. EIBMBOR, București, 1998. pp. 63-80. Prima ediție a apărut în 1972, la 11 ani după apariția acestui studiu, publicat sub formă de broșură în anul 1961 la Ierusalim.

⁶ Cf. pr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica specială pentru institutele teologice*, EIBMBOR, București, 1985, pp. 113-153. Bibliografia la p. 153.

interpretarea autentică a unui element liturgic, dincolo de alegorismele ce tind să ne năpădească. În urma participării la un simpozion dedicat Sfintei Liturghii bizantine la Washington, marele liturgist ortodox, Părintele Alexandru Schmemmann, nota în jurnalul său în data de 11 mai 1979: „Discuții despre simboluri: nu cunosc nimic mai lipsit de sens. În profunzime, ele sunt un substitut al «vieții în abundență»⁷. Cu alte cuvinte, dacă vrem să nu gustăm direct din plinătatea vieții divine, să vedem în toate obiectele sau mișcările liturgice simboluri și alegorii, iar nu gesturi pline de viața divină. O cunoaștere adecvată a acestei lucrări conduce la o mai bună înțelegere și experiență a Utreniei de către clericii și credincioșii Bisericii noastre, iar astfel la gustarea din viața divină.

(pr. Daniel BENGA)

⁷ *Biografia unui destin misionar. Jurnalul Părintelui Alexander Schmemmann (1973-1983)*, trad. de Felicia Furdui, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 351.



TRINITAS TV postul de televiziune al **PATRIARHIEI ROMÂNE**

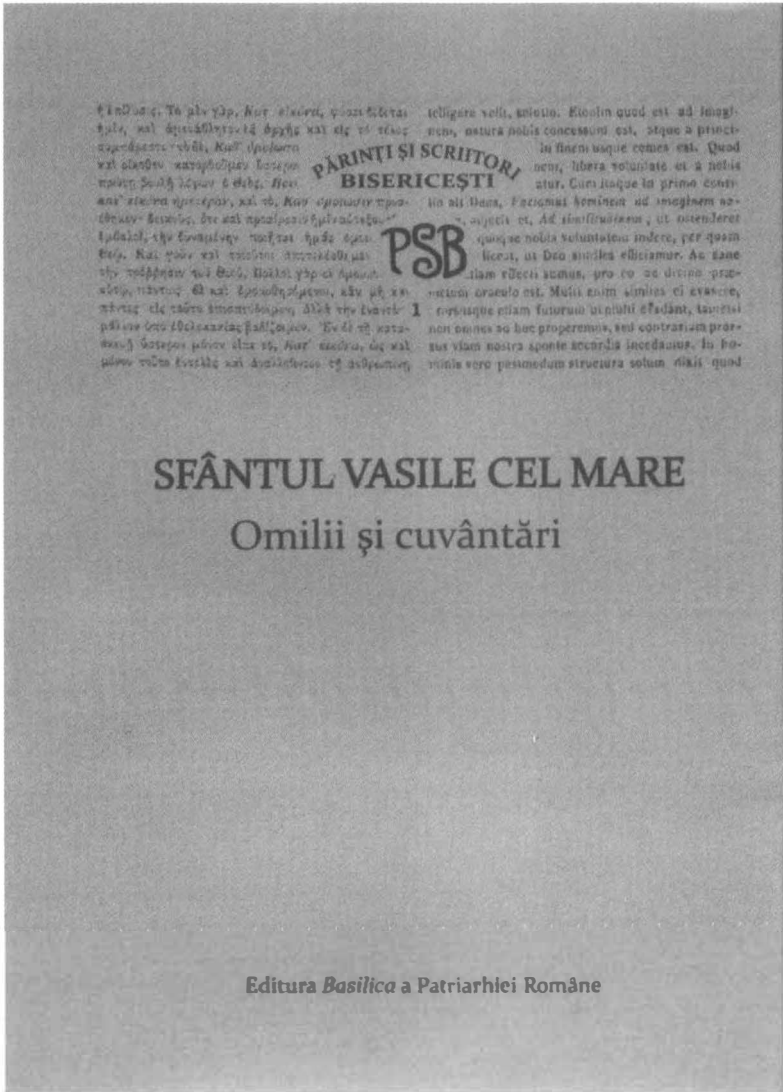
TRINITAS TV, televiziunea Patriarhiei Române, poate fi recepționată în rețeaua RCS&RDS, pe platformele digitale Dolce, Boom și Digi, precum și de sute de rețele de dimensiuni medii și mici de pe întreg cuprinsul țării.

TRINITAS TV emite și pe satelitul Amos 2, frecvența de recepție 1164,75 Mhz.

Dacă sunteți abonat al unei rețele de cablu care nu retransmite televiziunea TRINITAS TV, puteți solicita preluarea acestui post de televiziune direct de la casieria operatorului de cablu.

Detalii despre identitatea, scopurile și sursele de finanțare ale televiziunii Patriarhiei Române pot fi găsite pe pagina de web www.patriarhia.ro

EDITURA BASILICA



SFÂNTUL VASILE CEL MARE

Omilii și cuvântări

Editura Basilica a Patriarhiei Române

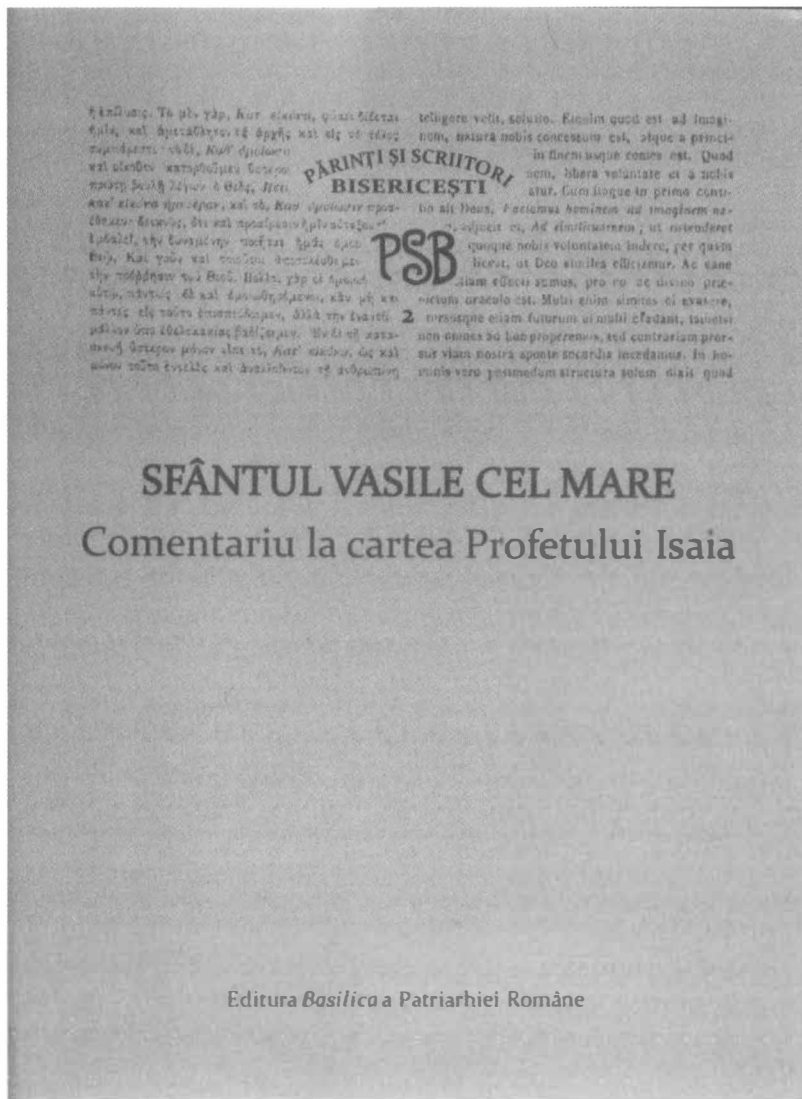
Intrarea Miron Cristea, nr. 6, sector 4, 040162 București

Tel.: 031 4052 313

e-mail: magazin@editurapatriarhiei.ro

web-site: www.editurapatriarhiei.ro

EDITURA BASILICA



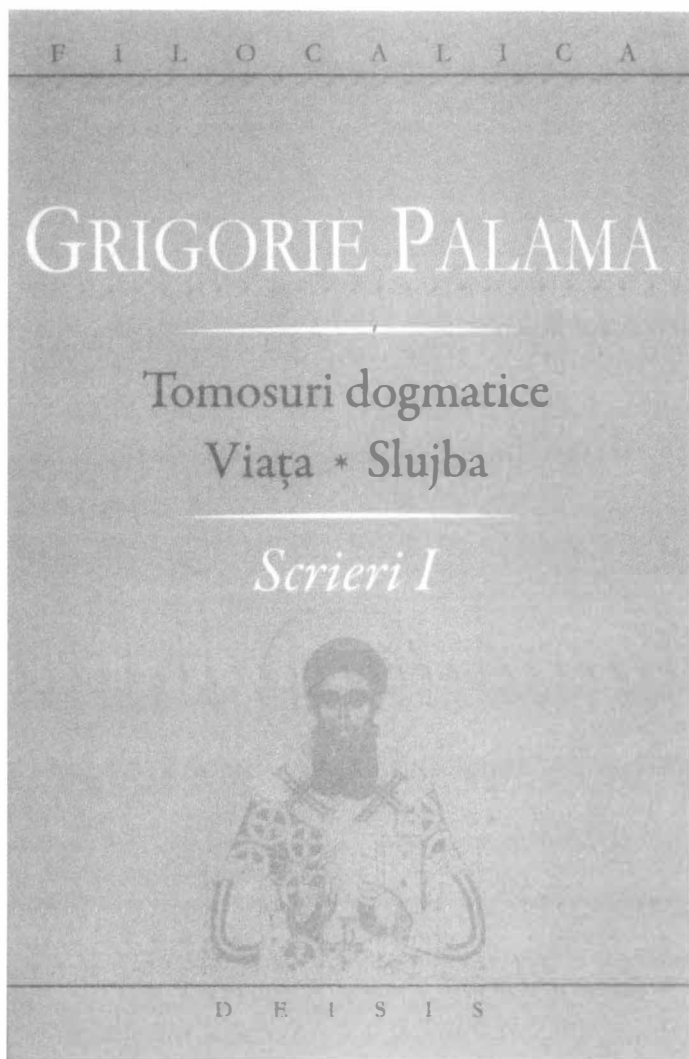
Intrarea Miron Cristea, nr. 6, sector 4, 040162 București

Tel.: 031 4052 313

e-mail: magazin@editurapatriarhiei.ro

web-site: www.editurapatriarhiei.ro

Editura Deisis, Sibiu



Str. Timotei Popovici, nr. 21, 550164 Sibiu

tel./fax: **0269 214 272**

e-mail: contact@edituradeisis.ro

web-site: www.edituradeisis.ro

PĂRINȚII BISERICII

SFÂNTUL MARCU EVGHENICUL
Ο ΑΓΙΟΣ ΜΑΡΚΟΣ Ο ΕΥΓΕΝΙΚΟΣ

OPERE
VOLUMUL I

ΤΑ ΕΥΡΙΣΚΟΜΕΝΑ ΑΠΑΝΤΑ
Α'



EDITURA PATERES 2009

Colaboratorii acestui număr:

Daniel BENGA, preot, conferențiar la disciplina *Istoria Bisericească Universală* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctor în Teologie al Universităților din București și Erlangen. Ultimul studiu publicat: „Provocările profesorului Teodor M. Popescu pentru teologia istorică contemporană”, în: *AFTOUB*, IX (2009), pp. 499-510. Contact: daniel.benga@yahoo.de

Vasile-Adrian CARABĂ, asistent la disciplina *Istoria și Spiritualitatea Bizanțului* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctor în Filosofie al Universității „Martin Luther” din Halle-Wittenberg. Ultimul studiu publicat: „Capadocia. Precizare etnologică și lingvistică și delimitare istorico-geografică”, în: *AFTOUB*, IX (2009), pp. 21-36. Contact: adriancaraba@yahoo.com

E

Marius Daniel CIOBOTĂ, preot, doctorand al Universității din București. Ultimele studii publicate: „Repere esențiale în slujirea omiletică actuală”, în: *Glasul Adevărului*, SN, 154/2008, pp. 83-94; „Repere omiletice pentru noaptea de Înviere”, în: *Glasul Adevărului*, SN, 152/2008, pp. 15-22. Contact: ciobotamarius@yahoo.com

Constantin COMAN, preot, profesor la disciplina *Studiul Noului Testament* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctor în Teologie al Universității din Atena. Ultimul studiu publicat: „Despre împărăția lui Dumnezeu la Sfântul Vasile cel Mare”, în: *AFTOUB*, IX (2009), pp. 257-280. Contact: parintelecoman@yahoo.com

Ioan ICA JR., diacon, 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. Ultimul volum publicat: *Sfântul Grigorie Palama. Tomosuri dogmatice - Viața - Slujba. Scrieri I* (Sibiu, 2009). Contact: ioanicajr@yahoo.com

Viorel IONIȚĂ, profesor la disciplina *Istoria bisericească universală* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, secretar de studii în cadrul Conferinței Bisericilor Europene (Geneva), doctor în Teologie al Institutului Teologic din București. Ultimul studiu publicat: „A 4-a Conferință Panortodoxă Presinodală, Chambésy/Geneva, Elveția, 6-12 iunie 2009”, în: *Studii Teologice*, 2/2009, pp. 235-254. Contact: viorel.ionita@cec-kek.org

Adrian MURARU, lector la Catedra de *Istoria Filosofiei și Hermeneutică* în cadrul Facultății de Filosofie (Universitatea Al.I. Cuza. Iași) doctor în Filosofie al Universității *Alexandru Ioan Cuza* din Iași, coordonator al colecției *Tradiția creștină* (Editura Polirom). Ultimul studiu publicat: „Câteva considerații privitoare la traducerea textelor patristice în limba română”, în: *Studii Teologice*, 3/2008, pp. 231-276. Contact: muraru_a@yahoo.com

Anthony PAPANTONIOU, doctorand al *Macquarie University* din Sydney (Australia). Ultimul studiu publicat: „The Person and Event of Jesus Christ: An Eastern Orthodox

Critique of Bishop John Shelby Spong's Interpretation of the Christ Experience", în: *Inter*, 1-2/2008, pp. 389-407. Contact: bookcentre@greekorthodox.org.au

Marius PORTARU, masterand al *Istituto Patristico Augustinianum* (Roma) și al Facultății de Teologie Ortodoxă din București. Ultimul studiu publicat: „*Non scholae, sed vitae discimus!* Misiunea culturală a studenților în Teologie, componentă principală a proiectului cultural al prof. Teodor M. Popescu (1893-1973)”, în: *AFTOUB*, IX (2009), pp. 545-565. Contact: negeste2000@yahoo.fr

Alexandru PRELIPCEAN, masterand al Facultăților de Teologie Ortodoxă din București și Tesalonic. Ultimul studiu publicat: „Gematria ebraică – paradigmă ermeneutică a sfintei Scripturi. Studiu de caz: cifrele 1-7 în cartea *Facere*”, în: *Studii Teologice*, 2/2008, pp. 177-212. Contact: axu_preli@yahoo.com

Simona RODINA, doctorandă a Universității din București, preparator la Catedra de Filologie Clasică a Facultății de Limbi și Literaturi Străine – Universitatea din București. Ultimul studiu publicat: „Tragöidía ca personaj în imaginarul colectiv al Antichității”, în: *Janua. Lumea greco-romană în studii și articole*, coordonat de Ana-Cristina Halichias și Maria-Luiza Dumitru Oancea, București, Editura Universității din București, 2009, pp. 294-306. Contact: simona_rodina@yahoo.com.

Bogdan TĂTARU-CAZABAN, cercetător în cadrul Institutului de Istoria Religiilor al Academiei Române, lector asociat la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, doctor în Filosofie al Universității din București. Ultima traducere publicată: *Nicolaus Cusanus, Despre Dumnezeu ascuns* (București, 2008). Contact: tatarucazaban@yahoo.com

**TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
ORTODOXĂ**

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

Pr. Viorel IONIȚĂ

Fragen des gemeinsamen Gebetes im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen

Pr. Constantin COMAN

Sfânta Scriptură și ermeneutica biblică ortodoxă

Vasile Adrian CARABĂ

Ce știm despre Elisei (sec. XIV), profesorul lui Georgios Gemistos Plethon

Pr. Marius Daniel CIOBOTĂ

Discursul omiletic în contextul comunicării publice

Marius PORTARU

Natura textului patristic, regula fidei a traductologiei patristice

Anthony PAPANTONIOU

The Theandric Mystery of Jesus Christ in Byzantine Christology

Din Sfinții Părinți ai Bisericii

Sfântul GRIGORIE TEOLOGUL

Cuvântarea a XII-a (trad. Simona RODINA)

Dialog teologic

Adrian MURARU

Epiouision sau despre voința de asimilare