

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL V, NR 1, IANUARIE-MARTIE 2009, BUCUREȘTI

*Lucrator
11/1*

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. 1, IANUARIE-MARTIE, 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; Drd. Georgică GRIGORIȚĂ, Roma; Pr. drd. Sorin ZAHU, Atena; Dr. Mihai GRIGORE, Erfurt; Drd. Emanuel DOBRE, Strasbourg.

Redactor șef: Prof. dr. Remus RUS

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

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

Corectură: Lect. dr. Constantin GEORGESCU (filolog)

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

Tehnoredactare: Lect. dr. Alexandru MIHĂILA

Administrator redacție: Ion-DraGoș VLĂDESCU

Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă

Director: Dr. Aurelian MARINESCU

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, sect. 4, București

Adresa de corespondență: OP 53, CP 125

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

e-mail: studiiteologice@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
1 Studii	
Ciprian STREZA	
<i>Liturghiile ritului bizantin: reciprocitate și/sau exclusivitate?</i>	7
Adrian MARINESCU	
<i>Părintele bisericesc sau Sfântul Părinte, martor și organ al lucrării Sfântului Duh în Biserică și în membrii acesteia. Noțiunea de „Părinte bisericesc” în tradiția patristică, originea și semnificația ei teologică. Scriitorul creștere a Bisericii vs. scriitorul „creștin” (partea I)</i>	31
Radu PREDA	
<i>„Revenirea lui Dumnezeu”. Ambiguitățile unui diagnostic</i>	103
Alexandru ANCA	
<i>Andronikos III. Palaiologos als „Schauspieler”</i>	127
Georgică GRIGORIȚĂ	
<i>Autonomie et synodalité dans l’Eglise orthodoxe (les prescriptions des saints canons et les réalités ecclésiales actuelles)</i>	141
Din Sfinții Părinți ai Bisericii	
Sf. GRIGORIE de Nazianz	
<i>Epistole către Sf. Vasile cel Mare</i> (trad. Alexandru MIHĂILĂ)	215

✓ **Dialog teologic**

Mihai D. GRIGORE

Dii otiosi – postsecularism, metodă și teologie la Friedrich Wilhelm Graf 237✓ **Eveniment teologic**

Ion-Dragoș VLĂDESCU

Al III-lea Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România. Mănăstirea Tismana, 10-14 noiembrie 2008 251✓ **Din Teologia Ortodoxă contemporană**

Jaroslav PELIKAN

Odiseea spiritualității dionisiene (trad. Daniel JUGRIN) 289**Recenzii***Christine HALL, 'Pancosmic' Church – Specific românesc. Ecclesiological Themes in Nichifor Crainic's Writings between 1922 and 1944, Uppsala Universitet, 2008, 308 p. (Remus RUS)* 305*François CASSINGENA-TRÉVEDY, OSB, Les Pères de l'Eglise et la liturgie: un esprit, une expérience. De Constantin à Justinien, coll. Théologie à l'Université 5, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 2009, 384 p. (Eugen MAFTEI)* 313*Sebastian NAZĂRU, Sfântul Theodor Studitul sau despre datoria de a mărturisi, Ed. Omonia, București, 2008, 214 p. (Ionuț-Alexandru TUDORIE)* 316

P ROLOG

În concordanță cu anunțul din cuvântul de deschidere al precedentului fascicul, anul calendaristic 2009 este unul cu totul special pentru redacția revistei *Studii Teologice*, fiind dedicat marcării celor 80 de ani de existență a acestui periodic teologic de referință. Dincolo de promisiunile pe care sperăm ca Bunul Dumnezeu să ne ajute să le împlinim (publicarea unui *Indice* al tuturor materialelor publicate în decursul anilor 1929-2008, republicarea în volum a tuturor studiilor apărute de-a lungul anilor în paginile acestui periodic teologic, semnate de mari profesori de teologie, organizarea unor ateliere tematice după modelul marilor reviste de teologie/istorie din Occident) obiectivul nostru central este creșterea calității științifice a acestei publicații. Tocmai în acest sens anunțăm în avans faptul că numărul tematic al anului în curs (4/2009) va fi dedicat unei teme pe cât de specială, pe atât de neglijată la nivel teoretic: *arta bizantină*.

*

Caracterul specific al acestui fascicul este faptul că, fără o intenție anterioară, toate materialele selectate de redacție sunt semnate de teologi laici. Nădăjduim ca această realitate să nu fie percepută ca o secularizare/laicizare explicită a revistei, ci dimpotrivă să constituie un impuls pentru profesorii de teologie hirotoniți pentru a trimite studii de calitate spre publicare.

Într-o succintă prezentare vom căuta să atragem atenția cititorilor spre materialele incluse în acest fascicul. Astfel, rubrica ***Studiilor*** – ca de obicei cea mai suculentă secțiune a fasciculului – este deschisă de un material semnat de dl Ciprian Streza, care ne propune o perspectivă istorică asupra relațiilor dintre cele trei Liturghii ale ritului bizantin. Deși au aceeași origine antiohiană, din toate cele trei variante Liturgia Sf. Ioan Gură de Aur a fost cea care s-a impus în spațiul bizantin începând cu sfârșitul secolului al XI-lea. În mod natural apar două interogații: *De ce această variantă a Sfintei Liturghii?* și *De ce abia la sfârșitul secolului al XI-lea?* Acestea sunt de altfel și obiectivele acestui studiu. Următorul text, semnat de dl Adrian-Constantin Marinescu, este o primă parte dintr-o serie de materiale centrate pe tema majoră a imaginii *Părintelui bisericesc* în tradiția teologică a Răsăritului creștin. Astfel, dacă pentru început cititorii vor înțelege resorturile motivaționale ale acestei abordări, precum și modul în care este perceput *Părintele bisericesc* în textele scripturistice, părțile subsecvente ce vor fi publicate în următoarele fascicule ale revistei noastre vor descoperi perspectivele Sfinților Părinți, ale textelor liturgice, ale documentelor sinodale și ale erminiei picturii bizantine asupra *Părintelui bisericesc*. Studiul d-lui Radu Preda se constituie într-o analiză a câtorva aspecte ale

procesului accentuat de reconsiderare a locului și rolului religiei în epoca postmodernității. În interiorul acestei analize, revitalizarea religioasă din țările post-comuniste, acolo unde „revenirea lui Dumnezeu” corespunde unei intense vieți ecleziale, ocupă un loc special. Următorul material, semnat de dl Alexandru Anca, ne propune o investigație asupra ritualului și ceremonialului bizantin și a sensurilor simbolice pe care aceste gesturi le transmit la nicel subliminal. Episodul asupra căruia s-a oprit autorul este cel al celebrului război civil desfășurat între anii 1321-1328 între împărații Andronic II Paleologul și Andronic III Paleologul. Această secțiune a revistei se încheie cu amplul material, redactat în limba franceză, semnat de dl Georgică Grigoriță. Acest text ne proiectează o posibilă rezolvare a uneia dintre cele mai grave probleme canonice care macină în prezent Ortodoxia: *co-teritorialitatea*, situație în care se află nu doar Ortodoxia din Moldova și Estonia (aceste cazuri fiind analizate în partea a doua a studiului), ci întreaga diasporă ortodoxă.

La rubrica *Din Sfinții Părinți ai Bisericii* am ținut seama de faptul că acest an este unul dedicat în genere Părinților Capadocieni, iar în special Sf. Vasile cel Mare. Astfel, au fost selectate 18 epistole semnate de Sf. Grigorie de Nazianz adresate Sf. Vasile cel Mare (prezentare și traducere de dl Alexandru Mihăilă). Apoi, în cadrul rubricii *Dialog teologic*, dl Mihai Grigore propune o dezbatere asupra rolului religiei și creștinismului în special în actul politic și în conștiința civică a cetățenilor în contextul globalizării plecând de la unul dintre volumele de succes în teologia academică germană: Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur* (2004).

La rubrica *Eveniment teologic*, care revine astfel în cuprinsul revistei noastre, dl Ion-Dragoș Vlădescu a pregătit un reportaj amplu care reflectă pertinent dezbaterile ce au avut loc în cadrul celui de-al III-lea Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România, desfășurat la mână. Tismana, în noiembrie 2008. Materialul respectiv este încheiat prin rezoluțiile și receptarea sinodală cu privire la propunerile Congresului. Pentru rubrica *Din teologia ortodoxă contemporană* a fost selectat un text semnat de Jaroslav Pelikan și dedicat spiritualității dionisiene (traducere din limba engleză de dl Daniel Jugrin).

În finalul acestui fascicul au fost selectate pentru rubrica *Recenzii* prezentările următoarelor lucrări: Christine Hall, *'Pancosmic' Church – Specific românesc. Ecclesiological Themes in Nichifor Crainic's Writings between 1922 and 1944, Uppsala Universitet, 2008, 308 p.* (semnată de dl Remus Rus) – lucrare care popularizează personalitatea lui Nichifor Crainic în mediul occidental; François Cassingena-Trévedy, OSB, *Les Pères de l'Eglise et la liturgie: un esprit, une expérience. De Constantin à Justinien, coll. Théologie à l'Université 5, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 2009, 384 p.* (semnată de dl Eugen Maftai) – volum care reiterează relația dintre Părinții Bisericii (latini, greci și sirieni) cu Sf. Liturghie; Sebastian Nazâr, *Sfântul Theodor Studitul sau despre datoria de a mărturisi, Editura Omonia, București, 2008, 214 p.* (semnată de dl Ionuț-Alexandru Tudorie) – una dintre monografiile de bază pentru perioada iconoclastă și pentru Sf. Teodor Studitul.

I.-A. T.

S TUDII

Ciprian STREZA

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Sibiu

LITURGHIILE RITULUI BIZANTIN: RECIPROCITATE ȘI/SAU EXLCUSIVITATE?

Keywords: *Byzantine Rite, Liturgics, St. John Chysostomos' Liturgy,
St. Basil the Great's Liturgy, Eucharistic anaphora.*

Abstract

Liturghiile ritului bizantin originează într-un arhetip liturgic antiohian care a fost diferit asimilat și prelucrat de Părinți ai Bisericii în primele patru secole. Studiul de față încearcă o evaluare a ipotezelor recente care au încercat să ofere o explicație pentru schimbarea Liturghiei duminicale din ritul bizantin, produsă către sfârșitul sec. al XI-lea, când Liturghia Sf. Vasile cel Mare, Liturghia euharistică principală a Bisericii constantinopolitane, a fost înlocuită cu Liturghia, mai scurtă, mai simplă, mai puțin retorică, a Sf. Ioan Gură de Aur. Teoriile enunțate nu oferă o explicație suficientă, sunt încă necesare viitoare investigații și clarificări.

Ritul bizantin este cel mai cunoscut și mai răspândit rit liturgic aflat până astăzi în uz, și aceasta nu doar pentru fastul și splendoarea ceremonialului și pentru polyvalența simbolismului liturgic pe care îl conține¹, cât mai ales pentru faptul că istoria și evoluția lui au fost strâns

¹ Devenit emblematic pentru ritul bizantin, termenul de *Symbolgestalt* (înfățișare simbolică) întrebuițat de Hans Joachim SCHULZ în excelenta sa lucrare: *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, Freiburg im Breisgau, 1964, definește reușita simbioză în cultul ortodox între simbolul liturgic (celebrarea cultică),

legate de cea a Constantinopolului, marea metropolă a imperiului bizantin, care a fost fondată în 324 de către Constantin cel Mare, primul împărat creștin, și inaugurată în 330 drept noua capitală a imperiului roman. Constantinopolul, numit așa după fondatorul său, a fost construit pe amplasamentul micului oraș port Byzantion sau Byzantium, o colonie grecească antică, fondată în sec. al VII-lea î. Hr. de către Byzas din Megara, situată strategic pe malurile Bosforului, strâmtoarea dintre Europa și Asia Mică. Marele imperiu care a apărut după întemeierea Constantinopolului, a ajuns să fie cunoscut ca imperiu bizantin, iar practica și obiceiurile liturgice specifice acestei mari metropole ca ritul bizantin.

„Frumusețea inegalabilă și necontestată a acestui rit, precum și prestigiul Bisericii constantinopolitane, ridicată la rangul de patriarhat în anul 381, prestigiu care a crescut mereu, proporțional cu importanța politică, administrativă și culturală a Bizanțului, au contribuit ca modul constantinopolitan de a oficia Liturghia să se răspândească în toate Bisericile Ortodoxe din regiunile care depindeau politicește și bisericește de Constantinopol”².

Întregul sistem liturgic bizantin nu este decât o inspirată și reușită sinteză a ritului Antiohiei și cel al Ierusalimului, elaborată și definitivată între secolele IX-XIV în marile mănăstiri ale Ortodoxiei, începând cu perioada de luptă împotriva iconoclasmului. Ca toate riturile clasice, ritul bizantin conține o gamă largă de slujbe incluzând liturghiile euharistice, rituri sacramentale, rugăciuni zilnice, un sistem extrem de precis al lecturilor biblice citite în cadrul cultului, un calendar al sărbătorilor și al posturilor, precum și forme distincte și cu un grad elevat de dezvoltare al artelor liturgice: arhitectura, iconografia, imnografia și muzica. Evoluția ritului bizantin a cunoscut câteva etape esențiale în care treptat el s-a cristalizat și s-a format, etape ce se definesc ca parte integrantă a istoriei imperiului bizantin³:

frumosul cultic (arhitectura bisericească, iconografia) și interpretarea, receptarea teologică a actelor liturgice (mistagogia).

² Pr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica specială*, București, 1980, p. 208.

³ Despre periodizarea istoriei Bizanțului a se vedea: A. KAZHDAN, „History of Byzantium”, în: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Alexander Petrovich KAZHDAN et alii (eds.), Oxford University Press, New York/Oxford, 1991, pp. 345-362; Hans-Georg BECK, *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, coll. *Handbuch der*

1. Perioada paleo-bizantină este epoca în care cultul practicat în Bizanț, vechiul oraș grecesc devenit mai apoi, la 11 mai 330, capitala imperiului bizantin, era unul cu puternice influențe antiohiene, datorită jurisdicției Antiohiei exercitată și asupra acestui teritoriu. Astfel, o serie de schimburi și vizite reciproce, cu ocazia sinoadelor ecumenice sau a sinoadelor locale, s-au efectuat între episcopii și preoții celor două metropole, cea mai semnificativă fiind venirea la Constantinopol, în feb. 398, a Sf. Ioan Gură de Aur, pe atunci încă preot la Antiohia, care a adus cu sine vechea anafora a Sfinților Apostoli, pe care a și revizuit-o pentru a fi folosită în noua capitală a imperiului bizantin⁴.

2. Perioada de aur a cultului bizantin este cea marcată de domnia lui Iustinian (527-565) și de imediații lui succesori. Construirea impozantei catedrale Hagia Sofia, îmbogățirea și diversificarea fastului liturgic, introducerea în Liturghie a unor texte teologice, ca urmare a controverselor dogmatice ale vremii⁵, marile procesiuni liturgice ce se desfășurau pe străzile capitalei imperiului⁶, toate acestea au dus foarte curând la conturarea unui cult specific al Constantinopolului, care a fost adoptat de toate regiunile asupra cărora se exercita influența capitalei⁷. Sinodul quinisext din 691-692 notifică prin canoanele date faptul că ritul bizantin atinsese deja o formă și o structură coerentă, ceea ce îi permitea

Altertumswissenschaft 12, 2.1 - *Byzantinisches Handbuch* 2.1, C.H. Beck, München, 1959, pp. 156-188.

⁴ Robert TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West. Te Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, Collegeville, 1986, pp. 171-174; Franz van de PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts: Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomus*, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 187, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1970.

⁵ Pe rând au fost introduse în Liturghie Simbolul de credință niceo-constantinopolitan (511), mai apoi imnul Trisaghion (438-439), imnul „Unule Născut” (535-536) și imnul Herovic (573-574). A se vedea: Robert TAFT, *The Great Entrance*, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 200, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1978, pp. 53-144, 374-426.

⁶ Lucrarea fundamentală și definitorie pentru ilustrarea efectelor pe care le-au avut procesiunile liturgice asupra schemei generale a Liturghiei bizantine este: J.F. BALDOVIN, *The Urban Character of the Christian Worship. The Origins, the Meaning of Stational Liturgy*, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 228, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1969.

⁷ În acest sens există măturii sigure că începând cu sec. al X-lea ritul constantinopolitan a fost folosit în Asia Mică. *Protheoria* lui NICOLAE DE ANDIDA, revizuită mai târziu de TEODOR DE ANDIDA (PG 140, 417-468), lucrare compusă în Andida Pamfiliei în jurul anilor 1085-1095, își afirmă clar apartenența la ritul mării Biserici a Constantinopolului (a se vedea: PG 140, 429C).

manifestarea unei intransigențe față de diferitele practici ale latinilor sau ale armenilor. Era creată astfel o „familie liturgică” sau un rit liturgic, cu caracteristici proprii bine definite, care se va detașa net de celelalte forme cultice ale teritoriilor care nu intrau în sfera de influență a mării capitale bizantine. Acesta era doar începutul unui vast proces de evoluție⁸, care va continua printr-o fuziune a ritului constantinopolitan cu cel al Ierusalimului, prin cele două sinteze ce au avut loc, prima legată de mănăstirea Studion din Constantinopol, iar cea de a doua de mănăstirea Sfântul Sava din Palestina⁹.

3. Perioada iconoclastă (726-843), cu toate disputele ei dogmatice, a fost una de consolidare și codificare a ritului bizantin, după cum indică și Tipiconul Marii Biserici a Constantinopolului, o reglementare și descriere în amănunt a principalelor probleme legate de celebrarea cultică datând din sec. al X-lea¹⁰. Capitala imperiului avea un calendar propriu¹¹, o Liturghie euharistică proprie¹², un ritual sacramental propriu¹³, precum

⁸ Cercetarea liturgică mai nouă subliniază faptul că acest proces de formare a riturilor liturgice nu a fost unul al „diversificării”, ci unul al standardizării și unificării: Bisericele locale s-au grupat cu timpul în „fedații” în jurul scaunelor patriarhale, proces care a stimulat și o unificare și o standardizare corespunzătoare a practicii liturgice. Ceea ce poate fi găsit în textele euhologice rămase până astăzi nu este sinteza a ceea ce a fost mai înainte, ci mai curând rezultatul unei evoluții selective, în care au supraviețuit acele formulare mai cunoscute și mai folosite, iar nu în mod necesar cele mai bune. A se vedea: Robert TAFT, „How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy”, în: *Orientalia Christiana Periodica*, XVIII (1977), pp. 355-378; Robert TAFT, *Beyond East and West*, Washington DC, 1984, p. 167 ș.u.; Robert TAFT, „Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual: Principles, Methods, Results”, în: *Ecclesia Orans*, XI (1994), pp. 355-367.

⁹ Robert TAFT, *The Byzantine Rite. A Short History*, coll. *American Essays in Liturgy*, Collegeville, Minnesota, 1992, pp. 52-84.

¹⁰ J. MATEOS (ed.), *Le Typicon de la Grande Église: Ms. Sainte Croix no. 40, X^e siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes*, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 165-166, 2 vol., Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1962-1963.

¹¹ *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Hippolyte DELEHAYE (ed.), Bruxelles, 1902; A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur im byzantinischen Reich*, coll. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 50, vol. I, J.C. Hinrichs, Leipzig, 1937, pp. 28-33.

¹² R. TAFT, „The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, XL (1988), pp. 45-75.

¹³ M. ARRANZ, „Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain”, în: *Orientalia Christiana Periodica*, XLVIII (1982), pp. 284-335; *Orientalia Christiana Periodica*, XLIX (1983), pp. 42-90, 284-302; *Orientalia Christiana Periodica*, L (1984), pp. 43-64, 372-

și o proprie liturghie a ceasurilor, numită și Ἀσματικὴ Ἀκολουθία, adică „slujba cântată”¹⁴. Imediat după victoria Ortodoxiei din 843, crește și ponderea influenței elementului monahal asupra întregii vieți bisericești, iar ritul bizantin intră într-un proces de reorganizare fără precedent, care va culmina cu reforma studită. La începutul mileniului, textul anaforalei Sf. Ioan Gură de Aur a fost adăugit și stilizat cu împrumuturi din anaforaua Sf. Vasile cel Mare, pentru ca în această formă să devină principalul formular euharistic al Bizanțului¹⁵. În dorința de a restaura cultul icoanelor și de a reforma viața monahală, monahii studiiți au apelat la tradiția cultică monastică palestiniană, făcută cunoscută capitalei imperiului prin dese contacte ale Studionului cu mănăstirea Sfântul Sava, tradiție pe care au prelucrat-o, infuzându-i elemente din Ἀσματικὴ Ἀκολουθία, dând naștere astfel unui sinteze unice: un cult palestinian monahal cu psalmodia și imnele ei, grefat pe schema generală a slujbelor Bisericii din Constantinopol¹⁶.

Ocupația latină asupra Constantinopolului (1204-1261) marchează încă un moment de criză din istoria Bizanțului, în care monahismul nu a fost doar conducerea și linia spirituală a Bisericii, dar și factorul de seamă al creativității liturgice. Intensele legături păstrate între centrele monahale ale Ierusalimului și cele ale Constantinopolului au dus ca în sec. al XI-lea monahii din Palestina să prelucreze sinteza studită și să o adopte la propriile lor necesități. Această prelucrare savaită avea mai apoi să se răspândească în toată lumea ortodoxă prin intermediul Sfântului Munte, devenit important centru monahal prin înflorirea mișcării

397; *Orientalia Christiana Periodica*, LI (1995), pp. 60-86; *Orientalia Christiana Periodica*, LII (1986), pp. 145-178; *Orientalia Christiana Periodica*, LIII (1987), pp. 59-106; *Orientalia Christiana Periodica*, LV (1989), pp. 33-62, 317-338.

¹⁴ SF. SIMEON AL THESSALONICULUI, *De Sacra Precatione*, PG 155, 624-655; O STRUNK, „Byzantin Office at Hagia Sophia”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, IX-X (1955-56), pp. 175-202.

¹⁵ A. JACOB, *Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome. Thèse présentée pour l'obtention du grade de docteur en philosophie et lettres* (teză nepublicată a universității din Louvain), Louvain, 1968, p. 52 ș.u, 254, 499.

¹⁶ Această sinteză studită a fost codificată pentru prima dată de Alexie, egumen al mănăstirii Studion, mai apoi patriarh al Constantinopolului (1025-1043). Tipiconul studit s-a răspândit astfel repede atât în lumea slavă cât și în cea greacă. A se vedea: A. SKAF, „Typika”, în: *Dictionnaire de spiritualité*, XV (1991), col. 1358-1371; R. TAFT, „Typicon of the Great Church, Stoudite Typica, Sabaitic Typica”, în: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, A.P. KAZHDAN et alii (eds.), New York/Oxford, 1991.

isihaste¹⁷. Filotei Kokkinos, egumen al mănăstirii Marea Lavră iar mai apoi patriarh al Constantinopolului (1351-1376), avea să aștearnă în scris și să codifice această nouă sinteză savaită în cele două cărți ale sale normative și astăzi în lumea ortodoxă: *Διάταξις τῆς ἱεροδιακονίας* (Rânduiala ierodiaconiei) și *Διάταξις τῆς Θείας Λειτουργίας* (Rânduiala Sfintei Liturghii). Astfel, cultul celebrat în mănăstirile palestiniene ale sec. al XIV-lea și consacrat mai apoi de practica atonită a înlocuit cu timpul vechiul tipicon studit și a dat naștere actualului tipicon folosit în ritul bizantin¹⁸. Cele două anaforale principale ale acestui rit, cea a Sf. Ioan Gură de Aur și cea a Sf. Vasile cel Mare urmează fidel schema generală a textelor euhologice de tip siro-occidental, iar pe această structură și-a imprimat fiecare dintre popoarele ortodoxe, în textul anaforalei, nota aparte a spiritualității sale.

1. Liturghiile ritului bizantin: o unică Liturghie cu anaforale euharistice distincte?

Ritul bizantin care se află în uz în toate Bisericile Ortodoxe întrebuintează trei Liturghii, și anume: cea a Sf. Ioan Gură de Aur¹⁹, cea a Sf. Vasile cel Mare²⁰ și cea a Sfântului Iacob²¹, alături de Liturghia

¹⁷ A se vedea: R. TAFT, „Mount Athos. A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, XLII (1988), pp. 179-194.

¹⁸ R. TAFT, *The Byzantine Rite...*, p. 83.

¹⁹ A se vedea: G. WAGNER, *Der Ursprung der Chrysostomusliturgie*, coll. *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 59, Münster, 1973; A. BAUMSTARK, „Zur Urgeschichte der Chrysostomusliturgie”, în: *Theologie und Glaube*, V (1913), pp. 299-313; G.J. CUMING, „Pseudonymity and Authenticity, with Special Reference to the Liturgy of St. John Chrysostom”, în: *Studia Patristica*, XV (1984), pp. 532-538; H. ENGBERDING, „Die Angleichung der byzantinischen Chrysostomusliturgie an die byzantinische Basiliusliturgie”, în: *Ostkirchliche Studien*, XIII (1964), pp. 105-22; R.F. TAFT, „The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited. Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer”, în: *Orientalia Christiana Periodica*, LVI (1990), pp. 5-51.

²⁰ A se vedea: H. ENGBERDING, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen and kritische Ausgabe*, coll. *Theologie des Christlichen Ostens. Texte and Untersuchungen* 1, Münster, 1931; R. MESSNER, *Præx Eucharistica. Zur Frühgeschichte der Basileios Anaphora. Beobachtungen and Hypothesen*, în: *Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv. Für Philipp Harnoncourt zum 60. Geburtstag*, E. RENHART, A. SCHNIDER (eds.), Graz, 1991, pp. 121-29; John R.K. FENWICK, *The Anaphoras of St Basil and St James. An Investigation into their Common Origin*, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 240, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1992.

Darurilor mai înainte sfințite, care este impropriu denumită ca Liturghie, fiind atribuită Sf. Grigore Dialogul²². Întreaga istorie a cultului bizantin a încercat să precizeze raportul dintre aceste formulare euhologice. Mult timp s-a crezut că primele două Liturghii ar deriva din prescurtarea Liturghiei Sfântului Iacob, și anume a variantei grecești a acesteia, așa cum se localizase mai întâi în Asia Mică, mai ales în Cezareea Capadociei în sec. al IV-lea. Acest punct de vedere se baza pe o autenticitate presupusă a unei scrieri, intitulată: *Tractatus de traditione divinae missae*²³, atribuită lui Proclu, patriarh al Constantinopolului între 434 și 446, în care autorul a pornit de la certitudinea existenței în epoca apostolică a unei Liturghii unice, foarte lungi, a Sfântului Iacob, fratele Domnului, care ar fi fost mai apoi deliberat prescurtată de către Sf. Vasile cel Mare, și mai apoi de Sf. Ioan Gură de Aur pentru a putea reține atenția unei generații mai puțin fervente de creștini:

«Mulți oarecare și alți dumnezeiești păstori și învățatori ai Bisericii dintre urmașii Sfinților Apostoli au predat ca moștenire Bisericii expunerea mistică a Liturghiei pe care în scris au lăsat-o [așternut-o]. Dintre aceștia însă cei dintâi și mai de seamă sunt: fericitul Clement, corifeul ucenicilor și a urmașilor Sfinților Apostoli..., dumnezeiescul Iacob, care prin sorți a primit moștenirea Bisericii Ierusalimului...Marele Vasile, care, văzând în vremurile care au urmat nepăsarea și înclinarea spre cele de jos a oamenilor, și din această

²¹ F.E. BRIGHTMANN, *Liturgies Eastern and Western*, vol. I, Oxford, 1896, pp. 30-68; Anton HÄNGGI, Irmgard PAHL, *Præx Eucharistica*, Éditions universitaires, Fribourg, 1968, pp. 244-261; B.-Ch. MERCIER, *La liturgie de saint Jacques. Édition critique du text grec (Vaticanus graec. 2282; IX e siècle) avec traduction latine*, coll. *Patrologia Orientalis* 26, 1946, pp. 115-223; The Faculty of Hellenic College, Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, *The Divine Liturgy of Saint James (Iakovos), Brother of the Lord*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 1988; J.R.K. FENWICK, *The Anaphoras of St Basil and St James. An Investigation into Their Common Origin*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1992; Baby VARGHESE, *The Syriac Version of the Liturgy of St James: A Brief History for Students*, coll. *Joint liturgical studies* 49, Grove Books, Cambridge, 2001; John D. WITVLIET, „The Anaphora of St. James”, in: *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, Paul F. BRADSHAW (ed.), Pueblo, 1997; Phillip TOVEY, *The Liturgy of St James as presently used*, Grove Books, Cambridge, 1998.

²² Demetrios MORAITIS, *Η Λειτουργία των Προηγιασμένων Δώρων*, Θεσσαλονίκη, 1955; Stefanos ALEXOPOULOS, *The Pre-Sanctified Liturgy in the Byzantine Rite. A Comparative Analysis of its Origin, Evolution and Structural Components*, Ph.D. diss., Notre Dame, 2004.

²³ PG 65, 849B-852B.

cauză chibzuind despre lungimea Liturghiei, ...a lăsat o versiune mai scurtă să fie rostită...»²⁴.

Pe baza acestui scurt tratat, liturghiștii de la sfârșitul sec. al XIX-lea și începutul sec. al XX-lea au postulat un sens unilateral de evoluție a anaforalei euharistice. În opinia lor, textele euharistice ale epocii primare au fost formulate euhologice complexe, care au suferit însă în decursul timpului abrevieri și simplificări, dând astfel naștere anaforalelor euharistice de mai târziu, care în mare măsură s-au păstrat până în prezent²⁵. Evidența și autenticitatea tratatului pus sub numele Sfântului Proclu²⁶ avea să fie discreditată în 1962 de către iezuitul F.J. Leroy, care a arătat faptul că lucrarea este cu siguranță o operă plastografiată, o prelucrare a tratatului antilatin despre epicleza euharistică a Sf. Marcu al Efesului²⁷, alcătuită de Constantin Paleocappa, datând din sec. al XVI-lea²⁸. Această discreditare a avut loc după trei decenii de la apariția studiului extrem de bine documentat al Hieronymus Engberding privind istoria textului anaforalei Sf. Vasile cel Mare²⁹, în care marele orientalist german a demonstrat cu o argumentare filologică solidă faptul că în cazul

²⁴ PG 65, 850BC.

²⁵ Ipoteza fundamentală de la care se pleca era aceea a existenței dintru început a unei formular liturgic unic, identificat uneori cu textul euhologic din cartea a VIII-a a *Constituțiilor Apostolice*, din care ar fi apărut prin simplificare toate celelalte anaforale. A se vedea: Ferdinand PROBST, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen, 1870, și Ferdinand PROBST, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Münster, 1893; F.J. MOREAU, *Les liturgies eucharistiques: notes sur leur origine et leur développement*, Bruxelles, 1924; J.B. THIBAUT, *La Liturgie Romaine* Paris, 1924; Paul DREWS, *Untersuchungen über die sogenannte klementinische Liturgie im 8. Buche der apostolischen Konstitutionen*, Tübingen, 1906; Hans LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, coll. *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 8, Berlin, 1955.

²⁶ Manualele tradiționale de patrologie nu au recunoscut dintru început paternitatea acestei lucrări: Otto BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, Darmstadt, 1962, p. 207, afirmă că autorul nu este nicidecum Proclu, patriarhul Constantinopolului, ci un personaj anonim al sec. al VII-lea; J. QUASTEN, în volumul III al *Patrologiei sale* (Utrecht Antwerp, 1966), p. 525 susține că: „Fragmentul *De Traditione divinae missae* nu aparține lui Proclu, ci unui autor de mai târziu”.

²⁷ PG 160, 1088-89.

²⁸ F.J. LEROY, „Proclus ‘De Traditione Divinae Missae’: un faux de C. Paleocappa”, în: *Orientalia Christiana Periodica*, XXVIII (1962), pp. 288-299.

²⁹ *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe*, coll. *Theologie des christlichen Ostens* 1, Aschendorff, Münster, 1931.

acestui formular euhologic sensul evoluției a fost de la simplu la complex, invers decât cel descris în tratatul pseudoepigraf al lui C. Paleocappa³⁰, pe care îl discreditează cu aceste cuvinte: „Cu siguranță că pe bună dreptate autenticitatea acestui Logos a fost deja de secole pusă sub semnul întrebării și cu siguranță că este deja general recunoscută mai cu seamă lipsa acestuia de valoare pentru istoria Liturghiei...”³¹.

Cercetarea liturgică a ultimelor decenii ale sec. al XX-lea a arătat că asemănările dintre Liturghiile ritului bizantin se datorează nu unei prescurtări a Liturghiei Sfântului Iacob, ci mai curând existenței unui arhetip liturgic comun folosit în Siria de vest și mai apoi în Capadocia, care a fost în mod diferit asimilat și prelucrat de mari ierarhi de seamă ai Bisericii în primele patru secole. Astfel, este vorba de o unică Liturghie veche, aparținând familiei de liturghii vest siriene, care a fost prelucrată în partea ei centrală, în textul anaforalei euharistice de mari personalități bisericești. Astfel, anaforaua Sfântului Iacob este un text euhologic obținut prin sinteza elementelor tradiției ierusalimitene, așa cum apar ele descrise în Catehezele mistagogice ale Sf. Chiril al Ierusalimului, cu elemente ale arhetipului liturgic folosit în Antiohia și apoi în Cezareea Capadociei. Același arhetip de origine antiohiană, ajuns în Capadocia a fost prelucrat de Sf. Vasile cel Mare care a dat astfel naștere Liturghiei ce îi poartă numele. Și capitala imperiului, Constantinopolul, a preluat anaforaua antiohiană, iar Sf. Ioan Gură de Aur a prelucrat-o și el la rândul lui, creând astfel o Liturghie foarte asemănătoare cu cea a Sf. Vasile cel Mare³². În toate cele trei cazuri este vorba deci de același arhetip antiohian care a cunoscut prelucrări și influențe diferite, fapt care face ca ritul bizantin să aibă trei Liturghii foarte asemănătoare atât în structură cât și în fondul ideatic.

Interesant este de remarcat faptul că Liturghia Sf. Vasile cel Mare fusese până în sec. X-XI Liturghia principală a Constantinopolului, iar în

³⁰ Valoarea acestui tratat constă doar în faptul că viziunea pe care o expune referitor la modul în care au apărut anaforaua Sf. Ioan Hrisostom și cea a Sfântului Vasile aparține Sf. Marcu al Efesului și poate fi astfel considerată drept o mărturie a tradiției patristice referitoare geneza textelor euhologice uzitate în ritul bizantin.

³¹ H. ENGBERDING, *Das eucharistische Hochgebet...*, p. XIX.

³² A se vedea: Georg WAGNER, *Der Ursprung der Chrysostomusliturgie*, coll. *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen* 59, Aschendorff, Münster, 1973; R. TAFT, „The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited. Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer”, în: *Orientalia Christiana Periodica*, LVI (1990), pp. 5-51.

codicele Barberini acest formular euhologic ocupă poziția centrală³³, fiind considerată în sec. al VIII-lea cea mai importantă dintre toate Liturghiile lumii ortodoxe. Impresionantă prin unitatea sa de idei, profunzime teologică și imagistica biblică bogată, ea era oficiată în fiecare duminică și la sărbătorile mari. În prezent, însă ea este săvârșită doar de zece ori pe an: în cele cinci duminici din postul mare; în Joia și Sâmbăta Mare, în Ajunul Crăciunului și al Bobotezei, și în sărbătoarea Sf. Vasile cel Mare (1 ian.).

Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur este mai scurtă și nu atât de retorică precum Liturghia Sf. Vasile cel Mare. Se evidențiază prin simplitate, stil direct și claritate. Era, probabil, ritul euharistic de peste săptămână în lumea bizantină. Până la finalul sec. al XI-lea nu doar înlocuise Liturghia Sf. Vasile cel Mare în Constantinopol, ci devenise și Liturghia Euharistică principală în tot imperiul bizantin³⁴. Până astăzi continuă să fie oficiată în fiecare duminică și zi de peste săptămână, în fiecare parohie din întreaga lume, în afară de cazul în care Tipicul indică oficierea Liturghia Sf. Vasile cel Mare sau Liturghia Darurilor mai înainte sfințite.

Liturghia Sfântului Iacob a apărut ca un rezultat al sintezei ritului liturgic ierusalimitean cu cel antihian, care a dat naștere ritului antiohian „patriarhal”, adică al metropolei patriarhale Antiohia. Acest rit liturgic nu corespunde cu vechiul rit al Antiohiei despre care se știe mult prea puține lucruri. Singurele surse care permit o oarecare reconstituire a lui sunt omiliile Sf. Ioan Gură de Aur pronunțate în timpul șederii sale în Antiohia (360-397)³⁵, cartea a VIII-a a *Constituțiilor Apostolice*³⁶ și *Didascalia*,

³³ A se vedea: Stefano PARENTI, Elena VELKOVSKA, *L'Euclologio Barberini Gr. 336. Seconda edizione riveduta. Con traduzione in lingua italiana*, coll. *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae* Subsidia 80, CLV, Roma, 2000.

³⁴ R. TAFT, *The Great Entrance*, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 200, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1978, p. XXXII.

³⁵ A se vedea: Franz VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts: Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomus*, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 187, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1970.

³⁶ *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Franz Xaver von FUNK (ed.), 2 volume, Paderborn 1905; traducerea engleză bazată pe această ediție a fost făcută de: James DONALDSON, *Constitutions of the Holy Apostles*, New York, 1926, pp. 387-505; C.H. TURNER, „A Primitive Edition of the Apostolic Constitutions and Canons”, în: *Journal of Theological Studies*, XV (1913), pp. 53-65; C.H. TURNER, „Notes on the Apostolic Constitutions”, în: *Journal of Theological Studies*, XVI (1914), pp. 54-61, 523-38; XXI (1920), pp. 160-8. A se vedea, de asemenea, M. METZGER, *Les Constitutions apostoliques*,

scriere pseudoepigrafică compusă în limba greacă în Siria în ultima parte a sec. Al III-lea³⁷. Acest rit primar antiohian a fost înlocuit în jurul anului 400 cu practica liturgică a Bisericii din Ierusalim, având în centrul ei Liturgia Sfântului Iacob, și astfel s-a conturat ritul „patriarhal” al Antiohiei ca o fuziune a două tradiții liturgice diferite. În toate regiunile asupra cărora se întindea jurisdicția Antiohiei, Liturgia Sfântului Iacob a fost adoptată ca modelul la care toate celelalte practici liturgice locale au fost conformate. Și Constantinopolul a preluat această Liturgie, dar în timpul schismei monofizite, datorită faptului că ne-calcedonienii au rămas la același uz al Liturghiei Sfântului Iacob, ortodocșii au renunțat la ea, înlocuindu-o cu cea a Sf. Vasile cel Mare, care la rândul ei a fost înlocuită de cea a Sf. Ioan Gură de Aur³⁸.

Liturgia Darurilor mai înainte sfințite nu este o Liturgie propriuzisă, deoarece nu conține o anafora euharistică, ci ea constituie un ritual de împărtășire foarte amplu cu Darurile sfințite în Liturgia duminicală. Dacă în trecut această liturgie s-a bucurat de un uz largit, în prezent este oficiată doar în miercurile și vinerile din postul mare și în primele trei zile ale săptămânii mari.

Întrebarea pe care și-o pune orice credincios familiarizat cu Liturgiile ritului bizantin este în mod cert cea legată de motivul pentru care în istoria cultului bizantin Liturgiile au fost schimbate una în defavoarea celeilalte. A fost oare o reciprocitate sau o exclusivitate în alegerea unui anume formular euharistic? Astfel, este bine știut că anafora Sf. Ioan Gură de Aur a devenit în sec. al X-lea Liturgia

coll. *Sources Chrétiennes* 320, 329, 336, Paris, 1985-1987; Louis BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée, Tournai, 1968, pp. 239-260; H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, pp. 24-26, 50-51, 68-69.

³⁷ Sebastian BROCK, *The Liturgical Portions of the Didascalia*, Grove Books, Bramcote Nottingham, 1982; Arthur VÖÖBUS, *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 401-402, 407-408; *Scriptores Syri* 175-176, 179-180, Secrétariat du CorpusSCO, Louvain, 1979; Bibliografie și literatură secundară la B. ALTANER, *Patrologie*, Freiburg, ⁹1978, p. 85, 558; Paul F. BRADSHAW, „Kirchenordnungen I: Altkirchliche”, în: *Theologische Realenzyklopädie*, XVIII, Berlin, 1989, p. 666.

³⁸ Desigur, adoptarea ritului bizantin, o continuare a politicii de elenizare și centralizare a regiunii practică de patriarhii Antiohiei, s-a petrecut în etape, culminând în secolele XIII-XIV cu adoptarea integrală a ritului constantinopolitan. Pentru o succintă trecere în revistă a consecințelor schismei monofizite în această zonă, a se vedea: A.S. ATIYAH, *A History of Eastern Christianity*, London, 1962, pp. 169-235.

euharistică principală a Constantinopolului în defavoarea anaforalei Sf. Vasile cel Mare care a ajuns să fie celebrată doar de zece ori pe an.

Pentru a se putea da un răspuns acestei întrebări este necesar a analiza structura celor două Liturghii aflate astăzi în uz în Biserica Ortodoxă și a preciza care sunt elementele comune și care sunt cele care le diferențiază între ele.

2. Structura Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare și a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur

Ambele Liturghii sunt creații complexe ale tradiției liturgice milenare ortodoxe și sunt caracterizate de un profund sens al armoniei, al frumuseții și al misterului. Sunt identice ca formă fiind structurate în două părți principale: Liturghia catehumenilor și cea a credincioșilor. Participantul neinițiat aproape că nu observă diferența din ritual dintre Liturghia Sf. Vasile cel Mare și cea a Sf. Ioan Gură de Aur, în special în practica curentă, unde rugăciunile preotului sunt spuse în șoaptă sau în gând. Dar cel care participă mai atent va observa că, deși cele două Liturghii „sună” aproape la fel și au o structură sau un cadru identic, Liturghia Sf. Vasile cel Mare este mai lungă decât cea a Sf. Ioan Gură de Aur, căci în anumite momente ale Liturghiei, preotului îi trebuie un timp mai îndelungat decât cel folosit în mod obișnuit să citească unele dintre rugăciuni și corul tinde să prelungească astfel unele dintre cântări.

Cele două Liturghii au aceeași rânduială și nu se deosebesc între ele decât prin textul anaforalei euharistice, mult mai scurt la Sf. Ioan Gură de Aur decât la Sf. Vasile cel Mare, și prin alte câteva rugăciuni deosebite în cele două Liturghii și anume: Rugăciunea pentru catehumeni, cele două rugăciuni pentru cei credincioși, rugăciunea punerii înainte a Darurilor (de după intrarea cu Sfintele Daruri), rugăciunea din timpul ecteniei înainte de Tatăl Nostru, rugăciunea de după împărtășirea cu Sfintele Daruri și rugăciunea din timpul „potrivirii” Sfintelor Daruri³⁹.

Din această enumerare poate fi ușor de observat că diferențele principale dintre cele două Liturghii sunt legate de textul anaforalei euharistice, astfel încât cele două Liturghii par a fi mai curând o singură Liturghie cu două anaforale de schimb, una atribuită Sf. Vasile cel Mare și alta Sf. Ioan Gură de Aur⁴⁰. Referitor la celelalte rugăciuni care

³⁹ Pr. E. BRANIȘTE, *Liturgica specială*, p. 207.

⁴⁰ Pr. E. BRANIȘTE, *Liturgica specială*, p. 207.

diferențiază cele două Liturghii trebuie menționat faptul că ele au intrat în structura anaforalei euharistice ca niște adaosuri posterioare epocii celor doi Sfinți Părinți ca dezvoltări proprii ale ritului bizantin, odată cu introducerea a noi acte liturgice precum Heruvicul, Crezul și Axionul.

3. Trecerea de la Liturghia Sfântului Vasile cel Mare la Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur: o chestionarea a principalelor ipoteze

a. Ipoteza duratei mai reduse

Timp de secole modificarea suferită în ritul bizantin prin schimbarea Liturghiei duminicale a fost justificată prin așa zisul argument al duratei mai reduse, bazat pe scrierea *Tractatus de traditione divinae missae*⁴¹, atribuită lui Proclu, patriarh al Constantinopolului între 434 și 446. Cum a fost arătat mai sus, evidența și autenticitatea acestei lucrări pusă sub numele Sfântului Proclu a fost discreditată în 1962 de către iezuitul F.J. Leroy, care a arătat că scrierea este cu siguranță o operă plastografiată, o prelucrare a tratatului antilatin despre epicleza euharistică a Sf. Marcu al Efesului⁴², alcătuită de Constantin Paleocappa, datând din sec. al XVI-lea⁴³.

În pofida discreditării acestei teorii în lumea cercetării liturgice, ea a fost preluată în școlile și facultățile teologice ortodoxe, găsindu-și un loc și în unele manuale liturgice și cărți catehetice. Conform acestei teorii, motivul înlocuirii Liturghiei Sf. Vasile cel Mare cu cea a Sf. Ioan Gură de Aur a fost unul pastoral legat de neputința credincioșilor de a urmări și participa la o Liturghie atât de amplă precum cea a Sf. Vasile cel Mare.

Cât de atractiv ar părea această teorie, ea nu poate fi acceptată nu doar din cauza contestării paternității scrierii pe care ea se bazează, cât mai ales datorită argumentelor ei neconvingătoare. Motivele unei astfel de schimbări în tradiția liturgică a Bizanțului nu pot fi reduse doar la unele de natură pastorală, ci ele trebuie să fie căutate în amplul proces de fixare și cizelare a cultului ortodox petrecut la sfârșitul primului și începutul celui de al doilea mileniu.

⁴¹ PG 65, 849B-852B.

⁴² PG 160, 1088-89.

⁴³ F.J. LEROY, „Proclus 'De Traditione Divinae Missae': un faux de C. Paleocappa”, în: *Orientalia Christiana Periodica*, XXVIII (1962), pp. 288-99.

Diferența de durată dintre ritualul Liturghiei Sf. Vasile cel Mare și cel al Liturghiei Sf. Ioan Gură de Aur, chiar dacă este evidentă, nu este chiar atât de însemnată încât să cauzeze o schimbare majoră în practica liturgică, în special într-o vreme când slujba duminicală era atât de importantă și oficială. În plus, dacă tratatul este cu adevărat autentic, atunci acesta este anterior schimbării cu câteva secole și nu poate fi invocat drept cauză a schimbării.

b. O reacție împotriva iconoclasmului

Stefanos Alexopoulos, un absolvent al Școlii Teologice Ortodoxe Grecești Sfânta Cruce și doctor în teologie al universității Notre Dame, a lansat această nouă ipoteză în lucrarea: „Influența iconoclasmului asupra Liturghiei: studiu de caz”, prezentată la simpozionul internațional dedicat celei de-a 40-a aniversări a Seminarului armean Sfântul Nerses⁴⁴, afirmând că trecerea de la Liturghia Sf. Vasile cel Mare la Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur a fost o reacție a tradiției liturgice bizantine împotriva iconoclasmului și, în special, împotriva teologiei euharistice a iconoclaștilor care susțineau că euharistia este imaginea (εἰκών) și modelul (τύπος) Trupului lui Hristos. Autorul a arătat că iconodulii au insistat asupra faptului că Euharistia nu este nici imaginea și nici modelul trupului lui Hristos, ci chiar Trupul Său îndumnezeit. Odată sfințite, elementele euharistice sunt preschimbate în chiar Sângele și Trupul lui Hristos. Iconodulii au subliniat distincția dintre elementele sfințite și cele nesfințite. Primele pot fi pe drept numite *antitipuri* (ἀντίτυπα), dar nu și celelalte. Elementele sfințite Îl conțin pe Însăși Hristos și de aceea nu pot fi niște simple figuri golite de conținut.

Termenul acesta de antitip (ἀντίτυπα) este folosit în Anafora Liturghia Sf. Vasile cel Mare și desemnează elementele euharistice puse pe masa sfântului altar în vederea sfințirii și împărtășirii. El apare menționat în epicleza acestei Liturghii:

«Pentru aceasta, Stăpâne Preasfinte, și noi păcătoșii și nevrednicii robii Tăi, care ne-am învrednicit a sluji sfântului Tău jertfelnic, nu pentru dreptățile noastre, că n-am făcut ceva bun pe pământ, ci pentru mila Ta și îndurărilor Tale, pe care le-ai vărsat cu prisosință peste noi,

⁴⁴ Stefanos ALEXOPOULOS, „The Influence of Iconoclasm on Liturgy: A Case Study”, în: *Worship Traditions in Armenia and the Neighboring Christian East. An International Symposium in Honor of the 40th Anniversary of St. Nerses Armenian Seminary*, Roberta R. ERVINE (ed.), Notre Dame, 2006, pp. 125-132.

îndrăznind, ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic, și *punând înainte* cele ce închipuiesc (τὰ ἀντίτυπα) Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău, Ție *ne rugăm și de la Tine cerem*, Sfinte al sfinților, cu bunăvoința bunățâții Tale, *să vină* Duhul Tău cel Sfânt...peste noi și peste Darurile acestea ce sunt puse înainte și să le binecuvânteze pe dânsese și să le sfințească și să le arate...»⁴⁵.

Alexopoulos face o asociere a termenul ἀντίτυπα cu cel de τύπος, ce a fost foarte des folosit în scrierile împotriva icoanelor, arătând că iconodulii au făcut referiri în argumentarea lor termenul de ἀντίτυπα așa cum este el folosit în anaforaua Sf. Vasile cel Mare, ceea ce presupune faptul că acest termen a fost o adevărată piatră de poticnire, un termen folosit de iconoclaști în alt înțeles decât cel dat de tradiția patristică, ceea ce a determinat și reacția iconodulilor de a-l explicita.

În opinia lui Alexopoulos, neînțelegerea și folosirea greșită a termenului ἀντίτυπα de către iconoclaști au determinat Biserica să-și schimbe practica liturgică prin substituirea Liturghiei Sf. Vasile cel Mare cu cea a Sf. Ioan Gură de Aur. Cu alte cuvinte, trecerea „a venit drept ca o reacție împotriva teologiei euharistice a iconoclaștilor și a sensului atribuit de către ei cuvântului ἀντίτυπα și mai ales în cadrul Liturghiei Sf. Vasile cel Mare în particular”.

Opinia aceasta este interesantă și încearcă să ofere o fundamentare istoric-teologică a modificării produse în ritul bizantin în sec. X-XI când Liturghia Sf. Vasile cel Mare a încetat să mai fie formularul euhologic uzual al Ortodoxiei, cedând locul Liturghiei Sf. Ioan Gură de Aur. Alexopoulos a încercat să își argumenteze punctul de vedere pe acest fragment dintr-un text pseudoepigrafic atribuit patriarhului Nichifor al Constantinopolului (806-815) și atașat unui Tipikon din sec. al XV-lea:

«În legătură cu ordinea slujirii Sfintei Liturghii: Patriarhii Nichifor și Tarasie, de cinstită amintire, în acord cu Sfântul Sinod, au stabilit ordinea Sfințelor Liturghii: Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur va fi cea comună, slujită permanent, în timp ce Liturghia Sf. Vasile cel Mare va fi slujită de 11 ori în decurs de un an, și anume în a patrusprezecea zi a lunii septembrie, la sărbătoarea înălțării prețioasei și dătătoare de viață Sfinte Cruci, zi de post pentru toți creștinii, în ajunul Nașterii Domnului, de sărbătoarea sfântului (Vasile) pe data de întâi ianuarie, în ajunul Bobotezei, în duminicile din postul mare, mai puțin în

⁴⁵ Anton HÄNGGI, Irmgard PAHL (eds.), *Præx Eucharistica I. Textus a variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg, 1968, p. 102.

Duminica Floriilor, Joia Mare și Sâmbăta Mare. În afară de aceste zile, (Liturghia) lui Vasile cel Mare nu va fi slujită. Dar la acest punct Tarasie a afirmat: „Onorate părinte, mi se pare că nimic nu ne va împiedica de a sluji Liturghia lui Vasile cel Mare în sfânta zi a pogorării Duhului Sfânt, a Schimbării la Față și Sfinților Apostoli Petru și Pavel”. La acestea Nikephoros a replicat: „Adevărat, onorate părinte, nimic nu ne împiedică, în afară de faptul că, mi se pare mie, aceste zile sunt zile festive, de bucurie”. Cât despre Liturghia (darurilor) mai înainte sfințite, a onorabilului nostru părinte și papă al Romei, Grigore Dialogul, aceasta să fie slujită de trei ori pe săptămână în timpul postului mare. Romanii întotdeauna slujesc această (Liturghie)...»⁴⁶.

Textul de față nu face însă referire directă la motivul înlocuirii Liturghiei Sf. Vasile cel Mare cu cea a Sf. Ioan Gură de Aur, iar Alexopoulos însuși a remarcat faptul că această mărturisire nu furnizează dovezi solide pentru ipoteza sa, căci autorul sau redactorul acestui text a încurcat datele într-atât de mult, încât cei doi patriarhi, din datele existente, niciodată nu au participat împreună la într-o întâlnire sinodală. Cu toate acestea, ambii părinți erau iconoduli înfocați, și Nikephoros, în special, jucase un rol cheie în controversă prin scrierile sale împotriva teologiei euharistice a iconoclaștilor. În mod semnificativ, mărturisirea atribuie trecerea de la Liturghia Sf. Vasile cel Mare la Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur lui Nikephoros și sinodului pe care se presupune că acesta l-a condus. Astfel, acest fapt încearcă să plaseze trecerea – și indirect motivul ei – în perioada controversei iconoclaste.

Textul atribuit lui Nikephoros, cu toate că e falsificat, oferă câteva informații adiționale care pun în lumină practica liturgică a Bisericii în perioada imediată controversei iconoclaste (730-843). Textul afirmă, de exemplu, că Liturghia Sf. Vasile cel Mare era Liturghia euharistică principală, slujită în toate duminicile de peste an, iar Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur era slujită în cursul săptămânii, în special sâmbăta, luna, marțea și joia, în timp ce Liturghia Darurilor mai înainte sfințite era slujită miercuria și vinerea. Motivul pentru care au fost alese doar anumite sărbători și nu toate marile praznice împărătești să fie sărbătorite prin celebrarea Liturghiei Sf. Vasile cel Mare nu apare precizat, ba chiar rămâne fără răspuns întrebarea făcută în acest sens de patriarhul Tarasie.

⁴⁶ Textul poate fi găsit la: J.B. PITRA, *Iuris Ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta*, II, Rome, 1869, pp. 320-321, și la A. DMITRIESKU, *Opisanie liturgitseskich rukopisef*, III, Petrograd, 1917, pp. 237-238.

Ipoteza lui Alexopoulos merită aprofundată și nuanțată totodată. Termenul de ἀντίτυπος înseamnă „chip”, „imagine”, „antetip”⁴⁷ iar folosirea lui în literatura patristică permite într-adevăr o dublă interpretare:

1. ἀντίτυπα poate desemna pâinea și vinul ca și chipuri, imagini ale Trupului și Sângelui Mântuitorului care vor deveni prin pogorârea Sfântului Duh această Realitate pe care o prefigurează;

2. ἀντίτυπα poate defini darurile deja prefăcute în Trupul și Sângele Mântuitorului⁴⁸.

În scrierile Sfinților Părinți din primele secole această a doua interpretare a fost predominantă⁴⁹, fapt ce a făcut ca unii liturgiști să vadă în folosirea acestui termen în anafora Sf. Vasile cel Mare drept un indiciu al prefacerii darurilor înainte de epicleză⁵⁰. O astfel de interpretare este însă exclusă datorită contextului în care termenul de ἀντίτυπα este folosit, căci propoziția în care el apare este poziționată *înaintea* epiclezei, fiind astfel din start exclusă posibilitatea aducerii înainte a darurilor deja transformate în Trupul și Sângele Mântuitorului⁵¹.

Folosirea acestui termen ca numire a Sfințelor Daruri înainte de epicleză denotă o concepție teologică avansată de înțelegere a Sfintei Liturghii, conform căreia toate actele văzute sunt chipuri, icoane ale unei realități divine nevăzute care se comunică și care este iconizată de semnele materiale⁵². Sintetizarea acestei viziuni teologice specifică școlii

⁴⁷ A se vedea sensul acestui termen în literatura antică greacă la H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1996, p. 165.

⁴⁸ G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 159.

⁴⁹ A se vedea: BATIFFOL, *L'Eucharistie: La présence réelle et la transsubstantion*, Paris, 1913, pp. 385-392; Johannes BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. I/1 Die Aktualpräsenz der Person und des Heilwerkes Jesu im Abendmahl nach der vorexephinischen griechischen Patristik*, Herder, Freiburg i.B., 1955, pp. 217-239.

⁵⁰ M. JUCIE, „L'épiclese et le mot antitype de la messe de saint Basile”, în: *Echos d'Orient*, IX (1906), pp. 193-198.

⁵¹ R. MESSNER, *Præx Eucharistica...*, p. 123.

⁵² Concepția aceasta poate fi întâlnită în comentariile liturgice ale școlii antiohiene, în Omiliile catehetice ale lui Teodor de Mopsuestia (R. TONNEAU, R. DEVRESSE, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, coll. *Studi e Testi* 145, Città del Vaticano, 1949), în Proteoria lui Teodor și Nicolae de Andida (Προθεωρία κεφαλαιώδης περί τῶν ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων, PG 140, 417-468), *Tâlcuirea Sfintei Liturghii a lui Nicolae Cabasila* (PG 150, 367-492), *Comentariul Sfintei Liturghii a patriarhului Gherman al Constantinopolului* (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία καὶ μυστικὴ θεωρία, PG 98, 383-453).

antiohiene o face Nicolae Cabasila în *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii* în care el afirmă:

«[după prefacere] pâinea și vinul nu mai este un chip (τύπος) al Trupului Domnului, sau numai un dar purtând icoana adevăratului dar, nici nu mai aduce în sine numai un desen al mântuitoarelor Patimi ca într-un tablou, ci este însăși darul cel adevărat, însăși Trupul Stăpânului celui atotsfânt...»⁵³.

Pâinea și vinul pot fi numite ἀντίτυπα nu doar datorită simbolismului Sfintei Liturghii care face ca toate actele cultice să fie chipuri și imagini ale întregii vieți a Mântuitorului, cât mai ales datorită destinației lor eshatologice de a deveni Trupul și Sângele Fiului lui Dumnezeu. Prezența lui Hristos crește treptat în Sfânta Liturghie, căci încă din momentul aducerii și pregătirii darurilor începe o tainică prezență a Lui prin chipul pâinii și a vinului care va deveni plenară după invocarea Sfântului Duh în epicleză⁵⁴.

După cum se poate vedea, acest termen a putut primi o interpretare eronată în perioada iconoclastă prin aplicarea unui semnificații tipologice darurilor prefăcute în Trupul și Sângele Mântuitorului, însă neînțelegerea sau abuzul în interpretarea lui nu poate constitui un motiv convingător pentru înlocuirea unei Liturghii de o frumusețe și densitate teologică remarcabilă precum cea a Sf. Vasile cel Mare cu una mai simplă și mai concretă precum cea a Sf. Ioan Gură de Aur, într-o perioadă în care disputele teologice erau deosebit de aprinse.

⁵³ *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, cap 27, PG 150, 425CD; A se vedea și S. SALAVILLE (ed.), NICHOLAS CABASILAS, *Explication de la divine Liturgie*, coll. *Sources Chrétiennes* 4bis, Cerf, Paris, 1967, p. 59 precum și Pr. Ene BRANIȘTE, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii a lui Nicolae Cabasila*, București, 1980, p. 69.

⁵⁴ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 111. Simbolismul și realismul eshatologic al Sfintei Liturghii sunt trăsăturile ei definitorii care au și polarizat toate comentariile și explicările făcute sinaxei euharistice în decursul vremii. A se vedea: R. BORNERT, *Les commentaires byzantines de la divine liturgie du VIIe au Xve siècle*, Paris, 1966; Enrico MAZZA, *La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica*, coll. Bibliotheca Ephemerides liturgicae, *Subsidia* 46, CLV, Roma, 1988.

c. „*Individualizarea spiritualității*” reflectată în textul euharistic –
 motiv și criteriu al înlocuirii Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare
 cu cea a Sfântului Ioan Gură de Aur

T
E
O
L
O
G
I
C
E

O ipoteză diferită față de primele două este susținută de Alkiviadis C. Calivas în studiul: „From Liturgy of St Basil to the Liturgy of St. John Chrysostom – When and Why: A Preliminary Report”⁵⁵, în care autorul pleacă de la premisa că teoria lui Alexopoulos ar putea fi acceptată și, în consecință, trecerea de la Liturghia Sf. Vasile cel Mare la Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur ar trebui plasată la o dată mai recentă decât s-a crezut inițial, posibil încă din sec. al IX-lea, epocă în care au acționat anumite forțe în climatul intelectual și spiritual al perioadei post-iconoclaste care au determinat trecerea de la Liturghia Sf. Vasile cel Mare la Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur. Autorul, influențat de gândirea lui Alexander Schmemmann⁵⁶, crede că această perioadă a fost marcată de o tendință a individualizării slujbei și vieții bisericești care a început să apară odată cu renașterea vieții monahale după controversa iconoclastă și care a fost motivul pentru care anaforaua Sf. Ioan Gură de Aur a fost preferată în defavoarea celei a Sf. Vasile cel Mare, ca una care corespundea întru totul acestui nou tip de spiritualitate.

Pentru Alkiviadis trecerea de la Liturghia Sf. Vasile cel Mare la Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur nu a fost atât de mult un răspuns vis-a-vis de iconoclastism sau o reacție împotriva slăbiciunii umane, cât un efect al individualizării evlaviei și vieții sacramentale liturgice care începuse să pătrundă în mediile ecleziale din sec. X-XI. În opinia autorului, anaforaua Liturghiei Sf. Ioan Gură de Aur transpune efectele împărtășirii în termeni mai personali, în contrast cu Liturghia Sf. Vasile cel Mare care scoate în relief într-o manieră mai teologică efectele ecleziale și eshatologice ale Euharistiei și de aceea ea a fost aleasă ca una ce părea a fi mai compatibilă cu noua tendință individualistă, ascetică, ce marca viața bisericească a sec. X-XI.

Alkiviadis a analizat pe larg efectele Sfintei Împărtășanii în ambele Liturghii forțând în analiza lui identificarea în textele euharistice a elementelor teoriei lui Alexandru Schmemmann privind efectul nociv jucat

⁵⁵ Alkiviadis C. CALIVAS, *Essays in Theology and Liturgy. I. Theology. The Conscience of the Church*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 2004, pp. 25-52.

⁵⁶ Alexander SCHMEMMANN, *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood, New York, 1996 pp. 141-142.

de spiritualitatea monastică în înțelegerea și trăirea Sfintei Euharistii⁵⁷. Premisa de la care el a plecat în studiul său este că tendința înspre atomizare care începuse să apară în perioada posticonoclastă avut un efect asupra tradiției cultice și asupra modului în care sfintele slujbe au fost percepute și practicate, în special în interiorul mediilor monahale, fiind privite ca acte ascetice, instrumente și mijloace în lupta împotriva patimilor. Astfel, menționarea în anafora Sf. Ioan Gură de Aur a termenilor νήψιν ψυχῆς [trezvia sufletului] și ἐγκρατευτών [asceti], care fac trimitere la practicile ascetice ale spiritualității ortodoxe, sunt singurele argumente invocate de Alkiviadis în sprijinul ipotezei sale. În finalul studiului, autorul concluzionează:

„În perioada post-iconoclastă, mulți episcopi și patriarhi proveneau din mediul tradițiilor monahale unde se practica o viață spirituală viguroasă bazată pe νήψις, paza minții sau trezvie. De aceea, nu e dificil de imaginat faptul că pentru astfel de oameni Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur era forma preferată pentru euharistie, în mod special pentru maniera clară, directă, concretă și concisă prin care efectele împărtășirii sunt enumerate. Aceste efecte transpuse într-o formă mai personală păreau să fie mai compatibile cu pietatea liturgică a acelor vremuri, care vedeau slujirea și sacramentele ca pe niște acte ascetice, ajutoare și instrumente în lupta împotriva patimilor. Efectul împărtășirii în Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur a înlesnit, de asemenea, procesul de instruire a oamenilor asupra semnificației împărtășirii, punând-o în relație cu incertitudinile vieții cotidiene și cu anticiparea venirii Împărăției”⁵⁸.

Ingenioasa ipoteză a lui Alkiviadis este inacceptabilă datorită faptului că ea pleacă de la o presupunere apriori pe care încearcă să o

⁵⁷ A. SCHMEMANN, *Introduction to Liturgical Theology*, pp. 141-142: „Fără a se observa, primirea împărtășaniei a fost subordonată smereniei individuale, astfel încât smerenia nu mai era determinată de Euharistie precum în bisericile primare. În schimb Euharistia devenise un „instrument al smereniei”, un element ascetic, o unealtă împotriva demonilor... Schimbarea n-a fost aici o diminuare a importanței și semnificației cuminecării, ci o schimbare în sensul în care a fost înțeleasă și trăită. A fost inclusă în cadrul general al monahismului ca un act ascetic și ca o formă de autoeducare. În acest sens, imaginea Euharistiei ca actualizatoare a Bisericii (oamenii lui Dumnezeu) și ca sărbătoare eshatologică a Împărăției, nu era negată sau pusă în discuție. Accentul doar s-a deplasat înspre înțelegerea cuminecării ca pe un act ascetic benefic. Euharistia era văzută acum ca pe o oportunitate de a primi întărire duhovnicească. Aceasta a fost de fapt o schimbare în pietatea liturgică”.

⁵⁸ A.C. CALIVAS, *Essays Theology and Liturgy...*, p. 52.

aplice unui proces atât de complex cum a fost trecerea de la Liturghia Sf. Vasile cel Mare la cea a Sf. Ioan Gură de Aur. Două lucruri pot fi chestionate critic: În primul rând concepția lui Schmemann despre rolul nefast al monahismului și în al doilea rând diferențierea artificială pe baza acestei teorii a textului celor două Liturghii.

Viziunea lui Schmemann despre intrarea ascetismului în cult nu ține cont, în primul rând, de faptul că cei doi mari Părinți cărora pe bună dreptate li se atribuie Liturghia care le poartă numele au fost doi mari asceți ai Bisericii care au reușit atât în operele lor, cât și în formularele euhologice pe care le-au prelucrat și îmbogățit cu conținut teologic, să arate că fără despătimire și fără asceză omul nu poate simți adâncimile eshatologice ale celebrării euharistice, căci Sfânta Liturghie, ca eshatologie realizată, dar în curs de împlinire, ca „umplere a lumii de sus”, nu poate fi astfel sesizată decât de cei care și-au subțiat simțurile prin asceză și s-au configurat prin har după chipul lui Hristos, ea fiind mediul spiritualității creatoare de comuniune, în sensul că doar în realizarea pleneră personală, sacramentală și ascetică, omul se poate deschide prin iubire, suma tuturor virtuților, spre semen, realizând în Sfânta Liturghie adevărata Taină a Adunării.

Textul ambelor Liturghii este impregnat de același Duh Sfânt; ambele vorbesc despre curățirea de păcate, de trezvia sufletului, ca despre lucrurile cele mai de preț ale spiritualității ortodoxe păstrate ca un tezaur în tradiția orală a Bisericii așternută în scris în textele ei cultice. Situația de decădere a vieții monahale din anumite perioade istorice nu poate fi invocat drept motiv al unor modificări în tradiția cultică a Bisericii. Trecerea de la Liturghia Sf. Vasile cel Mare la cea a Sf. Ioan Gură de Aur s-a făcut treptat și a fost un proces complex la care și-au dat concursul o serie de factori. Liturghiile ritului bizantin nu se exclud, ci ele se completează reciproc, ele având în textul anaforalei lor indicii ale intervenției unor mari personalități bisericești, care au dorit astfel să aducă la zi și să facă din textul liturgic o mărturie inspirată a prezenței și lucrării Sfântului Duh în Biserică. Conștiința vie a Bisericii a făcut ca un text euharistic să fie preferat într-o anumită perioadă, dar nu în defavoarea altuia, căci toate aceste creații aparțin tradiției nescrise bisericești, ci mai curând ca o expresie mai potrivită ce corespundea mai bine realităților vremurilor acelora.

De asemenea, nu trebuie uitat că Liturghia metropolei în epoca bizantină era Liturghia la care participa împăratul cu toată suita sa și intervenția lui putea fi una decisivă în schimbarea unei practici cultice.

Este cunoscut faptul că împăratul Iustinian a fost cel care a introdus imnul „Unule Născut” în textul Liturghiei. În al doilea rând, o astfel de modificare nu putea să fie făcută decât sinodal și cu o solidă fundamentare pastorală. Mărturii ale unui astfel de sinod care să fi luat această decizie nu s-au păstrat, însă conform principiului sobornicității Bisericii hotărârile importante sunt luate întotdeauna de colegiul tuturor episcopilor și ele devin astfel normative pentru întreaga Biserică.

Motivul trecerii de la Liturghia Sf. Vasile cel Mare la Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur necesită încă viitoare investigații și clarificări. Este o modificare importantă a practicii liturgice ecleziale, iar încercarea de determinare a motivelor care au stat la baza ei este mult îngreunată de faptul că nu există documente scrise privind această schimbare în tradiția cultică a Bisericii. Cert este însă faptul că în Biserică Sfântul Duh este lucrător și orice schimbare importantă poartă amprenta intervenției și lucrării Paracletului pentru binele și pentru mântuirea oamenilor.

Summary: The Byzantine Rite's Liturgies: Reciprocity and/or Exclusivity?

The Byzantine rite is the best known and most widely spread liturgical rite in use today, due not only to its unique beauty but also to the prestige of the Constantinople Church which imposed it on the regions ecclesiastically and politically dependent on Constantinople. The entire Byzantine liturgical system is but an inspired and accomplished synthesis of the Antiochian and Jerusalemite rites, completed over the 9th-14th centuries.

The Byzantine rite employs three Liturgies, namely those of St. John Chrysostom, St. Basil the Great and St. James, besides the Liturgy of the Presanctified Gifts, improperly called a Liturgy. For a long time, the Byzantine rite Liturgies were deemed to have appeared as a simplification of older euchological forms. Late 19th/early 20th century liturgical research considered that Eucharistic texts of the early Christian period were complex euchological forms, which over time underwent abbreviations and alterations, thus forming subsequent Eucharistic anaphoras.

Late 20th century liturgical research has shown that the similarities between the Byzantine rite liturgies are most likely accounted for by the existence of a common liturgical archetype employed throughout western Syria and then Cappadocia, which was differently assimilated and altered by great hierarchs of the Church during the first four Christian centuries. The central part (the text of the Eucharistic anaphora) of a single old Liturgy, belonging to the family of west Syrian liturgies, has been processed by great Church personalities.

Thus, St. James' anaphora is an euchological text resulting from the synthesis of elements of Jerusalemite tradition and of the Antiochian liturgical archetype. The same archetype, of Antiochian origin, reached Cappadocia and was processed by St. Basil the Great, resulting in the Liturgy bearing his name. Constantinople took over the Antiochian anaphora, which St. John Chrysostom processed, thus creating a Liturgy very similar to that of St. Basil the Great. In all three cases, the same Antiochian archetype underwent different alterations and influences, which is why the Byzantine rite has three Liturgies very closely related in structure and ideation.

St. Basil the Great's Liturgy, very impressive due to its coherent structure, theological depth and rich biblical imagery, was the main Liturgy of Constantinople until the 10th-11th century. Surprisingly, by the end of 11th century, St. John Chrysostom's Liturgy (until then the Eucharistic rite of week days in the Byzantine world) which was briefer, simpler and clearer, less rhetorical, had replaced the Liturgy of St. Basil the Great in Constantinople and had also become the main Eucharistic Liturgy throughout the Byzantine Empire.

Which was the reason why St. John Chrysostom's anaphora became the main Eucharistic Liturgy of Constantinople in the 10th century, to the detriment of St. Basil the Great's anaphora? The explanation long provided by liturgical research for this alteration of Sunday liturgy in the Byzantine rite, was that of a shorter duration, due to the need of replacing a vast eucharistic form with a more concise one.

Despite distrust of this theory, this explanation is still provided out of inertia by Orthodox schools and Faculties of Theology. According to it, St. Basil's liturgy was replaced with St. John Chrysostom's for a pastoral reason: the worshippers' inability to follow and participate in the ample Liturgy of St. Basil the Great. However attractive this theory might seem, it is unconvincing. Although evident, the difference in duration between the ritual of St. Basil's, respectively St. John Chrysostom's liturgies is not important enough to cause any major change in liturgical practice.

Stefanos Alexopoulos recently issued the interesting hypothesis that the shift from the Liturgy of St. Basil the Great to that of St. John Chrysostom was a *reaction of Byzantine liturgical tradition against iconoclasm*, especially the iconoclasts' Eucharistic theology, which asserted that the Eucharist is the image (*eikon*) and model (*typos*) of Christ's body. The term *antitypa*, designating the Eucharistic elements set on the altar table in order to be sanctified, is employed in the anaphora of St. Basil the Great's Liturgy. Because of the erroneous understanding of this term by the iconoclasts, Stefanos Alexopoulos claims, the Church decided to modify liturgical practice by substituting St. John Chrysostom's liturgy for that of St. Basil the Great.

A third hypothesis, issued by the American school of Liturgics, was the one endorsed by Alkiviadis C. Calivas. According to this theory, the shift from St. Basil the Great's Liturgy to St. John Chrysostom's one is accounted for by the individualization of ecclesiastical service and life, entailed by the revival of monastic life following the iconoclast controversy. Within the intellectual and spiritual climate of the post-iconoclast period, the anaphora of St. John Chrysostom was preferred to that of St. Basil the Great, as fully corresponding to this new type of spirituality.

Calivas' conclusion is that the respective shift from the Liturgy of St. Basil the Great to that of St. John Chrysostom was an effect of the individualization of piety and sacramental life that had started to pervade 11th-12th century ecclesiastical environment. In his opinion, the anaphora of St. John Chrysostom's Liturgy renders the effects of the Holy Communion in more personal terms, while that of St. Basil the Great stresses, in a lofty theological manner, the ecclesial and eschatological effect of the Holy Eucharist.

The shift from the Liturgy of St. Basil the Great to that of St. John Chrysostom was a gradual, complex process determined by a series of factors. Byzantine rite liturgies are not mutually exclusive, but complete each other, as their anaphoras contain indications of the intervention of great personalities of the Church, who thus endeavoured to update the liturgical text and make it an inspired token of the presence and work of the Holy Spirit within the Church. The reasons for modifying the Byzantine rite during the 10th-11th century, when St. Basil the Great's Liturgy ceased to be the usual euchological form of Orthodoxy, to be replaced by the Liturgy of St. John Chrysostom, are still to be investigated and clarified.

Adrian MARINESCU

Facultatea de Teologie Ortodoxă – București

**PĂRINTELE BISERICESC SAU SFÂNTUL PĂRINTE,
MARTOR ȘI ORGAN AL LUCRĂRII SFÂNTULUI DUH ÎN
BISERICĂ ȘI ÎN MEMBRII ACESTEIA. NOȚIUNEA DE
„PĂRINTE BISERICESC” ÎN TRADIȚIA PATRISTICĂ,
ORIGINEA ȘI SEMNIFICAȚIA EI TEOLOGICĂ.
SCRIITORUL CREȘTERE A BISERICII VS. SCRITORUL
„CREȘTIN” (Partea I)**

– Cu un studiu de caz: Cristian Bădiliță, Charles Kannengiesser (eds.),
Les Pères de l'Église dans le monde d'aujourd'hui,
Ed. Beauchesne/Curtea Veche, Paris/București, 2006 –

«Pe acestea le-am învățat din Scripturi;
pe acestea le-am primit de la Părinții noștri;
pe acestea le-am cunoscut prin puțina [noastră] cercare»
(Tomosul aghioritic)
«Și datina părintească nebăgând-o în seamă,
măririle cele elinești mai bune le socoteau»
(2 Mac 4, 15)

Keywords: *Church Fathers, Patrology and patristic literature, spiritual fatherhood,
Holy Scripture, Father Dumitru Stăniloae.*

Abstract

Patrologia și literatura patristică sunt în directă legătură cu Părintele bisericesc care însă este înțeles și prezentat nu așa cum a fost el receptat de tradiția Bisericii și de mădularele cele mai alese ale acesteia. Manualul ortodox de Patrologie, determinat de corespondentele sale occidentale, conservă această perspectivă străină înțelegerii răsăritene. Studiul de față își propune tocmai recuperarea imaginii Părintelui bisericesc, așa cum apare ea în tradiția teologică răsăriteană (Sfânta Scriptură, Sfinții Părinți, textele liturgice, documentele sinodale, erminia picturii bizantine etc.). Totul cu referire la lucrările de specialitate mai importante publicate de-a lungul timpului și la concepții larg înstăpânite și puse în circulație în zilele noastre. Pentru început, într-o primă parte, după o introducere și o expunere a motivațiilor care au provocat redactarea acestor rânduri, se face o trecere în revistă a felului în care este înțeles părintele în Scriptură.

Continuăm prin prezentul studiu publicarea unor materiale ce țin de așa-numita *Introducere în Patrologie*. Subiectul de față este pe de-o parte unul dificil datorită amplitudinii sale¹, fapt care ar impune tratarea lui într-o lucrare specială (= monografie). El este, în același timp, sensibil, pentru că *Părintele și Învățătorul*, ca realitate personală dinamică a Bisericii nu poate fi definit, la fel cum nu poate fi definită persoana, ci numai „descriș”, dar și pentru faptul că înțelegerea în duh a Sfinților Părinți și a climatului pe care aceștia l-au respirat și căruia i-au dat viață (= l-au exprimat) în Biserică duce la o reevaluare și la o reconstruire a materiei teologice care se ocupă cu studiul vieții, operei, activității și teologiei lor (= *Patrologia*). O motivație a redactării materialului de față o constituie faptul că atunci când am luat contact pentru prima dată cu materia teologică a Patrologiei am fost surprinși că respectivele lucrări de specialitate (aproape) nu vorbeau și nu aminteau, nu făceau referire la sfințenia vieții Părinților. Lucru inacceptabil și indicator al unei maxime secularizări sau îndepărtări de viața autentică și înțelegerea potrivită a Bisericii. În consecință, în cadrul seminariilor și cursurilor ținute de noi în anii din urmă (1999-2009) la Facultate (= FTOUB), unul dintre primele interese ale noastre a fost acela al atragerii atenției asupra a ceea ce este și reprezintă *Părintele și Învățătorul bisericesc* în Tradiția Bisericii, înțelegând că această „realitate” stă la baza disciplinei teologice pe care noi am numit-o *Patrologie și literatură patristică*. Interesul pe care l-au arătat studenții noștri față de această problemă – discuțiile pe care le-am avut cu unii dintre ei atât în cadrul cât și în afara orelor de Patrologie, faptul că, provocați de lecturile pe care le au, ne-au cerut și ne cer lămuriri în această direcție – ne obligă să publicăm studiul de față, conștienți fiind de limitele și de neputințele noastre în a reda *ad integrum* aspectele ce privesc *Părintele bisericesc* sau *Sfântul Părinte al Bisericii*.

Multe dintre ideile care stau la baza acestui studiu le-au constituit și le constituie aspecte și perspective pe care le-am deprins și desprins din diversele lucrări și luări de poziție ale prof. Styl. Papadopoulos de la Universitatea din Athena. Din aceste motive, dorind ca rândurile de mai jos să se constituie într-un omagiu, închinăm acest studiu eruditului și inspiratului profesor care ne-a dat prilejul unei alte perspective asupra *Părintelui bisericesc* și, în consecință, a disciplinei numite mai sus. În ceea ce privește metodologia de lucru, considerând că deja în sec. al IV-lea conceptul de *Părinte bisericesc* își câștigase înțelesul pe care îl are astăzi, atenția noastră s-a oprit mai ales asupra aserțiunilor Părinților și

¹ „Cine vrea să scrie despre ei (Părinții Bisericii, n.n.) nu se află pe un teren virgin, ci pe un domeniu de cercetare a istoriei ecleziastice asiduu cultivat și nu rareori aprig controversat” (Hans von CAMPENHAUSEN, *Părinții greci ai Bisericii*, trad. Maria-Magdalena Angelescu, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 9).

mărturiilor de până în această perioadă, neignorând însă părerea Părinților de după aceea, până în zilele noastre².

Prezentăm, prin urmare, aceste aserțiuni patristice în citate mai mult sau mai puțin ample, înțelegând că respectivul cuvânt al Părinților este plin de putere și sperând ca astfel să-l lipsim pe cititor de monotonia oricărui discurs care prezintă lucrurile teoretic. Mai mult, și aici, acest studiu urmărind să acopere o parte din problemele cu care se confruntă astăzi disciplina noastră, încercăm să ilustrăm cu exemple unele perspective actuale greșite și neconcorde cu spiritul și învățătura ortodoxe, astfel încât creștinul și teologul *dreptmăritor* să aibă la dispoziție un material care să-l ajute la formularea propriilor păreri și credințe, conforme cu mărturisirea de veacuri a *părinților* săi. În ceea ce privește bibliografia folosită, am încercat să acoperim tot ceea ce înseamnă titlu mai important până la această dată (2009), însă știm că nu am putut fi exhaustivi, lucru pe care îl lăsăm unor completări ulterioare. Mulțumirile noastre se îndreaptă în special spre Pr. prof. dr. Ioan Chivu, care ne-a pus și de această dată la dispoziție, în afara consistentelor sfaturi și recomandări, o parte din materialul bibliografic pe care l-am folosit aici, dar și nenumărate din fișele de lucru ale PC Sale. Uceniciei noastre pe lângă domnia sa îi datorăm nu numai metoda de lucru cu izvoarele patristice, ci și întâlnirea cu gândirea Părinților reflectată atât de consecvent de prof. Styl. Papadopoulos.

Patrologia (< Πατρολογία) face parte din materiile *domeniului teologic* pe care le determină în aceeași măsură în care viața și învățătura Părinților sunt importante pentru Biserică. Studiul Patrologiei apelează nemijlocit „Părintele bisericesc”, „Părintele Bisericii” sau „Sfântul Părinte”.

„Cuvântul «Patrologie» se compune din cuvintele grecești πατήρ = Părinte și λόγος = învățătură și înseamnă astfel, prin traducere cuvânt cu cuvânt, învățătura Părinților (Bisericii)”³. *Patrologia* și *Patristica* au ca punct comun termenul/noțiunea de pater/πατήρ. Propriu-zis, *noțiunea de Părinte* definește aceste domenii, se află în centrul lor. De aceea, mai mult, ținând cont de adevăratul determinant, de faptul că Hristos este Părintele tuturor, socotim că *Patrologia* ar trebui mai bine înțeleasă ca învățătură sau cuvânt al Părintelui ceresc, Cel care inspiră pe Sfinții Părinți în acțiunile și cuvintele lor. În plus, când lumea de astăzi se confruntă cu diverse probleme precum *secularizarea*,

² Nu am putut trece cu vederea, încă o dată, spre exemplu, învățăturile Sf. Simeon Noul Teolog [949-1022], care ne vorbesc atât despre posibilitatea îndumnezeirii omului dintotdeauna, cât și despre rolul pe care îl are un „părinte” duhovnicesc față de fiii săi sufletești.

³ Hubertus R. DROBNER, *Lehrbuch der Patrologie*, Herder Verlag, Freiburg/Basel/ Wien, 1994, p. 1 (2., überarb. und erg. Aufl., Lang Verlag, Frankfurt am Main [u.a.], 2004, p. 59).

mondializarea și europenizarea etc., credem că o soluție la toate aceste probleme nu poate fi găsită decât pătrunzând în lumea Părinților (Berufung auf Väter), adică în duhul lor. O „reflectare a manierei de a fi și de a face a Părinților permite descoperirea unor elemente de răspuns” pentru că „acești oameni, care cunoșteau ca și noi incertitudini și tensiuni, trebuiau și ei să vestească Evanghelia lui Iisus Hristos în circumstanțe foarte puțin comode”⁴. A accesa lumea Sfinților Părinți (auctoritas patrum) înseamnă de fapt a accesa lumea Bisericii (auctoritas ecclesiae). Mai mult, „oricine intră în lumea Părinților cu aceeași încredere ca a lor, dar și cu aceeași rigoare și aceeași dragoste, știe ce este Tradiția Bisericii, pentru că o trăiește”, „lumea teologiei fiind cea a Părinților și semănând uneori uimitor de mult cu a noastră”⁵. Sfinții Părinți, „cu o totală încredere în Dumnezeu, prinzându-se adesea de elemente venind din gândirea greco-romană, au găsit răspunsuri la întrebări ale epocii lor (iar unele sunt de o actualitate ușor perceptibilă)... Din acest motiv, ei sunt adevărații precursori a ceea ce noi numim inculturare a Evangheliei și actualizare a cuvântului lui Dumnezeu”⁶.

Într-un fel, credem că este evident faptul că Patrologia își revendică numele de la Sfinții Părinți⁷, sau, mai degrabă, de la *Părintele ceresc* al Cărui cuvânt aceștia îl exprimă (< πατήρ + λόγος = nu atât știința care se ocupă cu Părinții cât cea care privește *cuvântul Părintelui ceresc*). Părintele I.G. Coman și, împreună cu el, alți patrologi de seamă ortodocși exprimă foarte clar acest lucru: „Autorii de care se ocupă Patrologia sunt de mai multe categorii. Categoria cea mai însemnată este aceea a Părinților sau a Părinților bisericești, ori a Sfinților Părinți. În limbajul științific internațional, ei sunt numiți, de obicei, Părinți sau Sfinți Părinți. Vom folosi și noi amândouă aceste denumiri identice ca valoare. În termenul de Părinte este inclus și calificativul de sfânt. După Părinți, în ordinea purității Ortodoxiei doctrinare și a curăției vieții, urmează categoria Scriitorilor bisericești, după care vine categoria scriitorilor creștini. Învățătorii bisericești pot face parte din primele două categorii”⁸. „Partea cea mai importantă a

⁴ Dennis GIRA, www.theologia.fr. Apelarea/recursul la Părinți și, implicit, la Scriptură constituie un principiu fundamental, un element central al practicii și metodei teologice. A fost aplicat, de-a lungul timpului, de Sfinții Părinți înșiși.

⁵ D. GIRA, www.theologia.fr.

⁶ D. GIRA, www.theologia.fr.

⁷ „Patrologia și-a primit numele de la Părinte sau de la Sfinții Părinți...” (Otto BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Band 1, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2007, p. 37).

⁸ Pr. I.G. COMAN, *Patrologie*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, pp. 33-34.

scriitorilor studiați în orice manual de Patrologie o constituie numiții Părinți ai Bisericii, așa cum reiese din cele spuse mai sus”⁹.

De aici necesitatea înțelegerii acestei funcții pe care o au în Biserică anumiți membrii ai acesteia. Mai mult, timpurile moderne impun o abordare potrivită a acestei probleme, în condițiile unei înțelegeri mai amănunțite și mai largi. Subliniam în alt loc¹⁰ că, pentru Sfinții Părinți, Iisus Hristos este «singurul Părinte, prin Care se numește orice părințime (πατρία)¹¹, în plinirea Sfintei Biserici (Ef 3, 15)»¹² și că, pentru Pr. D. Stăniloae, „Părintele este cel de la care ne vine viața și o moștenire. În înțelesul acesta, Părinții succesivi pe care îi avem în Biserică au primit această calitate de la Cel dintâi Părinte, Iisus Hristos, de la Care avem toată învățătura și viața”¹³. Totodată, arătăm că Sf. Filotei Kokkinos merge mai departe cu sensul acestei idei atunci când spune că «textele Sf. Grigorie [Palama, n.n.] sunt mintea (ὁ νοῦς) și duhul (τὸ πνεῦμα) lui Hristos... ele sunt înalte pentru cei desăvârșiți, dar și, aceleași, potrivite celor nedesăvârșiți și începători, într-o așa măsură că nu se poate spune»¹⁴. Nu putem ignora, în această ordine de

⁹ Π.Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Ἑλληνική Πατρολογία*, Α', Ἐκδοτικός Οἶκος Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη, 1999, p. 22.

¹⁰ Vezi studiul nostru: „Observații de ordin general privind înțelegerea, traducerea și editarea (modernă) a operei patristice”, în: *Studii Teologice*, SN, I (2005), 2, pp. 156-157, n. 12.

¹¹ De observat familia de cuvinte: *πατήρ* – *πατρία* – *πατρίς*. Ultimul termen este corelativ românescului *patrie*, pe care noi îl folosim atât de rar astăzi, acest lucru indicând și el îndepărtarea de și renunțarea noastră la părinți. Faptul că i-am uitat și că nu mai ținem seamă de ei.

¹² SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie; al treilea dintre cele din urmă. Despre sfânta lumină”, în: *Filocalia românească*, VII, trad., introd. și note Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 287.

¹³ SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvânt... Despre sfânta lumină”, p. 287, n. 393.

¹⁴ SF. FILOTEI KOKKINOS (cca 1300-1379) apud Ἀρχιμ. ΕΦΡΑΙΜ, „Εἰσαγωγικά”, în: Γ.Ι. ΜΑΝΤΖΑΡΙΑΔΗ [ἐπ.], *Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στήν ἱστορία καί τὸ παρόν. Πρακτικά Διεθνῶν Ἐπιστημονικῶν Συνεδρίων Ἀθηνῶν – 13-15 Νοεμβρίου 1998 καί Λεμεσοῦ – 5-7 Νοεμβρίου 1999*, Ἱερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, Ἅγιον Ὅρος, 2000, p. 7. Am încercat în repetate rânduri să înțelegem cum niște cuvinte scrise pot fi «mintea» (νοῦς) și «duhul» (πνεῦμα) lui Hristos. Evident, gândul nostru s-a oprit asupra faptului că prin ele grăiește Însuși Hristos, mai precis că ele se fac mesagerile lui Hristos, pentru că *Acesta este Cel care vorbește prin Sfinții Săi*. Ne-am gândit și că Sf. Filotei Kokkinos a avut în minte probabil textul Sf. Ap. Pavel: «Noi însă avem gândul (= νοῦς, n.n.) lui Hristos» (I Co 2, 16). Comentând acest text, Sf. Chiril al Alexandriei, lămurind întreaga problemă, ne spune că «mintea lui Hristos» este Duhul Sfânt: «„Iar noi avem mintea lui Hristos”. Și mintea Mântuitorului nu înseamnă [însă] pentru ei nimic altceva decât Sfântul

idei, nici versetele: «Iar cel ce se alipește de Domnul este un duh (πνεῦμα) cu El» (I Co 6, 17)/«M-am răstignit împreună cu Hristos; și nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Ga 2, 20).

O problemă reală pentru omul contemporan este constituită de răspunsul pe care fiecare dintre noi este „obligat” să-l dea provocărilor lumii în care trăim. În acest sens, ne-ar fi fost în mod explicit necesară o adâncire a cuvintelor pe care Pr. D. Stăniloae le-a așezat în introducerea Dogmaticii sale: „Ne-am silit să înțelegem învățătura Bisericii în spiritul

Duh pogorât peste ei, descoperindu-le cu măsură toate cele de trebuință, câte erau datori să știe și să învețe. „Iar când va veni Acela, adică Mângâietorul, Duhul Adevărului, vă va conduce pe voi la tot adevărul” (In 16, 13). ...Și anunțându-i mai dinainte că va veni peste ei Mângâietorul, L-a numit pe El Duhul Adevărului, adică al Său; căci Acesta este Adevărul. Așadar, ca să știe ucenicii că nu o putere străină și din afară ci pe El Însuși în alt fel, Se vestește/anunță că va veni peste ei, numește Mângâietor Duhul Adevărului, adică al Său. Căci nu poate cugeta cineva pe Sfântul Duh străin de ființa Unuia Născut, fiind în mod natural din ea, nu existând ca un străin în afară ci în identitatea de ființă cu El, chiar dacă se întâmplă să fie cugetat ca Ipostas de sine stătător» („Coment. la Ev. după Ioan”, X: PG 74, 444AB). Prof. Styl. Papadopoulos insistă și el: „Expresia Sf. Ap. Pavel: «Noi însă avem mintea lui Hristos» (I Co 2, 16) este înțeleasă de către Sf. Chiril duhovnicește. «Mintea lui Hristos» este mintea Mântuitorului și «mintea» este aici Sfântul Duh, Care vine și locuiește în credincioși, ca să le descopere Adevărul. Din moment ce «Adevărul» este Hristos, «Duhul Adevărului», pe Care a promis că-L va trimite ucenicilor, este propriul Său Duh. Astfel, ucenicii sunt siguri că nu este vorba de o putere fără legătură cu Domnul. Nu se va odihni peste ei o putere străină, ci le va da lor Duhul Adevărului, Care va lucra, ca și El, ca Mângâietor» (Styl.G. PAPADOPOULOS, „Sfântul Duh continuă lucrarea lui Hristos și o descoperă. Nu [putem vorbi de o] cunoaștere a firii dumnezeiești [de către om]”, în: *Studii Teologice*, SN, III (2007), 3, p. 187). Am înțelege din cele de mai sus faptul că textele Sfinților Părinți sunt pline de Sfântul Duh, adică se fac mijlocitoare ale energiilor dumnezeiești necreate. Lăsăm însă și acest lucru unei analize pe care o vom prezenta separat, mai amănunțit. Pentru a avea însă o imagine mai amplă, mai amintim doar că «Minte» în tradiția Bisericii este numit pe larg Tatăl, așa cum vedem că notează Oecumenius (sec. al VI-lea) – «νοῦν γὰρ πατέρα λέγειν ἕθος τοῖς ἁγίοις, ὡς Γρηγόριος» [= «căci a numi Minte pe Tatăl este un obicei pentru Sfinții (Părinți), așa cum vedem la Sf. Grigorie (Teologul)»] –, făcând totodată trimiteri la două texte din Sf. Grigorie Teologul – «ἀλλὰ καὶ κλειῶ καὶ ἀνοίγω τὴν ἐμὴν θύραν Νῶ καὶ Λόγω καὶ Πνεύματι, τῇ συμφυίᾳ τε καὶ θεότητι» [= «iar eu închid și deschid ușa mea Minții, Cuvântului și Duhului, Unimii celei una și Dumnezeirii», Cuv. XII, 1] & «πρῶτον μὲν ἐννοῖ (sc. ἡ ἀγαθότης) τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις καὶ οὐρανίους· καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν, Λογῶ συμπληρούμενον καὶ Πνεύματι τελειούμενον» [= «iar (Bunătatea) cugetă mai întâi puterile îngerești și cerești; și cugetarea (aceasta) a fost o lucrare de Cuvântul plinită și de Duhul desăvârșită», Cuv. XXXVIII, 9 = Cuv. XLV, 5] – (toate acestea la Marc de GROOTE, „Die Kirchenväter in Oecumenius’ Scholia in Iohannem Chrysostomum”, în: *Vigiliae Christianae*, LV (2001), p. 195). Vezi și: Dominique BERTRAND, „Traduction de νοῦς/mens dans les écrits patristiques”, în: *Studia Patristica*, XL (2006), pp. 177-181.

Părinților, dar în același timp să o înțelegem așa cum credem că ar fi înțeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstracție de timpul nostru, așa cum n-au făcut de al lor”¹⁵. În altă ordine de idei, frecvența cuvântului „Părinte” este foarte mare în viața de zi cu zi, în cele două înțelesuri mai importante ale sale (πατήρ = *tată & părinte*), importanța sa însă fiind aproape trecută cu vederea. Apoi, aproape manifest, avem astăzi conștiința că trăim într-o lume complexă, care prezintă combinații de situații și provocări inexistente altădată. Nu știm dacă nu și în această direcție cuvintele aceluiași părinte (D. Stăniloae) nu sunt exemplificatoare și adevărate: „Fiecare persoană va avea un merit, dar și o osândă pentru binele sau răul sporit în ființa umană preluată de persoanele următoare!”. Bineînțeles că și direcția problemei asupra căreia ne vom opri în rândurile de mai jos, ca de altfel tot spațiul eclesial al teologiei, privește *mântuirea și sfințirea omului*. Înainte însă de a prezenta imaginea *Părintelui bisericesc* în tradiția patristică (ortodoxă), este necesar să vedem cum îl percepe pe acesta „manualul de Patrologie”, care ar trebui să o reflecte pe aceasta. Acest manual reprezintă în zilele noastre o provocare și o problemă încă insurmontată. Să reținem însă că noțiunea de Patrologie a fost folosită pentru prima dată (1653), așa cum este general acceptat, de către teologul luteran Johannes Gerhard (†1673)¹⁶.

De notat însă faptul că, într-o perioadă în care nu putem vorbi de Patrologie ca știință teologică așa cum este ea acreditată în zilele noastre, Părinții, deținători desăvârșiți ai științei teologice, făceau apel la «cuvintele Părinților» (τὰ λόγια τῶν Πατέρων) dinaintea lor. De aceea, socotim că denumirea de Patrologie (Πατρολογία < πατήρ + λόγος), chiar dacă apare în această formă abia în sec. al XVII-lea, își are rădăcinile și semnificația în tradiția de veacuri a Bisericii și a Părinților acesteia. Și ar

¹⁵ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă. Manual pentru Institutele Teologice*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 6.

¹⁶ În lucrarea cu titlul *Patrologia sive de primitivae Ecclesiae Christianae Doctorum vita ac lucubrationibus opusculum*, publicată la Jena, în anul 1653. Amintim aici în treacăt că însuși Adalbert Hamman pune un mic semn de întrebare asupra afirmației că J. Gerhard a folosit pentru prima dată noțiunea de Patrologie („Pentru a evita reluarea discuției de la potop, sau pur și simplu întoarcerea chiar și la Biblioteca lui Fotie, ajunge să ne oprim la J. Gerhard, mort în 1637, care a fost probabil primul care a folosit cuvântul Patrologie, într-o lucrare apărută postum” – A.G. HAMMAN, „Pour un aggiornamento des manuels de Patrologie et de Patristique”, în: A.G. HAMMAN, *Études patristiques. Méthodologie. Liturgie, Histoire-Théologie*, col. Théologie Historique, No 85, Beauchesne, Paris, 1991, p. 27).

trebuie să ne aducem aminte de acele „Paterice” (πατερικόν)¹⁷ care s-au bucurat și se bucură de o largă circulație în mediile creștine. Tocmai aceste lucrări fac trimitere la *viața și cuvintele Părinților*, așa cum ar trebui să facă, la modul complet și competent și numitele „lucrări de specialitate” din zilele noastre. Ni s-ar părea mult mai potrivit ca disciplina noastră, *Patrologie și literatură patristică*, să fie continuatoarea acelei „științe” despre și a Părinților, de care s-a vorbit și care a existat întotdeauna în sânul Bisericii. Chiar Pr. D. Stăniloae considera lucrarea sa de traducere în limba română a Sfinților Părinți drept continuare a aceleiași lucrări întreprinse de Părinții de la M-rea Neamț și de la Cernica: „...Am rămas un popor unitar. Cărțile circulau la nordul Carpaților, la sudul Carpaților și viceversa. Toți se simțeau una în Biserică. Asta ne-a definit, asta ne-a dat o identitate proprie, o identitate foarte interesantă pentru că noi suntem pe de o parte latini, pe de altă parte crescuți în această spiritualitate a Sfinților Părinți, deosebindu-ne atât de popoarele din Occident, chiar de latinii din Occident, cât și de popoarele din Răsărit. Noi avem și luciditatea și claritatea latină și avem și acest sentiment al tainei pe care ni-l dau Sfinții Părinți. Este un mare sentiment al tainei care se trăiește în Sfinții Părinți și pe care-l trăiește și poporul nostru în toate! Așa încât am crezut că să lucrez, traducând pe Sfinții Părinți, și ca să ne întărim în identitatea noastră, să ne aprofundăm în identitatea noastră, unitatea noastră de care avem atâta nevoie și pe care dorim să o vedem întărindu-se și astăzi, părăsind un individualism care nu vede că fiecare om are nevoie de altul și fiecare are cea mai mare bucurie în relația cu altul. Asta-i singura noastră bucurie: relația între persoane! Nu lucrurile îmi dau bucurie ci celălalt om, mai ales când mă înțeleg cu el. El îmi dă

¹⁷ În pofida faptului că dicționarul patristic Lampe nu ne ajută prea mult referitor la termenul πατερικόν – nu știm dacă se cuvine să înțelegem cele două trimiteri de aici ca referindu-se la ceea ce este astăzi Patericul: «πολλὰ πατερικὰ ἀνέγων» (Leontius Neapolitanus, † după 668, *Vita Joannis Eleemosynarii* 38) și «κηρύξας ἐκ πατερικῶν μαρτυριῶν» (Anastasius Sinaita, † după 700, *Sermo in hominem in imaginem dei factum* 3; Theophanes Confessor, † cca 817, *Chronographia*) - G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 1050 – se pare că el a fost totuși larg folosit în mediile monahale și bisericesti (il întâlnim, spre exemplu, la Sf. Teodor Studitul, 759-826, *Epistulae*: «καὶ δῆλον μὲν καὶ ἐξ ἄλλων, δῆλον δὲ καὶ ἐκ τοῦ λέγων ἐν τῷ πατερικῷ πρὸς τὸν πολεμούμενον ὑπὸ τῆς πορνείας» și «...φοβείτω ἢ ἐν τῷ πατερικῷ ἀπόφασις καὶ μήτε εἰς πορνείαν ἐν τῇ χριστομάχῳ αἰρέσει ἐμπαρείτωσαν»). Forma adjectivală (πατερικός, ἡ, ὄν) este însă foarte veche. Trebuie să spunem și faptul că, cel mai probabil, spre sfârșitul sau undeva în cea de-a doua jumătate a Antichității târzii, tendința generală este aceea de a folosi, cu același înțeles, în locul formulei «τὰ λόγια τῶν πατέρων» pe cea de «τὰ δόγματα τῶν πατέρων», cea dintâi fiind o reminiscență legată de păgânism și politeism. Și știm încercările de îndepărtare de eterodoxism operate în această perioadă.

bucurie, eu îi dau bucurie lui. Și ne facem această bucurie care este una cu unitatea noastră interpersonală... Și cred că aceasta este gândirea Părinților Bisericii care a pus o pecete și pe spiritualitatea noastră atât de superioară în virtualitățile ei. Și văd că sunt foarte apreciate în Occident cărțile mele care s-au hrănit din această spiritualitate patristică. Vor și ei să iasă dintr-un individualism care separă pe oameni... Vor să iasă dintr-un fel de răceală... Asta am învățat de la Părinți... Ei nu au făcut numai o teologie a intelectului ci au făcut și o teologie a inimii. Ei sunt mereu preocupați de lucrarea Duhului Sfânt în noi și de Hristos Cel prezent în noi. Hristos nu este undeva departe, în cer, ci El este mereu în noi, mereu ușă, mereu cale, mereu lumină... Cred că acest lucru este propriu poporului nostru: e luminos, dar are și sentimentul de taină! Al propriei persoane și a persoanelor celorlalți... Am voit să întăresc această încredere prin scrisul Sfinților Părinți... Am considerat că poporul nostru s-a definit în creștinism prin fidelitatea față de creștinismul primar, care este creștinismul Sfinților Părinți. Ei au fost cei mai apropiați de Evanghelie, de Apostoli. Tot scrisul lor este pe marginea Evangheliei și, ca să spun așa, poporul nostru, devenind creștin, atunci când s-a format el, în primele timpuri de după Hristos, a fost oarecum contemporan – momentul acesta –, cu scrisul Sfinților Părinți. De aceea, a primit creștinismul de la ei. Pentru că acesta era creștinismul atunci. Și a rămas mereu legat de creștinismul Sfinților Părinți. În toate mănăstirile noastre s-au copiat continuu scrierile Sfinților Părinți, traduse în limba noastră, veche și fermecătoare, românească. Și, de aceea, eu am vrut să continui această tradiție. Să întăresc persistența poporului nostru în această tradiție primară a creștinismului, care este foarte bogată, care este o teologie nu numai teoretică ci și duhovnicească. În mănăstirile noastre s-au tradus mai mult scrierile lor de ordin moral. Eu am căutat să aduc și scrieri de ordin mai teologic, mai de gândire, de explicare a ceea ce înseamnă Hristos. De aceea, este și ceva nou în scrisul meu. Pe lângă scrierile filocalice, care în cea mai mare parte sunt o redare într-un limbaj mai înțeles astăzi a ceea ce s-a copiat în mănăstirile noastre, am dat și scrieri ale Părinților mai profunde în care explică mai mult...¹⁸

Orice lucrare teologică de acest tip întreprinsă izolat, rupt, de sine și fără nicio legătură cu Biserica și cu Părinții acesteia este o lucrare întreprinsă doar pe jumătate, una care privește doar egoismul unei persoane rupte de realitatea împărtășirii comune și identice din același izvor al adevărului. Pentru noi, *Patrologia* este importantă pentru că introduce în *știința Părinților*, adică în învățătura teologică a acestora care este cuprinsă nu numai în opera lor, ci mai ales în viața pe care au dus-o. Așadar, *Patrologia* are drept obiect *textul patristic* prin excelență

¹⁸ Material audio, disponibil pe internet.

sau ceea ce vrea acesta să ne transmită. De aceea, ea își găsește rezonanța potrivită nu într-un termen „inventat” târziu. În Răsăritul ortodox a existat întotdeauna o *știință a Părinților* (τὰ λόγια τῶν Πατέρων = spusele sau cuvintele inspirate ale Părinților), lucru care nu poate fi contestat. Prin urmare, primul „manual” de Patrologie și cel mai importat îl constituie *Patericul*, cel care ne prezintă și ne vorbește despre Părinți. Acesta conține la modul propriu „cuvintele Părinților”, adică învățăturile lor și mărturiile ale vieții pe care au petrecut-o:

«În această carte sunt înfățișate asceza bărbătească, felul de viață admirabil și cuvintele sfinților și fericitorilor Părinți, în dorința de a stărni zelul, pofta de formare și imitare celor care vor să-și croiască o viață cerească și să urmeze calea ce duce spre Împărăția cerurilor. Trebuie știut că Sfinții Părinți, care au devenit maeștrii zeloși ai acestei vieți monahale, aprinși de dragoste dumnezeiască și cerească, disprețuind tot ceea ce oamenii socotesc bun și prețios, au căutat, mai înainte de orice, să nu facă nimic în văzul lumii. Pe ascuns, tăinuindu-și faptele dintr-o uriașă smerenie, așa au străbătut ei calea cea după Dumnezeu. Din acest motiv nimeni n-a putut să descrie cu de-amănuntul viața lor virtuoasă. Totuși unii, străduindu-se din răspuțeri, au trecut în scris frânturi din cuvintele sau faptele lor, nu pentru plăcerea lor, ci din dorința de a trezi zelul generațiilor următoare. Așadar, numeroși frați, în diferite perioade, au pus aceste cuvinte și fapte sub formă de povestiri, într-un stil simplu și nemeșteșugit, neurmărind altceva decât să aducă folos celor mulți»¹⁹.

Este însă adevărat că în învățământul teologic românesc noi moștenim o tradiție târzie și neloială. Suntem însă datori să ne întoarcem la adevărata *disciplină* care se ocupă cu Părinții, la disciplina noastră tradițională și nedepărtată de credința noastră. Cu atât mai mult cu cât știm că, la modul propriu, *cuvintele Părinților* sunt *cuvintele Părintelui ceresc*, adică «Cuvintele Domnului, cuvinte curate, argint lămurit în foc, curățat de pământ, curățat de șapte ori» (*Ps* 11, 6). La fel, «cuvintele Părinților, mai dulci decât mierea și decât fagurele» (: τὰ ὑπὲρ μέλι καὶ κηρίον γλυκεῖα τῶν Πατέρων λόγια ἐντροφῶντες – *Patericul, Prolog*).

Nu putem să nu adăugăm rândurilor de față, destinate introducerii, alte câteva considerații, exprimate de unul dintre cei mai cunoscuți patrologi (apuseni)²⁰ ai sec. al XX-lea și care privesc *Părintele bisericesc*, acea persoană care a lăsat Bisericii o operă scrisă:

¹⁹ *Patericul sau apoftegmele Părinților din pustiu*, trad. C. Bădiliță, Ed. Polirom, Iași, 2005, p. 39.

²⁰ Aproape la fiecare pas, în paginile care urmează, vom da trimitere la și vom lăsa să vorbească specialistul apusean, în special cel romano-catolic, care și-a îndreptat în ultima vreme cu mai multă ferveare atenția asupra textului patristic și asupra autorului acestuia.

„Omul a cărui meserie este sau a fost să scrie este înstrăinat prin opera sa. Nu se prezintă ca un om ci ca o carte” (Adalbert G. Hamman); „În loc să enumeri operele unui autor, mai bine încerci mai întâi să cauți să descoperi omul respectiv: să descoperi omul concret, viu, în carne și oase, plin de pasiune și de ranchiună, slab sau violent” (A.G. Hamman); „În literatură trebuie ținut cont de geografie” (A.G. Hamman); „Ne-am străduit, descriind portretele, să decapăm ipsosul, în care înțelegerea noastră a transformat în statui acești mari vârstnici și care îi împiedică să trăiască, să respire, să fie ei înșiși. Grija noastră constantă a fost aceea de a regăsi omul care face uneori textul să vibreze sau care lasă să cadă aici o lacrimă, cu sensibilitatea sa, inteligența dar și credința sa puse în slujba Evangheliei” (A.G. Hamman). „Dacă epoca în care au trăit Sfântul Irineu și Sfântul Ciprian nu este identică celei a Fericitului Augustin sau a Sf. Grigorie de Nyssa, ea este încă și mai puțin identică cu a noastră. Trebuie, pentru a o înțelege, să o apropiem de noi, să transformăm necunoscutul în cunoscut, situațiile îndepărtate cu unele apropiate nouă, dar care le seamănă” (A.G. Hamman).

Părintele bisericesc (*Patres Ecclesiae/Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας*) determină spațiul patristic de referință în ansamblul lui. Ceea ce ne-a lăsat el moștenire, întâi de toate, este faptul că îl avem mijlocitor pentru noi la Dumnezeu. Apoi transmiterea unei opere scrise în care avem cuprinse sfaturile sale pe care ni le adresează: *ce să facem și ce să nu facem*. De multe ori: *cum să facem și cum să nu facem*. Apoi, alături de opera sa scrisă, el este pentru noi, după Hristos și Maica Domnului, un model de urmat. Acest model îl înțelegem în măsura în care el ne permite acest lucru atunci când citim opera sa scrisă și din felul în care (eventual) îl prezintă

Socotim că o punere în dialog și în paralel a teologului, așa cum este el în ziua de astăzi, cu Părinții Bisericii nu poate fi decât productivă și salutară, marcând și scoțând în evidență atât punctele comune cât și pe cele de divergență și de îndepărtare. Metoda aceasta i-a caracterizat întotdeauna pe Părinți care și-au susținut spusele (τὰ λόγια) pe cuvintele Părinților dinaintea lor și pe Scriptură. Nu putem să nu remarcăm și să nu salutăm interesul tot mai crescut al specialiștilor apuseni în acest sens. Dacă anii '90 au adus o serie de monografii care privesc tema noastră (L. GRANE, A. SCHINDLER, M. WRIEDT (eds.), *Auctoritas patrum. Contributions on the reception of the Church fathers in the 15th and 16th century*, Mainz, 1993; E. BURY, B. MEUNIER (eds.), *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle*, Paris, 1993; I. BACKUS (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West*, 2 vols., Leiden/New York/Köln, 1997; Andreas MERKT, *Das patristische Prinzip*, Leiden, 2001), în ultima perioadă numărul acestora este parcă în creștere (vezi trimerite bibliografice de mai jos).

alți Părinți sau ucenici de-ai săi care l-au cunoscut sau nu personal. Evident, opera sa scrisă și viața sa sunt luminate de Duhul Sfânt, sunt operă și viață în Dumnezeu, despre Dumnezeu și spre Dumnezeu.

Teoretizarea (= definirea) lucrurilor și a realităților umane, a existențelor în general, le reduce însă pe acestea la descrierea lor și nu redă dialogul lor cu ele însele și între ele. Mai mult, prin limitarea la teoretizare și abstractizare, omul, cel mai important între existențele create, își pierde caracterul lui personal, viu. În altă ordine de idei, persoana umană nu poate fi definită, ea poate fi doar descrisă. De aceea, în Patrologie noi nu definim Sfinții Părinți – nici nu putem face acest lucru! –, ci doar descriem, sau încercăm să facem acest lucru, viața lor, opera lor scrisă, teologia lor, faptele lor ș.a.m.d. Tendința general-umană de abstractizare, de reducere la maximum a realităților existente pentru a le înțelege, dar ș.a., au făcut ca persoanele cele mai sfinte ale Bisericii să fie înțelese ca realități absolute, lipsite de dinamică și de vivacitate. Sfinții Părinți au ajuns să fie pentru noi, în mintea noastră, doar niște figuri de porțelan, valoroase în sine însă fără nicio legătură vie cu noi, ci obiecte de preț închise într-o vitrină la care doar ne uităm.

La primul Congres Internațional al Facultăților de Teologie Ortodoxă (Athena, 1936), a fost lansat mult folositul de mai târziu hortativ: „Înapoi la Părinți!”²¹, care face de atâta vreme tandem cu corospondentul și echivalentul său: „Înapoi la izvoare!”.

²¹ Acest lucru a fost făcut în special la intervenția lui G. Florovsky, care a rostit o comunicare cu titlul „Patristics and Modern Theology” (în: *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembre-6 Décembre 1936*, publiés par les soins du Président Prof. Hamilcar S. Alivisatos, Athènes, 1939, pp. 238-242). În expunerea sa, renumitul teolog pleca de la un sfat dat de un episcop anglican credincioșilor săi: „Tu, care te dedici pe tine studiului dumnezeiesc al teologiei! Tu, care te nevoiești asupra Sfințelor Scripturi! Înainte de toate, tu, care se întâmplă să ocupi cinstita slujire de preot sau te pregătești pentru ea! Tu, care ești aproape să preiei înfricoșătoarea tămăduire a sufletelor! Lasă deoparte studiul lucrurilor din lumea în care trăiești! Să nu ai nimic de-a face cu ceea ce este la modă! Caută să vezi cum a fost la început! Întoarce-te la surse, uită-te la cum se petreceau lucrurile atunci, în vechime! Întoarce-te la venerabilii Părinți! Cinsteste ceea ce era cinstit în Biserică la început! Adică ceea ce s-a spus prin profetul: «Căutați căile vechi!»” (p. 238). Pornind de aici, se sublinia faptul că respectivul impuls spre izvoarele autentice ale credinței este unul lipsit de rezonanță în mediile teologice. Întotdeauna problemele prin care trece o societate sau alta, într-o epocă sau alta, ar trebui rezolvate printr-o „nouă sinteză teologică”. Învățătura Bisericii trebuie însă să-și aibă expunerea sa în cadrul fiecărei generații, în funcție de premisele și „condițiile speciale” pe care le impune aceasta din urmă: „Și principalul scop al doctrinei este presupus a fi chiar următorul: să facă adevărul

De la sine înțeles, istoria apelează nu numai pe Părinți ca izvoare autentice ale Bisericii și a ceea ce înseamnă învățatură și mărturisire de credință, însă era probabil imperios necesar acelei perioade urmărirea regăsirii unui drum specific dar și fundamental. Acest imperativ indică desfășurarea unei perioade de decădere sau de criză în care Părinții nu mai erau apelați sau erau folosiți în mod greșit (abuziv & fără a fi înțeleși potrivit), așa cum se întâmplă și în timpurile de acum. Potrivit concepției ortodoxe, Părinții sunt reprezentanții cei mai aleși ai lui Dumnezeu. Pentru răsăritean, *întoarcerea la Părinți* este identică cu *întoarcerea la Dumnezeu*. În cadrul celui de-al doilea Congres Internațional al Facultăților de Teologie Ortodoxă (Athena, 1976), Părintele Dumitru Stăniloae, participant în calitate de reprezentant al învățământului teologic

inalterabil al dogmei întru totul accesibil și înțeles într-un mediu istoric particular și concret, să exprime și să explice adevărul revelat în anumite condiții speciale pentru o perioadă anume sau pentru o generație precisă” (pp. 238-239). În tot cazul, este de preferat oricărei trecătoare speculații teologice „puritatea Scripturii și simplitatea credinței”. Se constată și faptul că: „Scrierile patristice sunt, într-adevăr, respectate, însă mai mult ca documente istorice decât ca lucrări cu autoritate... Numeroase referințe sau chiar citate patristice sunt încă folosite în studiile și cărțile noastre de teologie. Însă adesea aceste texte sau citate vechi sunt interpolate la modul simplu într-o schemă oarecare. De fapt, structurile cărților noastre de teologie sunt venite din Vest, parțial din surse romane, parțial din surse reformate... Textele patristice sunt conservate și repetate. Duhul patristic este atât de des lăsat deoparte și uitat... Învățătura palamită a energiilor dumnezeiești este extrem de rar pomenită în textele noastre. Particularitatea tradiției noastre răsăritene referitoare la învățătura despre Dumnezeu și atributele Sale a fost uitată și înțeleasă întru totul greșit...” (p. 239). Toate aceste lucruri sunt considerate semne ale nevoii impunerii unei reforme în școlile de teologie. Ne spune autorul nostru: „Această chemare de a ne întoarce la Părinți poate fi cu ușurință înțeleasă greșit. Ea nu înseamnă o întoarcere la litera textelor patristice. A urma pașii părinților nu înseamnă «jurare in verba magistri». Ceea ce înseamnă ea la modul real și ceea ce solicită nu este o oarbă și servilă imitare și repetare ci tocmai o dezvoltare, ducere-mai-departe, a învățaturii patristice, însă omogenă. Trebuie să reaprindem focul creator al Părinților, să restaurăm în noi duhul patristic” (p. 240). Calea este una singură, cea a înțelegerii sobornicești, cale împăratească condusă de Sfinții Părinți. „Prima sarcină pentru prezenta generație de teologi ortodocși este aceea de a restaura în ei înșiși capacitatea de sacrificiu, nu atât în a dezvolta propriile lor idei sau puncte de vedere, cât să devină martori ai curatei credințe a Bisericii Mamă! Cor nostrum sit semper in Ecclesia!... Ceea ce se cere în mod real este nu un nou limbaj, sau viziuni noi glorioase, ci doar un punct de vedere mai spiritual, care să ne facă pe noi capabili să discernem, în plinătatea experienței sobornicești, pe cât posibil, așa cum Părintele nostru duhovnicesc și ceilalți părinți au făcut” (p. 241). Cu siguranță, Părintele Dumitru Stăniloae, între 1936-1946 rector al Academiei Teologice din Sibiu, a intrat în contact cu aceste îndemnuri și, cunoscându-le, își va fi propus să le implementeze teologiei sale. De altfel, aceasta este și perioada în care se ocupă în mod special cu aprofundarea teologiei Sf. Grigorie Palama.

românesc, prezenta un material (studiu)²² care, fără să solicite direct întoarcerea la izvoarele cele mai autentice și autoritare ale Bisericii, dovedea practic, la modul matur, responsabil și sincer, că se făcuse, prin chiar persoana și teologia sa, deja acest pas. De atunci și până astăzi, Pr. D. Stăniloae a tradus, explicat, apelat și recomandat Părinții Bisericii (Patres Ecclesiae/Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας) ca purtători autentici ai duhului acesteia și ca modalitate sigură de acces la adevărul unic și unitar al lui Dumnezeu. Deși (se spune că) teologia sa s-a dezvoltat mai mult în spațiul Dogmaticii, Pr. D. Stăniloae este (în timpurile moderne) teologul care și-a adus cea mai consistentă contribuție la recuperarea imaginii și teologiei Părinților în spațiul românesc. Este, la modul propriu, cel mai mare *patrolog* al nostru.

Conservând o obișnuință mai veche, curricula academică a învățământului teologic românesc – ne simțim obligați să actualizăm și la acest nivel – notează disciplina noastră cu titlul de „Patrologie și literatură postpatristică” așa cum prevăd foarte clar și „recomandă” toate actele și documentele emise de Sectorul Învățământ al Patriarhiei Române, ca răspuns al unor hotărâri sinodale (vezi în acest sens adresa acestui Sector cu nr. 2377/30 iun. 1999 cu privire la materiile obligatorii și opționale din programele analitice ale Facultăților de Teologie din Patriarhia Română); la intervenția noastră, în procesul verbal redactat cu ocazia Consfățuirii profesorilor de Istorie bisericească, Bizantinologie și Patrologie, de la Cluj, 11 oct. 2006, disciplina noastră apare cu titulatura ușor modificată și adaptată specificului ortodox: *Patrologie și literatură patristică* (vezi Referatul cu nr. 4431/2006 înaintat Sfântului Sinod de Comisia Teologică și Liturgică a Patriarhiei Române; tot aici disciplina mai este amintită și

²² Pr. D. STĂNILOAE, „Le dynamique du monde dans l’Eglise”, în: *Procès verbaux du deuxième Congrès de théologie orthodoxe à Athènes, 19-29 Août 1976*, publiés par les soins du Professeur Savas Chr. Agouridis, Athenes, 1978, pp. 346-367. Coincidentă poate nu pur întâmplătoare: încercăm să ilustrăm studiul de față prin expunerea perspectivei care ne este pusă astăzi la dispoziție de o lucrare ce are ca titlu „Părinții Bisericii în lumea de astăzi” și trimitem totodată spre un studiu al Pr. D. Stăniloae în care este prezentată poziția Părinților Bisericii în toate timpurile și vremurile! Studiul de față este de altfel însoțit de cele două lucrări (Pr. D. Stăniloae & C. Bădiliță, Ch. Kannengiesser), dar și de cea a lui Michel FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Herder Verlag, Freiburg/Basel/Wien, 2007. Alte două lucrări importante și de care ținem seama în redactarea materialului de față sunt următoarele: Thomas GRAUMANN, *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, 2002; Johannes ARNOLD, Rainer BERNDT, Ralf M.W. STAMMBERGER (eds.), *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit, Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn/München/Wien/Zürich, 2004.

cu numele ei adecvat ca și în adresa cu nr. 4431/15 nov. 2006 a Sectorului Învățământ al Patriarhiei Române către Eparhiile din țară). Mai jos, lămurim și justificăm această intervenție a noastră, susținând-o cu păreri ale Părinților pe care, la strană, în Biserică dar și acasă, în rugăciune, îi preaslăvim în această calitate, chiar și când au trăit după 749 († Sf. Ioan Damaschin).

Argument

Un obstacol important de depășit în direcția abordării și prezentării unei perspective teologice ortodoxe a Părintelui bisericesc îl constituie *modul de gândire* propus de manualele și lucrările de specialitate. Nu putem să nu remarcăm importante sublinieri ale manualelor de Patrologie editate în Occident (fie că sunt „catolice”, „protestante” sau oricum altfel). Observăm în fiecare dintre acestea o evidentă notă „confesională”, firească prin ordinea ei. Și nu dorim promovarea ideii impunerii unei materii „interconfesionale” care să-și găsească funcționalitate obiectivă în postmodernism, ceea ce ne interesează fiind tocmai urmărirea respectării filonului ortodox tradițional, zidit pe învățătura dumnezeiască și dezvoltat și aprofundat prin iluminarea Sfântului Duh de Părinți ca *mădulare vii și stâlpi ai Bisericii*²³. Și, de la

²³ Bineînțeles, dacă această respectare este determinată confesional, așadar dacă avem perspective diferite și diferențiate la nivel confesional, am putea vorbi de existența și de nevoia impunerii unei materii „confesionale”, ceea ce este un *truism*. Și acest lucru este confirmat, fără doar și poate, chiar și de simpla punere în față a ceea ce numim *Părinți ai Bisericii*. Atâta vreme cât sfinți precum Evagrie, Isidor, Beda, Martin, Francisc, Toma, Petru, Anselm etc. sau Grigorie Palama, Filotei Kokkinos, Grigorie Sinaitul, Nicodim Aghioritul, Siluan Atonitul etc. aparțin doar uneia dintre Biserici (Ortodoxă & Romano-Catolică), ni se pare firească existența unei discipline individualizate adică confesionalizate, care să permită promovarea consecventă și potrivită a tezaurului *patristic* care reprezintă Biserica respectivă. Totodată, se dovedește a fi neavenită ideea unei mixturi care să distrugă ideea de *Biserică* și de *mărturisire de credință*. O soluție o reprezintă doar *Istoria literaturii creștine*, dar care, din păcate, nu promovează și nu poate promova teologia Părinților, ci doar elemente de cultură care-i privesc și pe aceștia. O alta ar ține de promovarea împreună susținută a tezaurului patristic comun. Și avem în vedere aici cele două Biserici, *Ortodoxă* și *Romano-Catolică*, care pot beneficia din plin de trecutul și predominantul lor fond comun de elemente. Mari Părinți, inclusiv latini, constituie elemente comune și puternice ale celor două Biserici. Pentru a confirma toate aceste lucruri spuse aici, vezi, spre exemplu, Δημήτρης Ζ. ΝΙΚΗΤΑ, „Η παρουσία του Αὐγουστίνου στην Ἀνατολική Ἐκκλησία”, în: *Κληρονομία*, τόμος XIV (1982), τεύχος Α', pp. 7-25. Nevoia unei perspective reale și dinamice asupra Părinților și a teologiei acestora a fost deseori subliniată de specialiștii apuseni („Ar trebui, pentru a

bun început, trebuie să notăm observarea existenței unei devieri de la acest filon, întâmplată cel mai probabil undeva la intersecția sec. XVIII-XIX și sub influența manualului occidental, dezvoltat acum și, mai ales, în spațiul romano-catolic.

Prin lucrări „de specialitate” înțelegem în primul rând manualele și lucrările care poartă titlul de *Patrologie* sau *Istoria literaturii creștine/bisericești (vechi)*. Alăturăm acestora *dicționarele, enciclopediile* și diversele *locații electronice* (site-uri internet, CD-uri etc.) care prezintă material patristic general. Tot din această structură fac parte și numeroase *lucrări monografice* care tratează probleme speciale patristice. Pentru că ne-am propus să prezentăm în altă parte problema lucrărilor patristice de specialitate, redăm aici lista celor mai importante dintre ele. Menționăm că dintre acestea am folosit doar o parte, mai semnificativă, pentru realizarea studiului de față.

Manuale de Patrologie și de Istoria literaturii creștine (vechi): – ΦΙΛΑΡΕΤΟΣ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚ. ΤΣΕΡΝΙΓΟΒΟΥ, *Ιστορική διδασκαλία περι τών Πατέρων τής Έκκλησίας*, συγγραφείσα μὲν ῥωσσιτί, ἔξελληνισθεῖσα δὲ ὑπὸ Νεοφύτου Παγίδα, I-III, Ἱεροσόλυμα, 1885/1887; – Johannes Baptist ALZOG, *Grundriss der Patrologie oder der älteren christlichen Litteraturgeschichte*, 4., verbesserte Aufl, Herder, Freiburg im Breisgau, 1888; – A. VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius (Die Ueberlieferung und der Bestand der altchristlichen Literatur bis Eusebius, bearbeitet unter Mitwirkung von Lic. Erwin Preuschen)*, I-II, Leipzig, 1893; – Αναστ. Δ. ΚΥΡΙΑΚΟΣ, *Έγχειρίδιον Πατρολογίας*, ἤτοι ἱστορίας τών Πατέρων καί ἔκκλησιαστικῶν συγγραφέων τών ἐννέα πρώτων τοῦ Χριστιανισμοῦ αἰώνων, Ἀθήναι, 1893; – ΑΠΟΣΤ. ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΣΤΑΥΡΟΠΟΛΕΩ, *Πατρολογία ἢ ἔκκλησιαστική Φιλολογία*, Κ/ώπολη, 1894 (a fost tipărit numai vol. I și prezintă scriitorii bisericești până în anul 400); – A. VON HARNACK, *Die Chronologie der Literatur bis Jrenäus. Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius (Die Chronologie, I-II)*, Leipzig, 1897-1904; – Γεωρ. ΔΕΡΒΟΣ, *Χριστιανική Γραμματολογία*, I-III, Ἀθήνα, 1903/1910; – OTTO BARDENHEWER, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, I-V, Freiburg i. Br., 1913-1932; – Bernard Joseph SCHMID,

prezenta teologia patristică, să regăsim articulațiile și categoriile în care ea se livrează nouă și a nu-i impune pe cele proprii nouă. Ar fi o chestiune urgentă de a nu-i mai face pe Părinții orientali și pe cei occidentali prizonierii acelorași scheme, precum aceea că învățătura augustiniană privitoare la har și problematica sa ar fi fost în egală măsură familiară Capadocienilor și lui Ioan Hrisostom. Ignoranța acestei diferențe de optică a dus la faptul că ignoranții au putut să-l acuze pe Ioan Gură de Aur însuși de pelagianism” – A.G. HAMMAN, „Pour un aggiornamento...”, p. 98).

Manual of Patrology, freely translated from the 5th German edition by a Benedictine, revised with notes and additions for English readers by V.J. Schobel, B. Herder, St. Louis/London, 1917; – Ubaldo MANNUCCI, *Istituzioni di patrologia ad uso delle scuole teologiche*, 2. ed. riveduta e ampliata, Tipografia poliglotta Vaticana, Roma, 1920-1922 (2 vol.: vol. 1. Epoca antenicena, t. 2. Epoca post-nicena. - Sulla cop. del t. 1: F. Ferrari, Roma, 1921; t. 2.: F. Ferrari, Roma, 1922. Sulla cop.: 1923); – Joseph TIXERONT, *Précis de Patrologie*, Paris, 1923 (și Ed. J. Gabalda, Paris, 1918); – P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1924; – O. STÄHLIN, *Die altchristliche griechische Literatur*, 1924; – G. BARDY, *Littérature grecque chrétienne*, Paris, 1928; – G. BARDY, *Littérature latine chrétienne*, Paris, 1929; – A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne jusqu'à la fin du IV^e siècle*, I-III, Paris, 1928/1930; – J. KUNST, *Geschichte der armenischen Literatur*, Leipzig, 1930; – Δημ. Σ. ΜΠΑΛΑΝΟΣ, *Πατρολογία ήτοι οί έκκλησιαστικοί συγγραφείς μέχρι του Θ' αιώνας*, Αθήνα, 1930; – J. GUIDI, *Storia della Letteratura etiopica*, Roma, 1932; – J. KUNST, *Littérature géorgienne chrétienne*, Paris, 1934; – J.B. CHABOT, *Littérature syriaque*, Paris, 1935; – E.J. GOODSPEED, *A History of the Early Christian Literature*, Chicago, 1942; – F. CAYRE, *Patrologie et histoire de la théologie*, 1-3, Paris, ³1945/1955; – Berthold ALTANER, *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 2., erweiterte Aufl., Herders theologische Grundrisse, Herder, Freiburg, 1950; – J. QUASTEN, *Patrology*, I-III, Utrecht-Anverp, 1950-1960 (prima ediție); – Δ. ΜΠΑΛΑΝΟΣ, *Οί βυζαντινοί Έκκλησιαστικοί Συγγραφείς από του 800 μέχρι του 1453*, Αθήνα, 1951; – Hans Freiherr VON CAMPENHAUSEN, *Die griechischen Kirchenväter*, 2. Aufl., coll. *Urban Bücher* 14, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1956; – Enr. CURULLI, *Storia della letteratura etiopica*, Milano, 1956; – Dominguez DEL VAL U., *Patrología española*, Madrid, 1956; – I.G. COMAN, *Patrologie*, manual pentru uzul studenților institutelor teologice, București, 1956; – M. PELLEGRINO, *Letteratura greca cristiana*, Roma, 1956; – H. VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart, 1956; – Aloys DIRKSEN, *Elementary Patrology*, S. Louis, 1959; – G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 1-5, Vaticano, ²1960; – K. KEKELIDZE, *Histoire de la littérature géorgienne*, I, Tiflis, ⁴1960; – F.L. CROSS, *The Early Christian Fathers*, London, 1960; – Henri TARDIF, *Qu'est-ce que la patrologie?*, Privat, Toulouse, c1960; – H. CHIRAT, *Précis de Patrologie*, Mulhouse, 1961; – B.H. VANDENBERGHE, *Nos Pères dans la foi*, Bruxelles, 1962; – B. FISCHER, *Verzeichnis der Siegel für Kirchenschriftsteller*, Freiburg i. Br., ²1963; – C. KERN, *Patrologie*, Paris, 1963 și 1967 (rusește); – Szczepan PIESZCZOCH, *Patrologia*, Lublin, 1964; – Sineux RAPHAEL, *Les Docteurs de l'Eglise. Leurs vie, leur enseignement*, Montpellier, 1964; – Hans Freiherr VON

CAMPENHAUSEN, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart, ²1965 (și coll. *Urban Bücher* 50, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1960); – ORTIZ DE URBINA IGNAT., *Patrologia Syriaca*, Roma, ²1965; – S. COLA, *Padri della Chiesa. Profili*, Roma, 1965; – Ed. J. GOODSPEED, R.M. GRANT, *A History of Early Christian Literature*, Chicago, 1966; – H. KRAFT, *Die Kirchenväter bis zum Konzil von Nicea*, Bremen, 1966; – H. MUSURILLO, *The Fathers of the Primitive Church*, New York-Toronto, 1966; – M. WILES, *The Christian Fathers*, London, 1966; – B. ALTANER, A. STUIBER, *Patrologie*, Freiburg i. B., ⁷1966; – S. DI MEGLIO, *Storia della letteratura greca cristiana*, Napoli, 1967; – A.-G. HAMMAN, *Guide pratique des Pères de l'Eglise*, Desclée de Brouwer, Paris, 1967; – S. IMPELLEZZERI, *La letteratura bizantina da Costantino agli iconoclasti*, Bari, 1968; – F. HEUSS, *Väter der Christenheit*, Leiden, 1968; – Patrick J. HAMELL, *Introduction to Patrology*, The Mercier Press, Cork, 1968; – Patrick J. HAMELL, *Handbook of Patrology*, Alba House, Staten Island, 1968; – J. BARBEL, *Geschichte der frühchristlichen griechischen und lateinischen Literatur*, I-II, Aschaffenburg, 1969; – M. SIMONETTI, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Milano, 1969; – P.P. VERBAKEN, *Les Pères de l'Eglise, panorama patristique*, Paris, 1970; – J. FONTAINE, *La littérature latine chrétienne*, coll. *Que sais-je?* 1272, Paris, 1970; – Angelo Di BERARDINO, *Patrologia*, Istituto di teologia per corrispondenza, Roma, 1971; – Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Πατέρες και θεολόγοι τοῦ Χριστιανισμοῦ*, I-II, Θεσσαλονίκη, 1971; – Κων. ΦΟΥΣΚΑ, *Στόματα τοῦ Λόγου. Οἱ Πατέρες και ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς μέχρι τοῦ 325 μ.Χ.*, Ἀθήνα, 1975; – Κων. ΦΟΥΣΚΑ, *Θεηγόροι ὀπλίται. Οἱ Πατέρες και ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς ἀπὸ 326 ἕως τὸ 750 μ.Χ.*, Ἀθήνα, 1975; – Lorenzo DATTRINO, *Patrologia*, Istituto di teologia a distanza, Roma, 1982; – P.F. BEATRICE, *Introduzione ai Padri della Chiesa*, Vicenza, 1983; – Gabriel PETERS, *I Padri della Chiesa*, traduzione di Luigi Vicario, revisione di Angelo Di Berardino, coll. *Cultura cristiana antica. Studi*, Borla, Roma, 1984-1986 (2 vol.: vol. 1. Dalle origini al concilio di Nicea [325], vol. 2. Dal Concilio di Nicea a Gregorio Magno [604]); – J. LIÉBAERT, *Les Pères de l'Église*, vol. 1: du I^{er} au IV^e siècle, Paris, 1986; – E. MOLINÉ, *Los Padres de la Iglesia. Una guía introductoria*, 2 vol., Madrid, 1986²; – P. BÉATRICK, *Introduction aux Pères de l'Église*, Paris/Montréal, 1987; – F.A. FIGUEREIDO, *Curso de Teología Patristica*, Petropolis, 1988²; – *Introduzione ai Padri della Chiesa: secoli I e II*, G. Bosio, E. Dal Covolo, M. Maritano, coll. *Strumenti della Corona Patrum* 1, Società editrice internazionale, Torino, 1990; – M. SPANNEUT, *Les Pères de l'Église*, vol. 2: IV^e-VIII^e siècle, Paris, 1990; – Enrique CONTRERAS, *Introducción al estudio de los Padres: periodo pre-niceno*, Editorial Monasterio Trapense de Azul, Azul, 1991; – *Introduzione ai Padri della Chiesa: secoli II e III*, G. Bosio, E. Dal Covolo, M. Maritano, coll.

Strumenti della Corona Patrum 2, Società editrice internazionale, Torino, c1991; – Ramón Trevijano ETCHEVERRÍA, *Patrología*, coll. *Sapientia fidei* 6, (BAC manuales, nr. 5), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994; – Guido BOSIO, *Introduzione ai Padri della Chiesa: secoli V-VIII*, G. Bosio, E. Dal Covolo, M. Maritano, coll. *Strumenti della Corona Patrum 5*, Società editrice internazionale, Torino, 1995; – *Introduzione ai Padri della Chiesa: sussidi per la didattica*, G. Bosio, E. Dal Covolo, M. Maritano, coll. *Strumenti della Corona Patrum 6*, Società editrice internazionale, Torino, 1999; – Domingo RAMOS-LISSÓN, *Patrología*, EUNSA, Pamplona, c2005 etc.

Lucrări generale de specialitate: – J. GHELLINCK, *Patristique et Moyen âge*, II-III, Paris-Bruxelles, 1961; – H.G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München, 1959; – Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, *Ἀρχαί καὶ χαρακτήρ τῆς χριστιανικῆς λατρείας*, Ἀθήνα, 1962; – A. DEMPF, *Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur*, Stuttgart, 1964; – H. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, I, Cambridge Mass., 1964; – A. VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, Louvain, 1965; – J. BAYET, L. NOUGARET, *Litterature latine*, Paris, 1965; – Maisie WARD, *Gestalten christlicher Frühzeit. Beter, Streiter, Mächte. Von den Anfängen der Kirche bis zum Ausgang der Antiken Welt*, München, 1963; – O. HEICK, *A History of Christian Thought*, I, Philadelphia, 1965; – M. LODS, *Précis d'histoire de la théologie chrétienne du I^{er} au début du IV^e siècle*, Neuchâtel, 1966; – B. LOHSE, *A Short History of Christian Doctrine*, (trad.), Philadelphia, 1966; – M. WEINER, *The Formation of Christian Dogma*, Boston, 1965; – R. MONDOLFO, *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Napoli, 1964; – L.G. PATTERSON, *God and History in Early Christian Thought. A Study of Themes from Justin Martyr to Gregory the Great*, London, 1967; – J.N. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London, 1968; – H. KRAFT, *Kirchenväterlexikon*, München, 1968; – P. COURCELLE, *Late Latin Writers and their Greek Sources* (trad.), Cambridge Harvard Univ., 1969; – J. FONTAINE, *Aspects et problèmes de la prose d'art au III^e siècle. La genèse des styles latins chrétiens*, Torino, 1968; – T.A. BURKILL, *The evolution of christian thought*, Ithaca Cornell Univ. Pr., 1971; – J. PELIKAN, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, I: The Emergence of Catholic Tradition (100-600)*, Chicago, 1971; – L. ROUGIER, *La genèse des dogmes chrétiens*, Paris, 1972; – C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte der christlichen Antike*, München, 1970; – K. ΜΠΟΝΗΣ, *Εἰσαγωγή εἰς τὴν ἀρχαίαν χριστιανικὴν γραμματείαν (96-325 μ.Χ.)*, Ἀθήνα, 1974; – Ph. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin-New York, 1975; – Π. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Ἑλληνικὴ Πατρολογία, Α'*, Εἰσαγωγή, Θεσσαλονίκη, 1976 etc.

Perspectiva manualului și a lucrării de specialitate asupra Părintelui bisericesc, motivație a prezentului studiu, ne obligă să urmărim, dintru bun început, prezentarea *acestuia* realizată în unul din manualele moderne (= H. Drobner, vezi trimiterea mai jos) care are o largă răspândire în Occident și care, în mod normal, ar trebui să sintetizeze experiența de mai multe zeci de ani în domeniu.

„I. Noțiunea de «Părinte». În numele creștin de «părinte» este întâlnită o abundență de reprezentări general-umane, vechitestamentare și greco-romane: părintele ca martor al vieții și cap al familiei, căruia îi revin îngrijirea acesteia ca și conducerea ei autoritativă; ca păzitor și intermediar al experienței și tradiției și, astfel, ca învățător autentic, înainte de toate, și al credinței. Romanul *pater familias* este preotul cultului casnic; părinții sunt în înțelegerea veche reprezentanți ai lui Dumnezeu în familie, patriarhii, păzitorii făgăduinței și garanții binefacerii legăturii cu Dumnezeu (cf. *Sir* 44-50; *Lc* 1, 55), cărora li se cuvine de aici ascultare și venerare. Acest concept se lărgeste de la «părinți» (străbuni) la «părintele bisericesc» și «spiritual» (învățătorul, conducătorul unei școli filosofice, rabinul). Apostolii lui Hristos (cf. de ex. *I Co* 4, 14) și episcopii Bisericii sunt în acest sens figurat părinți credincioșilor, care la botez sunt martorii unei noi vieți, pedagogi și învățători în vestirea și explicarea credinței iar în calitate de conducători ai comunităților [sunt] autoritatea și grija «familiei». Biserica veche²⁴ a recunoscut de aici, până în sec. al IV-lea, numai episcopilor titlul de Părinte, [și] numai începând cu sec. al V-lea îl

²⁴ Ne permitem câteva aprecieri în legătură cu termenul și noțiunea de „Biserică veche” (Alte Kirche), des folosite în spațiul academic de ieri și de astăzi. Oarecum, ni se pare nelalocul ei uzitarea acestei formule care nu exprimă o realitate în fapt ci una care se dorește a fi de fapt. Mai precis, am putea să spunem că ea permite introducerea noțiunii contrare de „Biserică nouă”, lucru ce nu corespunde gândirii patristice și teologice răsăritene, pentru care Biserica este «una, sfântă, sobornicească și apostolească». Ea nu este divizată de „vechi” și „nou” ci este reprezentată de *continuitate, unitate și consecvență*. Pentru noi, Biserica este una și aceeași, ieri și astăzi și în veci, Unul și Același fiind Capul strâns unit cu mădularele ei. Noi nu socotim că înainte era o Biserică și că acum este o altă Biserică, în pofida evidenței unei evoluții în timp a ei. Expresia, împrumutată și folosită astăzi des de către teologii ortodocși, poate impune de la sine serioase semne de întrebare. Poate fi înlocuită de variante, ni se pare, mult mai potrivite cu realitatea: „Biserica din/în primele secole creștine”, „la început, Biserica..”, „Biserica creștinismului timpuriu” etc. Încă o dată ne vedem nevoiți să evidențiem faptul că pentru omul de astăzi, sensul cuvintelor și semnificația acestora nu mai contează, spre deosebire de Părinți, fie că au trăit în timpuri mai vechi sau mai noi. O variantă, puțin ameliorată, o constituie noțiunea de „Biserică primară”. Însă și aceasta se supune aceluiași interogării.

conferă și preoților (de ex. Ieronim) și diaconilor (de ex. Efreim Sirul)²⁵. Până astăzi se păstrează în multe limbi formula de adresare «părinte» pentru preoți (Pater, father, père, padre)» (p. 1).

„II. Părintele bisericesc – Învățătorul bisericesc – Scriitorul bisericesc. Conceptul de «Părinte bisericesc» scoate din complexa idee de părinte în evidență un aspect [important]: episcopul ca transmitător autentic și garant al adevăratei credințe²⁶, care în succesiunea neîntreruptă a Apostolilor și în comuniune cu Biserica păzește continuitatea și unitatea credinței. El este învățătorul de încredere al credinței, care poate fi apelat în caz de îndoială [asupra adevărului credinței]. Această autoritate nu face însă pe fiecare Părinte bisericesc într-un tot fără

²⁵ Credem că ar fi mai potrivit să spunem că doar conform mărturiilor care se păstrează până astăzi apelativul de „părinte” apare, în perioada Bisericii de până în sec. al V-lea, acordat numai episcopilor. Uzitarea largă a noțiunii de „părinte” în Vechiul Testament ne obligă să credem totuși că nu se poate să nu fi avut o egală înțelegere și apelare într-o societate care se raportează insistent și consecvent la Scriptură. Este adevărat că în primele veacuri ale Bisericii, episcopii au cel mai activ și dinamic rol, în calitate de propovăduitori direcți ai Adevărului, ai lui Hristos, și, prin urmare, este firesc să primească (prin excelență) numele de „părinte”. Analizând însă, spre exemplu, teologia Părinților de până în sec. al IV-lea referitoare la „protia adevărului” o să vedem că aceasta nu ține în niciun caz de întâietatea în scaun și nici atât de exclusiv de calitatea de episcop, din moment ce deja o bună seamă dintre aceștia deviaseră de la mărturisirea de credință a Bisericii. Doar strânsa legătură cu Hristos, Părintele propriu-zis al creștinilor, aducea apelativul de „părinte” asupra cuiva, spus simplu sau cu conștiința că este adresat lui Dumnezeu făcut văzut și simțit prin lucrarea desfășurată prin și asupra persoanei respective.

²⁶ Așa cum vom vedea mai departe, în tradiția răsăriteană nu calitatea de episcop este scoasă în evidență atunci când se are în vedere condiția de *Părinte și Învățător* ci cu totul altceva: măsura în care persoana respectivă se face pe sine și ajunge să fie *organ de lucrare a Sfântului Duh*. Așa se și explică numărul mare de Părinți pe care îi are Biserica, a căror majoritate nu îndeplinește și funcția de episcop. Sf. Maxim Mărturisitorul (580-662) nu este mare Părinte al Bisericii pentru că ar fi deținut vreo funcție ierarhică (a fost simplu monah), ci pentru un cu totul alt motiv. La fel Sf. Efreim Sirul (306-373) și alții. Pe de altă parte, chiar dacă majoritatea Părinților de care se ocupă și pe care îi prezintă Patrologia este reprezentată de episcopi care, ca unii care erau și reprezentanții cei mai instruiți ai Bisericii, au lăsat și ceva scris acesteia, nu socotim că s-ar cuveni să rupem activitatea și lucrarea lor de restul Părinților Bisericii, mult mai mulți, și care au avut un alt rol în Biserică, sau în planul iconomic al lui Dumnezeu. De altfel, la modul propriu, este vorba de o singură lucrare pe care au avut-o și o au Părinții în Biserică și în lume, manifestată în mai multe forme de exprimare și de susținere a ei. Atunci când vorbim de activitatea și de contribuția teologică a unui mare Părinte al Bisericii în niciun fel nu putem ignora lucrarea celorlalți Părinți contemporani sau înaintași ai săi, pe care el își sprijină și își susține întreaga sa viață. Un Părinte al Bisericii nu poate fi prezentat și tratat independent de lucrarea lui Dumnezeu în lume, care unește întreaga Biserică la un loc, într-o strigare comună. De altfel, în perspectivă liturgică, Părinții alcătuiesc o unitate care grăiește «cu o singură gură» sau «cu un singur glas».

greșeală – el trebuie să se verifice [continuu] cu Scriptura și regula fidei a întregii Biserici –, ci, prin punere de acord, este martorul autentic al credinței și al învățaturii Bisericii. Din sec. al IV-lea, episcopii, care în Tradiția, mărturisirea și apărarea credinței și-au câștigat merite speciale, au primit – mai întâi episcopii sinodului de la Niceea (325) –, titlul de «Părinți ai Bisericii» sau «Sfinți Părinți». Vasile cel Mare, pentru prima dată, a adăugat operei sale «Despre Sfântul Duh» (374/75) în înțelesul unei «dovezi patristice» (argumentatio patristica) o listă de Părinți ai Bisericii care sprijină învățatura sa dogmatică (cap. 29). Augustin l-a folosit [termenul de „Părinți ai Bisericii”, n.n.] începând din 412, în special în controversa împotriva pelagianismului iar Chiril din Alexandria a lăsat să fie citite în timpul Sinodului de la Efes (431), spre dovada propriei ortodoxii, extrase din operele acestora [ale Părinților], pe care Sinodul le-a acceptat oficial și le-a preluat în actele acestuia” (p. 2).

„Vincențiu de Lerini a dat în fine o formă definitivă în [lucrarea] sa *Commonitorium* (434) conceptului clasic de «magistri probabiles» (= învățători demni de crezare/cercați) și a dezvoltat teoria noțiunii de Părinte (cap. 41). Datorită însemnătății lor speciale ca martori privilegiați ai tradiției vii a Bisericii, Părinții bisericești sunt definiți în mod tradițional după patru criterii: 1) Doctrina orthodoxa: întreaga lor teologie trebuie să se afle în comuniune de credință cu Biserica, ceea ce nu înseamnă o absolută lipsă de greșală. 2) Sanctitas vitae: sfințenie în înțelesul Bisericii vechi, care nu se bazează pe o canonizare expresă, ci pe recunoașterea și cinstirea vieții exemplare de către poporul credincios. 3) *Approbatio ecclesiae*: recunoașterea, nu neapărat expresă, de către Biserică a unei persoane și a învățaturii sale. 4) *Antiquitas*: trebuie să aparțină perioadei vechi a Bisericii” (p. 2).

„Papa Bonifaciu VIII a acordat în [anul] 1295 pentru prima dată titlul onorific de «Învățători bisericești» Părinților bisericești Ambrozie, Ieronim, Augustin și Grigorie cel Mare; papa Pius V a ridicat, în culegerea sa din anul 1568, la aceeași demnitate pe Părinții greci Atanasie, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz²⁷ și Ioan Gură de Aur. Ei sunt de atunci cinstiți ca cei «patru mari învățători bisericești ai Apusului și Răsăritului» și au pătruns cu această calitate în multe reprezentări artistice. Noțiunea de Învățători bisericești corespunde celei de Părinți bisericești, fără a fi restrânsă la Antichitate. Ca al patrulea se asociază performanța științifică extraordinară (eminentes doctrina). Ridicarea

²⁷ În limbajul teologic răsăritean Sfântul Grigorie este cunoscut mai ales și în special cu numele de „Teologul” sau „Cuvântătorul de Dumnezeu” (= Bogoslovul) și mai rar sau mai puțin folosit pentru el este cognomenul „de Nazianz”/„al Nazianzului”. Deși, la o primă vedere și înțelegere, pare a fi lipsită de importanță alegerea unei variante sau a alteia, ea ține totuși de încadrarea și de respectarea unei anume tradiții bisericești sau perspective teologice. Este ca o anume prismă prin care se văd și sunt înțelese lucrurile.

expresă a Părinților bisericești la [calitatea de] Învățători bisericești vrea să scoată în evidență și să cinstească neobișnuita importanță a lor ca transmitători distinși ai credinței și ai învățaturii bisericești²⁸: 1722 Isidor de Sevilla, 1729 Petru Chrysologul, 1754 Leon cel Mare, 1851 Ilarie de Poitiers, 1882 Chiril din Alexandria și Chiril al Ierusalimului, 1890 Ioan Damaschin, 1920 Efrem Sirul” (pp. 2-3).

„Autorii creștini antici, care nu îndeplinesc unul sau mai multe din primele trei criterii [care definesc] un Părinte bisericesc dar aparțin Bisericii Catolice, se numesc «Scriitori bisericești». Toate celelalte scrieri vechi creștine nebisericești (de exemplu Apocrifele, lucrările eretice etc.) se numără în cercul mai larg al literaturii creștine «timpurii» sau «vechi»” (p. 3).

„Limitarea noțiunii de Părinte la perioada antică datează însă din timpurile moderne. Încă Jean Mabillon (1632-1707) îl considera pe Bernhard von Clairveaux (†1153) ca ultimul dintre Părinți și Jacques-Paul Migne (1800-1875) își încheia monumentală colecție Patrologia Graeca cu Ghenadie II al C/opolului († după 1472) – introduce astfel și întreaga literatură bizantină –, iar Patrologia Latina cu papa Inocențiu III (†1216). Deși se acceptă astăzi în general limitarea la perioada antică, această determinare temporală nu este în niciun fel de necontestat. Manualele tradiționale – ca și acesta de față –, se încheie pentru Apus cu Isidor de Sevilla (†636), pentru Răsărit cu Ioan Damaschin († cca. 750)²⁹; se înmulțesc însă vocile cu bune motive care propun încheierea perioadei patristice chiar la mijlocul sau sfârșitul sec. al V-lea, fără însă [ca această propunere] să se impună până acum” (p. 3).

Potrivit acestor sublinieri, înțelegem că cele mai importante trăsături ale *Părintelui bisericesc* ar fi următoarele:

²⁸ În gândirea răsăriteană, înțelegem că elementul de forță al inspirației Părinților constă nu atât în *transmiterea* adevărului cât în *întruparea* acestuia. Și un profesor de religie (= învățător) din zilele noastre poate să transmită adevărul de credință nealterat, indicând aderența lui la duhul și învățătura Bisericii și ale Părinților dar nu poate dobândi pentru aceasta numele de Părinte al Bisericii, ci pe cel de părinte, mai larg, acordat persoanelor care sprijină lucrarea Bisericii sau orice altă lucrare constructivă sau ziditoare. Primirea titlului de Părinte al Bisericii solicită ceva mai mult decât simpla activitate învățătoarească și de apărare a învățaturii de credință a Bisericii pe care însă, bineînțeles, le include.

²⁹ Spiritualitatea răsăriteană, atunci când face referire la reprezentanții ei cei mai de seamă și mai aleși, adaugă aproape fără excepție „titlul de noblețe” și „de reverență”, nepermițându-și să vorbească de Ioan Damaschin sau Maxim Mărturisitorul la modul simplu ci de Sf. Ioan Damaschin sau Sf. Maxim Mărturisitorul (sau: Sfinte/Părinte Ioane, Sfinte/Părinte Maxim, în textele liturgice), punând în lumină raportul pe care îl are o persoană sau alta cu un Părinte sau altul al Bisericii de care aparține și din care face parte. Aceste lucruri se văd clar și în special în literatura liturgică a Bisericii.

- această noțiune (terminus technicus) reflectă funcțiile generale ale faptului de a fi „părinte”;
- = reprezentant al lui Dumnezeu, garant al legăturii cu Dumnezeu, fapt pentru care i se cuvine ascultare și venerare;
- = părinte, în sens figurat, al credincioșilor;
- = garant al unei vieți noi pentru credincioși;
- = vestește și explică credința;
- plecat de la funcția de *pater familias*, numele trece la patriarhii Vechiului Testament, apoi la maestrul-învățător dintr-o școală (filosofică), la apostoli și episcopi (până în sec. al V-lea, în exclusivitate), în fine, la preot și diacon în general (din sec. al V-lea înainte);
- = „episcopul ca transmțător autentic și garant al adevăratei credințe, care în succesiunea neîntreruptă a Apostolilor și în comuniune cu Biserica păzește continuitatea și unitatea credinței. El este învățătorul de încredere al credinței, care poate fi apelat în caz de îndoială [asupra adevărului credinței]”;
- prin „punere de acord” cu *Scriptura* și *regula fidei* „este martor autentic al credinței și al învățăturii Bisericii”;
- pentru prima dată în sec. al IV-lea, episcopii (Sin. I ec.) sunt numiți Părinți/Sfinți Părinți ai Bisericii;
- Cuv. Vincențiu de Lerini († înainte de 450, prăznuit de BO la data de 24 mai) „dă forma definitivă” noțiunii de Părinte al Bisericii: 1. *doctrina orthodoxa*; 2. *sanctitas vitae*; 3. *approbatio Ecclesiae*; 4. *antiquitas*;
- „noțiunea de învățători bisericești corespunde celei de Părinți bisericești, fără a fi restrânsă la Antichitate”;
- titlul de învățător bisericesc = titlu onorific (acordat de Biserica Romano-Catolică) unor Părinți recunoscuți de mai multă vreme drept „Învățători” ai Bisericii;
- „autorii creștini antichi care nu îndeplinesc unul sau mai multe criterii [care definesc] un Părinte bisericesc dar aparțin Bisericii Catolice se numesc «Scriitori creștini»”;
- „toate celelalte scrieri vechi creștine nebisericești (de exemplu Apocrifele, lucrările eretice etc.) se numără în cercul mai larg al literaturii creștine «timpurii» sau «vechi»”;
- „limitarea noțiunii de Părinte la perioada antică datează însă din timpurile moderne”;
- „deși se acceptă astăzi în general limitarea la perioada antică, această determinare temporală nu este în niciun fel de necontestat”³⁰.

³⁰ Neavând pretenția cunoașterii întregii bibliografii referitoare la tema noastră de studiu (= *Părintele și Învățătorul bisericesc*), trebuie să admitem totuși că o anume contribuție occidentală (în special romano-catolică) este mai vizibilă. Putem să trimitem cu ușurință la cel puțin câteva lucrări mai importante: **Monografii:** – *I Padri della Chiesa. Documenti recenti del magistero. Raccolti in occasione del XXX Anno Accademico dell' Instituto*

Cunoscătorul observă cu ușurință din cele de mai sus că întreaga perspectivă este una comună manualelor și lucrărilor de specialitate răsăritene, fie ele și doar de limbă română. Ne atrage astfel atenția prezența unui schematism, adică a introducerii unei limitări, a unei determinări, în gândirea care domină aceste manuale. Deopotrivă, absența unei expuneri legate de felul în care transpar lucrurile prin prisma lor liturgică. Așadar, lipsa unei prezentări vii, dinamice și concrete a ceea ce reprezintă *Părintele bisericesc* și a ceea ce constituie el pentru viața Bisericii. Remarcăm totuși un mic pas înainte făcut prin sublinierea

*Patristico „Augustinianum”, coll. Sussidi Patristici 12, Istituto Patristico „Augustinianum”, Roma, 2001; – E. BELLINI, I Padri nella tradizione cristiana, Milano, 1982; – Y. CONGAR, La Traditione e la vita della Chiesa, Roma, 1983; – Franz OVERBECK, Über die Anfänge der patristischen Literatur, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1984; – F. PERINI, Mille anni di pensiero cristiano. Le letterature e i monumenti dei Padri, vol. I: Alla ricerca dei Padri. Introduzione e metodologia generale, Cinisello Balsamo, 1988; – B. STEIDLE, Die Kirchenväter. Eine Einführung in ihr Leben un ihr Werk, Regensburg, 1939; – H. TARDIF, Qu'est-ce que la Patrologie?, Toulouse, 1961.
Sudii și articole: – Angelo Di BERARDINO, „Lo statuto presente degli studi sulla teologia dei Padri”, în: *Seminarium* XXIX (1977); – Angelo Di BERARDINO, „Alcuni orientamenti negli studi patristici, oggi”, în: *Seminarium*, (1990), 3, pp. 389-412; – N. BROX, „Patrologia”, în: P. EICHER (ed.), *Enciclopedia Teologica*, Brescia, 1989; – C. CORSATO, „L'insegnamento dei Padri della Chiesa nell'ambito delle discipline teologiche: una memoria feconda di futuro”, în: *Seminarium*, (1990), 3, pp. 460-485; – E. Dal COVOLO, „Fra letteratura cristiana antica e teologia: lo studio dei Padri”, în: *Ricerche Teologiche*, II (1991); – V. GROSSI, „Il titolo cristologico «Padre» nell'antichità cristiana”, în: *Augustinianum*, XVI (1976), pp. 237-269; – A.G. HAMMAN, „Jacques-Paul Migne – Le retour aux Pères de l'Église”, în: *Le point théologique*, Beauchesne, Paris, 1975; – J.N.D. KELLY, „The Fathers and Ecumenism”, în: *Augustinianum*, XI (1971), 1, pp. 21-33; – Manté LENKAITYTÉ, „Patres nostri. Présence des Pères dans les règles monastiques anciennes d'Occident”, în: *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, LII (2006), 2, pp. 261-285; – J. LIÉBAERT, „Pères de l'Église”, în: *Catholicisme*, X; – Martins José SARAVA, „I Padri della Chiesa nella ricerca teologica attuale”, în: *Seminarium*, (1993), 2, pp. 272-285; – ΣΤΥΛ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, Ὁ Μέγας Φώτιος, Πατήρ καὶ Διδάσκαλος τῆς Ἐκκλησίας, Ἀθήναι, 1973; – M. van PARIS, „Le rôle de la théologie patristique dans l'avenir et l'oecuménisme”, în: *Irenikon*, LXIV (1971); – Michele PELLEGRINO, „Il posto dei Padri nell'insegnamento teologico”, în: *Seminarium*, XVIII (1966); – Michele PELLEGRINO, „I Padri della Chiesa e i problemi della cultura”, în: *Augustinianum*, XI (1971), pp. 5-20; – Michele PELLEGRINO, „I Padri della Chiesa hanno qualcosa da dire all'uomo d'oggi?”, în: *Augustinianum*, XVII (1977), pp. 453-460; – Ignace de la POTTERIE, „I Padri della Chiesa nello studio attuale della Sacra Scrittura”, în: *Seminarium*, (1990), 3, pp. 486-494; – J. RATZINGER, „I Padri nella teologia contemporanea”, în: IDEM, *Storia e dogma*, Milano, 1971; – Achille M. TRIACCA, „Liturgia e Padri della Chiesa: ruoli reciproci. (Attualità di un «Aggiornamento»”, în: *Seminarium*, (1990), 3, pp. 508-530.*

faptului că nu este deloc de necontestat părerea că Părinții Bisericii aparțin perioadei vechi a acesteia. În tot cazul, toate aceste lucruri solicită și impun o evaluare și o prezentare mult mai ample și mai complete.

Ca *parte argumentativă* a redactării și publicării materialului de față, notăm apariția pe piața românească de carte a unei lucrări importante, ce cuprinde actele unui congres ținut la București și organizat de *Colegiul Noua Europă* în colaborare cu *Ludwig Boltzmann Gesellschaft*: Cristian Bădiliță, Charles Kannengiesser (eds.), *Les Pères de l'Église dans le monde d'aujourd'hui*, Actes du colloque international organisé par le New Europe College en collaboration avec la Ludwig Boltzmann Gesellschaft (Bucarest, 7-8 octobre 2004), Beauchesne/Curtea Veche, Paris/București, 2006.

Lucrarea este structurată în trei mari secțiuni: 1. *Actualitatea Părinților*; 2. *Lumea de astăzi și Părinții: modele, întrebări, răspunsuri*; 3. *Teologie și patristică în sec. al XX-lea*, iar materialele cuprinse sunt semnate de reprezentanți ai domeniului: Andrei Pleșu, Lorenzo Perrone, Charles Kannengiesser, Monique Alexandre, Viorel Samuel Clintoc jr, Jean-Robert Armogathe, Martine Dulaey, Enrico Norelli, Jean-Noël Guinot, Marco Rizzi, Petre Guran, Attila Jakab, Davide Zordan, Cristian Bădiliță, Lucian Turcescu, Bogdan Tătaru-Cazaban. Ne atrage de la bun început atenția faptul că se insistă pe autori precum: *Origen, Fer. Augustin, Sf. Chiril al Alexandriei, Teodoret al Cyrului și Sf. Grigorie de Nyssa*, dar și modul în care unul dintre editorii lucrării, și anume dl Cristian Bădiliță, îl receptează, îl interpretează și îl prezintă pe Pr. Dumitru Stăniloae, *părintele teologiei ortodoxe românești contemporane* (acest lucru în materialul cu titlul: „Dumitru Stăniloae, ses affinités et ses idiosyncrasies patristiques”³¹, pp. 281-310; pentru că acest material a apărut și în

³¹ Nu vrem să provocăm vreo dispută anume sau vreo răstălmăcire însoțitoare, însă ni se pare destul de tendențioasă folosirea termenului de „idiosincrazie” în titlul acestui material. O oarecare lămurire a acestuia din partea autorului nostru l-ar fi ajutat foarte mult pe cititorul de bună credință. Nuanța tendențioasă este din plin sprijinită nu numai de conținutul și concluziile enunțate în materialul în discuție ci și de înțelegerea pe care dicționarul i-o dă acestui termen: „predispoziție a cuiva de a reacționa într-un anumit fel la unele medicamente, alimente” (*Dicționar de neologisme*, Ed. Academiei Române, București, 1997, p. 741); „aversiune față de ceva” (*Dicționar de neologisme*, pp. 741-742); „sensibilitate sau intoleranță față de unele medicamente, alimente, mirosuri etc.” (*Dicționar general al limbii române*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 459); „reacție proprie unor indivizi, caracterizată prin sensibilitate sau intoleranță la unele medicamente, alimente, mirosuri etc. și care se manifestă, de obicei, prin urticarie” (*Dicționarul Explicativ al limbii române*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 471). Mai mult, noțiunea (ἰδιοσυγκρασία – atitudine personală) nu se potrivește contribuției teologice a Părintelui Stăniloae nici în cea mai curată manifestare a ei, asta pentru că teologul român – lucru

limba română – este adevărat, oarecum abreviat –, o să trimitem la această ediție, al cărei text, în varianta românească, este agreat chiar de autor, după propria mărturisire: C. Bădiliță, „Dumitru Stăniloae, afinitățile și idiosincraziile sale patristice”, trad. Răzvan Ionescu, în: C. Bădiliță, *Glafire. Nouă studii biblice și patristice*, Ed. Polirom, Iași, 2008, pp. 241-276).

Reținem, în ciuda faptului că articolul se vrea a fi un „elogiu” și „începutul unei dezbatere despre actualitatea Părinților în teologia contemporană” (p. 274), nu doar tonul adesea *ironic* în care este prezentat Părintele Stăniloae, ci și faptul că acestuia i se reproșează direct următoarele: – faptul că, în demersul său teologic, nu este original, ci aflat sub influența unor teologi, în special români, pe care i-a cunoscut sau i-a avut profesori precum N. Crainic ș.a., ale căror idei (precum cea a Filocaliei) le-a preluat și le-a dus mai departe, acest lucru din urmă datorită studiilor realizate în străinătate (Grecia, Franța, Germania); – că folosește „limbajul de lemn al Bisericii”; – că dezvoltă „teoria anacronică” privitoare la autorul corpusului areopagitic; – este acuzat de „atitudine tot mai virulentă și sistematică împotriva modernismului (implicit împotriva metodei critice și istorice practicate de către savanții occidentali), împotriva Occidentului în general și a catolicismului în special” (pp. 259-260); – faptul că nu iubește pe Origen, pe care îl numește eretic, și pe adepții acestuia, una dintre cele mai mari greșeli săvârșite de teologul român (= Pr. D. Stăniloae)³²; –

încă, vedem, neînțeles – a căutat nu atât să se exprime pe sine, cât să exprime învățătura Bisericii Ortodoxe și a Părinților acesteia. Atitudinea teologică a Părintelui Stăniloae la care se referă dl C. Bădiliță este una conformă mărturisirii Bisericii Ortodoxe. Și acest lucru vom încerca să-l arătăm în rândurile de mai jos ca și faptul că orice luare în derădere a acestei atitudini reprezintă nu doar o batjocorire a unei valori naționale (fie că ne gândim la Biserica Ortodoxă, fie la Părintele Stăniloae), ci și a uneia mult mai largi. (Pentru a completa oarecum înțelesul noțiunii amintite mai sus și pentru a sublinia și oarecare paradoxuri pe care le poate manifesta o limbă sau alta, trebuie să amintim aici și faptul că, uneori, cuvântul respectiv trimite spre lucruri contrare celor așteptate: ἐκ ἰδιοσυγκρασίας = urmare unei manifestări firești – vezi: Ἰωάννου ΣΤΑΜΑΤΑΚΟΥ, *Λεξικὸν τῆς Νέας Ἑλληνικῆς Γλώσσας, Καθαρευ-ούσης καὶ Δημοτικῆς καὶ ἐκ τῆς Νέας Ἑλληνικῆς εἰς τὴν Ἀρχαίαν, τόμος δεῦτερος*, I. Σιδηροφάγης & ΣΙΑ Ο.Ε., Ἀθήναι, 1971, p. 1459; totodată, este adevărat că felul în care traduce dicționarul Liddell/Scott – „peculiar temperament or habit of body” – poate fi înțeles atât prin *reacție particulară/specială* cât și *ciudată* – H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *Greek-English Lexicon, with a Revised Supplement*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 818. Nu ni se pare însă că în titlul la care ne referim termenul în discuție își poate primi înțelesul amintit aici, puțin mai sus).

³² „Respingerea necondiționată a lui Origen și a «origeniștilor» mi se pare, din punct de vedere teologic și deontologic, una dintre idiosincraziile cele mai regretabile ale lui Stăniloae, cu consecințe pe care îmi este imposibil să le prezint aici în amănunt, dar care îmi par evidente: izolarea primejdioasă în turnul de fildeș al unei «dogmatici de apărare» și practicarea unei teologii resentimentare” (C. BĂDILIȚĂ, „Dumitru Stăniloae, afinitățile...”, p. 275). Nu credem că

discursul „cel puțin îndrăzneț” referitor la existența în sec. al III-lea a unei „învățături ferme de credință” (p. 262); – „polemica neobosită” și „adesea fără obiect împotriva catolicismului”, susținută de „iluzia solidității” argumentelor formulate în acest sens de „Palamas” (sic!); mai mult, autorul nostru susține că Părintele Stăniloae are „o proprie bătălie împotriva «pseudo-Bisericii» de la Roma” (p. 266) – reactualizarea polemicii dintre „Palamas și Varlaam Calabrezul” (p. 266); – că este lipsit de „fair-play teologic” (p. 270, n. 227); – „atacă” și „acoperă cu reproșuri” diverși teologi (p. 270); – că, în polemica Sf. Grigorie Palama-Varlaam din Calabria, „Stăniloae nu aduce cătuși de puțin răspunsuri decisive, mulțumindu-se mai degrabă să-și reia acuzațiile împotriva viziunii prea raționaliste, chiar maniheiste, a Occidentului în general și a catolicilor în special. Criticile de fond strălucesc prin absență” (pp. 270-271); – dl C. Bădiliță constată, stupefiat, că „teologia lui Stăniloae este profund ancorată în tradiția patristică – mai bine zis, într-o *anumită tradiție* (subl. aut.), din care lipsesc Origen și Părinții latini” (p. 271); – că scrie „scenarii teologico-patristice” (p. 272); – „comite anacronisme” (p. 273); – că respinge „din oficiu orice teologie creatoare, dinamică, riscantă (Origen, Evagrie etc.)” (p. 274); – că apelează Părinții latini doar din „patriotism”, nefiind interesat de ei și netraducându-i decât „...din greacă” (p. 274 și n. 236); – autorul nostru constată „o anumită

poate fi vorba aici de o izolare și nici de o „dogmatică” de apărut de Părintele Stăniloae. Este vorba de apărarea învățaturii de credință a Bisericii, care nu amestecă binele cu răul și pentru care Origen nu reprezintă o valoare teologică, ci, poate, doar una filologică sau de gândire. Și nu știm dacă putem noi să impunem Bisericii promovarea unei așa-numite „valori” sau „scări de valori”. Mai mult, nu știm dacă este normal ca un membru al Bisericii să abdice de la credința și mărturisirea acesteia și să se mai numească în continuare membru al Bisericii respective. (De altfel, o întregă literatură „de specialitate”, bine „documentată” și semnată de înalți „titrați” ai domeniului încearcă de mai multă vreme decât ne gândim noi să ofere creștinului nenumărate „argumente” și „motivații”, toate „raționale” și „științifice”, pentru a întoarce și socoti neadevărată și nepertinentă părerea Bisericii. Aceste lucruri nu au alt scop decât relativizarea credinței și transformarea creștinismului în nimic altceva decât într-un grup oarecare) Totodată, acuzând pe Pr. D. Stăniloae de promovarea unei „teologii resentimentare”, acuzăm indirect Biserica de același lucru. Și totul nu este altceva decât un afront adus Ortodoxiei, pornind de la observarea faptului că aceasta nu-l pune pe Origen alături de Marii Părinți ai ei, ci-l socotește, de atâtea veacuri, eretic. Pentru Biserică, ansamblul de Mari Părinți nu este constituit din inteligențe sau personalități pe care le-a avut lumea, de figuri culturale ci tocmai din *personalități teologice*, pentru care primează alte criterii și alte categorii decât cele ale unei inteligențe lumești, filosofice, sau ale capacității de a lăsa în urmă o operă scrisă care să respecte anumite reguli sau un anumit limbaj înalt (ἄττικῆ γλώσσα). Și nu stabilim noi cine este și cine nu este Părinte al Bisericii. Oarecum, multe lucruri le primim așa cum sunt de mai multe veacuri, important fiind doar să înțelegem principiul care funcționează în Biserică, măsura aderenței noastre la aceasta fiind și măsură a înțelegerii, asumării și mărturisirii credinței ei.

involuție, cu timpul, în modalitatea de abordare a textelor vechi” de către Părintele Stăniloae; mai mult, ne spune că respectiva involuție este „caracterizată prin folosirea selectivă și uneori tendențioasă a bibliografiei moderne, ca și prin respingerea oricărei abordări științifice susceptibile să aducă atingeri Tradiției sacrosancte” (p. 275); – totodată, într-un final, ni se transmite ideea că „viziunea patristică” a Părintelui Stăniloae „a avut, evident, de suferit” (p. 275); – în fine, referindu-se la Pr. D. Stăniloae, autorul nostru recunoaște sau conchide ironic, nu știm, că, „ceea ce va dura în timp”, mai ales, este „figura-simbol a unui nou Părinte al Bisericii, de talia unui Athanasie cel Mare, veghind la căpătâiul ortodoxiei românești de-a lungul întregului secol XX” (p. 276). Ni se pare că dl C. Bădiliță nu proiectează prin acest articol, apărut și într-o limbă de largă circulație, un „Stăniloae adevărat”, ci o imagine falsă și distorsionată a marelui Părinte și teolog, pe care vrea să o inducă cititorilor mai mult sau mai puțin avizați. Aceste interpretări și înțelegeri ale domniei sale, pe care le propune publicului (creștin) românesc și nu numai, ne atrag atenția și solicită, cel puțin din perspectiva ortodoxă, care ne interesează, o anume analiză și verificare. Ni se pare că articolul în discuție nu are alt scop decât cel al unei profilări negative a Părintelui Stăniloae și a Bisericii Ortodoxe (Române). În prima situație se încearcă punerea acestuia în conflict în primul rând cu Biserica Romano-Catolică, cu care el a avut relații foarte bune și pe care a respectat-o, așa cum se și cuvine, chiar dacă poziția sa ortodoxă l-a obligat și la abordări confesionale/interconfesionale și prezentări, pe baza diferențelor, a celor două mari Biserici. În a doua situație, ni se pare că este vorba de un afront direct adus Bisericii Ortodoxe Române al cărei teolog de frunte este Părintele Stăniloae. Nu vrem ca cineva să recunoască meritele acestuia dacă nu crede în ele. Și nu este nimeni obligat să creadă în ele. În plus, Părintele Stăniloae nu avea cum să fie și nici să-și redacteze lucrările așa cum dorește și cum îi solicită o anume sau mai multe persoane. A abordat problemele teologice, și nu numai, cum a putut mai bine și mai potrivit, fără să se considere un nou Atanasie al vremurilor prezente. Ceea ce este însă esențial este faptul că a reușit să se facă de folos. Atâta vreme cât teologia sa dă viață, și-a făcut din prea plin datoria. Și să nu uităm că mult mai greu este pentru cineva să construiască și să zidească decât să dărâme.

Vom încerca să punem de-a lungul întregului material care urmează în paralel aceste păreri cu cele ale Bisericii, așa cum se reflectă ele în diversele manifestări ale acesteia (*istorice, scripturistice, filologice, patristice, liturgice* etc.), pentru a avea o imagine exactă și directă, cea a surselor, necreată de vreun discurs tendențios și malițios deopotrivă. Luări de opinie ca cele ale dlui C. Bădiliță, prin *ineditul și extraordinarul* lor, atrăgând atenția doar celor curioși și dornici de senzație și fiind propuse de oarecarele lor caracter *nou și de nemaiauzit, de*

nemaispus, au o anume influență asupra celui mai puțin avizat și, ceea ce este mai periculos, pot fi adesea considerate drept păreri ale Bisericii, la care autorul nostru face referire. În plus, vom încerca să verificăm în rândurile de mai jos și mai înainte datul că *faptul-de-a-gândi* determină *faptul-de-a-fi*. În plus, a spune ceva nou, a-ți aduce contribuția la ceva, nu credem că este egal cu a spune neadevăruri despre acel ceva, nici a nega, deliberat, ceea ce s-a spus mai înainte și este deja consacrat. Părinții au adus ceva nou în teologie nu schimbând și întorcând, ci cultivând și adâncind.

În tot cazul, pentru a ilustra pe cât se cuvine interesul pentru *Patrologie* al d-lui C. Bădiliță, trebuie să spunem că el s-a manifestat nu numai prin realizarea unor studii de specialitate în Franța, ci și prin publicarea, în special în România, a mai multor cărți și traducerea altora, alături de cele deja menționate mai sus: C. Bădiliță, *Pe viu despre Părinții Bisericii*, Ed. Humanitas, București, 2003; *Patericul sau apoftegmele Părinților din pustiu*, trad. introd. și prezentări de C. Bădiliță, ed. a II-a revăzută, Ed. Polirom, Iași, 2005 etc. Tot domnul C. Bădiliță a tradus și adus pe piața românească de carte, între alții, lucrările apocrife: *Apocalipsa lui Pavel*, Ed. Polirom, Iași, 1999; *Trei apocrife ale Vechiului Testament*, Ed. Polirom, Iași, 2000; *Evangeliiile apocrife*, Ed. Polirom, Iași, ⁴2007³³.

Motivație și argument al redactării materialului de mai jos sunt nu numai dorința și nevoia de a prezenta mai pe larg *Părintele Bisericii* sau faptul că cel care studiază teologia ortodoxă în România nu are la dispoziție un material ajutător în aces sens, ci și receptarea greșită a acestuia (= Părintele bisericesc) de către lucrările de specialitate de limbă română (în special manualele de *Patrologie*) și de numeroase lucrări care circulă astăzi pe piața românească de carte și care au un anume impact asupra cititorului creștin, ducându-l în eroare, pe nesimțite, în anumite cazuri. Menționăm că nici studiul de față nu-și propune combaterea străduințelor unora dintre noi de căutare și adâncire a adevărului. Nu este un material care își dorește să combată una sau mai multe persoane, ci doar o încercare de prezentare a *învățăturii Bisericii* în contrast sau în paralel cu păreri sau curente care circulă, sunt răspândite și chiar prind în societatea (creștină) în care trăim. Încercarea noastră se vrea a nu fi o expunere directă a părerii noastre, ci o prezentare a felului în care privește Biserica tema la care ne referim, nedispunând în niciun fel *cercetarea științifică* și nici *căutările minții*. Dimpotrivă, aducând un omagiu tuturor

³³ Mai multe informații *bio-* și *bibliografice* aduse la zi și referitoare la autorul nostru pot fi urmărite pe net la adresa: cristianbadilita.ro.

celor care, cu o pregătire temeinică, osârduiesc și se ostenesc cu mult devotament și cu multă plăcere cu *textul inspirat*. Eforturile domniilor lor sunt laudabile cu atât mai mult cu cât respectiva pregătire profesională nu este accesibilă majorității creștinilor Bisericii. Nici măcar majorității reprezentanților celor mai de seamă ai acesteia. Cu toate acestea, născuți și crescuți în sânul Bisericii Ortodoxe, nu putem să-i disprețuim nici pe aceștia din urmă, care, după puterile și posibilitățile lor, se străduiesc să apere integritatea învățaturii Părinților și să o ducă mai departe, într-o formă mai mult sau mai puțin convenabilă și potrivită nouă.

Practic, ceea ce ne-a surprins și ne surprinde mai mult nu este atât părerea exprimată în vreun manual sau lucrare apărute în românește. Nici atât părerea, în fond, a vreunei persoane care nu reprezintă nici Biserica, nici teologia ortodoxe. Ceea ce ne surprinde însă cu adevărat este *profesorul de teologie* care, nefăcând nicio legătură cu ceea ce se cântă de veacuri în strană și cu mărturisirea de credință a Bisericii sobornicești, amestecă și pune la un loc, ca adăpându-se din același izvor, Părinți, eretici, istorici și filosofi. Și nenumărate sunt astăzi cazurile în care ereticul sau filosoful este propus drept «stâlp al Bisericii și al adevărului», această atitudine indicând tocmai faptul că raportarea teologului din zona de astăzi este nu la Tradiția Bisericii, la Scriptură și la Părinți, ci la o ultimă carte apărută la o oarecare editură strălucită, scrisă de un oarecare gânditor renumit și/sau tradusă și comentată de un teosof celebru și cu imagine. Spre exemplu, un bun și cunoscut profesor teolog amintea, într-un studiu propus spre publicare, de Ammianus Marcellinus (sec. IV-V), susținând că este mare Părinte al Bisericii. La fel, în cadrul unui important curs ce privește spiritualitatea răsăriteană, la care participă un număr impresionant și entuziast de studenți, alături de marii Părinți sunt puși, fără deosebire, Origen, Clement din Alexandria, Tertulian, Evagrie etc., fără a avea nimic de-a face cu acest statut. Bineînțeles că studenții sau cititorii diverselor lucrări preiau și rețin, transmitând mai departe, aceste prezentări. Cui prodest? Bineînțeles că teologia are de-a face cu cultura din toate timpurile, însă ne întrebăm în ce măsură cultura sau ce cultură are de-a face sau a avut de-a face cu teologia? Tocmai Părinții ne învață că teologia nu aparține acestei lumi sau o depășește pe aceasta ca formă de manifestare și cunoaștere. Cultura este legată și ar trebui să fie și determinată de cult și nu invers. Pentru că nu concepem ca ambiguitatea să determine materia noastră (*Patrologia*) și pentru că avem o oarecare responsabilitate în fața ei și a celor care intră în contact cu ea, ne vedem obligați în rândurile de față să căutăm părerea Părinților, ca răspuns pertinent la o problemă concretă și contemporană nouă. Din punctul nostru de vedere, în

cazul nostru, tocmai cartea care circulă și „celebritatea” ei care impun o imagine greșită celui neavizat și neancorat așa cum trebuie în duhul și viața Bisericii poartă o întreagă responsabilitate.

Alcătuirea studiului de față a pornit și de la întâlnirea cu acea literatură „pretențioasă”, dar în niciun caz „prețioasă”, atât de răspândită în zilele noastre și care ne prezintă «stâlpii Bisericii», adică pe *Părinții și Învățătorii*³⁴ acesteia, drept elemente fără valoare și autori lipsiți de originalitate, care știu doar să împrumute și să preia din „înalta cultură, filosofie și știință” de dincolo de porțile Bisericii. Și nu propunem ca variantă valabilă închistarea în limbaj, în învățatură și în gesturi. Dimpotrivă, credem că adevăratul spirit este cel viu, creator și dinamic. Însă nu ieșind din limitele a ceea ce se cuvine.

Noțiunea de „părinte” în general

Trebuie să notăm aici mai multe niveluri de înțelegere ale noțiunii în discuție cu specificități definite atât de clar de către Sfinții Părinți. Părintele bisericesc nu poate fi înțeles și definit, dacă poate fi definit³⁵,

³⁴ „Dintre numeroșii părinți, Biserica a separat un număr mic pe care i-a numit, în semn de cinstire, *Părinți și Învățătorii*. Prin acest termen a unit două lucrări de o importanță deosebită într-o singură persoană, căreia i s-a acordat primul loc în sânul Bisericii. Aceste slujiri sunt: 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, el prin excelență, marile probleme și puternicele crize teologice din Biserică” (Στυλ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία*, A', pp. 17-18). Din câte înțelegem, în Biserica Romano-Catolică aceste două lucrări nu sunt atât unite într-o singură persoană cât despărțite. Mai precis, *învățătorul bisericesc* (doctor Ecclesiae) este nu atât o persoană cu viață sfântă și îmbunătățită cât un *intelectual* care activează în Biserică. În Biserica Ortodoxă noțiunea de *învățător* privește pe cea de *îndrumător* teologic și duhovnicesc.

³⁵ În tradiția patristică este consacrată părerea că *Părintele bisericesc* este „duh” – „Ce anume îl împinge pe cineva să acționeze ca un «stareț»? Cum și de către cine este desemnat în acest rol? Răspunsul este simplu. Părintele duhovnicesc sau «bătrânul» îmbunătățit este în esență o figură «harismatică» și profetică, care a primit slujirea sa prin lucrarea nemijlocită a Duhului Sfânt. Nu este investit de o mână omenească, ci de mâna lui Dumnezeu. Este o expresie a Bisericii ca «eveniment», iar nu a Bisericii ca instituție” (†KALLISTOS AL DIOKLEEI, „Paternitatea spirituală în Ortodoxie”, în: Irénée HAUSHERR, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 6) – și că Duhul/duhul nu suportă definiție. Am înțelege de aici că Părintele nu poate fi definit în ceea ce-l caracterizează pe el mai mult. Nu putem decât descrie elementele

decât printr-o înțelegere prealabilă a noțiunii de „părinte” în sens mai larg³⁶. Și înțelegem această noțiune ca avându-și punctul de plecare și fundamentarea în Dumnezeu Care ne este, nu la modul figurat, *Tată* iar noi Îi suntem *fiți*³⁷.

Acest lucru este clar definit în întreaga învățătură și tradiție a Bisericii. Rugăciunea Domnească precizează de la începutul ei acest lucru: «Tatăl nostru, Care ești în ceruri, sfințească-se Numele Tău, vie Împărăția Ta...». Sf. Maxim Mărturisitorul ne explică acest nume: «Căci el spune „Tată”, pomenește „Numele” Tatălui și „Împărăția” Lui. Iar pe cel ce se roagă, îl arată ca fiind „fiu” după har al acestui „Tată”. El vrea ca cei din cer și de pe pământ să ajungă la o singură voință. (...) Domnul învață în aceste cuvinte pe cei ce se roagă, că se cuvine să înceapă odată cu învățătura despre Dumnezeu. El dă aici o învățătură tainică despre modul existenței Cauzei făcătoare a lucrurilor, El Însuși fiind, după ființă, Cauza lucrurilor. Prin cuvintele rugăciunii este arătat „Tatăl”, „Numele” Tatălui și „Împărăția” Tatălui, ca să învățăm de la început să chemăm și să venerăm Treimea cea una. Căci

exterioare care-l caracterizează. Din acestea și din cele pe care ni le-a lăsat în scris sau au fost menționate în scris de către alți autori despre el, nu putem decât avea o imagine incompletă a sa. Nu știm despre el decât ceea ce ne permite el sau Duhul/Dumnezeu să știm. „Cuvântul definiție este pus aici convențional. 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 sunt analizate prin urmare consecințele sale” (ΣΤΥΛ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία*, A', p. 77).

³⁶ Un număr însemnat de lucrări tratează problema *paternității* dintr-un punct de vedere mai larg (*istoric, social, cultural, moral, psihologic, medical* etc.), nefăcând însă obiect de studiu al nostru și de prezentare în lucrarea de față. Amintim între aceste lucrări: G. BORNKAMM, H.-G. GADAMER, J. ASSMANN, W. LEMKE, L. PERLITT, *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*, herausgegeben von H. Tellenbach, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1976.

³⁷ „Părinte și copil (teknon): pentru a înțelege sensul profund al acestor termeni corelativi, trebuie să ne amintim felul în care sunt întrebuițați aceștia în limbajul creștin: Dumnezeu este Tatăl nostru, iar copiii lui Dumnezeu sntem noi, care devenim astfel prin Duhul Sfânt, Duhul Tatălui și al Fiului, Duh părintesc și filial, Duh al paternității și Duh al Filialității (hyiotes), Duh sfințitor care ne sfințește tocmai făcându-ne fii ai lui Dumnezeu prin participarea la natura divină pe care ne-o comunică, prin a doua naștere al cărei Autor este, prin unirea cu Fiul iubit al Tatălui pe care ne-o dă: toate realități sau, mai degrabă, denumiri ale uneia și aceleiași realități dumnezeiești în virtutea căreia Duhul grăiește în noi, făcându-ne să zicem: Avva, Părinte!” (I. HAUSHERR, *Paternitatea...*, p. 38). „De la Dumnezeu-Tatăl pogoară orice paternitate sau maternitate, și pe Dumnezeu-Tatăl Îl preamărește, cu știință sau fără știință, oricine pronunță numele de tată sau mamă în legătură cu o binefacere primită: «toată darea cea bună... de sus este, pogorându-se de la Părintele luminilor»” (I. HAUSHERR, *Paternitatea...*, p. 39).

„Numele” lui Dumnezeu și Tatăl care subzistă ființial, este Duhul Sfânt. Fiindcă ceea ce Matei numește aici împărăție, în altă parte, un alt Evanghelist a numit Duh Sfânt, zicând: „Vie Duhul Tău cel Sfânt și să ne curățească pe noi”. Căci Tatăl nu are Numele ca pe ceva dobândit, iar Împărăția nu o cugetăm ca o demnitate care I se adaugă. Pentru că El nu a început să fie, ca să fi început să fie și Tată sau Împărat. El nu a început nici să existe, nici să existe ca Tată sau ca Împărat. Iar dacă, fiind din veci, este și Tată și Împărat din veci, atunci și Fiul și Duhul Sfânt există împreună cu Tatăl, ființial, din veci, fiind în chip natural din El și în El, mai presus de cauză și de rațiune, nu ivite, din pricina cauzei, după El. Căci relația arată deodată cu ea și pe cele ce le leagă prin relație, neîngăduind să fie privite acestea una după alta. Începând din această rugăciune, suntem îndemnați să venerăm Treimea deoființă și mai presus de ființă, ca una ce este cauza facerii noastre. Pe lângă aceasta, suntem învățați să vestim și harul înfierii ce ni s-a dat nouă, fiind învredniciți să numim pe Cel ce ne este Făcător după fire, Tată după har. Iar aceasta ne obligă ca, cinstind numele Născătorului nostru după har, să ne silim să întipărim în viața noastră trăsăturile Celui ce ne-a născut, adică să-I sfințim numele pe pământ, să ne asemănăm Lui ca Unui Tată, să ne arătăm fii prin fapte și să preamărim pe Fiul natural al Tatălui, Pricinuitorul acestei înfierii, prin tot ce gândim și facem. Și sfințim Numele Tatălui nostru după har, Carele este în ceruri, omorând pofta pământească și curățindu-ne de patimile aducătoare de stricăciune. Căci sfințirea constă în desăvârșita oprire și omorâre a poftii din simțire. Ajunși la această stare se domolesc lătrăturile necuviincioase ale iuțimii, nemaexistând pofta care să o stârnească și să o înduplece să lupte pentru plăcerile ei, odată ce a fost omorâtă prin starea de sfințenie a rațiunii. Căci iuțimea fiind avocatul poftii, încetează să se înfurie când pofta este omorâtă³⁸. Mai mult, constatăm că a existat dintotdeauna în Biserică, așa cum vedem, spre exemplu, chiar în cazul Părinților Apostolici, conștiința că respectivul lexem pater „se raportează întotdeauna la Unicul Părinte, afară de cazul în care este vorba de Avraam, Iacob și alți strămoși ai poporului lui Dumnezeu”³⁹.

Înainte acestui raport primează însă relația personală intertrinitară: *Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu-Fiul, Dumnezeu-Sfântul Duh*. Noi percepem (sau ar trebui să percepem) Dumnezeirea ca o *relație părintească* de iubire și ființială între un Tată și Fiul Acestuia, Tatăl ca

³⁸ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos”, în: *Filocalia românească*, vol. II, trad., introd. și note de Pr. D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993, pp. 265, 267-268.

³⁹ I. HAUSHERR, *Paternitatea...*, p. 42.

nenăscut dar născător, Fiul ca născut din ființa Tatălui, ființă pe care o împărtășește egal împreună cu Sfântul Duh care purcede din Tatăl și Se odihnește (strălucește) în Fiul. Mai mult, dragostea părintească manifestată față de Fiul și față de Sfântul Duh, pentru că Tatăl rămâne Tată nu numai față de Fiul ci și față de Sfântul Duh, se împărtășește și în afara Dumnezeirii, prin actul de ieșire din Sine a lui Dumnezeu și crearea lumii care poartă în sine chipul lui Dumnezeu. Propriu-zis, noțiunea de „părinte” se cuvine a fi privită înainte de toate la *Dumnezeu în Sine* și la *Dumnezeu în ieșirea din Sine*, adică după/ținând cont de aspectul *teologic* și cel *iconomic*, dacă ar fi să vorbim în limbaj patristic. În ceea ce privește pe Dumnezeu în Sine avem treimea de Persoane în care Tatăl este principiu unic: *Tatăl, Fiul și Sfântul Duh*. Referitor la ieșirea din Sine a lui Dumnezeu, raportul Părinte-fiu este definit de relația dintre Creator și creație, dintre Firea necreată și cea creată. De aici noțiunea de *paternitate dumnezeiască*⁴⁰.

În mod revelator, ideea de Părinte se răsfrânge de la Creator asupra creației zidite «după Chip și asemănare». Foarte ușor distingem așadar în ordinea creată, în ceea ce privește omul, între tatăl/fiul trupesc și părintele/fiul spiritual (duhovnicesc)⁴¹. Așadar, la nivel *macro-structural*

⁴⁰ „Existența Sfinților Părinți în cadrul Bisericii Ortodoxe nu este un fapt întâmplător. Din punct de vedere teologic, acest fenomen se sprijină pe taina tradiției patristice seculare și pe legătura dintre Hristos și Părintele Său. De asemenea, se mai sprijină pe taina învățătorilor și îndrumătorilor în credință, așa cum a fost, de exemplu, Apostolul Pavel, care a spus: «Să-mi fiți mie următori, precum și eu lui Hristos» (I Co 4, 16). Aici nu este vorba despre o urmare exterioară, ci despre transmiterea tradiției vii ca experiență de viață. Lucrul acesta este de maximă importanță pentru Biserică, deoarece existența ei se sprijină pe tradiție. Cei care au asimilat tradiția sunt adevărații mărturisitori ai Evangheliei. Aceștia au puterea de a-i lumina pe oameni. Dintotdeauna au avut parte de asemenea oameni, indiferent dacă a fost vorba de episcopi, presbiteri, diaconi sau călugări. În toate epocile au existat oameni iluminați, care au fost tăria Bisericii și a sufletelor ei. Oameni ca aceștia există și în perioada în care trăim. Pentru că, în zilele noastre, viața s-a îndepărtat atât de mult de Dumnezeu, avem foarte multă nevoie de asemenea oameni cu experiența vieții în Domnul, care să ne poată îndruma» († Amfilohie RADOVICI, Mitropolitul Muntenegrului, în: Klitos IOANNIDIS, *Patericul sec. XX*, Ed. Cartea Ortodoxă & Ed. Egumenița, f.a., p. 152).

⁴¹ Observăm o mică distincție pe care o face *limba română* și *limbajul teologic* între termenii „tată” și „părinte”. Prin cuvântul „tată” înțelegem calitatea de „născător trupesc și firesc” pe care o are o persoană față de alta, care are calitatea de „fiu”. Atunci când spunem „părinte” ne referim în mod special la calitatea de *ocrotitor, educator, îndrumător* etc. pe care o are o persoană față de alta. Noțiunea de „părinte” poate să includă și pe cea de „tată”, adică „tată trupesc”, iar cea de „părinți” pe cele de „tată” și de „mamă”, dar și să le excludă, adică să le depășească, atunci când referința nu implică și

vorbind despre Creator în Sine distingem Treimea de Persoane în care alături de Fiul și Sfântul Duh avem pe Tatăl, la nivel *inter-structural* distingem relația dintre Creator și creație în cadrul căreia oamenii, ca fii ai lui Dumnezeu se raportează la Acesta ca Părinte Ceresc și, în fine, la nivel *micro-structural* distingem caracterul parental (și filiativ) pe care zidirea îl are în sine și care definește devenirea (părinte trupesc // fiu trupesc, părinte duhovnicesc // fiu duhovnicesc). Noțiunea de „părinte” implică ideea de autor a ceva (pe care se fundamentează *autoritatea* cuiva⁴²) și ideea de responsabilitate față de cineva sau ceva (= adică asumare a îndrumării și ocrotirii). Din aceste motive, credem că persoana

calitatea de „născător”, pe care o are cineva față de altcineva. În mod paradoxal, dar și frumos, la nivel trupesc cea care naște este „mama” care își câștigă prin acest act calitatea de „părinte” (< *pater*). Însă calitatea „mamei” de a fi „părinte trupesc” nu poate fi înțeleasă independent de raportarea la „tatăl trupesc”. „Tatăl” și „mama” capătă astfel o unitate, un aspect unitar. Totodată, și „mama” poate îndeplini funcția de „mamă” sau „părinte” spiritual (= *amma*). Faptul inexistenței unei atari distincții (*tată* vs. *părinte*) în alte limbi a dus la diverse artificii sau împrumuturi lingvistice: *abba/amma* (majoritatea limbilor creștine), *Vater/Pater* (germ.) etc. Sf. Grigorie de Nyssa scrie episcopului Leontie de Metilene: «Nu uita să aduci pentru noi rugăciunile obișnuite. Căci, ca un fiu recunoscător, datorezi celui care te-a născut după Dumnezeu, *gerokomia* rugăciunilor, după porunca de a ne cinsti părinții...». Nu știm care este faptul istoric la care se referă Sf. Grigorie al Nyssei: *botezul, votul monahal, hirotonirea întru preot sau hirotonirea întru episcop*. Toate acestea stabilesc o paternitate și o filiație, ca în general tot ceea ce apropie pe cineva de Dumnezeu. Este părintele nostru «cel prin care am fost îndreptați spre Dumnezeu»; este părinte duhovnicesc «cel care naște după Dumnezeu», spre viața desăvârșită. La fel, un tată sau o mamă după fire pot deveni „fiu” sau „fiică” după Dumnezeu a copilului lor. În acest fel «a fost născută după Hristos de către copilul ei cea care-L născuse în trup» pe Sfântul Teodosie. Astfel, potrivit profetiei lui Varlaam, Ioasaf realizează «noutatea [to kainotaton] de a se face născătorul tatălui său și de a dăruii celui care îl născuse după trup renașterea după duh». Mai mult, duhovnicește vorbind, consideră Sf. Grigorie de Nyssa, fiecare poate deveni propriul său părinte: „...Este fără îndoială cu neputință să împingem mai departe logica principiului care guvernează întreaga învățătură a paternității duhovnicești: părinte, după Duh, după Dumnezeu, după Hristos este cel care «conduce la Dumnezeu». Aceasta este o paternitate superioară oricărei alteia pe această lume, fiindcă ea produce «o naștere din nou cu adevărat mai duhovnicească»” (*apud* I. HAUSHERR, *Paternitatea...*, pp. 50-51). „Întreaga paternitate, chiar și cea naturală, întreaga paternitate spirituală mai cu seamă, și întreaga maternitate spirituală începând cu cea a Sfintei Fecioare Maria și a Sfintei Biserici «care este Maica noastră» își justifică numele prin referința ontologică la Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos” (I. HAUSHERR, *Paternitatea...*, p. 38).

⁴² „Invocarea acelei auctoritas patrum nu este, de altfel, de origine creștină, putând fi întâlnită izolat în filosofia și istoriografia greacă și latină, spre exemplu la Platon sau Virgilius. Înainte de toate, Titus Livius folosește intens această noțiune” (J. ARNOLD, R. BERNDT, R.M.W. STAMMBERGER (hrsg.), *Väter der Kirche...*, p. V).

este determinată, între altele, de un anume *caracter parental*. Am putea adăuga faptul că ideea și existența unei *paternități duhovnicești* (= spirituale) se întâlnește și în afara creștinismului exprimând astfel un fel de *aspirație universal-umană*⁴³: cultul lui Isis, comunitățile misterice frigiene, cultul lui Mitra, cultul roman al casei⁴⁴, adoratorii lui *Theos hypsistos* etc⁴⁵.

Părintele și Învățătorul în tradiția Bisericii

Cuvântul „părinte” (πατήρ/pater) este des întâlnit în viața și practica Bisericii Ortodoxe. Credem – deși nu știm să se fi făcut vreun inventar în acest sens –, că este unul dintre cele mai des folosite cuvinte, alături de *mântuire* și *miluire*, *lumină* etc. Nu începe și nu se încheie nicio rugăciune în viața Bisericii fără a-l pronunța: «În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh»⁴⁶. El este însă nu doar auzit în textele care

⁴³ „Părinți au fost și sunt numiți în antichitatea creștină conducătorii spirituali, învățătorii, cei care dețin un loc important, potrivit valorii înalte pe care o are pentru creștinism nașterea din nou, cea duhovnicească, desigur superioară nașterii fizice” (II. K. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Ἑλληνικὴ Πατρολογία*, A', p. 22).

⁴⁴ În cultura romană, bărbatul nu era doar stăpân al casei respective și născător (părinte) al copiilor săi pe care trebuia să-i recunoască printr-un anume gest încă de la venirea lor în lume, ci îndeplinea și condiția de „preot” sau conducător spiritual al întregii familii, ordonând actele acesteia prosternative în fața divinității sau a divinității casei. Numai în acest înțeles complet era recunoscut drept *pater familias*. Un fel de născător trupesc și spiritual al casei sale, dar și stăpân al acesteia și responsabil al proceselor care se întâmplau în ea. Așa cum înțelegem de aici, credem că o analiză a felului în care noțiunea și funcția de părinte s-au dezvoltat și manifestat în lumea antică și păgână ar aduce la lumină informații importante și interesante. Ele nu fac însă obiect al cercetării noastre de față. Vezi, pentru oarecare detalii în acest sens, Henricus STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1954, cols. 599-604.

⁴⁵ Cf. R. REITZENSTEIN, „Hellenistische Mysterienreligionen”, ed. III, p. 40 în: I. HAUSHERR, *Paternitatea...*, p. 41. „Ideea și dorința unei paternități de ordin religios se întâlnesc și în afara creștinismului... este vorba poate de o aspirație universal umană” (I. HAUSHERR, *Paternitatea...*, p. 41).

⁴⁶ Încă o dată, limba greacă păstrează doar o formă lexicală principală a ideii de *părinte* – πατήρ (acest lucru cu atât mai mult cu cât termenul γονεὺς, mai rar uzitat, desemnează *născătorul*, adică pe cel care aduce la viață), spre deosebire de limba română care îl traduce cu „Tată” atunci când este vorba de prima dintre Persoanele Sf. Treimi sau când se referă la persoana care a dat viață (trupească) cuiva, și prin „Părinte/părinte” atunci când este vorba de un preot, un sfânt, așadar o persoană care dă viață duhovnicească cuiva. Bineînțeles că Dumnezeu-Tatăl este Cel de la Care ne vine și Care dă această viață duhovnicească și pe care Îl numim și Părinte, ca fiind propriu-zis adevăratul nostru Părinte.

sunt citite la strană și de către preot, fie că este vorba de *Evangelhie* sau *Apostol*, *Minei*, *Ceaslov* sau orice altă carte de slujbă. Cu părinții noștri trupești sau duhovnicești participăm la sfintele slujbe, la Sfânta Liturghie în special, dar ne și bucurăm de șederea noastră în biserică alături de marii stâlpi ai aceștia, de Sfinții Părinți, pe care îi avem și îi vedem reprezentați în picturile de pe pereții bisericilor. Și dacă în mod normal creștinul de rând, așezat în pridvorul, pronaosul sau naosul bisericii, participă la aceste slujbe împreună cu mucenicii, cuvioșii, cu pustnicii etc., parcă într-o postură ceva mai specială se află preotul care slujește în Sfântul Altar împreună cu marii Părinți și Învățători ai Bisericii: *Sf. Ioan Gură de Aur*, *Sf. Vasile cel Mare*, *Sf. Grigorie Teologul*, *Sf. Dionisie Areopagitul*, *Sf. Chiril al Alexandriei*, *Sf. Maxim Mărturisitorul* ș.a. Prezența Părinților este prin urmare un dat al tuturor manifestărilor legate de credință.

„Însă tot ceea ce afirmăm despre Părintele-Învățător nu presupune în același timp și subestimarea acelor mari bărbați ai Bisericii, care prin grija lor păstorească (Sf. Spiridon) sau prin lupta lor ascetică (Sf. Antonie cel Mare) s-au sfințit și au devenit exemple luminoase. Acești membri aleși ai Bisericii au ajuns uneori să devină și văzători de Dumnezeu, le-au fost dăruite experiențe dumnezeiești de negrăit, au trăit adevărul cu o profunzime uimitoare, cum știm din mărturii. Însă toate aceste harisme dumnezeiești nu le-au făcut «*cuvânt*», ca să avem teologie, nici nu le-au fost date ca să devină teologie pentru întreaga Biserică, atunci când aceasta trecea prin criză sau era încercată de îndoială în legătură cu credința și cu mântuirea. Așadar, sfinții și scriitorii în general ai Bisericii nu sunt în mod necesar mai puțin sfinți sau mai puțin ortodocși decât Părinții-Învățători; pur și simplu nu au harisma de Părinte și Învățător»⁴⁷.

Aceste considerații exprimă însă nu numai existența unei diferențieri între *Sfânt/Părinte* (în general) și *Sfântul Părinte* (în special)⁴⁸, ci și între

⁴⁷ Στυλ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία*, Α', p. 20.

⁴⁸ Noțiunea generală de „Părinte” în Biserică nu solicită neapărat statutul de sfânt al Bisericii: în Schet simplii călugări sau pustnici erau apelați cu termenul „avva/abba” = *părinte*; aceștia puteau sau nu să fie preoți; la fel, au fost sau nu canonizați de Biserică; este un termen folosit și astăzi în Biserică: *Preacucernice Părinte/Preacuvioase Părinte; Preasfințite Părinte/Înalt Preasfințite Părinte/Preafericite Părinte*. Noțiunea specială de „Sfânt Părinte”/„Părinte bisericesc” desemnează în BO neapărat o persoană canonizată = recunoscută de Biserică ca fiind *sfântă*; (!) nu este folosit acest apelativ pentru *Origen* sau pentru *Evagrie Ponticul*, dar poate fi folosit pentru *împăratul Justinian* = „Părintele nostru Justinian, împăratul”. Mai mult,

Sfântul Părinte și scriitorul bisericesc și scriitorul creștin, diferențieri pe care le vom urmări în cele ce urmează. Biserica are ca fundament al ei, după Hristos, pe numeroșii Părinți care prezintă aceleași caracteristici: *sfințenia vieții* străpunsă de *iluminarea dumnezeiască*. De aici fapte sfinte de diversă natură: față de ei înșiși, față de aproapele și față de lume în general și cosmos, cu valoare la nivel *personal* și *interpersonal* (față de oameni și față de Dumnezeu). Toți acești Părinți au intrat și au rămas în conștiința Bisericii ca *persoane sfinte* devenind *modele de viață* adică de urmat de către creștin în general. Faptele lor dumnezeiești s-au dovedit a avea putere de schimbare a lumii, de transfigurare a ei în Dumnezeu, atât în timpul vieții lor cât și după aceea până astăzi. De aceea, memoria vieții și faptelor lor este susținută *în și de* Biserică în anumite zile de pomenire a lor și tot ceea ce ne-a rămas de la ei are o importanță aparte pentru Biserică în general și pentru credincios în special: de ex. sfințele lor moaște care sunt făcătoare de minuni sau diverse lucruri pe care aceștia le-au folosit în cursul vieții lor, cuvintele spuse și scrise de ei și tot exemplul faptelor lor și învățătura pe care o prezintă. *Între* aceștia: prooroci și drepti, apostoli și învățători, martiri și mărturisitori, monahi și laici etc. *Dintre* aceștia însă numai o parte a lăsat și o operă scrisă care să păstreze

este adevărat că toți Sfinții Părinți au o „operă” sau „lucrare” în Biserică, însă numai o parte dintre ei a lăsat și o „operă” sau „lucrare” scrisă! În altă ordine de idei, apelarea diversilor membri ai Bisericii cu numele mai sus amintite a ajuns astăzi mai mult un reflex, nemaifiind conștientizată valoarea internă a acestor formule de adresare. Credem că, atunci când spunem unui reprezentant al Bisericii „Părinte”, ar trebui să fim conștienți și de importanța pe care acesta o reprezintă în raport cu noi. „...este vorba de o paternitate veritabilă, iar nu numai legală sau metaforică. Și această paternitate nu aparține doar marilor dascăli pe care noi, modernii, ne-am obișnuit să-i studiem la *Patrologie*. Sfinții care n-au lăsat niciun rând scris sau alții care au lăsat foarte puține, ba chiar lucruri nu foarte remarcabile, nici măcar autentice, primesc deopotrivă (ex aequo) acest nume. Fie că este vorba de Sf. Grigorie Teologul sau Sfântul Arsenie, sau chiar de un sfânt din sec. al XIV-lea, cei care le publică scrierile sau le fac panegiricul folosesc exact aceeași formulă: Tou hosiou (sau tou en hagiois) patros hemon tou deina: «A cuviosului (sau celui întru sfinți) părintele nostru...». Departe de a-i considera, din pricina lipsei de cultură, pe Părinții deșertului inferiori marilor ierarhi. Trebuie să psalmodiem, spune un bătrân, înțelegând psalmii «nu în felul unui exeget, asemenea lui Vasile sau Ioan (Gură de Aur), ci duhovnicește, după tâlcuirea Părinților, aplicând adică toți psalmii la viața ta, la faptele și patimile tale...». Este afirmată aici superioritatea cunoașterii duhovnicești asupra «cunoașterii simple». Fără a merge până la răsturnarea ierarhiei, avva Dorotei atenționează asupra ispitei mândriei care constă în a nu recunoaște decât autoritatea celor mai iluștri părinți: Zosima, Macarie, Vasile și Evagrie, Petru și Pavel...” (I. HAUSHERR, *Paternitatea...*, p. 36).

cuvintele și faptele lor, pe care să le transmită și generațiilor următoare nu oral și „din auzire”.

Înțelegem că titlul de Părinte este dat în special *celor mai mari* teologi ai Bisericii⁴⁹, însă o atare definiție a acestuia nu satisface exigențele unei științe teologice de domeniu, *măreția* unei persoane nefiind, bineînțeles, ceva măsurabil⁵⁰. Această realitate solicită o analiză mai amănunțită care să producă o definiție mai elaborată și mai aprofundată. Putem așadar constata nu numai frecvența pe care noțiunea și ideea de *părinte* o au în sânul Bisericii, ci și faptul că Părintele/ părintele își are un loc important aici și reflectă o adevărată tradiție.

Raportul/relația prezentată mai sus poate fi ușor observată în istoria Vechiului și a Noului Testament, unde ucenicii profeților erau socotiți «fii ai profeților» (3 Rg 20, 35)⁵¹, exprimând faptul că învățătorul de înțelepciune este „tată/părinte” pentru ucenicii pe care îi are⁵². Noul Testament⁵³ și textele patristice reconfirmă adesea acest raport. Dacă la început a fost un titlu dat sporadic învățătorului⁵⁴, termenul de „părinte” a fost repede asimilat funcțiilor ierarhice bisericești (*episcopi, preoți, diaconi*), cu o reflectare specială asupra episcopului care are rolul cel mai important în Biserica primelor secole creștine⁵⁵. Totodată, Sf. Irineu de Lyon numește părinți pe teologii predecesori ai săi, legând astfel noțiunea respectivă de conceptul de *paternitate teologică*, urmașul părintelui/ părinților fiind de fapt un păstrător al unei *tradiții* sau linii teologice.

Acest lucru face ca numele de Părinte să fie dat și primit de către acele *autorități teologice* care au reușit să concretizeze învățătura de credință a Bisericii, distingând-o de învățăturile numeroase, înșelătoare și pierzătoare ale diverselor curente creștine și teologice din epocă și să fie

⁴⁹ Isabelle JURASZ, „Qui sont les «Pères de l’Eglise?»”, în: <http://www.theologia.fr>.

⁵⁰ I. JURASZ, „Qui sont les «Pères de l’Eglise?»”, în: <http://www.theologia.fr>.

⁵¹ Pr. I.G. COMAN, *Patrologie*, I, p. 34.

⁵² Pr. I.G. COMAN, *Patrologie*, I, p. 34.

⁵³ «Nu ca să vă rușinez vă scriu acestea, ci ca să vă dojenesc, ca pe niște copii ai mei iubiți. Căci de ați avea zeci de mii de învățători în Hristos, totuși nu aveți mulți părinți. Căci eu v-am născut prin Evanghelie în Iisus Hristos. Deci vă rog să-mi fiți mie următori, precum și eu lui Hristos» (1 Co 4, 15-16). «Și tată al vostru să nu numiți pe pământ, că Tatăl vostru este Cel din ceruri» (Mt 23, 9). «Cine a primit învățătura de la cineva este numit „fiu” al celui care-l învață, iar acesta din urmă este numit „tatăl” său» (Sf. IRINEU DE LYON, *Adv. haeres.*, IV, 41, 2, *apud* Pr. I.G. COMAN, *Patrologie*, I, p. 34).

⁵⁴ I. JURASZ, „Qui sont les «Pères de l’Eglise?»”, în: <http://www.theologia.fr>.

⁵⁵ Vedem cum Sf. Policarp al Smirnei este numit de către evrei și de către păgâni «Învățat al Asiei, Părinte al creștinilor».

recunoscută mai apoi de către întreaga Biserică, în special în cadrul acelor sinoade locale și generale. Și aici poate fi considerată acceptabilă realitatea descoperirii unor criterii care îl definesc pe Părintele Bisericii. Începând din sec. al IV-lea, „episcopii din trecut” sunt numiți „Părinți” (notăm apariția și impunerea pluralului!) mai ales pentru contribuția lor teologică în domeniul învățaturii de credință⁵⁶. Și referirea se va face în special la episcopii participanți la acele sinoade generale sau ecumenice⁵⁷. De aici, foarte ușor, termenul este adoptat pentru „sfânt” în general și pentru „Sfântul Părinte” în special, acesta din urmă exprimând nu numai o anume *sfîntenie a vieții* (sanctitas vitae), ci și *autoritate* (auctoritas patrum) în ceea ce privește învățătura de credință. De notat însă faptul că noțiunea de *Părinte al Bisericii* constituie pentru Răsărit nu atât un *concept teologic*⁵⁸, cât mai ales o *realitate în sine*.

Ne gândim însă, lăsând deoparte deocamdată mențiunile Părinților, că *Sfânta Scriptură*⁵⁹ ar trebui să constituie cel dintâi izvor și reper al

⁵⁶ „Părinți erau numiți îndeosebi episcopii participanți la Sinodul I Ecumenic de la Niceea” (Pr. I.G. COMAN, *Patrologie*, I, p. 34). *Sf. Vasile cel Mare* (330-378): «Noi nu acceptăm nicio credință nouă, care ne-ar fi prescrisă de alții și nu cutezăm să predicăm nici măcar rezultatele propriei noastre reflecții, pentru a nu prezenta înțelepciunea lumii drept dogmă a religiei, ci aceluia care ne întreabă le comunicăm ceea ce ne-au învățat Sfinții Părinți»; «Ceea ce învățăm noi nu sunt roadele gândirii noastre, ci lucrurile pe care le-am învățat de la Sfinții Părinți» (acest din urmă text al Sf. Vasile cel Mare, *apud* Ț Nicolae CORNEANU, *Studii patristice. Aspecte din vechea literatură creștină*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1984, p. 11). *Sf. Grigorie Teologul* (330-390) arată că a păstrat «neschimbată și fără acomodări la împrejurările vremii învățătura primită din Sf. Scriptură și de la Sf. Părinți», iar *Sf. Chiril al Alexandriei* (370-444) „notează că în lupta sa împotriva nestorianismului, el urmează ideilor Sf. Părinți, îndeosebi aceluia al Sf. Atanasie cel Mare” (Pr. I.G. COMAN, *Patrologie*, I, 35).

⁵⁷ Sf. Vasile cel Mare se referă la Părinții-episcopi care au participat la Sinodul I Ecumenic (325), apoi Sf. Maxim Mărturisitorul (580-662) se pare că impune folosirea noțiunii de „Părinți ai Bisericii”, nume dat episcopilor participanți la Sinodul de la Lateran (649). Se pare că se ține cont în această desemnare de un anume criteriu determinat de *comunitatea eclesială* „nu un individ, ci comunitatea Bisericii alegând din moștenirea sa învățăturile și persoanele cărora este drept să li se atribuie titlul de «părinte» și pe cei asupra cărora urmează să fie aruncată anatema” (I. JURASZ, „Qui sont les «Pères de l’Eglise?»”, în: <http://www.theologia.fr>).

⁵⁸ I. JURASZ, „Qui sont les «Pères de l’Eglise?»”, în: <http://www.theologia.fr>.

⁵⁹ Deși nu putem numi creștinismul o „religie a Cărții” (tocmai pentru că este zidit pe Persoana lui Hristos), el are în centrul său Sfânta Scriptură, sau, mai bine-zis, cuvântul dumnezeiesc conservat și manifestat în și prin aceasta („Creștinii timpurii au uzitat extensiv Scriptura, însă nu au discutat, din câte se vede, granițele ei” – Michael W. HOLMES, p. 410, vezi trimiterea de mai jos). Privitor la importanța pe care a avut-o Scriptura asupra primelor comunități creștine până târziu spre sfârșitul Antichității târzii și în Evul Mediu s-a scris

oricărei perspective patristice, teologice și bisericești. Aceasta ar trebui să noteze ceea ce înseamnă *părintele* în toate aspectele sale, chiar dacă dezvoltări ulterioare aprofundează această problematică. De altfel, experiența și practica patristică transmit tocmai regula ca toată viața creștină să fie raportată și verificată cu ceea ce prevede Sfânta Scriptură, aceasta fiind o metodă statuată chiar în sânul celor mai timpurii dintre creștini. De aceea, socotim necesar să urmărim și noi ideea și noțiunea de *părinte*, pornind tocmai de la lumina în care acesta este pus în Sfânta Scriptură.

destul de mult (vezi, spre exemplu, în acest sens: J. DEN BOEFT, M.L. VAN POLL (eds.), *The Impact of Scripture in Early Christianity*, coll. *Vigilia Christianae* 44, Leiden, 1999; R.L. WILKEN, *Der Geist des frühen Christentums*, Darmstadt, 2004, pp. 51-69; C. MONDÉSERT (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris, 1984; J. FONTAINE, Ch. PIETRI (eds.), *Le monde latin et la Bible*, Paris, 1984, lucrări citate de M. FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter*, p. 106, n. 21; referitor la impactul pe care l-au avut asupra primelor comunități creștine diversele variante ale Vechiului Testament, în special Septuaginta, vezi Michael W. HOLMES, „The Biblical Canon”, în: Susan Ashbrook HARVEY, David G. HUNTER, *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford University Press, 2008, pp. 406-426, cuprinzând și o listă bibliografică cu cele mai recente și mai avansate studii, de interes pentru această temă, dar și J. DEN BOEFT, M.L. VAN POLL-VAN DE LISDONK, *The Impact of Scripture in Early Christianity*, Brill Academic Publishers, 1999). Fer. Ieronim (342-420) notează foarte frumos importanța Scripturii pentru creștin atunci când afirmă că: «Inspiratio Scripturarum, ignoratio Christi est», iar Fer. Augustin (354-430) subliniază și el legătura dintre Scriptură și Părinți, atunci când îi socotește pe aceștia din urmă «divinorum librorum catholici tractatores». Nu numai că Părinții citează frecvent și fac referire la Scriptură, ci și folosesc abundent limbajul/lexicul scripturistic și preiau genurile literare scripturistice, le dezvoltă și le dau o formă și un conținut relativ noi. În acest sens, vezi și precizările făcute de M. FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter*, p. 106. Mai mult, în Biserică, în sec. I-II, textele patristice sunt puse laolaltă și circulă împreună cu cele scripturistice, indicând și în acest mod autoritatea de care s-au bucurat Sfinții Părinți încă de timpuriu.

*Mărturii scripturistice*⁶⁰. *Părintele în tradiția Vechiului Testament*

În cultura și civilizația vechitamentară, conceptul și realitatea numite *părinte* își au un rol determinant. Începând încă din primele pagini ale Scripturii, întâlnim o frecventă referire, înainte de toate, așa cum notează și dicționarele de specialitate⁶¹, la părintele biologic/trupesc, fizic⁶²,

E
O
L
O
G
I
C
E

⁶⁰ Am folosit în paginile de mai jos cu strictețe textul *Sfintei Scripturi* aflat în circulație astăzi în BOR în pofida diverselor probleme pe care le pune acesta, unele dintre ele reieșind cu claritate inclusiv din versetele pe care le vom cita mai jos. Nu ne-a interesat aici o prezentare amplă și completă, lucru posibil doar unui specialist-biblist care are acces atât la textul ebraic și grecesc, cât și la alte variante de text care conservă autentic Scriptura. Ceea ce am dorit noi a fost identificarea principalelor trăsături cu care apare *părintele* în paginile Scripturii. Fapt pentru care am pornit abordând direct ocurențele noțiunii în discuție și încercând o minimală înțelegere a acestora, contextualizarea lăsând-o din nou specialistului care are acces direct și amănunțit la elementele de cultură și civilizație vechitamentară. Atunci când a fost nevoie, am redat în paranteză și textul grecesc pe care l-am preluat din *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2004, respectiv *Novum Testamentum*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1984. Trimiterile sunt făcute la textul românesc și, în plus, referitor la textul vechitamentar, nu am socotit aici separat cărțile canonice (βιβλία κανονισόμενα) de cele *anaginoscomena* sau *deuterocanonice* (de multe ori *antilegomena*). Acest lucru pornind de la premiza că același climat de cultură și mentalitate străjuiește în ambele grupe.

⁶¹ Spre exemplu, A. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Twelve Prophets), Peeters, Louvain, 1993, p. 187, unde sunt indicate două sensuri, cel de *tată* și cel de *înaintaș* sau *străbun*. Un punct de vedere mai complex este propus de *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Part II, K-Ω, completed by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspre, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1996, p. 362, adăugând înțelesul de *părinte al unui neam* (Fc 17, 4) [Ahnherr einer Sippe oder Dynastie (Jos 19, 47: *Stammvater*; 2 Rg 16, 2: *Vater David*) – F. Kogler, p. 773, vezi mai jos trimiterea], pe cel de părinte ca *titlu de respect* (2 Rg 2, 12), pe cel de *tată* ca *obârșie, autor* (Iov 38, 28) și pe cel de *Dumnezeu-Tatăl* (Dt 32, 6). Din lucrarea Otto BETZ, Beate EGO, Werner GRIMM (hrsg.), *Calwer Bibellexikon*, Band 2, Calwer Verlag, Stuttgart, 2006, p. 1399, aflăm că *părinte* era numit în Orient *capul unei familii* și că sentimente și datorii determină o strânsă legătură a tatălui cu fii și fiicele sale. Tot aici se spune că *părinte* era o formulă folosită în Vechiul Testament atât pentru bunici cât și, ca titlu onorific și de politețe, pentru profeți și preoți (2 Rg 2, 12 și Jud 17, 10). El indica, totodată și rudenția apropiată (Iov 17, 14; 29, 16). Dicționarul Liddell & Scott (*A Greek-English Lexicon*, p. 1348), acoperind o arie culturală mai amplă, însă tot de cultură și civilizație antică, ne spune că termenul de *părinte* era folosit și în adresarea către un *frate mai în vârstă*, apoi pentru *autorii unor anumite teorii* (filosofice, matematice, geografice etc.), apoi ca titlu al unei *anume funcții deținută în cadrul misteriiilor lui Mitra*.

⁶² «De ar fi părinții (γονεῖς) tăi aici sau fii fiilor, aceștia ar fi gata de mâncare fiarelor sălbatice, încât s-ar sătura din trupurile lor în locul nevinovaților Iudei, care, mie și părinților mei (προγόνους ἐμοῦς), întreagă și nemutată credință au arătat» (3 Mac 5, 31); «Și a venit ea și părinții ei și fiii ei și toate rudeniile ei» (Sus 1, 29); «Răspuns-a Iacov lui

pe care îl vedem în diverse ipostaze și în cadrul unor complexe realități sociale și religioase: *întărire de plângeri*⁶³; *în prezența și intimitatea celor mai apropiate dintre rude*⁶⁴ sau *a autorităților*; *în actul de rugăciune și de prosternare*⁶⁵; *învățându-i legea sfântă pe urmași*⁶⁶ dar și *lăsându-le acestora averi pământești*⁶⁷; *implicat în treburi armate*⁶⁸; în

E
O
L
O
G
I
C
E

Faraon: „Zilele pribegiei mele sunt o sută treizeci de ani. Puține și grele au fost zilele vieții mele și n-am ajuns zilele anilor vieții părinților mei (τὰς ἡμέρας τῶν ἐτῶν τῆς ζωῆς τῶν πατέρων μου), cât au pribegit ei în zilele lor” (Fc 47, 9); «Îngerul ce m-a izbăvit pe mine de tot răul să binecuvânteze pruncii aceștia, să poarte ei numele meu și numele părinților mei (τὸ ὄνομα τῶν πατέρων μου): Avraam și Isaac, și să crească din ei multime mare pe pământ!» (Fc 48, 16); «Deoarece așa grăiește Domnul despre fiii și fiicele care se vor naște în locul acesta, despre mamele care îi vor naște și despre părinții (καὶ περὶ τῶν πατέρων αὐτῶν) care îi vor face pe pământul acesta» (Ir 16, 3); «Și precum s-a aprins tămâie pentru părinții tăi și pentru ceilalți regi, care au fost înainte de tine, la înmormântarea lor, așa se va aprinde și pentru tine și te vor plânge, zicând: „Vai, doamne!”. Că Eu am rostit cuvântul acesta, zice Domnul» (Ir 34, 5); «La ropotul zgomotos al copitelor puternicilor lui cai, la vuietul carelor lui și la huruitul roților lui. Părinții nu se vor mai uita la copiii lor, pentru că mâinile lor vor fi încremenite» (Ir 47, 3).

⁶³ «Iar când vor veni părinții lor (οἱ πατέρες αὐτῶν) sau frații lor cu plângere la noi, noi le vom zice: „Iertați-i pentru noi, căci noi n-am luat în război femei pentru fiecare dintre ei și nici voi nu le-ați dat; acum și voi sunteți de vină”» (Jd 21, 22).

⁶⁴ «Socotind că aceea este clipa cea mai de pe urmă a vieții și sfârșitul chinutei așteptări, spre jale și plângere întorcându-se, se sărutau unul pe altul și, îmbrățișându-se, cădeau pe grumajii rudelor, părinții (γονεῖς) peste fii și maicile (μητέρες) peste fiice, și unele având la săni pruncii de curând născuți, îi aplecau să sugă laptele cel de pe urmă» (3 Mac 5, 49).

⁶⁵ «Ție se roagă toată mulțimea pruncilor și părinții (γονεῖς) acestora cu lacrimi» (3 Mac 6, 14); «Adu-ți aminte de mine și caută spre mine și nu mă pedepsi pentru păcatele mele și pentru greșelile mele și ale părinților mei. Căci noi am păcătuit înaintea Ta!» (Tob 1, 3); «Binecuvântat ești Tu, că ai miluit pe doi copii, singuri la părinții lor! Miluiește-i pe ei, Stăpâne, și dă-le să-și termine viața cu sănătate, cu veselie și cu milă!» (Tob 8, 17); «Tu arăți milă la mii și pedepsești fărădelegile părinților în sânul copiilor lor după ei; Tu ești Dumnezeu cel mare și puternic, al Cărui nume este Domnul Savaot» (Ir 32, 18).

⁶⁶ «Și părinții ei, drepti fiind, au învățat pe fiica lor după legea lui Moise» (Sus 1, 3).

⁶⁷ «O casă și o avere sunt moștenire de la părinți (οἴκον καὶ ὑπαρξον μερίζουσιν πατέρες παισίν), iar o femeie înțeleaptă este un dar de la Dumnezeu» (Pr 19, 14).

⁶⁸ «Și cei care erau în cetate au dat lui Ionatan pe cei care erau ostatici și i-a dat pe ei părinților lor (τοῖς γονεῦσιν αὐτῶν)» (1 Mac 10, 9); «Iar Timotei a căzut în mâinile oștenilor lui Dositei și ai lui Sosipatru și se ruga cu multe rugăciuni să-l slobozească viu, pentru că el are în mână pe părinții (γονεῖς) și frații multora dintre Iudei și, dacă el va muri, acelora li se va întâmpla rău» (2 Mac 12, 24); «Regele Dimitrie lui Lastene, părintele său (τῷ πατρί), bucurie!» (1 Mac 11, 32); «Întreabă și află cine sunt eu și ceilalți care ne ajută. Și zi că nu pot să stea picioarele voastre în fața noastră, că de două ori au fost înfrânți părinții tăi (οἱ πατέρες σου) în țara lor» (1 Mac 10, 72); «Iar văzând regele Dimitrie că este liniște în țară și nimeni nu i se împotrivese, a slobozit pe toți ostașii săi, pe fiecare la

spusele, prevestirile profeților⁶⁹; în îndatoririle obștești⁷⁰; greșind înaintea lui Dumnezeu sau umblând înaintea Acestuia întru dreptate⁷¹; în mormintele la care se adaugă urmașii lor; ostentindu-se la lucrările câmpului și întreținerea animalelor⁷²; în fața urgiei lui Dumnezeu; în zicalile și proverbele care circulă în popor⁷³ etc.

Ne atrage atenția faptul că, încă din momentul în care este creată femeia ca însoțitoare a părintelui/protopărintelui (προπάτωρ) Adam, se vorbește despre despărțirea bărbatului de tatăl și de mama sa: «Și a zis Adam: „Iată, aceasta-i os din oasele mele și carne din carnea mea; ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul său. De aceea va lăsa omul pe tatăl său (τὸν πατέρα αὐτοῦ) și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup» (Fc 2, 23-24). Este primul referat scripturistic în care apare noțiunea de *părinte* (πατήρ) și va fi reluat în mai multe cărți ale Scripturii: Mt 19, 5; Mc 10, 7-8; 1 Cor 6, 16; Ef 5, 31.

locul său, afară de ostașii cei străini, pe care-i adunase din insulele neamurilor. Dar atunci s-au făcut vrăjmașe lui toate oștirile care fuseseră în slujba părinților lui (αἱ ἀπὸ τῶν πατέρων)» (1 Mac 11, 38); «De vreme ce oameni mișei au biruit împărăția părinților noștri (τῆς βασιλείας τῶν πατέρων ἡμῶν)» (1 Mac 15, 3); «Însă Ioas, regele Iudei, a luat toate lucrurile dăruite, pe care le dăruiseră templului Domnului Iosafat, Ioram și Ohozia, părinții lui (οἱ πατέρες αὐτοῦ), regii Iudei, precum și cele ce erau dăruite de el și tot aurul ce s-a găsit în vistieria templului Domnului și a casei regești și le-a trimis lui Hazael, regele Siriei, și acesta s-a retras din Ierusalim» (4 Rg 12, 18).

⁶⁹ «Atunci Isaia a zis: „Ascultă cuvântul Domnului: Iată vor veni zile când vor fi luate toate câte sunt în casa ta și ce-au adunat părinții tăi până în ziua aceasta și vor fi duse la Babilon. Nimic nu va rămâne, zice Domnul»» (4 Reg 20, 16).

⁷⁰ «Șalum, fiul lui Core, fiul lui Ebiasaf, fiul lui Corah, și frații lui cei din neamul lui (εἰς οἶκον πατρὸς αὐτοῦ) Corah, după datoria slujbei lor, aveau paza cortului, iar părinții lor (καὶ πατέρες αὐτῶν) păzeau intrarea în tabăra Domnului» (1 Par 9, 19).

⁷¹ «Și i-a binecuvântat, zicând: „Dumnezeul, înaintea Căruia au umblat părinții mei (οἱ πατέρες μου): Avraam și Isaac, Dumnezeu Cel ce m-a călăuzit de când sunt și până în ziua aceasta» (Fc 48, 15); «De aceea așa zice Domnul: „Iată pun înaintea poporului acestuia piedici și se vor poticni de ele deodată și părinții (πατέρες) și copiii, vecinul și prietenii lui, și vor pieri»» (Ir 6, 21); «Și-i voi zdrobi pe unii de alții, pe părinți (καὶ τοὺς πατέρας αὐτῶν) și pe fii laolaltă, zice Domnul. Nu-i voi cruța și nu-i voi milui, nici Îmi va fi milă ca să-i pierd» (Ir 13, 14).

⁷² «Din tinerețea noastră această urăciune a mâncat ostenele părinților noștri (τῶν πατέρων ἡμῶν): oile lor, boii lor, fiii lor și fiicele lor» (Ir 3, 24).

⁷³ «În zilele acelea nu vor mai zice: „Părinții au mâncat aguridă și copiilor li s-au strepezit dinții»» (Ir 31, 29); «Pentru ce spuneți voi în țara lui Israel pilda aceasta și ziceți: „Părinții (οἱ πατέρες) au mâncat aguridă și copiilor li s-au strepezit dinții?»» (Iz 18, 2).

Părinții sunt cei care au dus greutatea vieții și au avut un sfârșit deopotrivă dificil⁷⁴. Părinții sunt în același timp călcători de lege și elemente care nu respectă pe Dumnezeu⁷⁵, confirmând căderea în greșală a copiilor sau a urmașilor lor. Acest lucru pentru că, în viziune vechitestamentară, copiii moștenesc și duc mai departe trăsăturile părinților lor. De aceea, sunt arătate adeseori în Vechiul Testament greșelile făcute de părinți (*nerespectarea cuvintelor Domnului cuprinse în Scriptură*⁷⁶, *necredință*⁷⁷ în strânsă legătură cu *neascultarea de glasul Domnului*⁷⁸, *îndărătnicia inimii și alergarea spre zei păgâni*⁷⁹ – cu exprimarea poruncii clare de a

⁷⁴ «Și iată sunt lepădate la căldura zilei și la înghețul nopții, iar părinții noștri au murit în suferințe grele, în foamete și în sabie și în robie» (*Bar 2*, 25).

⁷⁵ «Și se vor întoarce de la cerbicia lor cea tare și de la lucrurile lor cele rele, că își vor aduce aminte de calea părinților lor, care au păcătuit înaintea Domnului» (*Bar 2*, 33); «Nu-ți aduce aminte de nedreptățile părinților noștri, ci adu-ți aminte de mâna Ta și de numele Tău în vremea aceasta» (*Bar 3*, 5); «Că pentru aceea ai dat frica Ta în inimile noastre, ca să chemăm numele Tău și să Te lăudăm întru înstrăinarea noastră că am abătut de la inima noastră toată nedreptatea părinților noștri, care au păcătuit înaintea Ta» (*Bar 3*, 7); «Iată noi astăzi suntem încă întru înstrăinarea noastră, unde ne-ai risipit spre ocară și spre blestem, și spre pedeapsă cuvenită tuturor nedreptăților părinților noștri, care s-au depărtat de la Domnul Dumnezeu lor» (*Bar 3*, 8).

⁷⁶ «Duceți-vă de întrebați pe Domnul despre mine și despre cei ce au rămas în Israel și despre acei din Iuda, pentru cuvintele cărții acesteia care s-a găsit, pentru că mare este mânia Domnului care s-a aprins peste noi, din pricină că părinții noștri n-au păzit cuvintele Domnului, ca să facă după cum este scris în cartea aceasta (διότι οὐκ εἰσήκουσαν οἱ πατέρες ἡμῶν τῶν λόγων κυρίου τοῦ ποιῆσαι κατὰ πάντα τὰ γράμματα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ)» (*2 Par 34*, 21; *4 Rg 22*, 13).

⁷⁷ ⁷⁸ «Iar noi zăcem în rușinea noastră și ocară noastră ne acoperă, pentru că am păcătuit înaintea Domnului Dumnezeului nostru, și noi și părinții noștri (καὶ οἱ πατέρες ἡμῶν) din tinerețea noastră și până în ziua de astăzi și n-am ascultat glasul Domnului Dumnezeului nostru» (*Ir 3*, 25); «Iar de nu veți asculta glasul Domnului, ci vă veți împotrivi poruncilor Lui, atunci mâna Domnului va fi împotriva voastră, cum a fost împotriva părinților voștri» (*I Rg 12*, 15); «De te va îndemna în taină fratele tău, fiul tatălui tău (ὁ ἀδελφός σου ἐκ πατρός σου), sau fiul mamei tale, sau fiul tău, sau fiica ta, sau femeia de la sânul tău, sau prietenul tău care este pentru tine ca sufletul tău, zicând: „Haidem să slujim altor dumnezei, pe care tu și părinții tăi (οἱ πατέρες σου) nu i-ați știut...”» (*Dt 13*, 6).

⁷⁹ «Atunci să le spui: „Pentru că părinții voștri M-au părăsit, zice Domnul, și s-au dus după alți dumnezei, au slujit acelora și li s-au închinat, iar pe Mine M-au părăsit și legea Mea n-au păzit-o...”» (*Ir 16*, 11); «Iar dacă nu vă place să slujiți Domnului, atunci alegeți-vă acum cui veți sluji: sau dumnezeilor cărora au slujit părinții voștri (εἴτε τοῖς θεοῖς τῶν πατέρων ὑμῶν) cei de peste rău sau dumnezeilor Amoreilor, în țara cărora trăiți. Eu însă și casa mea vom sluji Domnului, că sfânt este!» (*Ios 24*, 15); «Dar nici pe judecători nu-i ascultau ei, ci se purtau desfrânat mergând pe urmele altor dumnezei și se închinau acelora

*nu sluji idolilor*⁸⁰, totodată cu precizarea acestor idoli: *zeița cerului*⁸¹, *lemn și pietre*⁸², *Baal Peor*⁸³ –, *nerespectarea poruncii și a legii*⁸⁴,

și mâniau pe Domnul; ușor se abăteau de la calea pe care umblaseră părinții lor (οἱ πατέρες αὐτῶν) care se supuseseră poruncilor Domnului. Ei însă nu făceau așa» (*Jd* 2, 17); «Și se va zice: „Pentru că au părăsit pe Domnul Dumnezeul lor, Care a scos pe părinții lor din pământul Egiptului, din casa robiei și au primit în schimb alți dumnezei și s-au închinat lor și au slujit lor; pentru aceasta a adus Domnul peste ei toată această nenorocire”» (*3 Rg* 9, 9); «Dar voi faceți încă și mai rău decât părinții voștri și trăiți fiecare după inima voastră cea rea și îndărătnică și nu Mă ascultați» (*Ir* 16, 12); «Doamne, puterea mea, tăria mea și scăparea mea la vreme de necaz, la Tine vor veni popoarele de la marginile pământului și vor zice: „Numai minciună au moștenit părinții voștri, idoli deșerte, care nu sunt de niciun folos!”» (*Ir* 16, 19); «Pentru necredința lor, pe care nu i-au cunoscut nici ei, nici voi, nici părinții voștri» (*Ir* 44, 3); «Pentru că nu împliniseră rânduielele Mele, legile Mele le lepădaseră și călcașeră zilele Mele de odihnă, că ochii lor erau îndreptați spre idolii părinților lor» (*Iz* 20, 24); «Și a zis Iosua către tot poporul: „Așa zice Domnul Dumnezeul lui Israel: În vechime părinții voștri (οἱ πατέρες ὑμῶν), Terah, tatăl (ὁ πατήρ) lui Avraam și tatăl (ὁ πατήρ) lui Nahor, au trăit dincolo de râu (Eufrat) și slujeau la alți dumnezei...”» (*Ios.* 24, 2); «Dar cum murea judecătorul, ei iarăși făceau și mai rău decât părinții lor, abătându-se la alți dumnezei, slujind aceluia și închinându-se lor (καὶ ἀπέστρεψαν καὶ πάλιν διέφθειραν ὑπὲρ τοὺς πατέρας αὐτῶν πορευθῆναι ὀπίσω θεῶν ἑτέρων λατρεύειν αὐτοῖς καὶ προσκυβεῖν αὐτοῖς), nu se lăsau de lucrurile lor și nu se abăteau de la calea lor cea rea» (*Jd* 2, 19); «Căci a izgonit pe desfrânați din țară și a îndepărtat toți idolii pe care îi făcuseră părinții lui (ἃ ἐποίησαν οἱ πατέρες αὐτοῦ)» (*3 Rg* 15, 12); «Și au disprețuit poruncile Lui și legământul Lui, pe care-l încheiasă El cu părinții lor și descoperirile Lui, cu care El îi deșeptase și au umblat după idoli și au ajuns netrebniți, purtându-se ca popoarele cele dimprejur de care Domnul le zisese să nu se poarte ca ele» (*4 Rg* 17, 15); «Astfel, popoarele acestea cinsteau pe Domnul, dar slujeau și idolilor lor. Ba și copiii lor și copiii copiilor lor până în ziua de astăzi urmează tot așa cum au urmat și părinții lor» (*4 Rg* 17, 41).

⁸⁰ «Să nu te închini lor, nici să le slujești, că Eu, Domnul Dumnezeul tău, sunt un Dumnezeu zelos, Care pedepsesc pe copii pentru vina părinților ce Mă urăsc pe Mine, până la al treilea și al patrulea neam» (*Dt* 5, 9; *Ir* 20, 5); «Temeți-vă dar de Domnul și-I slujiți Lui cu credincioșie și curățenie. Lepădați dumnezeii căroră au slujit părinții voștri (οἱ πατέρες ὑμῶν) dincolo de râu și în Egipt și slujiți Domnului» (*Ios* 24, 14); «Plecând spre El inima noastră, să umblăm pe toate căile Lui și să păzim poruncile, rânduielele și legile Lui, pe care le-a poruncit părinților noștri (ἃ ἐνετείλατο τοῖς πατράσιν ἡμῶν)» (*3 Rg* 8, 58); «Și nu voi mai da să calce picior de israelit afară din țara pe care am dat-o părinților lor (ἧς ἔδωκα τοῖς πατράσιν αὐτῶν), de se vor sili să se poarte potrivit cu toate cele ce Eu le-am poruncit și cu toată legea pe care le-a dat-o robul Meu Moise» (*4 Reg* 21, 8); «Am zis către fiii lor în pustiu: „Nu vă purtați după rânduielele părinților voștri (Ἐν τοῖς νομίμοις τῶν πατέρων ὑμῶν μὴ πορευέσθε) și obiceiurile lor să nu le păziți (τὰ δικαιώματα αὐτῶν μὴ φυλάσσεσθε), nici să nu vă întinați cu idolii lor”» (*Iz* 20, 18); «Fărădelegile voastre și fărădelegile părinților voștri (τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν καὶ τῶν πατέρων αὐτῶν) laolaltă –

*întinarea legământului sfânt*⁸⁵, *desfrânare*⁸⁶, *nerespectarea zilei de odihnă*⁸⁷, *neînțelegerea lucrării lui Dumnezeu* (minuni, milă etc.)⁸⁸,

zice Domnul – ale celor care au adus jertfă de tămâie pe munți și pe dealuri și au răs de Mine. Eu îi voi răsplăti după faptele lor și cu măsură plină» (Is 65, 7).

⁸¹ «Dar vom face tot ce am făgăduit cu gura noastră, vom tămâia pe zeita cerului și vom săvârși pentru ea jertfe cu turnare, cum am mai făcut și noi și părinții noștri, regii noștri și mai-marii noștri în cetățile lui Iuda și pe ulițele Ierusalimului, că atunci eram sătui și fericiți și n-am văzut nenorociri» (Ir 44, 17); «Copiii adună lemne, iar părinții ațâță focul și femeile frământă aluatul ca să facă turte pentru zeita cerului și să săvârșească turnări în cinstea altor dumnezei, ca să Mă rănească pe Mine» (Ir 7, 18).

⁸² «Atunci te va împrăștia Domnul Dumnezeuul tău prin toate popoarele și acolo vei sluji altor dumnezei, pe care nu i-ai cunoscut nici tu, nici părinții tăi (οὗς οὐκ ἤπίστωσ οὐ καὶ οἱ πατέρες σου); vei sluji la lemne și la pietre» (Dt 28, 64); «Te va duce Domnul pe tine și pe regele tău, pe care-l vei pune peste tine, la poporul pe care nu l-ai cunoscut nici tu, nici părinții tăi (καὶ οἱ πατέρες σου), și acolo vei sluji altor dumnezei de lemn și de piatră» (Dt 28, 36).

⁸³ «Ca pe niște struguri în pustiu, așa am găsit pe Israel; ca la o pângă de smochine la începutul ei, așa M-am uitat la părinții lui Baal (εἰδὼν πατέρας αὐτῶν). Când ei au mers după Baal Peor, s-au sfințit lui Baal și au ajuns urâciune întocmai ca și cel pe care îl îndrăgiseră» (Os 9, 10); «Ci au umblat după îndărătnicia inimii lor și în urma lui Baal, cum i-au învățat părinții lor» (Ir 9, 14); «Pentru că M-au părăsit, au înstrăinat locul acesta și tămâiază pe el alți dumnezei, pe care nu i-au cunoscut nici ei, nici părinții lor și nici regii lui Iuda; au umplut locul acesta de sângele nevinovaților și au făcut înălțimi pentru Baal, ca să ardă pe fiii lor cu foc» (Ir 19, 4).

⁸⁴ «„Din zilele părinților voștri (ἀπὸ τῶν ἀδικιῶν τῶν πατέρων ὑμῶν) v-ați depărtat de la poruncile Mele și nu le-ați păzit. Întoarceți-vă către Mine, și Mă voi întoarce și Eu către voi”, zice Domnul Savaot. Dar voi răspundeți: „Cum să ne întoarcem?”» (Mal 3, 7); «Pregătiți măcelul feciorilor, din pricina fărădelegilor părinților lor (ταῖς ἀμαρτίαις τοῦ πατρός σου), ca nu cumva să se ridice și să cucerească pământul și să umple de ruine fața a tot pământul» (Is 14, 21); «Atunci își vor mărturisi fărădelegile lor și fărădelegile părinților lor (τὰς ἀμαρτίας τῶν πατέρων αὐτῶν), cum au săvârșit ei nelegiuiri împotriva Mea și au pășit împotriva Mea» (Lv 26, 40); «Și osebindu-se cei ce erau din neamul lui Israel de toți cei de alt neam, au venit de și-au mărturisit păcatele lor și fărădelegile părinților lor» (2 Ezz 9, 2); «Dar părinții noștri s-au îndărătnicit și și-au învățat cerbicia lor; n-au ascultat poruncile Tale, nici s-au supus și au uitat minunile pe care le-ai făcut pentru ei» (2 Ezz 9, 16); «Regii noștri, căpeteniile noastre, preoții noștri și părinții noștri n-au păzit legea Ta și n-au luat aminte nici la poruncile Tale, nici la îndemmurile ce le-ai dat» (2 Ezz 9, 34); «Părinții noștri au greșit și nu mai sunt, dar noi purtăm fărădelegile lor» (Plg 5, 7); «Păcătuit-am ca și părinții noștri, nelegiuim-am, făcut-am strămbătate (ἡμάρτομεν μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν, ἠνομήσαμεν, ἠδίκησαμεν)» (Ps 105, 6).

⁸⁵ «Și s-au întors și au călcat legământul ca și părinții lor, întorsu-s-au ca un arc strămb» (Ps 77, 63).

⁸⁶ «Pentru aceea, zi casei lui Israel: „Acestea zice Domnul Dumnezeu: Nu vă întinați oare după pilda părinților voștri (Εἰ ἐν ταῖς ἀνομίαις τῶν πατέρων ὑμῶν μιαινεσθε) și oare nu vă desfrânați după ticăloșiile lor?”» (Iz 20, 30).

lucruri rele/neplăcute în general⁸⁹ care și aduc pedeapsa dumnezeiască⁹⁰) pentru ca urmașii acestora să nu le mai repete, tocmai

⁸⁷ «Oare nu așa au făcut părinții voștri și nu din pricina aceasta a adus Dumnezeu nostru aceste necazuri asupra voastră și asupra acestei cetăți? Și voi atrageți din nou mânia Lui asupra lui Israel, necinstind ziua odihnei!» (2 Ezz 13, 18).

⁸⁸ «Părinții noștri în Egipt n-au înțeles minunile Tale, nu și-au adus aminte de mulțimea milei Tale și Te-au amărât când s-au suit la Marea Roșie» (Ps 105, 7).

⁸⁹ «Acesta a făcut lucruri netrebnice în ochii Domnului, cum făcuseră și părinții lui (καθὰ ἐποίησαν οἱ πατέρες αὐτοῦ), căci nu s-a lăsat de păcatele lui Ieroboam, fiul lui Nabat, care a dus pe Israel în ispită» (4 Rg 15, 9); «Ioahaz a făcut lucruri netrebnice în ochii Domnului, întocmai cum făcuseră părinții lui (ὅσα ἐποίησαν οἱ πατέρες αὐτοῦ)» (4 Reg. 23, 32); «Ioiachim însă era de douăzeci și cinci de ani când s-a făcut rege și a domnit în Ierusalim unsprezece ani... Acesta a făcut rele înaintea Domnului, cum făcuseră și părinții lui» (4 Rg 22, 36); «Doamne Dumnezeule, a noastră este rușinarea fețelor, a regilor noștri, a mai-marilor noștri și a părinților noștri, căci noi am păcătuit ție» (Dn 9, 8); «Au doar ați uitat fărâdelegile părinților voștri, fărâdelegile regilor lui Iuda și cele ale femeilor lor, fărâdelegile voastre și cele ale femeilor voastre, săvârșite în țara lui Iuda și pe ulițele Ierusalimului?» (Ir 44, 9); «Acela mi-a zis: „Fiul omului, am să te trimit la fiii lui Israel, la acești oameni neascultători, care s-au răzvrătit împotriva Mea; ei, ca și părinții lor, păcătuiesc înaintea Mea până în ziua de astăzi» (οἵτινες παρεπίκρανάν με αὐτοὶ καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας)» (Iz 2, 3); «Vrei să-i judeci, fiul omului? Dacă vrei să-i judeci, spune-le ticăloșiile părinților lor (τὰς ἀνομίας τῶν πατέρων αὐτῶν διαμάρτυραι αὐτοῖς)» (Iz 20, 4); «De aceea, fiul omului, vorbește casei lui Israel și le spune: „Așa zice Domnul Dumnezeu: Iată cu ce M-au mai hulit încă părinții voștri, purtându-se cu necredincioșie față de Mine» (Ἔως τούτου παρώργισάν με οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν τοῖς παραπτώμασιν αὐτῶν, ἐν οἷς παρέπεσον εἰς ἐμέ)» (Iz 20, 27); «Și iată acum, în locul părinților voștri (ἀντὶ τῶν πατέρων ὑμῶν) v-ați ridicat voi, sămânța păcătoșilor, ca să sporțiți încă și mai mult iuțimea mâniei Domnului asupra lui Israel» (Nm 32, 14); «Căci străin sunt eu la Tine și străin ca toți părinții mei» (Ps 38, 17); «Ca să nu fie ca părinții lor neam îndărătnic și răzvrătit» (Ps 77, 10); «Dar ei n-au ascultat, ci și-au învărtoșat cerbicia, ca și părinții lor (ὕπερ τὸν ἄνωγον τῶν πατέρων αὐτῶν) care nu crezuseră în Domnul Dumnezeu lor» (4 Rg 17, 13).

⁹⁰ «Ioahaz era de douăzeci și trei de ani când s-a făcut rege și a domnit trei luni în Ierusalim... Acesta a făcut lucruri rele înaintea Domnului, întocmai cum făcuseră părinții lui. Dar faraonul Neco l-a luat legat la Ribla, în ținutul Hamatului, ca să nu mai domnească în Ierusalim» (2 Par 36, 2); «Ioiachim era de douăzeci și cinci de ani când s-a făcut rege și a domnit unsprezece ani în Ierusalim... Acesta a făcut lucruri neplăcute înaintea ochilor Domnului Dumnezeului său, cum făcuseră și părinții lui. În zilele lui a venit Nabucodonosor, regele Babilonului, asupra țării și Ioiachim i-a fost supus trei ani și apoi s-a lepădat de el» (2 Par 36, 5); «O, Doamne! Întoarce-se, după milostivirile Tale, toată mânia și toată văpaia urgiei Tale de la cetatea Ierusalimului, de la muntele cel sfânt al Tău! Că, pentru păcatele noastre și pentru fărâdelegile părinților noștri, Ierusalimul și poporul Tău au ajuns de ocară pentru toți vecinii noștri» (Dn 9, 16); «Când însă părinții noștri au mâniat pe Dumnezeu cerului, Acesta i-a dat în mâna lui Nabucodonosor, regele Babilonului, care a dărâmat templul acesta și pe popor l-a strămutat la Babilon» (1 Ezz 5, 12); «Și din pricină că

pentru faptul că ele nu au adus niciodată bine ci au fost însoțite de neplăceri, robire, suferință⁹¹.

Este adevărat că, tocmai vorbind la modul general despre părinții biologici, cărțile vechitestamentare se referă la înaintașii neamului ales (Sippenhäupter). În general, aceste referiri sunt făcute la perioada robiei egiptene, apoi la cea a rătăcirii prin pustia Sinaiului și la cea a robiei babiloniene. Prin urmare, avem un discurs exact care privește părinții trupești (Väter) și apoi unul care implică pe toți părinții biologici ai unui neam (Vorfahren). Experiența acestora constituie un bagaj important pentru urmași. Socotim că acum este întărită conștiința că tocmai experiența celuilalt – în cazul nostru, de o notorietate deosebită, fiind vorba tocmai de părinți, adică de acele persoane care au cea mai puternică autoritate și înrăurire asupra cuiva – poate fi salvatoare atunci când, ca experiență negativă, ea poate fi ocolită și evitată.

Urmașii suferă pentru păcatele înaintașilor lor⁹², un sentiment puternic pe care îl regăsim de-a lungul întregii istorii vechitestamentare⁹³, scoțând în evidență puterea pe care o au *faptele părinților*, atât cele

părinții noștri, prin păcatele lor, au întăritat pe Împăratul Ceresc al lui Israel, El i-a dat în mâinile lui Nabucodonosor, regele Babilonului, regele Caldeilor» (3 Ezz 6, 15); «Și pentru păcatele noastre și ale părinților noștri am fost dați împreună cu frații noștri, cu regii noștri și împreună cu preoții noștri, regilor pământului, spre sabie și spre robie și spre pradă cu rușine, până în ziua aceasta» (3 Ezz 8, 79); «Pe care nu le-au cunoscut nici ei, nici părinții lor, și voi trimite pe urma lor sabie până îi voi pierde» (Ir 9, 16).

⁹¹ „„Domnul S-a mâniat mult împotriva părinților voștri!”» (Za 1, 2); „„Nu fiți ca părinții voștri, cărora le-au propovăduit proorocii de mai înainte, strigând: Așa zice Domnul Savaot: Întoarceți-vă din căile voastre cele rele și de la faptele voastre cele rele! Dar ei n-au ascultat și nu au voit să ia aminte la Mine”, zice Domnul» (Za 1, 4); „„Unde sunt părinții voștri? Și oare profeții trăiesc ei încă?”» (Za 1, 5); „„Dar cuvintele Mele și poruncile Mele pe care le-am dat slujitorilor Mei prooroci ca să le vestească n-au ajuns ele la părinții voștri? Domnul S-a mâniat mult împotriva părinților voștri, încât ei s-au pocăit și au mărturisit: Domnul Savaot ne-a răsplătit nouă după căile și după faptele noastre, așa cum hotărâse să facă”» (Za 1, 6).

⁹² «Care păzește adevărul și arată milă la mii de neamuri; Care iartă vina și răzvrătirea și păcatul, dar nu lasă nepedepsit pe cel ce păcătuiește; Care pentru păcatele părinților pedepsește pe copiii și pe copiii copiilor până la al treilea și al patrulea neam!» (Ir 34, 7); «Iar cei ce vor rămâne din voi se vor usca pentru păcatele lor în pământurile vrăjmașilor voștri, se vor usca și pentru păcatele părinților lor» (Lv 26, 39); «Și acum toate hotărârile Tale sunt drepte, când Tu faci cu mine după păcatele mele și după păcatele părinților mei, pentru că n-am împlinit poruncile Tale și n-am umblat întru adevăr înaintea Ta» (Tob 1, 5).

⁹³ «Iar el s-a dus mai departe în pustiu, cale de o zi, și s-a așezat sub un ienupăr și își ruga moartea, zicând: „Îmi ajunge acum, Doamne! Ia-mi sufletul că nu sunt eu mai bun decât părinții mei!» (ὄτι οὐ κρείσσων ἐγὼ εἰμι ὑπὲρ τοὺς πατέρας μου)» (3 Rg 19, 4).

negative cât și cele opuse lor, pozitive. Deopotrivă, urmașii care nu se ridică la nivelul părinților lor sunt nedemni de aceștia. Copilul neînvățat este rușine pentru părinții săi, lipsa de educație contând ca o stare de reală inconștiență⁹⁴. Cu toate acestea, legea lui Moise prevedea ca părinții să nu fie pedepsiți pentru păcatele copiilor și nici invers⁹⁵. Vedem cum copiii duc povara interioară a păcatelor părinților lor, însă nu atât și pe cea exterioară, ca pedeapsă dată de legea în vigoare sau scrisă. Foarte interesant, deși domnește ideea că urmașii sunt pedepsiți pentru păcatele părinților lor, se subliniază la un moment dat că dacă omul își îndeplinește datoria de a ajuta pe aproapele și dacă respectă poruncile lui Dumnezeu, el va trăi veșnic⁹⁶.

Tindem astfel să credem că apelarea greșelilor părinților sau a Părinților care au căzut în păcat sau în păcate grele este făcută mai ales din perspectiva urmașilor, încercându-se tocmai sublinierea legăturii strânse (firești) pe care o au cu păcatul și cu greșeala. Nu în ultimul rând pentru a le arăta, la modul cel mai concret, consecințele îndepărtării de Dumnezeu cel adevărat și de la calea împărătească și dumnezeiască deopotrivă. Pomenirea părinților care au greșit, îndepărtându-se de Dumnezeu, aducea și producea responsabilizarea membrilor poporului ales.

Starea de normalitate la nivelul vieții comunitare și sociale are ca fundament al definirii sale tocmai desfășurarea unor bune și firești relații ale părinților cu fiii lor și invers⁹⁷. Totuși, dacă până la un moment dat, atenția israeliților este îndreptată spre părinții lor, ca element de raportare, ordinea firii dar și norma religioasă impun concentrarea tuturor acțiunilor personale către fiii pe care aceștia (israeliții) îi au⁹⁸. Orecum se arată că fiii

⁹⁴ «Cununa bătrânilor sunt nepoții, iar mărirea fiilor sunt părinții (πατέρες) lor» (*Pr* 17, 6); «Precum sunt săgețile în mâna celui viteaz, așa sunt copiii părinților tineri» (*Ps* 126, 4); «Cel ce dă naștere unui nebun va avea o mare supărare și părintele (πατήρ) nu are nicio bucurie pentru un fiu sărit din minte» (*Pr* 17, 21); «Rușine tatălui este fiul neînvățat; iar când este o fiică, ea s-a născut spre paguba părintelui său» (*Ecc* 22, 3).

⁹⁵ «Însă pe copiii lor nu i-a ucis, fiindcă a făcut după cum este scris în lege, în cartea lui Moise, unde a poruncit Domnul, zicând: „Părinții (πατέρες) nu trebuie să fie uciși pentru feciori, nici feciorii nu trebuie să fie uciși pentru părinți, ci fiecare să fie ucis pentru păcatul lui”» (*Dt* 24, 16; *2 Par* 25, 4).

⁹⁶ «Pe sărac nu asuprește, nu ia nici camătă, nici dobândă; poruncile Mele le păzește și se poartă după legile Mele; acest om nu va muri pentru nedreptățile părintelui său, ci în veci va trăi» (*Iz* 18, 17).

⁹⁷ «El va întoarce inima părinților către fii și inima fiilor către părinții lor, ca să nu vin și să lovesc țara cu blestem!» (*Mal* 3, 24).

⁹⁸ «În locul părinților tăi s-au născut ție fii; pune-i-vei pe ei căpetenii peste tot pământul» (*Ps* 44, 19).

devin la rândul lor părinți, cu obligații și îndatoriri. În tot cazul, raportarea la părinții duhovnicești (geistliche Vater, Seelenführer, geistliche Leiter), sau mai bine-zis pentru poporul ales, părinții neamului (Stammväter) sau patriarhii vechitestamentari (Erzväter), rămâne permanentă, chiar și după moarte, când se ajunge sau nu în «sânul lui Avraam».

Totodată, părinților li s-a promis – și este vorba de părinții-reprezentanți aleși ai neamului⁹⁹, elemente susținătoare ale acestuia –, li s-a dat *pământul ales drept moștenire* (κληρονομία)¹⁰⁰. Odată cu aceasta

⁹⁹ «Iată acum și urmașii ce i s-au născut lui Isav, părintele Edomiților (πατὴρ Ἐδωμ), după mutarea sa în muntele Seir» (Fc 36, 9); «Căpetenia Magdiel, căpetenia Iram. Acestea sunt căpeteniile lui Edom, după așezările lor în țara stăpănită de ei. Acesta-i Isav, părintele Edomiților (πατὴρ Ἐδωμ)» (Fc 36, 43); «Înțelepciunea a păzit pe primul om zidit de Dumnezeu ca să fie părintele neamului omenesc (πατέρα κόσμου), atunci când a fost zidit întâiul» (Sol 19, 1); «Iar vecinele i-au pus nume și au zis: „Noeminei i s-a născut fiu și i s-a pus numele Obed”. Acesta este părintele lui Iesei, tatăl lui David (πατὴρ Ἰεσοῖ, πατὴρ Δαυὶδ)» (Rut 4, 17); «Și îi voi întoarce în pământul despre care M-am jurat părinților lor (τοῖς πατράσιν αὐτῶν), lui Avraam și lui Isaac și lui Iacov, și-l vor stăpâni, și îi voi înmulți, și nu se vor împuțina» (Bar 2, 34); «Și iată, Eu vă dau pământul acesta; mergeți și vă luați de moștenire pământul pe care Domnul a făgăduit cu jurământ să-l dea părinților voștri (τοῖς πατράσιν ὑμῶν), lui Avraam și lui Isaac și lui Iacov, lor și urmașilor lor» (Dt 1, 8); «Iar când te va duce Domnul Dumnezeuul tău în pământul acela pentru care s-a jurat părinților tăi (τοῖς πατράσιν σου): lui Avraam, lui Isaac și lui Iacov, ca să ți-l dea cu cetăți mari și frumoase, pe care nu le-ai zidit tu» (Dt 6, 10); «Nu pentru dreptatea ta și nici pentru dreptatea inimii tale mergi să moștenești pământul lor, ci pentru necredința și fărâdelegile popoarelor acestora le izgonește Domnul Dumnezeuul tău de la fața ta și ca să împlinească făgăduința cu care S-a jurat Domnul părinților tăi (τοῖς πατράσιν ὑμῶν): lui Avraam, lui Isaac și lui Iacov» (Dt 9, 5); «Ca să te faci astăzi poporul Lui și El să-ți fie Dumnezeu, precum ți-a grăit El și cum S-a jurat părinților tăi (τοῖς πατράσιν σου): lui Avraam, lui Isaac și lui Iacov» (Dt 29, 13); «„Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, să ascuți glasul Lui și să te lipești de El; căci în aceasta este viața ta și lungimea zilelor tale, ca să locuiești pe pământul pe care Domnul Dumnezeuul tău cu jurământ l-a făgăduit părinților tăi (τοῖς πατράσιν σου), lui Avraam, lui Isaac și lui Iacov că îl va da lor”» (Dt 30, 20); «Dar Eu am luat pe părintele vostru (τὸν πατέρα ὑμῶν) Avraam de mână, de dincolo de Eufrat, și l-am povățuit către această țară a Canaanului și am înmulțit sămânța lui și i-am dat pe Isaac» (Jos 24, 3); «Avraam a fost mare părinte al multor neamuri și nu s-a aflat altul asemenea lui întru mărire» (Ecc 44, 20); «Păzește-te, fiule, de orice desfrânare! Să-ți iei femeie din seminția tatălui tău (τῶν πατέρων σου), și să nu-ți iei femeie străină, căci noi suntem fii de prooroci. Părinții noștri din vechime (οἱ πατέρες ἡμῶν ἀπὸ τοῦ αἰῶνος) sunt Noe, Avraam, Isaac și Iacov. Adu-ți aminte, fiule, că ei cu toții și-au luat femei din mijlocul fraților lor și au fost binecuvântați în fiii lor, și urmașii lor vor moșteni pământul» (Tob 4, 12).

¹⁰⁰ «Și pe pietrele acelea să scrii toate cuvintele acestei legi când vei trece Iordanul, ca să intri în pământul pe care Domnul Dumnezeuul tău ți-l dă, în pământul unde curge lapte și miere, după cum ți-a grăit Domnul Dumnezeuul părinților tăi» (Dt 27, 3); «Atunci Domnul a zis către Iacov: „Întoarce-te în țara părinților tăi, în patria ta, și Eu voi fi cu tine!”» (Fc

însă și calitatea de a fi îndreptători ai celor ce locuiesc acest pământ¹⁰¹. Întreaga istorie a Vechiului Testament se desfășoară în jurul promisiunii (prin jurământ¹⁰²) și a împlinirii aducerii poporului ales în pământul

31, 3); «Apoi a zis Israel către Iosif: „Iată, eu mor; dar Dumnezeu va fi cu voi și vă va întoarce în țara părinților voștri”» (Fc 48, 21); «De aceea și cu templul acesta, asupra căruia s-a chemat numele Meu și în care voi vă puneți încrederea, și cu locul pe care vi l-am dat vouă și părinților voștri, voi face tot așa, cum am făcut cu Șilo» (Ir 7, 14); «Ci, „Viu este Domnul, Care a scos pe fiii lui Israel din țara cea de la miazănoapte și din toate țările în care-i izgonise”, că îi voi întoarce în țara pe care le-am dăruit-o părinților lor» (Ir 16, 15); «Veți locui în țara pe care am dat-o părinților voștri și veți fi poporul Meu și Eu voi fi Dumnezeul vostru» (Iz 36, 28); «Vor locui țara pe care am dat-o Eu robului Meu Iacov, unde au trăit părinții lor; acolo vor locui ei și copiii lor în veci; iar robul Meu David va fi peste ei rege în veac» (Iz 37, 25); «Tu ai înmulțit pe fiii lui ca stelele cerului și i-ai dus în țara de care ai spus părinților lor că o vor moșteni» (2 Ezz 9, 23); «Când a venit Iacov în Egipt și părinții voștri au strigat către Domnul, atunci Domnul a trimis pe Moise și pe Aaron și au scos ei pe părinții voștri din Egipt și i-au strămutat în locul acesta» (I Rg 12, 8); «Atunci Tu să ascuți din cer, să ierți păcatul poporului Tău Israel și să-l întorci în pământul pe care l-ai dat părinților lor!» (3 Rg 8, 34); «Pentru ca să se teamă de Tine toate zilele, cât vor trăi pe pământul pe care l-ai dat părinților noștri!» (3 Rg 8, 40).

¹⁰¹ «Și părinți ucigași ai unor prunci fără de apărare ai voit să-i nimicești prin mâinile părinților noștri» (Sol 12, 6).

¹⁰² «Ci mi-a zis Domnul: „Scoală și mergi înaintea poporului acestuia, ca să intre și să moștenească pământul (κληρονομείτωσαν τὴν γῆν) pentru care M-am jurat (ἦν ὤμοσα) părinților lor (τοῖς πατράσιν αὐτῶν) să li-l dau”» (Dt 10, 11); «Iar când Domnul Dumnezeuul tău va lărgi hotarele tale, după cum S-a jurat părinților tăi (ὄν τρόπον ὤμοσεν τοῖς πατράσιν σου), și îți va da tot pământul (καὶ δῶ σοι κύριος πᾶσαν τὴν γῆν) pe care a făgăduit să-l dea părinților tăi (ἦν εἶπεν δοῦναι τοῖς πατράσιν σου)» (Dt 19, 8); «Să mergi la preotul care va fi în zilele acelea și să-i zici: „Astăzi mărturisesc înaintea Domnului Dumnezeului tău că am intrat în acel pământ (εἰσελήλυθα εἰς τὴν γῆν) pentru care Domnul S-a jurat părinților noștri să ni-l dea nouă (ἦν ὤμοσεν κύριος τοῖς πατράσιν ἡμῶν δοῦναι ἡμῖν)» (Dt 26, 3); «Caută deci din locașul Tău cel sfânt, din ceruri, și binecuvântează pe poporul Tău, Israel, și pământul pe care ni l-ai dat nouă (τὴν γῆν, ἦν ἔδωκας αὐτοῖς), după cum Te-ai jurat părinților noștri (κατὰ ὤμοσας τοῖς πατράσιν ἡμῶν), ca să ne dai pământul în care curge lapte și miere (δοῦναι ἡμῖν γῆν ῥέουσιν γάλα καὶ μέλι)» (Dt 26, 15); «Apoi a chemat Moise pe Iosua și înaintea ochilor tuturor Israelitilor i-a zis: „Fii tare și curajos, că tu vei intra cu poporul acesta în pământul (εἰς τὴν γῆν) pe care Domnul S-a jurat părinților lui să i-l dea și tu i-l vei împărți în părți de moștenire”» (Dt 31, 7); «...Cunosc Eu cugetele lor pe care le au ei acum, înainte de a-i duce în pământul cel bun (εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν) pentru care M-am jurat părinților lor”» (Dt 31, 21); «„Ca să împlinesc jurământul cu care M-am jurat părinților voștri (ὅπως στήσω τὸν ὄρκον μου, ὄν ὤμοσα τοῖς πατράσιν ὑμῶν), că le voi da o țară în care curge lapte și miere (γῆν ῥέουσιν γάλα καὶ μέλι), cum este astăzi”. Și eu am răspuns: „Așa, Doamne!”» (Ir 11, 5); «Și le-ai dat lor țara aceasta, în care curge lapte și miere, pe care o făgăduiseși cu jurământ părinților lor, că le-o vei da» (Ir 32, 22); «Iar când te va duce Domnul Dumnezeuul tău în țara Canaaneilor, a Heteilor, a Amoreilor, a Heveilor, a

făgăduinței, al binecuvântării, al fericirii, „pământul cel bun”, loc în care „curg lapte și miere”, plin de belșug și de roadă, sălășluirea în el însemnând și prosperitate și împlinire, o viață minunată fără lipsuri¹⁰³.

Iebuseilor, a Ghergheseilor și a Ferezeilor, pentru care S-a jurat El părinților tăi să-ți dea țara unde curge miere și lapte, să faci slujba aceasta în această lună» (*Ir* 13, 5); «Și când te va duce Domnul Dumnezeuul tău în țara Canaanului, cum S-a jurat ție și părinților tăi, și ti-o va da ție» (*Ir* 13, 11); «Și veți ști atunci că Eu sunt Domnul, când vă voi duce în țara lui Israel (ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν με ὑμᾶς εἰς τὴν γῆν τοῦ Ἰσραηλ), în țara pe care am jurat să o dau părinților voștri, ridicându-Mi mâna (εἰς ἣν ἦρα τὴν χειρᾶ μου τοῦ δοῦναι αὐτὴν τοῖς πατράσιν ὑμῶν)» (*Iz* 20, 42); «Și veți stăpâni din el (κατακληρομονήσετε αὐτήν) toți deopotrivă, pentru că, ridicându-Mi mâna, M-am jurat să-l dau părinților voștri (εἰς ἣν ἦρα τὴν χειρᾶ μου τοῦ δοῦναι αὐτὴν τοῖς πατράσιν αὐτῶν), de aceea va fi pământul acesta moștenirea voastră (καὶ πεσειταὶ ἡ γῆ αὕτη ὑμῖν ἐν κληρονομίᾳ)» (*Iz* 47, 14); «Fii tare și curajos, că tu vei împărți poporului acestuia, prin sorți, țara pe care M-am jurat părinților lor să le-o dau (σὺ γὰρ ἀποδιαστελεῖς τῷ λαῷ τοῦτῳ τὴν γῆν, ἣν ὤμοσα τοῖς πατράσιν ὑμῶν δοῦναι αὐτοῖς)» (*Ios* 1, 6); «Căci fiii lui Israel umblaseră prin pustiu patruzeci și doi de ani, până ce a murit tot poporul bun de război, care ieșise din Egipt și care nu ascultase de glasul Domnului. Acestora Domnul se jurase (οἷς καὶ διώρισεν) să nu le dea voie să vadă țara pe care El făgăduise cu jurământ să o dea părinților lor (τὴν γῆν, ἣν ὤμοσεν κύριος τοῖς πατράσιν αὐτῶν δοῦναι ἡμῖν), țara în care curge lapte și miere (γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι)» (*Ios* 5, 6); «Astfel a dat Domnul lui Israel toată țara (πάσαν τὴν γῆν), pe care jurase să o dea părinților lor (ἣν ὤμοσε δοῦναι τοῖς πατράσιν αὐτῶν) și au primit-o ei moștenire (κατεκληρονόμησαν αὐτήν) și s-au așezat în ea (καὶ κατόκησαν ἐν αὐτῇ)» (*Ios* 21, 43); «Nu vor vedea pământul pe care Eu cu jurământ l-am făgăduit părinților lor; ci numai copiii lor, care sunt aici cu Mine, care nu știu ce este binele și ce este răul și tuturor nevârstnicilor, care nu judecă, acelora le voi da pământul, iar toți cei ce M-au amărât nu-l vor vedea» (*Nm* 14, 23).

¹⁰³ «Nu va vedea pământul cel bun, pe care Eu am jurat să-l dau părinților voștri (ἣν ὤμοσα τοῖς πατράσιν αὐτῶν)» (*Dt* 1, 35); «Te va iubi, te va binecuvânta, te va înmulți și va binecuvânta rodul pântecelui tău, rodul pământului tău, pâinea ta, vinul tău, untdelemnul tău, pe cele născute ale vitelor tale mari și ale oilor turmei tale în pământul acela, pentru care S-a jurat El părinților tăi să ți-l dea ție (ἧς ὤμοσεν κύριος τοῖς πατράσιν σου δοῦναι σοι)» (*Dt* 7, 13); «Și ca să trăiți multă vreme în pământul acela pentru care Domnul S-a jurat părinților voștri să li-l dea lor și seminției lor (ἧς ὤμοσεν κύριος τοῖς πατράσιν ὑμῶν δοῦναι αὐτοῖς), în pământul unde curge miere și lapte» (*Dt* 11, 9); «Ca zilele voastre și zilele copiilor voștri în acel pământ bun, pentru care Domnul S-a jurat părinților voștri, să fie atât de multe, câte vor fi zilele cerului deasupra pământului» (*Dt* 11, 21); «Domnul Dumnezeuul tău îți va da belșug în toate bunățile, în rodul pântecelui tău, în rodul dobitoacelor tale și în rodul ogoarelor tale din pământul pe care Domnul S-a jurat părinților tăi (τοῖς πατράσιν σου) să ți-l dea» (*Dt* 28, 11); «Și te va aduce Domnul Dumnezeuul tău în pământul pe care l-au stăpânit părinții tăi (ἣν ἐκληρονόμησαν οἱ πατέρες σου) și-l vei lua în stăpânire și te va face fericit și te va înmulți mai mult decât pe părinții tăi (ὑπὲρ τοὺς πατέρας σου)» (*Dt* 30, 5).

Am putea spune că ideea de *părinte* în Scriptură își dobândește o oarecare evoluție sau maturizare treptată a sa. Pentru prima dată o întâlnim într-un context mai complet în cap. 17 al cărții Facerea, însă și până aici domină deja imaginea lui Dumnezeu ca ziditor și protegitor, adică Părinte al lumii, apoi cea a lui Adam din care se va naște întregul neam omenesc. Noțiunea de *tată* (ebr. 'ab), adică de părinte trupesc/fizic este transferată cu ușurință asupra persoanei care stă la baza unei seminții/Stammvater («καὶ ἔτεκεν Ἀδα τὸν Ἰωβελ. Οὗτος ἦν ὁ πατὴρ οἰκούντων ἐν σκηναῖς κτηνοτρόφων – Fc 4, 20»). Atunci când acest din urmă înțeles devine deja o obișnuință și un loc comun, discursul se mută deja asupra persoanelor celor mai reprezentative ale neamului omenesc/Erzvater (Noe: «Ἦσαν δὲ οἱ υἱοὶ Νοε οἱ ἐξεληθόντες ἐκ τῆς κοιβωτοῦ Σημ, Χαμ, Ιαφεθ. Χαμ ἦν πατὴρ Χαναναν» – Fc 9, 18; «καὶ εἶδεν Χαμ ὁ πατὴρ Χαναναν τὴν γύμνωσιν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ ἐξελθὼν ἀνήγγειλεν τοῖς δυοῖν ἀδελφοῖς αὐτοῦ ἔξω» – Fc 9, 22; «...καὶ συνεκάλυψαν τὴν γύμνωσιν τοῦ πατρὸς αὐτῶν, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτῶν ὀπισθοφανῆς, καὶ τὴν γύμνωσιν τοῦ πατρὸς αὐτῶν οὐκ εἶδον» – Fc 9, 23; «Καὶ τῷ Σημ ἐγενήθη καὶ αὐτῷ, πατρὶ πάντων τῶν υἱῶν Εβερ, ἀδελφῷ Ιαφεθ τοῦ μείζονος» – Fc 10, 21; «καὶ ἀπέθανεν Ἀρραν ἐνώπιον Θεοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἐν τῇ γῆ, ἣ ἐγενήθη, ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Χαλδαίων» – Fc 11, 28; «καὶ ἔλαβον Ἀβραμ καὶ Ναχωρ ἑαυτοῖς γυναῖκας. ὄνομα τῇ γυναικὶ Ἀβραμ Σαρα, καὶ ὄνομα τῇ γυναικὶ Ναχωρ Μελχα θυγάτηρ Ἀρραν, πατὴρ Μελχα καὶ πατὴρ Ἰεσχα» – Fc 11, 29). Odată cu înstăpânirea unui nou dialog al lui Dumnezeu, de această dată cu Avraam (după Adam și Noe), are loc și stabilirea unui nou *legământ* (διαθήκη), continuare a *promisiunii* mai vechi (Fc 3, 15) și a *așezământului* stabilit cu Noe (Fc 9, 1-17). Avraam este scos din *casa tatălui său* («ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρὸς σου» – Fc 12, 1) și dus în pământul pe care îl va primi drept *moștenire* pentru urmașii săi. Totodată, primește asigurarea că va trece la părinții săi în pace («σὺ δὲ ἀπελεύσῃ πρὸς τοὺς πατέρας σου μετ'εἰρήνης» – Fc 15, 15). Așadar, două noi determinări ale termenului părinte/tată (πατήρ), ce vor fi des întâlnite de acum înainte. Legământul cel nou determină și un nou înțeles, mai complet, pe care îl dobândește noțiunea de părinte:

«Eu sunt Dumnezeul cel Atotputernic; fă ce-i plăcut înaintea Mea și fii fără prihană; și voi încheia legământ cu tine și te voi înmulți foarte, foarte tare... Eu sunt și iată care-i legământul Meu cu tine: vei fi tată a mulțime de popoare (πατήρ πλήθους ἐθνῶν), și nu te vei mai numi Avram, ci Avraam va fi numele tău, căci am să te fac tată a mulțime de popoare (πατέρα πολλῶν ἐθνῶν). Am să te înmulțesc foarte, foarte tare și am să ridic din tine popoare, și regi se vor ridica din tine. Voi pune legământul Meu între Mine și între tine și urmașii tăi, din neam în

neam, să fie legământ veșnic (εἰς διαθήκην αἰώνιον), așa că Eu voi fi Dumnezeuul tău și al urmașilor tăi de după tine. Și-ți voi da ție și urmașilor tăi pământul în care pribegesti acum ca străin, tot pământul Canaanului, ca moștenire veșnică (εἰς κατάσχεσιν αἰώνιον), și vă voi fi Dumnezeu... Iar tu și urmașii tăi din neam în neam să păziți legământul Meu. Iar legământul dintre Mine și tine și urmașii tăi din neam în neam, pe care trebuie să-l păziți, este acesta: toți cei de parte bărbătească ai voștri să se taie împrejur. Să vă tăiați împrejur și acesta va fi semnul legământului (καὶ ἔσται ἐν σημείῳ διαθήκης) dintre Mine și voi. În neamul vostru, tot pruncul de parte bărbătească, născut la voi în casă sau cumpărat cu bani de la alt neam, care nu-i din seminția voastră, să se taie împrejur în ziua a opta. Numaidecât să fie tăiat împrejur cel născut în casa ta sau cel cumpărat cu argintul tău și legământul Meu va fi însemnat pe trupul vostru, ca legământ veșnic. Iar cel de parte bărbătească netăiat împrejur, care nu se va tăia împrejur, în ziua a opta, sufletul acela se va stărpi din poporul său, căci a călcat legământul Meu... Pe Sarai, femeia ta, să nu o mai numești Sarai, ci Sarra să-i fie numele. Și o voi binecuvânta și-ți voi da din ea un fiu; o voi binecuvânta și va fi mamă de popoare (καὶ ἔσται εἰς ἔθνη) și regi peste popoare se vor ridica dintr-însa... Adevărat, însăși Sarra, femeia ta, îți va naște un fiu și-i vei pune numele Isaac și Eu voi încheia cu el legământul Meu, legământ veșnic: să-i fiu Dumnezeu lui și urmașilor lui. Iată, te-am ascultat și pentru Ismael și, iată, îl voi binecuvânta, îl voi crește și-l voi înmulți foarte, foarte tare; doispzece voievozi (δώδεκα ἔθνη) se vor naște din el și voi face din el popor mare (εἰς ἔθνος μέγα). Dar legământul Meu îl voi încheia cu Isaac, pe care-l va naște Sarra la anul pe vremea aceasta!» (Fc 17, 1-2, 4-8, 9-16, 19-21).

Așadar, sunt puse în legătură următoarele elemente: «tatăl a mulțime de popoare», «legământul cel veșnic», «pământul dat moștenire veșnică», «semnul legământului celui veșnic». Toate acestea în relație directă cu Dumnezeu sau elemente ale relației cu Acesta. De notat și faptul că vor fi adăugate pământului sfânt, *cetatea sfântă* (= cetate a părinților – πόλις τῶν πατέρων) și *templul sfânt* (< cortul sfânt)¹⁰⁴.

¹⁰⁴ «Dacă se vor întoarce către Tine cu toată inima lor și cu tot sufletul lor, în pământul robiei lor, unde ei se vor afla duși robi și se vor ruga, întorcându-se spre pământul lor, pe care Tu l-ai dat părinților lor și spre cetatea pe care ți-ai ales-o și spre templul pe care l-am zidit eu numelui Tău» (2 Par 6, 38); «Și se vor întoarce către Tine cu toată inima lor și cu tot sufletul lor, în pământul dușmanilor care i-au robit, și se vor ruga către Tine, întorcându-se spre pământul (γῆς) pe care l-ai dat părinților lor (ἦς ἔδωκας τοῖς πατράσιν αὐτῶν), spre cetatea (τῆς πόλεως) pe care ți-ai ales-o și spre templul (τοῦ οἴκου) pe care l-am zidit numelui Tău» (3 Rg 8, 48). O contribuție extrem de importantă la cele spuse mai sus ni se pare a fi, chiar dacă limitată la o parte a Scripturii, lucrarea: Thomas RÖMER, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik in Deuteronomium*

Datorită necredinței și îndepărtării de Dumnezeu, poporul ales pierde din nou acest *pământ al făgăduinței*¹⁰⁵ și este dus în robie în *pământ străin*¹⁰⁶. Doar întoarcerea lui la Dumnezeu sau rămânerea întru legea Lui poate aduce întoarcerea sau rămânerea în *pământul părinților*¹⁰⁷. În acest sens, înțelesul de părinte capătă aici o nuanță anume și exactă, adică: *înaintaş/predecesor* (Vorfahren).

und in der deuteronomistischen Tradition, col. Orbis Biblicus et Orientalis, No 99, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen, 1990.

¹⁰⁵ «Căci Eu îi voi duce în pământul cel bun, unde curge lapte și miere, după cum M-am jurat părinților lor, și vor mânca, se vor sătura, se vor îngrășa, se vor îndrepta spre alți dumnezei și vor sluji acelora, iar pe Mine Mă vor lepăda și vor călca legământul Meu, pe care l-am dat lor» (*Dt* 31, 20); «Atunci vă voi lăsa să trăiți în locul acesta și pe pământul acesta, pe care l-am dat părinților voștri din neam în neam» (*Ir* 7, 7); «De aceea vă voi arunca din țara aceasta într-o țară pe care n-ați cunoscut-o nici voi, nici părinții voștri, și veți sluji acolo ziua și noaptea la alți dumnezei, că Eu nu vă voi arăta îndurare» (*Ir* 16, 13); «Că iată vin zile, zice Domnul, când voi întoarce din robie pe poporul Meu, pe Israel și pe Iuda, zice Domnul, și-i voi aduce iarăși în pământul acela, pe care l-am dat părinților lor, și-l vor stăpâni» (*Ir* 30, 3); «Trimis-am la voi pe toți proorocii, robii Mei, i-am trimis dis-de-dimineată și am zis: „Să se întoarcă fiecare de la calea lui cea rea și să vă îndreptați purtările, să nu mergeți după alți dumnezei, ca să le slujiți, și veți trăi în pământul acesta pe care l-am dat vouă și părinților voștri; dar voi nu v-ați plecat urechea și nu M-ați ascultat”» (*Ir* 35, 15); «S-au lepădat de legea părinților lor și s-au închinat Dumnezeului cerului, Dumnezeului pe Care L-au cunoscut. Și din această pricină părinții lor i-au izgonit din țara dumnezeilor pe care îi părăsiseră, și atunci ei au fugit în Mesopotamia, unde au locuit vreme îndelungată» (*Idt* 5, 8); «Eu v-am scos din Egipt și v-am băgat în țara pentru care M-am jurat părinților voștri să v-o dau și am zis: „Nu voi rupe în veac legământul Meu cu voi; voi însă să nu intrați în legătură cu locuitorii țării acesteia; dumnezeilor lor să nu vă închinați, idoliilor lor să-i sfărâmați și jertfelnicele lor să le dărâmați!”. Dar voi n-ați ascultat glasul Meu. Pentru ce ați făcut aceasta?» (*Jd* 2, 2); «Și astăzi, iată, suntem robi și țara ce Tu ai dat-o părinților noștri, ca să se bucure de roadele ei și de bunătățile ei» (*2 Ezr* 9, 36); «Și va lovi Domnul pe Israel și va fi el ca trestia, care se clatină în apă, și va azvârli pe Israeliți din acest pământ bun pe care l-a dat părinților lor și-i va spulbera dincolo de Eufrat, pentru că ei și-au făcut dumbrăvi închinat Astartei, întărâtând la mână pe Domnul» (*3 Rg* 14, 15).

¹⁰⁶ «Și voi trimite asupra lor sabie, foamete și ciumă, până vor pieri din țara pe care le-o dădusem lor și părinților lor» (*Ir* 24, 10).

¹⁰⁷ «Oare eu am zămislit tot poporul acesta și oare eu l-am născut, de-mi zici: „Ia-l în sânul tău, cum ia doica pe copil, și-l du în pământul pe care cu jurământ l-am făgăduit părinților lui? (ἦν ὄμοσας τοῖς πατέροις αὐτῶν)» (*Nm* 11, 12); «Așa au făcut și părinții voștri când i-am trimis din Cadeș-Barne ca să cerceteze țara» (*Nm* 22, 8); «Din ziua în care a scos Domnul pe părinții noștri din pământul Egiptului și până în ziua aceasta, am fost neascultători de Domnul Dumnezeul nostru și ne-am lenevit, ca să nu auzim glasul Lui» (*Bar* 1, 19); «Și s-au lipit de noi răutățile și blestemul pe care le-a

«Așa zice Domnul: „Pentru trei păcate ale lui Iuda, ba chiar pentru patru, nu Mă voi întoarce, din pricină că ei au aruncat legea Domnului și au nesocotit rânduielile Lui și au rătăcit în minciunile lor în care și părinții lor (οἱ πατέρες αὐτῶν) alunecaseră» (Am 2, 4); «Domnului Dumnezeuului nostru, dreptatea; iar nouă și părinților noștri (τοῖς πατράσιν ἡμῶν), rușinea fețelor, cum este în ziua aceasta» (Bar 2, 6); «Că nu pentru dreptățile părinților noștri (τῶν πατέρων ἡμῶν) și ale regilor noștri cerem mila către noi înaintea feței Tale, Doamne Dumnezeuul nostru» (Bar 2, 19); «Și noi n-am ascultat glasul Tău, ca să lucrăm regelui Babilonului și ai întărit cuvintele Tale pe care le-ai grăit prin glasul slugilor Tale, proorociei, că vor scoate oasele regilor și oasele părinților noștri (τὰ ὀστᾶ τῶν πατέρων ἡμῶν) din locul lor» (Bar 2, 24).

Important este și faptul că Dumnezeu se află mereu în dialog cu poporul Său și cu lumea¹⁰⁸. De multe ori, acest dialog se desfășoară pe

poruncit Domnul slujitorului Său Moise, în ziua în care a scos pe părinții noștri din țara Egiptului, ca să ne dea nouă pământ în care curge lapte și miere, precum este în ziua aceasta» (Bar 1, 20); «Așa zice Domnul: „Plecați sub jug umărul vostru și lucrați regelui Babilonului, ca astfel să locuiți în pământul pe care l-am dat părinților voștri» (Bar 2, 21); «Să faci ceea ce este drept și bine înaintea ochilor Domnului Dumnezeuului tău, ca să-ți fie bine și ca să intri și să iei în stăpânire pământul pe care Domnul cu jurământ l-a făgăduit părinților tăi (ἦν ὤμοσεν κύριος τοῖς πατράσιν ὑμῶν)» (Dt 6, 18); «Iar pe noi ne-a scos de acolo Domnul Dumnezeuul nostru ca să ne ducă și să ne dea pământul pentru care s-a jurat părinților noștri că ni-l va da» (Dt 6, 23); «În zilele acelea va veni casa lui Iuda la casa lui Israel și se vor duce împreună din țara de la miazănoapte, în țara pe care am dat-o Eu moștenire părinților voștri» (Ir 3, 18); «Atunci să ascuți din cer și să ierți păcatul poporului Tău Israel și să-l întorci în pământul pe care l-ai dat lor și părinților lor» (2 Cron 6, 25); «„Mai mult, nu voi îngădui ca piciorul lui Israel să pășească afară din pământul acesta, pe care l-am dat părinților lor, numai dacă ei vor fi stăruitori în a face tot ce le-am spus, după toată legea, rânduielile și poruncile date prin Moise» (2 Par 33, 8); «Pentru ca să se teamă de Tine și să umble în căile Tale în toate zilele, cât vor trăi pe pământul pe care l-ai dat părinților noștri» (2 Par 6, 31); «„Iată hotărârile și legile pe care trebuie să vă siliți a le împlini în pământul ce Domnul Dumnezeuul părinților voștri vi-l dă în stăpânire (ἦς κύριος ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ὑμῶν δίδωσιν ὑμῖν ἐν κλήρῳ), în toate zilele cât veți trăi în pământul acela» (Dt 12, 1).

¹⁰⁸ «Că părinților voștri (πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν) nu le-am vorbit și nu le-am dat poruncă în ziua aceea, în care i-am scos din pământul Egiptului, pentru arderea de tot și pentru jertfă» (Ir 7, 22); «Nu scoateți sarcini din casele voastre în ziua odihnei și nu vă îndeletniciți cu niciun fel de muncă, ci sfințiți ziua odihnei, așa cum am poruncit Eu părinților voștri (τοῖς πατράσιν ὑμῶν)» (Ir 17, 22); «De aceea, iată, vă voi uita cu totul și vă voi părăsi, și cetatea aceasta, pe care v-am dat-o vouă și părinților voștri (καὶ τοῖς πατράσιν ὑμῶν), o voi lepăda de la fața Mea» (Ir 23, 39); «„Cum M-am judecat cu părinții voștri (πρὸς πατέρας ὑμῶν) în pustiul din țara Egiptului, așa Mă voi judeca și cu voi»,

fundalul legăturii cu părinții poporului ales („Ce nedreptate au găsit în Mine părinții voștri, de s-au depărtat de Mine și s-au dus după deșertăciune și au devenit ei înșiși deșertăciune?” – *Ir* 1, 5). Acest dialog are loc nu prin orice intermediar, ci se face tocmai prin mijlocirea persoanelor celor mai alese din sânul poporului, la rândul lor alipite cetei părinților. Și aici venind ca o confirmare a veridicității Dumnezeuului lor și promisiunilor pe care Acesta i le-a făcut.

«Aduceți-vă aminte cum au fost izbăviți părinții noștri (οἱ πατέρες ἡμῶν) la Marea Roșie, când i-a gonit Faraon cu putere multă» (*I Mac* 4, 9); «Căci călători suntem noi înaintea Ta și pribegi, ca toți părinții noștri (πάντες οἱ πατέρες ἡμῶν); ca umbra sunt zilele noastre pe pământ și nimic nu este statornic» (*I Par* 29, 15); «Oare nu știți ce am făcut eu și părinții mei (οἱ πατέρες μου) tuturor popoarelor țărilor? Putut-au oare dumnezeii popoarelor acestor țări să le scape țara lor din mâna mea?» (*2 Par* 32, 13); «Care din toți dumnezeii popoarelor, pe care le-au pierdut părinții mei (οἱ πατέρες μου), a putut să-și scape poporul din mâna mea? Cum dar Dumnezeuul vostru vă va putea scăpa din mâna mea?» (*2 Par* 32, 14); «Și pe neașteptate va veni în cele mai bogate ținuturi ale țării și va face ceea ce n-au făcut părinții lui (οἱ πατέρες αὐτοῦ) și părinții părinților lui (οἱ πατέρες τῶν πατέρων αὐτοῦ); el le va împărți cu risipă, pradă și jaf și bogății; și va urzi planuri împotriva cetăților întărite, numai pentru o vreme» (*Dn* 11, 24); «Pentru că El a iubit pe părinții tăi (τοὺς πατέρας σου) și v-a ales pe voi, urmașii lor, de aceea te-a și scos cu puterea Lui cea mare din Egipt» (*Dt* 4, 37); «Care a scos pentru tine izvor din stânca de cremene, te-a hrănit în pustie cu mana pe care tu n-o cunoșteai și n-o cunoșteau nici părinții tăi (οἱ πατέρες σου), ca să te smerească și să te încerce» (*Dt* 8, 16); «Șaptezeci și cinci de suflete erau părinții tăi (οἱ πατέρες σου) când au venit în Egipt, iar acum Domnul Dumnezeuul tău ți-a sporit numărul ca stelele cerului» (*Dt* 10, 22); «Să-i răspundeți: „Robii tăi am fost crescători de vite din tinerețile noastre până acum, și noi și părinții noștri (οἱ πατέρες ἡμῶν)”, ca astfel să vă așeze în pământul Goșen. Căci pentru Egipteni este spurcat tot păstorul de oi» (*Fc* 46, 34); «Cred ei cu visele lor, pe care și le povestesc unul altuia, să facă uitat, poporului Meu, numele Meu, așa cum au uitat părinții lor (οἱ πατέρες αὐτῶν) numele Meu pentru Baal?» (*Ir* 23, 27); «„La sfârșitul anului al șaptelea să dea drumul fiecare din voi fratelui său, evreu, care ți s-a vândut ție; să-ți lucreze el șase ani, iar după aceea să-i dai drumul să fie slobod”. Dar

zice Domnul Dumnezeu» (*Iz* 20, 36); «Eu am scos pe părinții voștri din Egipt și ați venit la Marea Roșie. Atunci Egiptenii au alergat după părinții voștri cu care și cu călăreți până la Marea Roșie» (*Ios* 24, 6); «Iată vin zile, când tot ceea ce au agonisit părinții tăi până astăzi va fi dus în Babilon și nu va rămâne nimic, așa zice Domnul» (*Is* 39, 6).

părinții voștri nu m-au ascultat și nu și-au plecat urechea lor» (*Ir* 34, 14); «„Oare nu această tămâiere, pe care o săvârșeați în cetățile lui Iuda și pe ulițele Ierusalimului și voi și părinții voștri, regii voștri și mai-marii voștri și ai poporului țării, o amintește Domnul? Oare nu ea l s-a suit la inimă?» (*Ir* 44, 21); «„Vor umple casele tale, casele tuturor slugilor tale și toate casele în tot pământul Egiptenilor, cum n-au văzut părinții tăi, nici părinții părinților tăi de când trăiesc ei pe pământ și până în ziua de astăzi”. Apoi s-a întors Moise și a ieșit de la Faraon» (*Ir* 10, 6); «Timpul însă, cât fiii lui Israel și părinții lor au trăit în Egipt și în țara Canaan, a fost de patru sute treizeci de ani» (*Ir* 12, 40); «De aceea părinții (πατέρες) își vor mânca pe copiii în mijlocul tău și copiii își vor mânca părinții lor (πατέρας); voi aduce asupra ta osândă și toate rămășițele tale le voi spulbera în toate vânturile» (*Iz* 5, 10); «Și le-a dat Domnul liniște și odihnă din toate părțile, cum jurase părinților lor (ὡμοσαν τοῖς πατέρασιν αὐτῶν), și nimeni dintre toți vrăjmașii lor n-a putut sta împotriva lor, ci pe toți vrăjmașii lor i-a dat Domnul în mâinile lor» (*Ios* 21, 44); «Și ziceam noi: „Dacă ni se va zice astfel nouă și urmașilor noștri, atunci vom răspunde: Priviți chipul jertfelnicului Domnului pe care l-au făcut părinții noștri nu pentru arderi de tot și nu pentru jertfe, ci ca să fie mărturie între noi și voi și între fiii noștri și fiii voștri”» (*Ios* 22, 28); «Căci Domnul este Dumnezeuul nostru; El ne-a scos pe noi și pe părinții noștri din țara Egiptului, din casa robiei și a făcut înaintea ochilor noștri minuni mari și ne-a păzit în toată calea pe care am umblat și printre toate popoarele pe la care am trecut» (*Ios* 24, 17); «Iar acum am ajuns de batjocură pentru cei mai tineri decât mine și pe ai căror părinți îi prețuiam prea puțin, ca să-i pun alături cu câinii turmelor mele» (*Iov* 30, 1); «Templul nostru sfânt și mărit în care Te-au preaslăvit părinții noștri a ajuns pradă focului și toate cele scumpe nouă, dărămaturi!» (*Is* 64, 10); «Și înainte vreme au locuit în Mesopotamia. Și fiindcă ei nu au voit să se închine dumnezeilor părinților lor (τῶν πατέρων αὐτῶν), care locuiau în țara Caldeilor...» (*Idt* 5, 7); «Din această pricină părinții noștri (οἱ πατέρες ἡμῶν) au fost trecuți prin ascuțișul sabiei și jefuiți, ori au suferit o mare înfrângere înaintea vrăjmașilor noștri» (*Idt* 8, 19); «Pentru toate acestea să mulțumim Domnului Dumnezeului nostru Care ne încearcă pe noi întocmai ca și pe părinții noștri (κατὰ τοὺς πατέρας ἡμῶν)» (*Idt* 8, 25); «Ca să ispitească prin ele pe Israel și să vadă de va ține el calea Domnului și de va umbla pe ea, cum s-au ținut părinții lor (ὃν τρόπον ἐφυλάξαντο οἱ πατέρες αὐτῶν), sau nu» (*Jd* 2, 22); «Iar Ghedeon i-a zis: „Domnul meu, dacă Domnul este cu noi, pentru ce ne-au ajuns pe noi toate necazurile acestea? Și unde sunt oare toate minunile Lui de care ne-au istorisit nouă părinții noștri (οἱ πατέρες ἡμῶν) când ne spuneau: Din Egipt ne-a scos pe noi Domnul. Acum însă ne-a părăsit Domnul și ne-a dat în mâinile Madianiților”» (*Jd* 6, 13); «Fiindcă m-am întors în regatul meu și am șezut pe scaunul părinților mei (ἐπὶ θρόνου πατέρων μου), și am dobândit domnia, și am biruit pe

Dimitrie și am stăpănit țara noastră» (1 Mac 10, 52); «Și a răspuns regele Ptolomeu zicând: „Bună a fost ziua în care te-ai întors în țara părinților tăi (εις γῆν πατέρων σου) și ai șezut pe scaunul lor de rege”» (1 Mac 10, 55); «Iar în anul o sută șazeci și cinci, a venit Dimitrie, fiul lui Dimitrie din Creta, în țara părinților săi (εις τῆν γῆν τῶν πατέρων αὐτοῦ)» (1 Mac 10, 67); «Iar noi ne ținem acum de moștenirea părinților noștri (τῆς κληρονομίας τῶν πατέρων ἡμῶν)» (1 Mac 15, 34); «Și cu adevărat credincios și adevărat ești, că de multe ori, când erau în nevoie părinții noștri (ἐπεὶ δὲ πλεονάκις θλιβέντων τῶν πατέρων ἡμῶν), întru smerenia lor le-ai ajutat și i-ai izbăvit de mari nevoi» (3 Mac 2, 10); «Socotind și prietenia, pe care au adevărat către noi și către părinții noștri (πρὸς ἡμᾶς καὶ τοὺς προγόνους ἡμῶν), cugetând bine după dreptate i-am slobozit pentru orice vină ar fi» (3 Mac 7, 7); «Tu ai văzut necazul părinților noștri în Egipt și ai auzit strigătele lor la Marea Roșie» (2 Ezz 9, 9); «Tu ai făcut semne și minuni înaintea lui Faraon, împotriva tuturor slugilor lui și împotriva întregului popor din țara lui, pentru că Tu ai văzut cu câtă răutate s-au purtat ei cu părinții noștri și ți-ai făcut nume până în ziua de astăzi» (2 Ezz 9, 10); «Părinții noștri (οἱ πατέρες ἡμῶν) s-au pogorât în Egipt și noi am pribegit în Egipt vreme multă; dar Egiptenii ne-au făcut rău nouă și părinților noștri (καὶ τοὺς πατέρας ἡμῶν)» (Nm 20, 15); «Nu muta hotarul străvechi pe care l-au însemnat părinții tăi» (Pr 22, 28); «Să se pomenească fărădelegea părinților lui înaintea Domnului și păcatul maicii lui să nu se șteargă» (Ps 108, 13); «Apoi a zis Samuel către popor: „Martor este Domnul, Cel ce a pus pe Moise și pe Aaron și Care a scos pe părinții voștri (πατέρας ἡμῶν) din țara Egiptului”» (1 Rg 12, 6); «Acum însă veniți, că eu am să mă judec cu voi înaintea Domnului pentru toate binefacerile pe care le-a făcut El vouă și părinților voștri (ἐν τοῖς πατράσιν ὑμῶν)» (1 Rg 12, 7); «Că Tu ți l-ai ales spre moștenire (εις κληρονομίαν) dintre toate popoarele pământului, precum ai grăit prin Moise, robul Tău, când ai scos pe părinții noștri (τοὺς πατέρας ἡμῶν) din Egipt, Stăpâne Doamne!» (3 Rg 8, 53).

Legătura cu părinții era atât de evidentă încât inclusiv trecerea din această viață era socotită *trecere/adăugare la părinți*¹⁰⁹, fie că era vorba

¹⁰⁹ «Și regele Astiag s-a adăugat la părinții săi și a luat Cyrus Persul împărăția lui» (Bel 1, 1); «Când se vor împlini zilele tale și vei trece la părinții tăi, atunci Eu voi ridica pe urmașul tău după tine, și voi întări domnia ta» (1 Par 17, 11); «Apoi a răposat Solomon cu părinții săi și l-au îngropat în cetatea lui David, tatăl său» (2 Par 9, 31); «Apoi a răposat Roboam cu părinții săi și a fost îngropat în cetatea lui David» (2 Par 12, 16); «Apoi a răposat Abia cu părinții săi și l-au îngropat în cetatea lui David» (2 Par 14, 1); «Și a răposat Asa cu părinții săi și a murit în anul al patruzeci și unulea al domniei lui» (2 Par 16, 13); «Acesta a zidit Elatul și l-a întors la Iuda, după ce a răposat regele cu părinții lui» (2 Par 26, 2); «Apoi a răposat Iotam cu părinții săi, și l-au înmormântat în cetatea lui David» (2 Par 27, 9); «Și a

de părinți buni sau răi, de cei ce împliniseră Legea sau de cei care o respinseseră pe aceasta. Mai mult, se dezvoltă în această perioadă obiceiul

răposat Ahaz cu părinții săi și l-au înmormântat în cetate, în Ierusalim» (2 Par 28, 27); «Apoi a răposat Iezechia cu părinții lui și l-au îngropat în rândul de sus al mormintelor fiilor lui David și tot Iuda și locuitorii din Ierusalim i-au făcut mare cinste la moartea lui» (2 Par 32, 33); «Apoi a răposat Manase cu părinții săi și l-au îngropat în grădina casei lui» (2 Par 33, 20); «Iată Domnul îți vestește că-ți va întări casa, iar când se vor împlini zilele tale și vei răposa cu părinții tăi (καὶ κοιμηθήσῃ μετὰ τῶν πατέρων σου), atunci voi ridica după tine pe urmașul tău, care va răsări din coapsele tale și voi întări stăpânirea sa» (2 Rg 7, 12); «Altfel, când domnul meu, regele, va răposa cu părinții săi (μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ), voi fi învinuită eu și fiul meu Solomon» (3 Rg 1, 21); «Și a răposat David cu părinții săi (μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ) și a fost înmormântat în cetatea lui David» (3 Rg 2, 10); «Când Hadad a auzit că David a răposat cu părinții lui (μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ) și că Ioab, mai-marele oștirii a murit, atunci a zis lui Faraon: „Dă-mi drumul, că vreau să plec în țara mea!”» (3 Rg 11, 21); «Timpul domniei lui Ieroboam a fost de douăzeci și doi de ani; și a adormit cu părinții lui (μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ)» (3 Rg 14, 20); «Și a adormit cu părinții săi (μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ) și a fost înmormântat Baesa în Tiria» (3 Rg 16, 6); «Și a adormit Omri cu părinții lui și a fost înmormântat în Samaria» (3 Rg 16, 28); «Adormind cu părinții săi, în locul lui Ahab s-a făcut rege Ohozia, fiul său» (3 Rg 22, 40); «Și a răposat Iehu cu părinții săi în Samaria» (4 Rg 10, 35); «Apoi a răposat Ioahaz cu părinții săi și l-au îngropat în Samaria» (4 Rg 13, 9); «Apoi a adormit Ioaș cu părinții săi, iar pe scaunul lui s-a suit Ieroboam. Ioaș a fost îngropat în Samaria, lângă regii lui Israel» (4 Rg 13, 13); «În urmă a adormit Ioaș cu părinții săi și a fost îngropat în Samaria cu regii lui Israel» (4 Rg 14, 16); «El a zidit Elatul și l-a întors la Iuda, după ce regele răposase cu părinții săi» (4 Rg 14, 22); «Apoi a adormit Ieroboam, cu părinții săi, cu regii lui Israel» (4 Rg 14, 29); «În urmă a adormit Menahem cu părinții săi» (4 Rg 15, 22); «Apoi a răposat Ahaz cu părinții săi în cetatea lui David» (4 Rg 16, 20); «Apoi a răposat Iezechia cu părinții săi» (4 Rg 20, 20); «Apoi a răposat Manase cu părinții săi și a fost îngropat în grădina de lângă casa lui, în grădina lui Uza» (4 Rg 21, 18); «Ioiachim a răposat cu părinții săi» (4 Rg 24, 6); «Și a zis Domnul către Moise: „Iată, tu te vei odihni cu părinții tăi, iar poporul acesta se va scula și se va desfrâna după dumnezeii străini ai pământului aceluia în care va intra, iar pe Mine Mă va părăsi și va călca legământul Meu, pe care l-am încheiat cu el» (Dt 31, 16); «Și s-a odihnit Solomon cu părinții săi» (Ecc 47, 26). «Iar anii vieții lui Ismael au fost o sută treizeci și șapte și, îmbătrânind, a murit și a trecut la părinții săi» (Fc 25, 17); «Slăbind apoi, Isaac a murit și a trecut la părinții săi, fiind bătrân și încărcat de zile, și l-au îngropat fecierii lui, Isav și Iacov» (Fc 35, 29); «Și după ce tot rândul acela de oameni a trecut la părinții lor și când s-a ridicat în locul lor alt rând de oameni, care nu cunoșteau pe Domnul și lucrurile Sale pe care le făcuse cu Israel» (Jd 2, 10); «Și i-a binecuvântat pe ei și s-a adăugat la părinții săi și a murit în anul o sută patruzeci și șase» (1 Mac 2, 69); «Totuși intra-va până la neamul părinților lui (εἰσελεύσεται ἕως γενεᾶς πατέρων αὐτοῦ) și în veac nu va vedea lumină» (Ps 48, 20); «Apoi a trecut Abia la părinții lui și l-au înmormântat în cetatea lui David» (3 Rg 15, 8); «„De aceea, iată, te voi adăuga la părinții tăi și vei fi pus în gropnița ta cu pace; și nu vor vedea ochii tăi toate acele nenorociri pe care le voi aduce asupra locului acestuia”. Și s-a adus regelui răspunsul acesta» (4 Rg 22, 20).

ca cel decedat să fie îngropat lângă și împreună cu *părinții* săi¹¹⁰, adică în același mormânt. Faptul este legat și determinat poate atât de apartenența

¹¹⁰ «Iar a doua zi au venit cei care erau cu Iuda, precum a fost rânduit ca să ridice trupurile celor omorâți și să le așeze cu rudenile în părințeștile morminte (καὶ μετὰ τῶν συγγενῶν ἀποκαταστήσαι εἰς τοὺς πατέρας τάφους)» (2 Mac 12, 39); «El supraviețuia pe legătorii de snopi la câmp când arșița soarelui l-a izbit, și el a murit în Betulia, cetatea sa, și l-au îngropat lângă părinții lui (μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ) în țarina dintre Dotain și Belmain» (Idt 8, 3); «Și l-au îngropat fiii lui în mormintele părinților săi (καὶ ἐτάφη ἐν τάφοις πατέρων αὐτοῦ) în Modein și l-a plâns tot Israelul cu plângere mare» (1 Mac 2, 70); «Și au ridicat Ionatan și Simon pe Iuda, fratele lor, și l-au îngropat în mormântul părinților lui (καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐν τῷ τάφῳ τῶν πατέρων αὐτοῦ) în Modein» (1 Mac 9, 19); «Iar slujitorii lui l-au dus la Ierusalim, l-au îngropat în mormânt cu părinții lui (καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐν τῷ τάφῳ αὐτοῦ), în cetatea lui David» (4 Rg 9, 28); «Și l-au ucis slugile sale Iozacar, fiul lui Șimeat, și Iozabad, fiul lui Șomer. Și el a murit și l-au îngropat cu părinții lui (καὶ ἔθαψαν αὐτὸν μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ) în cetatea lui David» (4 Rg 12, 21); «Și l-au adus pe cai și l-au îngropat în Ierusalim, cu părinții săi (καὶ ἐτάφη μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ), în cetatea lui David» (4 Rg 14, 20); «Și îndată l-au scos pe el slugile lui din rândul de bătaie, și el s-a suit în al doilea car al lui și, ajungând la Ierusalim, și-a sfârșit viața și a fost îngropat în mormântul părinților săi» (3 Ezz 1, 29); «Apoi le-a poruncit: „Eu am să trec la poporul meu (προστίθεμαι πρὸς τὸν ἐμὸν λαόν). Să mă îngropați lângă părinții mei (μετὰ τῶν πατέρων μου), în peștera din țarina lui Efron Heteul”» (Fc 49, 29); «Iosafat a răposat cu părinții săi și a fost înmormântat la un loc cu părinții lui, în cetatea lui David» (2 Par 21, 1); «Și l-au adus pe cai și l-au înmormântat cu părinții lui în cetatea lui Iuda» (2 Par 25, 28); «Și a răposat Ozia cu părinții lui și l-au înmormântat la un loc cu părinții lui în câmpul cu mormintele regilor, că ziceau: El a fost lepros» (2 Par 26, 23); «„Iată Eu te voi așeza la un loc cu părinții tăi și vei fi pus în mormântul tău cu pace; ochii tăi nu vor vedea nenorocirile pe care le voi aduce peste locul acesta și peste locuitorii lui”. Și i-au adus regelui răspunsul acesta» (2 Par 34, 28); «Și l-au luat slugile lui din car și l-au așezat în alt car care-l avea el și l-au dus la Ierusalim. Și a murit și a fost înmormântat cu părinții săi» (2 Par 35, 24); «Și a răposat Ioiachim cu părinții lui și a fost îngropat în Ganozai la un loc cu părinții săi» (2 Par 36, 8); «„Când voi adormi ca părinții mei (κοιμηθῆσομαι μετὰ τῶν πατέρων μου), mă vei scoate din Egipt și mă vei îngropa în mormântul lor”. Iar Iosif a zis: „Voi face după cuvântul tău!”» (Fc 47, 30); «Și a adormit cu părinții lui și a fost înmormântat Solomon la un loc cu părinții lui, în cetatea lui David, tatăl său (τοῦ πατρὸς αὐτοῦ)» (3 Rg 11, 43); «Și a răposat regele Solomon cu părinții lui și a fost înmormântat la un loc cu părinții lui în cetatea lui David, tatăl său» (3 Rg 12, 24); «Și a adormit cu părinții lui (μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ) și a fost înmormântat Roboam la un loc cu părinții lui (μετὰ τῶν πατέρων αὐτοῦ) în cetatea lui David» (3 Rg 14, 31); «Apoi a adormit cu părinții lui și a fost înmormântat Asa la un loc cu părinții lui în cetatea lui David, strămoșul său» (3 Rg 15, 24); «Și a adormit cu părinții săi în cetatea lui David, strămoșul său (τοῦ πατρὸς αὐτοῦ), și a fost îngropat Iosafat cu ei (καὶ ἐτάφη παρὰ τοῖς πατέρας αὐτοῦ), în cetatea lui David» (3 Rg 22, 50); «Și a răposat Ioram cu părinții săi și a fost îngropat cu părinții săi în cetatea lui David» (4 Rg 8, 24); «În urmă a răposat Azaria cu părinții săi și l-au îngropat cu părinții lui în cetatea lui David» (4 Rg 15, 7); «Ioatam a răposat cu părinții săi și a fost îngropat cu ei în cetatea lui David, strămoșul său» (4 Rg 15, 38).

unei persoane la o familie sau un neam anume, care administrează un mormânt cât și de condiția dificilă dată de climă și relief de „găsire” a unui mormânt, de obicei o peșteră sau un loc asemănător mai larg și în care încăpeau mai multe morminte. În tot cazul, locul unde erau îngropați părinții este unul extrem de important pentru urmași. Arată descendența și dependența lor și determină cetatea lor pământească de ședere¹¹¹. Cel care nu se arăta vrednic urmaș al părinților săi era îngropat în pământ străin¹¹². Am putea spune că toate aceste lucruri întregesc un așa-numit *cult al părinților*, dezvoltat în Vechiul Testament.

Uneori, noțiunea de *părinte* corespunde întru totul celei de conducător moral și spiritual, așa cum o vom întâlni pe ea, mai târziu, în Biserică¹¹³: trimite cu gândul spre identitatea sau legătura faptului de a fi

¹¹¹ «Și a trimis Simon și a luat oasele lui Ionatan, fratele său, și l-a îngropat în Modein, în cetatea părinților (πόλει τῶν πατέρων αὐτοῦ)» (1 Mac 13, 25); «Și m-am speriat strașnic și am răspuns regelui: „În veci să trăiască regele! Cum să nu fie tristă fata mea, când cetatea, casa mormintelor părinților mei, este pustiiță și porțile ei arse cu foc!”» (2 Ezzr 2, 3); «De bineoaste regele și de are robul tău trecere la tine, atunci trimite-mă în Iuda, la cetatea unde sunt mormintele părinților mei, ca să o zidesc» (2 Ezzr 2, 5).

¹¹² «Și cel care a lepădat mulțime de morți neîngropați, a fost nejelit și de niciun fel de îngropăciune, în mormântul părintesc, n-a avut parte (καὶ κηδείας οὐδ’ ἤστινοσοῦν οὔτε πατρώου τάφου μετέσχευ)» (2 Mac 5, 10); «Așa s-a trecut zi cu zi, una după alta; iar la sfârșitul anului al doilea, din pricina bolii lui, au ieșit din el toate măruntaiele și a murit în cele mai grozave chinuri. La înmormântarea lui poporul nu i-a mai ars aromate, cum făcuse pentru părinții lui» (2 Par 21, 19); «Ci te-ai întors, ai mâncat pâine și ai băut apă în locul de care El ți-a spus: „Să nu mănânci pâine, nici să bei apă, trupul tău nu va fi îngropat în mormântul părinților tăi (οὐ μὴ εἰσέλθῃ τὸ σῶμά σου εἰς τὸν τάφον τῶν πατέρων σου)!”» (3 Rg 13, 22).

¹¹³ «Pentru aceea și eu lipsit de mărirea cea părintească, adică de arhierie (ὄθεν ἀφελόμενος τὴν προγονικὴν δόξαν [λέγω δὴ τὴν ἀρχιερωσύνην]), am venit acum aici» (2 Mac 14, 7); «Și văzându-i, regele lui Israel a zis către Elisei: „Să-iucid, părinte (πάτερ)?”» (4 Rg 6, 21); «„Vai de părinții (οἱ ποιμένες) care pierd și împrăștie oile turmei Mele, zice Domnul» (Ir 23, 1); «Întrebă pe cei care au fost înaintea noastră și ia aminte la cele trăite și pășite de părinți (κατὰ γένος πατέρων)» (Iov 8, 8); «Și nu am ascultat de slujitorii Tăi prooroci, care ne-au grăit în numele Tău către regii noștri, către mai-marii noștri, părinților noștri (καὶ πατέρας ἡμῶν) și la tot poporul țării» (Dn 9, 6); «Te-a smerit, te-a pedepsit cu foamea și te-a hrănit cu mana pe care nu o cunoșteai și pe care nu o cunoșteau nici părinții tăi (ὁ οὐκ εἶδισαν οἱ πατέρες σου), ca să-ți arate că nu numai cu pâine trăiește omul, ci că omul trăiește și cu tot Cuvântul ce iese din gura Domnului» (Dt 8, 3); «Dar numai pe părinții tăi (πλὴν τοὺς πατέρας ὑμῶν) i-a primit Domnul și i-a iubit și v-a ales pe voi, sămânța lor de după ei, din toate popoarele, cum vedeți astăzi» (Dt 10, 15); «Domnul Dumnezeuul tău îți va da cu prisosință spor la tot lucrul mâinilor tale, la rodul pântecelui tău, la rodul dobitoacelor tale, la rodul pământului tău, că se va bucura Domnul Dumnezeuul tău din nou de tine, cum S-a bucurat de părinții tăi (καθότι ηὐφράνθη ἐπὶ

părinte cu îndeplinirea funcțiilor de arhiereu, apoi cu condiția de profet; identitatea dintre părinte și învățător sau demnitatea sa învățătorescă, implicând și trasarea unei căi de transmitere peste generații a învățaturii¹¹⁴; sprijină ideea că dă unitate, întărește comunitatea văzută ca o turmă păstorită bine; părinții sunt bine-primiți înaintea lui Dumnezeu; cei care ascultă pe părinți, ascultă înțelepciune și cuvânt hrănitor, nu ca o mâncare obișnuită etc.

Adevărata *cetate a părinților* era considerată a fi Ierusalimul¹¹⁵, împărțit, ca toate ținuturile stăpânite de israeliți, după părinți, în *familii sau case*¹¹⁶. Această atitudine conta atât pentru împărțirea pământului

τοῖς πατράσιν σου), și-ți va face bine» (*Dt* 30, 9); «Ceea ce înțelepții au vestit fără să ascundă nimic, precum au auzit de la părinții lor» (*Iov* 15, 15); «Aduceți-vă aminte de lucrurile părinților noștri (τὰ ἔργα τῶν πατέρων), pe care le-au făcut întru veacurile lor și veți lua mărire și nume veșnic» (*I Mac* 2, 51); «Cel care unul este Împărat și bun și unul dătător de bunătăți și singur drept și atotțiitor și veșnic Cel care mântuiești pe Israel din tot răul, Cel care ai ales pe părinți și i-ai sfințit (ὁ ποιήσας τοὺς πατέρας ἐκλεκτοὺς καὶ ἁγιάσας αὐτούς)» (*2 Mac* 1, 25); «Tu ai despărțit marea înaintea părinților noștri și au trecut prin mijlocul mării ca pe uscat, dar i-ai cufundat în adânc, cum se cufundă o piatră în apă, pe cei ce-i urmăreau» (*2 Ezz* 9, 11); «În Tine au nădăjduit părinții noștri, nădăjduit-au în Tine și i-ai izbăvit pe ei» (*Ps* 21, 4); «Dumnezeule, cu urechile noastre am auzit, părinții noștri ne-au spus nouă» (*Ps* 43, 1); «Măna Ta popoare a nimicit, iar pe părinți i-ai sădit; bătu-ai popoare, iar pe ei i-ai înmulțit» (*Ps* 43, 3); «Minunile pe care le-a făcut înaintea părinților lor, în pământul Egiptului, în câmpia Taneos» (*Ps* 87, 15); «Unde M-au ispitit părinții voștri, M-au ispitit și au văzut lucrurile Mele» (*Ps* 94, 10); «Să fie cu noi Domnul Dumnezeu nostru cum a fost El cu părinții noștri și să nu ne lase, părăsindu-ne» (*3 Rg* 8, 57).

¹¹⁴ «Câte am auzit și am cunoscut și câte părinții noștri ne-au învățat» (*Ps* 77, 3); «Câte a poruncit părinților noștri ca să le arate pe ele fiilor lor, ca să le cunoască neamul ce va să vină» (*Ps* 77, 7); «Cel viu, cel viu Te laudă, ca mine astăzi; părinții învață pe copiii lor credincioșia Ta» (*Is* 38, 19).

¹¹⁵ «Tu ai dat hotărâri drepte în toate relele ce ai făcut să vină asupra noastră și asupra cetății celei sfinte a părinților noștri, Ierusalimul; că în adevăr și dreptate ai adus acestea peste noi din pricina păcatelor noastre» (*Tin* 1, 4).

¹¹⁶ «Iar atunci să se ducă de la tine, și el și copiii lui împreună cu el, să se întoarcă în neamul său și să intre iarăși în stăpânirea părinților săi (καὶ ἀπελεύσεται εἰς τὴν γεγενεαὺν αὐτοῦ, εἰς τὴν κατάσχεσιν τὴν πατρικὴν ἀποδραμεῖται)» (*Lv* 25, 41); «Aceștia sunt fiii lui Levi, după casele părinților lor, adică a capilor de familie, după numărătoarea lor pe nume și pe capete, care făceau slujbă la templul Domnului de la douăzeci de ani în sus» (*I Par* 23, 24); «Și vă rânduiți după neamurile voastre părintești și după cetele voastre, cum a scris David, regele lui Israel și cum a scris Solomon, fiul lui» (*2 Par* 35, 4); «Aceștia sunt bărbații aleși ai obștii, capii semințiilor părinților lor (ἄρχοντες τῶν φυλῶν κατὰ πατριάς), căpeteniile peste mii în Israel» (*Nm* 1, 16); «Iar leviții, după seminția părinților lor (ἐκ τῆς φυλῆς πατριᾶς αὐτῶν), n-au fost numărați

(moșii) cât și în constituirea armatelor, în cadrul slujirilor liturgice etc. Tot ceea ce se păstrează de la înaintași este *moștenire părintească*¹¹⁷, inclusiv acea *rânduială sfântă a părinților* (legi, așezăminte, obiceiuri, legăminte/jurăminte etc.)¹¹⁸. Apoi, limba vorbită, fiind o moștenire

între ei» (*Nm* 1, 47); «Pământul să-l împărțiți prin sorți; după numele semințiilor părinților lor să-și primească și părțile (τοῖς ὀνόμασιν κατὰ φυλὰς πατριῶν αὐτῶν κληρονομήσουσιν)» (*Nm* 26, 55); «Să împărțiți pământul prin sorți la semințiile voastre: celor mai mulți la număr să le dați parte mai mare, iar celor mai puțini la număr să le dați parte mai mică; fiecăruia unde-i va cădea sorțul, acolo să-i fie partea, după semințiile părinților voștri (κατὰ φυλὰς πατριῶν ὑμῶν κληρονομήσετε)» (*Nm* 33, 54); «Și chiar când va fi jubileu la fiii lui Israel, atunci partea lor se va adăuga la moșia acelei seminții, în care ele vor fi soții, și partea lor se va șterge din moșia seminției părinților noștri (καὶ ἀπὸ τῆς κληρονομίας φυλῆς πατριᾶς ἡμῶν ἀφαιρεθήσεται ἡ κληρονομία αὐτῶν)» (*Nm* 36, 4); «Pentru ca partea fiilor lui Israel să nu treacă de la o seminție la alta; că fiecare din fiii lui Israel trebuie să fie legat de moșia seminției părinților săi (ἐν τῇ κληρονομίᾳ τῆς φυλῆς τῆς πατριᾶς αὐτοῦ)» (*Nm* 36, 7); «Și orice fată care stăpânește o parte de moștenire în una din semințiile fiilor lui Israel să fie soția cuiva din neamul seminției tatălui său (ἐκ τοῦ δήμου τοῦ πατρὸς αὐτῆς), ca fiii lui Israel să moștenească fiecare partea părinților săi (τὴν κληρονομίαν τὴν πατρικὴν αὐτοῦ)» (*Nm* 36, 8).

¹¹⁷ «Și a venit Ahab acasă trist și mânios pentru cuvântul care i-l spusese Nabot Izreelitanul, zicând: „Nu îi dau moștenirea părinților mei”» (*3 Rg* 21, 4); «Să se folosească de aceeași parte ca și ceilalți, pe lângă cele primite din vânzarea moștenirii părintești (πληὴν τῆς πράσεως τῆς κατὰ πατριάν)» (*Dt* 18, 8); «Iar el a zis: „Când am vorbit cu Nabot Izreelitanul și i-am zis: Dă-mi via ta pe bani, sau dacă vrei, să-ți dau altă vie în locul ei”, el a zis: „Nu-ți dau via mea, că este moștenirea părinților mei”» (*3 Rg* 21, 6); «Nabot însă a zis către Ahab: „Să mă ferească Dumnezeu să-ți dau eu moștenirea părinților mei!”» (*3 Rg* 21, 3); «Și răspunzând Simon, i-a zis lui: „Nici pământ străin n-am luat, nici ținem ceva străin, ci moștenirea părinților noștri (τῆς κληρονομίας τῶν πατέρων ἡμῶν), pe care vrăjmașii noștri fără judecată cu orice prilej au apucat-o”» (*1 Mac* 15, 33).

¹¹⁸ «Atunci cu câtă luare aminte judeci Tu pe robii Tăi, ai căror părinți au primit de la Tine jurăminte și legămintele unor strălucite făgăduințe!» (*Sol* 12, 21); «Iar Antioh, gândind că pe el îl defaimă și socotind că pe el îl ocărăște cu acele cuvinte, fiind încă cel mai tânăr viu, nu numai cu cuvintele îndemna, ci și cu jurăminte îl încredința cum că și bogat și fericit îl va face, de se va lăsa de obiceiurile părintești (ἀπὸ τῶν πατριῶν) și prieten îl va avea și vrednicii îi va încredința» (*2 Mac* 7, 24); «Și acum să strigăm la cer, că doar se va milostivi spre noi, își va aduce aminte de legătura părinților noștri (μνησθήσεται διαθήκης πατέρων) și va zdrobi oștirea aceasta astăzi înaintea noastră» (*1 Mac* 4, 10); «Și datina părintească (τὰς μὲν πατρώους τιμὰς) nebăgând-o în seamă, măririle cele elinești mai bune le socoteau» (*2 Mac* 4, 15); «Și nu după multă vreme, a trimis regele pe un bătrân atenian, ca să silească pe Iudei să se lase de legile lor părintești (ἀπὸ τῶν πατριῶν μόμων) și să nu mai trăiască după legile lui Dumnezeu» (*2 Mac* 6, 1); «Iar unul dintre ei, care a grăit mai întâi, așa a zis: „Ce vrei să întrebi și să știi de la noi? Pentru că mai bucușii suntem a muri, decât a călca legile părintești (ῆ

(κληρονομία), își câștigă cu ușurință drept caracter al ei faptul de a fi părintească¹¹⁹. De aici și importanța covârșitoare pe care o are. În plus, atunci când fiica, prin căsătorie, pleca în casa bărbatului ei, ea își dobânda, în socrii, noii săi părinți¹²⁰.

Însă nu numai averile văzute moștenite de la părinți sunt considerate în funcție de cel care le lasă ca moștenire¹²¹ ci și cele

παραβαίνειν τοὺς πατέρας νόμους)» (2 Mac 7, 2); «Iar eu, precum și frații mei, și trupul și sufletul mi-l dau pentru legile părintești (ψυψὴν προδίδωμι περὶ τῶν πατέρων νόμων), rugându-mă lui Dumnezeu, ca să nu întârzie a Se milostivi spre poporul acesta și pe tine prin certări și prin bătăi să te facă să mărturisești cum că El singur este Dumnezeu» (2 Mac 7, 37); «Ci pe acesta l-a scăpat Dositei, cel care se zicea al lui Drimilus, care de neam era iudeu, dar după aceea și-a schimbat legea și s-a înstrăinat de la dogmele părintești (ὑστερον δὲ μεταβαλὼν τὰ νόμιμα καὶ τῶν πατέρων δογμάτων ἀπηλλοτριωμένος); acesta a pus să se culce în cortul regelui un necunoscut, căruia i s-a întâmplat ceea ce era să pătimizească regele» (3 Mac 1, 4); «Și împreună cu aceștia, cetățenii luând îndrăzneală, nu-l sufereau să plinească planul din gândul lui; ci au strigat să se pornească la arme, și bărbătește pentru legea părintească să moară, și mare zarvă au făcut în sfânta cetate» (3 Mac 1, 19); «Iar de nu pentru ei, apoi pentru așezământul pe care l-a făcut cu părinții lor (διὰ τὰς πρὸς τοὺς πατέρας αὐτῶν διαθήκας) și pentru că chemau asupra lor prea cinstit și de mare cuviință numele Lui» (2 Mac 8, 15); «Și stând în templu după rânduiala părinților, cuvenită vouă leviților, cei ce stați în șir înaintea fraților voștri din Israel» (3 Ezz 1, 5).

¹¹⁹ «Iar el, răspunzând în graiul părinților (τῆ πατέρω φωνῆ) săi, a zis: „Nu”» (2 Mac 7, 8); «Și pe fiecare din ei îl mângăia în graiul părintesc (τῆ πατέρω φωνῆ), plină fiind de vitejesc cuget și femeiasca gândire cu inimă bărbătească deșteptând-o, zicea către ei» (2 Mac 7, 21); «Și plecându-se la el, înșelând pe crudul tiran, așa a zis în limba părintească (τῆ πατέρω φωνῆ): „Fiule, fie-ți milă de mine, care în pânțece te-am purtat nouă luni și te-am alăptat trei ani și te-am hrănit și te-am adus la vârsta aceasta și te-am crescut, purtându-te în brațe”» (2 Mac 7, 27); «Și făcându-se strigare și vâlmășag, au binecuvântat pe Cel Puternic în graiul părinților (τῆ πατέρω φωνῆ)» (2 Mac 15, 29); «Regele a trimis în toate țările scrisori, scrise pentru fiecare țară cu scrisul ei și pentru fiecare popor în limba lui, ca fiecare bărbat să fie stăpân în casa sa. Aceasta s-a adus la cunoștința fiecăruia în limba părintească a fiecăruia» (Est 1, 22); «Începând în graiul părinților (τῆ πατέρω φωνῆ) și cu cântări strigând și glas înălțând, fără de veste a năvălit asupra oștirilor lui Gorgias și le-a înfrânt» (2 Mac 12, 37).

¹²⁰ «Și, lăsându-i să plece mulțumiți, i-a binecuvântat, zicând lui Tobie: „Sănătate bună, copilul meu, și călătorie bună! Domnul cerului să vă fie în ajutor, ție și femeii tale, Sara! Nădăjduiesc să văd pe copiii voștri înainte de a muri”. Apoi a zis către Sara, fiica sa: „Să cinstești pe socrul și pe soacra ta! De acum, ei îți sunt părinți! Doresc să aud veste bună de tine!” Și a sărutat-o» (Tob 10, 12).

¹²¹ «Apoi au tras la sorți preoții, leviții și poporul, după casele noastre părintești, ca să se știe cine și când trebuie să aducă în fiecare an, la anumită vreme, lemne în templul Dumnezeului nostru, spre a se arde pe altarul Domnului Dumnezeului nostru, după cum este scris în lege» (2 Ezz 10, 34); «Și frații săi, căpeteniile caselor părintești, două sute

nevăzute, *dragostea* sau *asprimea*¹²² etc. Chiar sărbătorile și cântarea săvârșită în timpul acestora sunt părintești¹²³, ca unele lăsate și primite de la părinți. Apoi, mai ales cei bătrâni sunt protejați prin reglementări speciale, ei fiind martorii cei mai autorizați și autentici ai *moștenirilor părintești*¹²⁴. Nu în ultimul rând, cărțile care păstrează faptele părinților își au importanța lor aparte¹²⁵, raportarea la Părinți fiind inclusiv

patruzeci și doi; și Amasai, fiul lui Azareel, fiul lui Ahzai, fiul lui Meșilemot, fiul lui Imer» (2 Ezzr 11, 13); «Dacă însă acestea vor fi soții ale fiilor unei alte seminții a fiilor lui Israel, atunci partea lor se va lua din moșia părinților noștri și se va adăuga la moșia acelei seminții, în care ele vor fi soții, și așa se va lua din moșia noastră ce ni s-a convenit prin sorti» (Nm 36, 3); «Ascultă fiică și vezi și pleacă urechea ta și uită poporul tău și casa părintelui tău» (Ps 44, 12); «Cât este fecioară, ca nu cumva să se pângărească și în casa părintească să rămâie grea» (Ecc 42, 12); «Dacă vreo femeie va da făgăduință Domnului și va pune asupra sa legământul, în casa părintelui său, în tinerețea sa» (Nm 30, 4); «În anul o sută șaptezeci și patru, a ieșit Antioh în pământul părinților săi și s-au adunat acolo toate oștirile, încât puțini au rămas cu Trifon» (1 Mac 15, 10).

¹²² «Îi iubeam cu dragoste părintească, cu iubire fără de margini. Am fost pentru ei ca unul care le ridică jugul de pe grumajii lor, și mă plecăm către ei și-i hrăneam» (Os 11, 4); «Căci Domnul ceartă pe cel pe care-l iubeste și ca un părinte pedepsește pe feciorul care îi este drag» (Pr 1, 12); «Cercatu-i-ai pe unii ca un părinte care dojenește, iar pe ceilalți i-ai pedepsit ca un împărat aspru care osândește» (Sol 11, 10).

¹²³ «Și nu era voie nici a ține ziua Domnului, nici a păzi sărbătorile părintești, nici măcar a spune că ești Iudeu» (2 Mac 6, 6); «Și părăsind glasul plângerii cel cu totul înlăcrimat, au luat cântare părintească, laudând pe Izbăvitorul și Făcătorul de minuni Dumnezeu și toată plângerea și vaietul lepădând, danțuri de veselie au prins să joace, în semn de pace și de bucurie» (3 Mac 6, 32).

¹²⁴ «Iar un oarecare, anume Razis, dintre bătrânii din Ierusalim, a fost părât lui Nicanor. Razis era bărbat iubitor de cetate și cu nume bun, încât pentru bună-voința ce avea, era numit părintele Iudeilor» (2 Mac 14, 37); «Ochiul care își bate joc de părintele său și nu ia în seamă ascultarea (ce este dator) maicii sale, să-l scoată corbii care sălășluiesc lângă un curs de apă, iar puii de vultur să-l mănânce» (Pr 30, 17); «Nu disprețui vorba celor bătrâni, că și ei au învățat de la părinții lor. Că de la ei vei învăța înțelepciunea și îndemânarea de a da răspuns bun la nevoie» (Ecc 8, 9). «Dar pe copiii ucigașilor nu i-a ucis, de vreme ce în cartea legii lui Moise, prin care poruncește Domnul, este scris: „Părinții nu trebuie să fie pedepsiți cu moarte pentru copii, nici copiii nu trebuie să fie pedepsiți cu moarte pentru părinți, ci fiecare pentru vina sa trebuie să fie pedepsit cu moarte!”» (4 Rg 14, 6).

¹²⁵ «Ci să înștiințăm pe domnul nostru, regele, că, dacă vrei să cercetezi cu amănuntul cronicile părinților tăi» (3 Ezzr 2, 21); «Să se caute în cartea faptelor părinților tăi și în cartea faptelor vei găsi și vei afla că cetatea aceasta este cetate răzvrătită și primejdioasă pentru regi și ținuturi și că din vechime s-au petrecut în ea abateri, din care pricină a și fost pustiită cetatea aceasta» (1 Ezzr 4, 15).

temporală¹²⁶. Persoanele mai apropiate erau socotite *părinți de-al doilea* (*Est* 3, 13; 8, 12), și, nu rareori, *părinții poporului ales* erau prezenți în rugăciunile israeliților:

„Domnul meu, numai Tu singur ești Împăratul nostru; ajută-mi mie celei singuratice și fără ajutor afară de Tine, că pieirea mea este aproape! Eu am auzit, Doamne, de la tatăl meu (ἐκ γενετῆς μου), în neamul meu părintesc (ἐν φυλῆ πατριᾶς μου), că Tu ți-ai ales pe Israel din toate popoarele și pe părinții noștri (καὶ τοὺς πατέρας ἡμῶν) din toți strămoșii lor (ἐκ πάντων τῶν προγόνων αὐτῶν), ca să fie moștenirea Ta veșnică (εἰς κληρονομίαν αἰώνιον) și ai făcut pentru ei toate câte ai zis. Acum noi am greșit înaintea Ta și Tu ne-ai dat în mâinile vrăjmașilor noștri, pentru că am lăudat pe dumnezeii lor; drept ești Tu, Doamne! Dar ei acum nu se mai mulțumesc cu robia noastră amară, ci și-au dat mâna cu idoli lor, ca să răstoarne poruncile gurii Tale și să stărpească moștenirea Ta (κληρονομίαν σου) și să astupe gura celor ce Te slăvesc pe Tine și să stingă slava casei Tale și jertfelnicul Tău, să dezlege gura popoarelor pentru a preaslăvi pe dumnezeii lor cei mincinoși și pentru ca regele cel pământesc să fie admirat totdeauna. Nu da, Doamne, sceptrul Tău dumnezeilor celor ce nu sunt, ca să nu se bucure vrăjmașii de căderea noastră, ci întoarce uneltirea lor asupra lor înșiși, iar pe uneltitorul împotriva noastră dă-l rușinii...” (*Est* 4, 17).

Un nou nivel de înțelegere va fi atins atunci când noțiunea de *părinte* (πατήρ) va fi legată strâns de cea de preot (ἱερεὺς)¹²⁷. Este foarte

¹²⁶ „Din ziua când părinții voștri au ieșit din pământul Egiptului și până în ziua aceasta am trimis la voi pe toți robii Mei – proorocii – și i-am trimis în fiecare zi dis-de-diminează. Dar ei nu M-au ascultat și nu și-au plecat urechea lor, ci și-au învățat cerbicia și s-au purtat mai rău decât părinții lor» (*Ir* 7, 25-26); «Căci am înștiințat neconținut pe părinții voștri, din ziua în care i-am scos din țara Egiptului și până astăzi; i-am înștiințat fără încetare și le-am zis: „Ascultați glasul Meu!”» (*Ir* 11, 7); «Pentru că au făcut lucruri netrebnice înaintea ochilor Mei și M-au mâniat din ziua aceea când părinții lor au ieșit din Egipt și până în ziua aceasta» (*4 Rg* 21, 15); «Din zilele părinților noștri și până astăzi suntem în mare vinovăție, și pentru fărâdelegile noastre am fost dați noi, și regii noștri, și preoții noștri, în mâinile regilor celor de alt neam, și în sabie și în robie, și pradă și în rușine, cum suntem și astăzi» (*1 Ezer* 9, 7); «Încă din vremea părinților noștri, și suntem în mare păcat până azi» (*3 Ezer* 8, 78); «Ascultați acestea, voi bătrânilor, luați aminte, voi toți locuitorii țării! Oare s-a mai întâmplat așa în vremea voastră sau în zilele părinților voștri?» (*Ioil* 1, 2).

¹²⁷ «Atunci Mica i-a zis: „Rămâi la mine și fii părinte (εἰς πατέρα) aici la mine și preot (εἰς ἱερέα); eu îți voi da câte zece sicli de argint pe an și hainele și hrana trebuitoare» (*Jd* 17, 10); «Iar ei au zis: „Taci, pune-ți mâna la gură și vino cu noi și ne fii părinte (εἰς

clar, încă o dată, că evenimente, persoane și lucruri vechitamentare preînchipuie (τύποι) și pregătesc, prevestind, evenimente, persoane și lucruri nouetamentare. Această realitate a făcut ca originea Bisericii (Ursprung der Kirche) să fie considerată imediat după crearea lumii, fie în Rai (ἐν τῷ παραδείσῳ), ca loc în care oamenii și îngerii, în comuniune, se bucurau de vederea lui Dumnezeu, fie în jertfa ridicată de Abel, sau în prima adunare (ἐκκλησία/ecclesia) a evreilor¹²⁸. De altfel, corespondenței dintre „poporul ales” sau „poporul lui Dumnezeu” și membrii Bisericii i-a fost contrapusă corespondența dintre «adunarea evreilor» (Lv 8, 3) și „Biserică”. Și nu întâmplător, în cântările liturgice, comunitatea deopotrivă sobornicească și ecumenică a Bisericii este numită „popor al lui Dumnezeu”, „neam ales” și „poporul cel nou”. În acest sens, trebuie să spunem că a existat întotdeauna o conștiință în sânul Bisericii că acest „popor nou” este continuatorul și înlocuitorul vechiului Israel (Gh. Mantzaridis).

Numărul mare de ocurențe în Vechiul Testament al termenului de părinte care apare prezentat într-un context și în situații foarte variate, cu referiri directe și clare sau indirecte și care permit un spectru mai larg de interpretări, nu poate constitui decât fundamentul foarte solid al întregului de imagini în care va apărea părintele mai târziu atât în textele nouetamentare cât și în cele patristice. Părinții din Legea Veche și cei din Legea Nouă vor constitui în Biserică, așa cum vedem cel mai clar în textele liturgice, un singur corp, chiar dacă cei dintâi sunt mai mult o imagine a celor de-ai doilea și tocmai pentru că cei din urmă sunt o plinire și o desăvârșire a celor dintâi, așa cum vom vedea.

Toate aceste lucruri au făcut ca în Biserică să se exprime permanent credința unității și a legăturii între *Părinții precreștini* (vorchristliche Väter der Kirche¹²⁹) și cei din timpul Bisericii creștine.

πατέρα) și preot (εἰς ἱερέα); este mai bine oare de tine să fii preot în casa unui singur om decât să fii preot într-o seminție sau într-o familie a lui Israel?” (Jd 18, 19).

¹²⁸ Johannes ARNOLD, „Einleitung”, în: J. ARNOLD, R. BERNDT, R.M.W. STAMMBERGER (hrsg.), *Väter der Kirche...*, pp. 7-8.

¹²⁹ Norbert Lohfink, pornind de la cele două sintagme existente în limba germană, „Kirchenväter” și „Väter der Kirche”, care nu sunt în niciun caz identice ca înțeles, găsește nimerită folosirea celei de-a doua variante pentru „patriarhii” vechitamentari, Avraam, Isaac și Iacob, ca unii care stau la temelie Bisericii, fapt pentru care sunt numiți părinți ai acesteia (N. LOHFINK, „Wann hat Gott dem Volk Israel das den Vätern verheissene Land gegeben? Zu einem rätselhaften Befund im Buch Numeri”, în: J. ARNOLD, R. BERNDT, R.M.W. STAMMBERGER (hrsg.), *Väter der Kirche...*, p. 9). Este ceea ce am diferențiat noi prin formulele „Părinți bisericеști” sau „Sfinți Părinți” și „părinți ai

(continuare în numărul următor)

Summary: The Church Father, a witness of the Holy Spirit's work within the Church and its members. The „Church Father” notion in the Patristic Tradition, its origin and theological significance. The Church's Christian writer vs. the „Christian” writer.

The present study, of which we hereby publish the first part, is a follow-up of materials pertaining to the so-called *Elements of Patrology*. It is a difficult topic due to its vastness, which would claim treatment in a special work. On the other hand, it is nettlesome since *the Father and the Teacher*, as a dynamic, personal reality of the Church, cannot be defined but only described (just like the person), and also since comprehending the spirit of the Holy Fathers and the climate they breathed and engendered within the Church leads to a reassessment and reconstructing of the theological matter dealing with the study of their lives, works, activity and theology (i.e., *Patrology*).

The present study is motivated by the fact that on approaching the theological matter of Patrology, we were surprised to find that specialized works hardly mention the saintliness of the Holy Fathers' lives. An unacceptable fact, indicating maximal secularization or straying from the authentic life and appropriate understanding of the Church. Consequently, with seminars and courses we held over the last years (1999-2008) at the Bucharest Faculty of Orthodox Theology, one of our major concerns was to emphasize what a *Teacher* and *Spiritual Father* is, to raise awareness that this „reality” underlies the theological subject called *Patrology and Patristic Literature*. Our students' interest in the matter as well as its importance today compels us to publish the present study, while aware of our limitations and inability to render *ad integrum* the aspects regarding the *Church Father*. On the other hand, many of the study's ideas express perspectives and approaches derived from the various works and opinions of Prof. Styl. Papadopoulos, Athens University. Therefore, intending the present work as a homage, we dedicate it to the learned and inspired professor who provided a fresh view on the *Church Father* and, consequently, on Patrology.

As for the work methodology, considering that by the 4th century the notion of *Church Father* had already acquired its current sense, we have dwelt mainly on the Fathers' assertions and confessions that far, without however ignoring statements by

Bisericii”. Numai că în Răsărit patriarhii vechitestamentari au fost întotdeauna cinstiți și nu au fost considerați ca făcând parte din alt grup, separat de cel al Părinților Bisericii. Și acest lucru se vede foarte clar în pictura bizantină, ambele grupe fiind reprezentate la un loc, împreună, chiar dacă, din nou, marii Părinți sunt zugrăviți în mărime mai mult decât naturală în altarele bisericilor.

the later Fathers, to date. (We could not leave aside the teachings of St. Symeon the New Theologian, speaking both of man's possible deification and the role of a spiritual director in guiding his disciples). We present these patristic assertions in their original variant, while aware that the Fathers' words are full of power, unlike ours, and also hoping to avoid monotony of a discourse providing a mere theoretical lecture. Moreover, as the study seeks to approach part of today's issues raised by this subject, we provide examples to illustrate certain erroneous standpoints, incongruous with Orthodox spirit and teachings, so that the Orthodox Christians and theologians may have at their disposal materials which enable them to formulate their own opinions and beliefs, in compliance with their *Parents'* age-old confession of faith. The bibliography employed attempts to provide all important titles to date (2009), while we are aware it cannot be exhaustive, as further research will.

The present study is motivated by, and grounded on, both the wish and need to enlarge on the Church Fathers' topic, and the fact that the Romanian researcher into Orthodox theology does not have such material at hand, as well as the erroneous presentation of the Church Father by Romanian specialized works (especially Patrology textbooks) and the numerous works currently circulating on the Romanian book market, which sometimes mislead the Christian readership. We mention that the present study does not seek to oppose struggle to discover and comprehend the truth. It does not seek to combat any persons, but attempts to present the Church teachings in contrast or in parallel with circulating opinions or trends. Our attempt is simply a presentation of the Church's standpoint on the respective topic. This first part of the study introduces the matter, presents the motivations for approaching this issue, then proceeds to present the way the Oriental tradition regards the *Church Father*. It briefly analyses the Scriptural excerpts pertaining to our topic and supposed to provide the grounds for the entire subsequent Patristic tradition, concerning the Holy Father's function within the Church and his role toward the Orthodox worshipper. The present analysis will be continued in a future issue of the review.

Radu PREDA

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Cluj

„REVENIREA LUI DUMNEZEU”. AMBIGUITĂȚILE UNUI DIAGNOSTIC

Keywords: *secularization, postsecularization, postcomunism, Orthodoxy.*

Abstract

Procesul evident al reconsiderării locului și rolului religiei în plin amurg al postmodernității este deosebit de complex. El a fost sintetizat terminologic prin trecerea de la secularizarea știută de până acum la post-secularizare, un fenomen în curs de precizare. Studiul de față își propune să treacă în revistă câteva aspecte ale acestui *Zeitgeist* plin de paradoxuri și, nu de puține ori, de inconsecvențe. Un loc aparte este dedicat revitalizării religioase din țările post-comuniste, spațiul unde „revenirea lui Dumnezeu” nu este doar o simplă metaforă, ci corespunde unei intense vieți ecleziale.

Considerații preliminare

Sociologii religiei sunt în plină dezbatere referitoare la diagnosticul pe care trebuie să îl pună momentului nostru istoric. Cum criteriile cu care se opera până acum sunt între timp tocite, prea puțin credibile, și cum fenomenul religios este când ingredient al altor fenomene și subfenomene, când actor explicit pe scena publică, când apanaj al spațiului privat, când instanță de orientare comunitară, este limpede că orice diagnostic se pune, acesta nu poate fi lipsit de ambiguități. Pe acestea din urmă dorim să le trecem în revistă în paginile de față. Este vorba despre un demers explicit social-teologic, adică de analiză a reflexului social al faptului religios în ipostaza acestuia discursivă, teologică. Vom începe prin a vedea ce se poate înțelege din transformarea teoriilor secularizării în altele ale postsecularizării. Ne vom întreba apoi, în contextul ideologic și politic actual, dacă nu cumva religia este folosită ca alibi, ca „soluție” în plină criză a rațiunii și a legitimității politice. Ulterior, având în față viața eclezială intensă din majoritatea țărilor postcomuniste, vom pleda pentru acceptarea faptului că, într-adevăr, se poate vorbi despre o renaștere religioasă, însă mai ales în aceste țări. În

ultima secțiune constatăm cum, pe fundalul dezechilibrului demografic și al pluralismului religios accentuat din societatea europeană de azi, „revenirea lui Dumnezeu” apare multor contemporani drept o „invație a zeilor”, motiv de neliniște identitară și argument facil în logica xenofobă și populistă. Concluzia analizei noastre este lăsată anume deschisă, dat fiind caracterul dinamic al realităților pe care am încercat să le surprindem.

De la secularizare la postsecularizare

În ultimele două secole s-au succedat în spațiul cultural european diferite modele ale decadenței religioase. Toate au avut în comun termeni precum „dispariție”, „regres”, „doluție”, „depășire”, „demitologizare”, „criză de legitimitate”, „decreștinare” sau, cu un termen deja universal utilizat, „secularizare”¹. Teza centrală, cu nuanțele de rigoare de la un autor la altul, era în linii foarte mari aceasta: credințele religioase dispar sau cel puțin decad din importanța lor socială odată cu progresul tehnologic, creșterea nivelului de trai, răspândirea democrației și triumful subiectului, tradus prin emanciparea radicală a individului de comunitate. Altfel spus, adepții post-religiozității o vedeau instaurată oarecum de la sine, natural, prin noua structură a unei lumi tehnice, liberală în gândire și individualistă în dorințe, marcată iremediabil de pluralismul valorilor și relativismul convingerilor. Mitul progresului făcea posibilă imaginarea unei societăți eliberate de repere identitare valabile *doar* în epoca pre-modernă, adică în cea anterioară electricității, energiei atomice, mersului pe Lună, automobilelor, parlamentarismului sau drepturilor omului. Tehnica era înzestrată cu înțelegeri dincolo de aspectul comodității și ridica pretenția de a pătrunde până în miezul cel mai profund al omului, transformându-l. Potrivit logicii acestei cauzalități nemijlocite dintre caracterul practic și cel ontologic al tehnicii, o casă înzestrată cu becuri electrice și mașină de spălat rufe nu poate fi locuită decât de o familie areligioasă, adică „modernă” în gândire. Or, în prezent asistăm cu uimire

¹ O panoramă a principalelor teorii ale religiei, construită în jurul reprezentanților acestora de la Schleimacher la Bolz, oferă Volker DREHSEN, Wilhelm GRÄB, Birgit WEYEL (eds.), *Kompendium Religionstheorie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2005. Sinteze similare pot fi găsite în mai toate limbile de circulație internațională. O cu totul altfel gândită panoramă, la intersecția dintre științele istorice, sociologie, antropologie, filosofie și teologie, oferă Pierre GISEL, Jean-Marc TÉTAZ (eds.), *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives*, coll. *Religions en perspective* 12, Labor et Fides, Geneva, 2002.

la înmulțirea teoriilor privitoare la post-secularizare² sau desecularizare³ și, în general, a explicațiilor pentru regăsită relevanță publică a religiei. Dacă ar fi să le dăm crezare, post-secularizarea pare să fie pandantul paradoxal al unei post-modernități care, așa cum se vede, nu a reușit să câștige până la capăt pariul „dezvrăjirii” lumii sau, pentru a prelua o formulă deja clasică, a reușit să secularizeze însăși ideea de secularizare, motiv de a vorbi mai departe despre o religie post-religioasă, adică despre ceea ce a rămas din fenomenul religios după consumarea celor mai intense etape de contestare din partea modernității și după eroziunile instituționale interne⁴. Spectrul analizelor este deosebit de larg: de la cei

² Pentru istoria și înțelesul termenului de „post-secularizare” vezi volumul care adună mai multe texte dedicate raportului dintre secularizare și religie de Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Surhkamp, Frankfurt am Main, 2005. Problema unei interpretări revizuite a sensului secularizării, adică renunțarea la identificarea abuzivă a acesteia cu evacuarea religiei din spațiul public, a fost reluată de Habermas în dialogul faimos cu, pe atunci, Cardinalul Ratzinger, actualul papă Benedict XVI. Vezi aici Jürgen HABERMAS, Joseph RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Mit einem Vorwort hrsg. von Florian Schuller, Herder, Freiburg etc., 2005. Vezi și analiza lui Detlef HORSTER, *Jürgen Habermas und der Papst. Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat*, Transcript, Bielefeld, 2006. Mai vezi și analiza teologică, excelentă prin modul în care subliniază ambivalența post-secularizării, a lui Hans-Joachim HÖHN, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Schöningh, Paderborn, 2007. Vezi și prezentarea sociologică de ansamblu făcută de Rodney STARK, Massimo INTROVIGNE, *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*, Piemme, Casale Monferrato, 2003.

³ Legat de procesul de desecularizare vezi aici principalele linii de gândire, ilustrate de importanți autori reprezentând Catolicismul, Protestantismul, Iudaismul și Islamul, în volumul editat de Peter L. BERGER (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Published jointly by the Ethics and Public Policy Center and Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Washington, D.C./Grand Rapids, Mich., 1999. Cât privește secularizarea ca fenomen social și cultural complex, de unde și polisemantismul inevitabil al termenului „secularizare” în mediile sociologice și ecleziiale deopotrivă, vezi analiza genealogică făcută de René RÉMOND, *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles*, Seuil, Paris, 1998.

⁴ Vezi pe marginea procesului de „dezvrăjire” diagnoza lui Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985. Teza lui Gauchet, îndelung dezbătută, este bazată pe două modele de gândire: istoria religiilor ca istorie a „dezvoltării” acestora, adică de la faza așa-zis pură la cea actuală, alterată, și posibilitatea „ieșirii din religie” ca modalitate de evacuare instituțională și normativă a credinței, accesul la aceasta rămânând strict la nivel personal. Discuțiile ulterioare privitoare la „revenirea religiei” chestionează critic teza „ieșirii din religie” prin simplul fapt că ele pun în evidență faptul de a fi „în interiorul” acesteia. Vezi tematizarea acestei situații în dialogul Luc FERRY, Marcel GAUCHET, *Le*

care văd în așa-zisa „revenire” a religiei, ca factor identitar, cauza primară a conflictelor sociale de azi și de mâine, apartenența la o comunitate de credință fiind în această optică pusă pe același plan cu disponibilitatea la fundamentalism și complicitatea de tip terorist⁵, la cei care salută fără rezerve „victoria” în lupta cu ateismul prezumat constitutiv al proiectului modernității, dar care revine pe scena publică mai ales sub forma argumentelor „științifice”⁶. Ca de atâtea ori, adevărul se află pe undeva, la mijloc. În fixarea din punct de vedere religios a diagnosticului actualei vârste istorice și ideologice a umanității, ar trebui să ținem cont de câteva distincții pe cât de simple, pe atât de des ignorate.

Întâi de toate, interesul pentru religie nu este sinonim cu asumarea unei vieți religioase ca atare. Altminteri nu am putea să ne explicăm de ce în plin *boom* religios, datele statistice din domeniu rămân în linii mari stabile și confirmă fără echivoc mai curând tendința generală descendentă. Este motivul pentru care, mai ales în Europa, acolo unde diminuarea numărului creștinilor practicanți este un fenomen vizibil cu ochiul liber de câteva decenii încoace, discursul despre „noua”

Religieux après la religion, Grasset, Paris, 2004. Vezi și Marcel GAUCHET, *Un monde désenchanté*, Atelier/Ouvrières, Paris, 2007. În cursul acestor dezbateri revine sistematic formula, între timp clasică, prin care este definit fenomenul religios ca „believing without belonging”. Vezi aici cartea celei care a lansat și marcat sensul formulei, Grace DAVIE, *Religion in Britain Since 1945. Believing Without Belonging*, coll. *Making Contemporary Britain*, Blackwell, Oxford, 1994.

⁵ Caracterul ambivalent al religiei, vehicol al binelui dar și al răului în egală măsură, este analizat de pildă în Michael von BRÜCK (ed.), *Religion. Segen oder Fluch der Menschheit?*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt am Main, Leipzig, 2008.

⁶ Simptomatică este aici polemica în jurul unui autor precum Richard DAWKINS, *The God Delusion*, 2006, în românește: *Himera credinței în Dumnezeu*, trad. V. Godeanu, Ed. Curtea Veche, București, 2007, reprezentant de marcă al neo-ateismului, care reia argumentația științelor naturii, revenind la polarizarea evoluționism *versus* creaționism, și desființează orice legitimitate a religiei văzută responsabilă pentru violență și anarhie. Vezi răspunsul dat de Alister MCGRATH, Joanna COLLICUTT MCGRATH, *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*, SPCK Publishing & Sheldon Press, Londra, 2007. În acest context, este sugestivă concentrarea în ultima vreme pe cauzele explicabile științific ale religiei în general, pe raportul dintre aceasta și medicină, neurologie sau psihologie în special. Miza unei astfel de „demitologizări” nu este simpla negare a legitimității religiei, așa cum practică neo-ateii, ci demonstrarea explicabilității a ceea ce este considerat, din punct de vedere religios, drept inexplicabil. Exemplară pentru această viziune nonreligioasă asupra religiei este și recenta analiză a lui Daniel C. DENNETT, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, Viking, New York, 2006.

religiozitate nu poate fi acceptat ca atare, ci are nevoie de explicații⁷. Altfel spus, cum nu asistăm la convertiri în masă și nici la mutații spectaculoase pe harta fidelităților confesionale, excepție făcând doar pentecostalismul misionar în plin avânt pe teren latino-american dar și în Africa subsahariană, atunci de ce se vorbește atât de insistent despre „revenirea religie”? Această simplă interogație ne ajută să vedem cum, de fapt, actualitatea religiei este dată de cu totul altceva și anume de schimbările produse pe scena mediatică mai ales după 11 septembrie. Cu toate acestea, explozia bibliografică pe temă – ilustrată de cărți atât de diferite, pentru a nu spune opuse, precum *Codul lui Da Vinci* a lui Dan Brown și *Iisus din Nazaret* a lui Joseph Ratzinger – sau numărul mai mare de articole și emisiuni dedicate religiei nu sunt indicatori suficienți. Faptul că, la rândul ei, mass-media redescoperă tematica religioasă, pe care o tratează de regulă superficial, nu este un argument nici pentru eventuala „letargie” de până acum, dar nici pentru „renașterea” la care am asista în acești ani. În cel mai obiectiv caz, mass-media descoperă că religia nu a „murit”, că a rămas și în deceniile în care nu s-a bucurat de atenție un factor coagulant real și un rezervor inepuizabil de sensuri, că a rezistat surprinzător de bine secularizării, devenind în același timp ea însăși parte (incomodă, critică) a proiectului modernității politice, adică vehicul privilegiat al discursului în apărarea drepturilor fundamentale ale omului, bazate pe viziunea despre demnitatea unică și integrală a ființei umane, a statului de drept și a necesității unei societăți civile. Cu alte cuvinte, faptul că religia este azi *in* nu înseamnă că a fost până acum *out*. Ceea ce s-a schimbat cu adevărat este *percepția fenomenului religios*, dar în niciun caz *religia ca atare*, oricât de abstract și de imprecis ar suna termenul.

Apoi, la orizontul multiplelor „oferte” religioase, caracteristice unui pluralism social care se traduce și la acest nivel intim, religiozitatea nu presupune și statutul de membru al unei comunități de credință, mulți dintre contemporanii noștri cultivând propria lor rețetă formată din

⁷ Legat de specificul religios european vezi cercetarea sociologică și pastoral-teologică de mari dimensiuni și de o complexitate menită să ofere o imagine a peisajului social și religios cât mai fidelă, în volumul colectiv editat de Regina POLAK (ed.), *Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa*, Schwabenverlag, Ostfildern, 2002. Mai vezi tot aici, cu titlu exemplar, volumul cu datele anchetei sociologice realizate în ultimele trei decenii în Austria, Paul M. ZULEHNER, Isa HAGER, Regina POLAK, *Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000*, Schwabenverlag, Ostfildern, 2001.

ingrediente alese pe criterii cât se poate de subiective⁸. Chiar dacă se revendică dintr-o realitate religioasă aparent comună, religiile personale nu prea seamănă între ele. Din acest punct de vedere, epoca actuală este una evident sincretistă, accesul la informații despre alte religii și culturi, turismul de masă și caracterul cosmopolit al marilor metropole explicând tendința de a face alegeri și combinații dintre cele mai surprinzătoare. Dezavantajul statistic al acestei situații este evident: nu putem ști cu precizie câți sunt pentru un anumit tip de religiozitate și câți se definesc pe sine în funcție de opțiunile făcute și pe care, dată fiind natura lor compozită, nu le putem nici pe acestea cuantifica. Una peste alta, abstracție făcând de marile comunități religioase cu caracter încă monolitic (în spațiul musulman și pe alocuri în cel creștin), religiozitatea omului de azi are un caracter difuz, tentativele de precizare a naturii acesteia lovindu-se de limitele pe care le impune sfera privată și diversitatea derutantă a formulelor religioase însele. Acest trend este însă de lungă durată, nu începe odată cu 11.9. Așadar, dacă lucrurile stau astfel, nu vedem de ce am vorbi despre o renaștere religioasă abia acum, la câteva decenii bune de la debutul curentului *new age*-ist. Nu este interesul religios, tradus în cele mai felurite maniere și acoperind toată gama: de la afirmația apologetică, la deviații precum satanismul sau „cultul civil” în jurul vedetelor de film sau din sport, o constantă a ultimei jumătăți de secol? Altfel spus, problema fenomenului religios de azi nu este atât prezumata lui inexistență, cât evidenta lui existență difuză,

⁸ Se poate vorbi aici de un tip anume de religiozitate postmodernă. Vezi în acest sens analiza lui Massimo INTROVIGNE, *Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuova religiosità*, Gribaudi, Milano, 1996. Plecând de la lectura critică a diagnozei lui Harvey Cox, cea potrivit căreia dez-ecezializarea omului de azi este un fenomen în plină derulare și ca atare Biserica și confesiunile ar avea nevoie de un nou curent spiritual, Introvigne pledează pentru luarea în serios a noilor forme de organizare religioasă, a diversității unui sectarism înțeles ca expresie a dorinței de mai multă spiritualitate. Legat de termenul „spiritualitate”, acesta este definitoriu pentru *starea de spirit* a omului religios modern, ceea ce nu înseamnă că este înțeles de o manieră unitară. Prin „spiritualitate” se pot înțelege lucruri dintre cele mai diverse și mai neașteptate: de la un concediu într-o mănăstire transformată în hotel, la terapia cu pietre miraculoase și de la exerciții sub îndrumarea unui obscur „maestru” indian, la redescoperirea rugăciunii. Vezi în acest sens tentativa de precizare semantică și de colocare a spiritualității moderne în cadrele ecleziale existente la Paul M. ZULEHNER (ed.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend. Gedenkschrift für Kardinal DDR. Franz König*, Schwabenverlag, Ostfildern, 2004. Vezi și panorama noilor mișcări numite spirituale la Paul HEELAS, Linda WOODHEAD, *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Blackwell, Oxford, 2005.

dispersată, inconsistentă chiar, maniera „deconstructivă” prin care a ajuns să fie redus la un ingredient printre altele în tot felul de „meta-narațiuni”, de la psihologie și psihanaliză, la cinematografie și industria reclamelor. Efectul acestei evoluții este dispariția treptată a diferenței dintre religios și pseudo-religios, dintre drumul spiritual autentic și metoda psihoterapeutului tratând pe managerul excedat de stresul unor responsabilități prea mari. Riscul major pentru religie – rămânem la același nivel abstract al termenului – este așadar nu extincția, puțin probabilă, cât pierderea caracterului său tare, a mesajului concret și nemijlocit, diluarea și relativizarea funcției sale eshatologice și normative. Trecând de la o extremă la alta, „prea puțin”-ul de până acum, tradus prin refugiarea religiozității în spațiul exclusiv privat, devine acum un „prea mult”, tradus prin instrumentalizarea excesivă a unor conținuturi deturnate de la menirea lor originară și puse în slujba unor mesaje publice nereligioase. Pe scurt, rezistând până acum la secularizarea ca refuz, religia este în pericol să cedeze în fața secularizării ca sincretism.

Un alt pericol al „succesului” religiei derivă din cel anterior. Astfel, dacă varianta diluată a mesajului religios este scoasă în evidență, împachetată în felurite forme și anexată mesajelor profane, varianta substanțială, cea care ține de profunzimea credinței religioase ca atare, este rapid sancționată drept fundamentalism⁹. Justificarea unei astfel de hermeneutici invazive asupra fenomenului religios, care se bazează pe asumarea ilicită a unor competențe teologice inexistente la majoritatea analiștilor în cauză, rezidă în redescoperirea faptului că, totuși, religia joacă un determinant rol politic în multe cazuri de criză de pe glob. Atenția sporită acordată începând mai ales odată cu revoluția islamică din Iran (1979) raportului dintre geografia religioasă și cea politică a fost permanent întreținută de conflictul din Orientul Apropiat, de tensiunile dintre irlandezi, de controversesele în jurul statutului Tibetului sau de situația minorităților creștine din Indonezia. Dosarul Kosovo se înscrie în

⁹ O posibilă introducere în dezbateră actuală pe marginea fundamentalismului religios, citit în cheia unei modernități eșuate, vezi la Heinrich Wilhelm SCHÄFER, *Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt am Main/Leipzig, 2008. Dacă fundamentalismul islamic este oarecum mai ușor de localizat, cu toate că percepția noastră, a europenilor, rămâne în continuare profund nediferențiată, un exemplu de fundamentalism creștin oferă curentele evangheliste din SUA. Vezi despre creștinismul american analiza care pastșează în titlul ei cartea celebră a lui de Tocqueville dedicată noii democrații de dincolo de Atlantic, Denis LACORNE, *De la religion en Amérique. Essai d'histoire politique*, Gallimard, Paris, 2007.

aceeași categorie a cazurilor de geopolitică religioasă¹⁰. Dorind să explice și să soluționeze aceste stări conflictuale alimentate direct sau indirect de convingeri religioase opuse, varianta modernă de lectură a religiosului este simplă și simplificatoare deopotrivă, adică îndeamnă la preluarea unor categorii de gândire și repere de acțiune care nu sunt deloc sau sunt insuficient inculturate religios. Așa se explică de ce extrema adaptaționismului la *Zeitgeist* provoacă, în replică, extrema identitară, între acestea două spiritul secular ajungând, culmea!, să joace rolul de arbitru, să încurajeze pe unii și să îi demaște pe alții. O a treia cale pare exclusă definitiv. Pentru spațiul public actual, liderii religioși, de pildă, se împart doar în aceste categorii extreme. Nu este de aceea deloc surprinzătoare preluarea și de către mass-media românească, în contextul schimbărilor la vârf în Biserica noastră ortodoxă, a șablonului „ecumeniști versus tradiționaliști”, chestiunea dificilă a găsirii unui echilibru între păstrarea identității proprii și intrarea în dialog cu alte identități fiind astfel expedită, ignorată din start¹¹. Totul pare să se reducă la o simplă opțiune de genul celei politice: de stânga sau de dreapta. În puține cuvinte, chiar dacă nu s-au confirmat previziunile care dădeau secularizarea religiei, ajungând chiar la varianta extremă a extincției, drept sigură, avem acum în fața noastră o nouă variantă de secularizare, mult mai subtilă, care operează de data aceasta în chiar interiorul comunităților de credință și reușește polarizarea masivă a acestora în jurul unor teme puse din punct de vedere teologic deficitar în pagina atenției publice.

Religia ca „soluție” la criza ideologică și politică

Ajungând la miezul propriu-zis al dezbaterii, interesul pentru religie vine într-un anume moment ideologic și politic mai în măsură să ne explice „renașterea” unui fenomen al cărui deces, totuși, nu a fost până acum constatat de nimeni. Din punct de vedere ideologic, asistăm la

¹⁰ Vezi trecerea în revistă a principalelor conflicte provocate sau întreținute (și) din motive religioase la Wilfried RÖHRICH, *Die Macht der Religionen. Im Spannungsfeld der Weltpolitik*, C.H. Beck, München, 2006.

¹¹ Evenimentele din jurul ecumenismului confuz al Mitropolitului Nicolae al Banatului, în primăvara lui 2008, au scos în evidență foarte clar acest deficit de gândire și de raportare la fenomenul religios. Vezi aici Radu PREDA, „Ortodoxia postmodernă a Sinodului de la București”, în: *Revista 22*, 959 (2008), p. 11. Textul este preluat integral în Radu PREDA, *Semnele vremii. Lecturi social-teologice*, coll. *Theologia Socialis* 1, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2008, pp. 332-337.

defecțiunile sistemice ale viziunii potrivit căreia o societate se poate dispensa de cenzura transcendentă a religiei pe măsură ce pune în practică programul rațiunii și pe cel al progresului tehnologic. La urma urmelor, acesta ar fi sensul emancipării promise de ceea ce Habermas numea „die bornierte Aufklärung” („Iluminismul limitat”)¹². Or, situația actuală a societății occidentale, cea pentru care modernitatea joacă un rol fondator, este departe de a ilustra virtuțile rațiunii. Dimpotrivă. A devenit între timp evident că o societate bazată exclusiv pe legile profitului cu orice preț, pe egoism și materialism, nu poate să își asigure acele resorturi profunde indispensabile coeziunii sociale și respectării până la ultima consecință a demnității omului. Actuala criză economică este, că ne place sau nu, rezultatul unui astfel de proiect de societate viciat pe parcurs, adică odată cu autosuspendarea sau, după caz, evacuarea instanțelor de control, înainte de toate a celei politice, dar și a celor culturale și nu în ultimul rând a celor religioase. Înainte de a fi o „simplă” criză a unui sector oarecare, aici: a celui financiar-bancar, ceea ce se derulează de aproape un an sub ochii noștri este un enorm faliment etic¹³. Inutil să mai spunem că cercurile culturale anti-vestice, în frunte cu cele musulmane, se văd confirmate în rezistența lor la tipul de modernizare propus de un Occident incapabil să gestioneze cu precauție și discernământ riscurile propriilor sale libertăți¹⁴. Pentru ca schița imaginii crizei să fie completă, vechile raporturi ideologice de până acum, ilustrate exemplar de incongruența fundamentală dintre liberalism și autoritarism, par să își fi pierdut brusc relevanța. Ar fi suficient să conștientizăm faptul că o

¹² Jürgen HABERMAS, „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt”, în: *Neue Züricher Zeitung* (10. Februar 2007). Plecând de la povestirea ceremonialului „iluminist” de despărțire de Max Frisch, al cărui sicriu stătea în mijlocul unei biserici din Zürich fără a avea însă parte de o slujbă și nici măcar de prezența tăcută a unui cleric, Habermas derulează o analiză *ad hoc* a modului în care tipul de rațiune de la baza Iluminismului riscă, în raportul cu religia, să cadă în irațional, să devină un reflex defetist și nimic în plus. Textul articolului poate fi găsit și *on line* la adresa <http://www.nzz.ch/2007/02/10/li/articleEVB7X.html>, accesat în 16 nov. 2008.

¹³ O analiză la cald a datelor crizei economice actuale oferă de pildă Alberto ALESINA, Francesco GIAVAZZI, *La crisi. Può la politica salvare il mondo?*, Il Saggiatore, Milano, 2008.

¹⁴ Despre etica economică, ca parte a eticii sociale, citită în cheie inter-religioasă vezi de pildă numărul dedicat temei – „Il fardello della ricchezza nelle etiche religiose” – de revista *Religioni e Società*, XL (2003). Mai vezi și *Acta* celei de a treia mese rotunde de la Viena a dialogului creștin-islamic, Andreas BSTEH, Tahir MAHMOOND (eds.), *Armut und Ungerechtigkeit. Krisenzeichen der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung weltweit*, Verlag St. Gabriel, Mödling, 2006.

economie centralizată precum cea chineză, cu cele câteva oaze ale dublului model comunisto-capitalist, a ajuns să împrumute financiar economia americană bazată pe filosofia pieței libere. Oricât am încerca să ne explicăm totul prin prisma unei *Realpolitik*, principiile năruindu-se cu zgomot, criza etică a sistemului economic intră prin aceasta în faza ei cronică. Dincolo de tendințele de exagerare și de întreg arsenalul unui adevărat război psihologic, actuala criză, a cărei existență nu o mai poate între timp nimeni ignora și cu ale cărei efecte suntem toți confrunțați, într-o măsură mai mare sau mai mică, este un moment de maximă și dramatică punere în chestiune a fundamentelor proiectului modern de societate, o corectură usturătoare adusă pretenției sale de universalitate și în același timp o somație insistentă de a reconsidera prețul social al prosperității individuale¹⁵. Așadar, acesta este contextul ideologic general în care discursul despre criza economică se intersectează cu cel despre renașterea religioasă. Apelul la calm, încredere, solidaritate și speranță, adică la atitudini genuin religioase, ține pentru moment locul certitudinilor pe care statul de drept și economia de piață ar fi fost datoare să le practice și astfel să le garanteze. Tot datorită acestui context, nu este de mirare că recenta campanie electorală din USA a avut un caracter explicit mesianic, victoria lui Obama fiind pentru mulți contemporani promisiunea începutului unei ere noi, mai bună decât cea actuală.

În ceea ce privește deja amintitul moment politic actual, anterior crizei sistemului financiar-bancar, vedem cum, mai ales după atentatele de la 11.09, discursul religios joacă un neașteptat rol complementar în raport cu discursul dirigitorilor seculari. În ciuda faptului că liderii occidentali s-au străduit inițial să scoată conflictul dintre Statele Unite ale Americii și

¹⁵ Teologia socială și etica nu pot rămâne datoare cu prezența lor într-un astfel de moment al confuziilor fundamentale. Vezi în acest sens pledoaria lui Reinhard MARX, *Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen*, Pattloch, München, 2008. Fără să fie scrisă anume pentru a oferi o lectură asupra crizei economice de acum, cartea adunând texte de dată anterioară, pledoaria arhiepiscopului de München, fost profesor de etică socială creștină, se concentrează tocmai pe necesitatea refondării gândirii economice pe valori considerate minore sau perdante din punctul de vedere al concurenței. Așa cum spune și autorul, împărțind cu Karl Marx doar numele, ceea ce îl desparte de cei care văd în om o sursă de capital este viziunea sa asupra omului în care adevăratul capital este ceea ce nu poate fi vândut sau negociat. Pledoaria pentru un „capitalism cu față umană” se înscrie în modelul german mai larg al economiei sociale de piață. Vezi prezentarea acestuia pentru publicul de limba română la Sorin MUREȘAN, *Economia socială de piață. Modelul german*, Cartimpex, Cluj-Napoca, 2003.

lumea musulmană din cadrele unui război inter-religios, acesta din urmă a ajuns să dicteze agenda politică a zilei. „Axa răului”¹⁶ va fi combătută de cei numiți de către partea cealaltă „neo-cruciați”, raportul dintre Occident și Orient (generic vorbind) luând formele unei adevărate lupte între două adevăruri fundamentale ireconciliabile. De aici și până la fundamentalismul democratic ca replică la fundamentalismul religios nu a mai fost decât un pas. Radicalizarea pozițiilor a dus printre altele la obligația de a găsi pe teroriști, indiferent de valabilitatea probelor, de a găsi armele lui Saddam Hussein, de a găsi locul unde se ascunde Osama Bin Laden etc¹⁷. Cu alte cuvinte, odată fixat orizontul final, tot ceea ce poate justifica sacrificiul de a ajunge la acesta va fi automat îndreptățit, ignorând la urma urmelor regulile statului de drept și pe acelea care guvernează fragila „comunitate internațională”. La această stare de spirit marcată de un brutal conflict religios între lumi vor contribui multe alte elemente: de la chestiunea politică majoră a invaziei în Irak, la scandalul cultural-juridic al caricaturilor profetului Muhammad, de la asasinarea regizorului olandez van Gogh de către un militant musulman, la rebeliunile civile (aparent motivate doar social) din periferiile orașelor franceze, de la prelegerea universitară a papei Benedict XVI la Regensburg¹⁸, pricină de mare agitație în mediile islamice, la atentatele de

¹⁶ Formula președintelui Bush – „Axis of evil”, din care fac parte Irak, Iran și Coreea de Nord, acestora fiind adăugate țări precum Cuba, Bielorusia, Zimbabwe și Myanmar – a făcut între timp carieră, dar și victime. Bibliografia pe temă este extrem de bogată și acoperă toate nuanțele posibile: de la susținători necondiționați la critici fără rest, trecând prin satire sau cărți de bucate cu preparate din țările incriminate. O impresie de la sursă asupra manierei de raportare la această nouă categorie geopolitică oferă Raportul din ian. 2003 al Congresului American privitor la lupta anti-teroristă, măsurile militare și cele economice. Documentul poate fi găsit *on line* la adresa: www.fas.org/man/crs/RL31688.pdf, accesat în 20 nov. 2008.

¹⁷ Un exemplu pentru acest tip de logică este procesul din USA intentat unuia dintre prezumații responsabili pentru actele de terorism de la 11.09. Vezi aici Katherine C. DONAHNE, *Slave of Allah: Zacarias Moussaoui Vs the USA*, coll. *Anthropology, Culture and Society*, Pluto Press, Londra, 2007.

¹⁸ Prelegerea din 12 sept. 2006 a episcopului Romei, fost profesor al Universității din Regensburg, a fost plasată sub tematica generală „Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen” și a conținut un pasaj în care teologul creștin se întreabă dacă Islamul este capabil să învețe respectul față de rațiune și față de libertatea omului. Benedict citează aici din dialogul lui Manuel II Paleologul cu un generic reprezentant al Islamului. Decontextualizată, referința papei va fi imediat transformată într-o declarație de război la adresa întregii comunități islamice. Textul prelegerii poate fi găsit *on line* în mai multe limbi de circulație la adresa <http://www.vatican.va>, accesat în 22 nov. 2008.

la Madrid și Londra, de la polemica în jurul *fular*-ului islamic, la cea provocată de construcția de moschei în comunități locale până de curând omogene confesional. Toate acestea, la care se poate adăuga o cronică mai puțin spectaculoasă, însă nu mai puțin importantă, a faptelor și gesturilor reconciliante, de la vizita aceluiași Benedict XVI la Constantinopol/Istanbul la organizarea la Vatican, în noiembrie 2008, a primului forum de dialog creștin-musulman la nivel înalt, au convins din plin mass-media de importanța *actuală* a religiei. Într-un astfel de context, „renașterea” religioasă, cu toate conotațiile negative ale acestui tip de diagnostic, este deci mai curând traducerea unui impas politic major și mai puțin rezultatul unei dinamici religioase propriu-zise. Acest lucru este valabil independent de orientarea religioasă a teroriștilor, de faptul că gesturile acestora sunt puse pe seama credinței și violența este astfel transformată într-o macabră formă de doxologie¹⁹. Evitând simplificările dorite de însăși fundamentalistii religioși pentru care un război al culturilor este tot ceea ce își doresc cel mai mult, relevanța redescoperită a religiei ca fenomen public se bazează nu atât pe forța ei istorică, pe funcția de motor social, cât mai ales pe capacitatea ei de a explica ceea ce politiciii îi scapă în mod substanțial. Cu toate acestea, revenind la dilema secularizare sau renaștere religioasă, în loc de concluzie de etapă, nu putem decât să confirmăm diagnoza lui José Casanova, potrivit căreia secularizarea nu este un proces genuin religios, ci unul eminent politic²⁰. Ceea ce înseamnă că drumul secularizării nu are cum să fie identic cu cel al religiei, posibilitatea ca proiectul politic să fie contrazis de realitatea fenomenului religios fiind astfel dată de la bun început. Această constatare banală nu poate decât să sublinieze lipsa de temei a actualei uimiri a celor care, gândind secularizarea în termeni determinați și ireversibili, adică potrivit datelor unui „iluminism limitat” despre care vorbea Habermas, constată că realitatea nu corespunde planului, că în loc să „moară”, religia „învie”, ba chiar „prosperă”. O astfel de poziționare externă defectuoasă față de fenomenul religios nu simplifică deloc chestiunea modului în care religia, ea însăși, în interior, se raportează la modernitatea (întârziată sau nu) caracteristică ordinii sociale de azi. Falsul diagnostic al teoriilor secularizării reprezintă pentru comunitățile

¹⁹ Vezi aici analiza lui Hans G. KIPPENBERG, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, C.H. Beck, München, 2008.

²⁰ Vezi aici una dintre analizele deja clasice ale lui José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago, 1994.

religioase un plus de responsabilitate și o atenție sporită față de posibilele derapaje ale instrumentalizării lor politice și ideologice²¹.

Renașterea religioasă în spațiul postcomunist

Dacă am putea vorbi totuși despre o renaștere religioasă (fără ghilimele), verificabilă cu toate instrumentele sociologiei și având trăsăturile unui fenomen religios ca atare, atunci acest lucru este valabil mai ales pentru țările postcomuniste. Evident, situația este deosebit de eterogenă, diferențele de la o țară la alta sau chiar de la o regiune la alta fiind notabile. Ar fi suficient să amintim aici numărul ridicat al celor care se declară fără religie în fosta RDG sau în Cehia, la polul opus situându-se Polonia majoritar catolică sau România majoritar ortodoxă, între ele fiind plasate țări cu compoziție confesional-agnostică mixtă precum Ungaria. Rusia este la rândul ei un exemplu grăitor pentru o copleșitoare activitate eclezială. În ciuda acestor diferențe, imposibil de ignorat, pe ansamblu putem afirma că falimentul comunismului politic, adică al unei ideologii explicit atee, a avut printre alte efecte imediate majore reconsiderarea locului și rolului dimensiunii religioase în viața publică a țărilor cândva socialiste. Fenomenul a fost considerat o reparație și, înainte chiar de articularea unui sistem politic sau economic post-comunist viabil, dovada simbolică a rupturii față de trecutul totalitar. „Revenirea” lui Dumnezeu în cotidianul social a fost percepută drept primul mare semn al libertății recâștigate. Acest lucru nu ar trebui să uimească pe observatorii vestici atâta vreme cât, așa cum deja am sugerat, marca ideologică a regimului a fost timp de decenii tocmai atitudinea anti-religioasă, aplicată politic de o manieră diferită, de la o țară la alta și de la un lider la altul. Comunismul, el însuși, asemeni național-socialismului, era proiectat în termenii unei *Ersatzreligion*, o metafizică răsturnată sau, cum formulează Berdiaev, o „idolatrie atee”²². Așa se

²¹ Vezi aici și avertismentul lui Peter L. BERGER, „Secularization Falsified”, *First Things* (February 2008). Articolul este *on line* la http://www.firstthings.com/article.php?id_article=6135, accesat în 1 dec. 2008.

²² Vezi analiza făcută comunismului, mai ales a celui instaurat în Rusia, de Nikolai BERDIAJEV, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, Sonderausgabe für das Bundesministerium für gesamtdeutsche Fragen, Holle, Darmstadt/Genf, 1953. Filosoful religios rus este și autorul unei alte analize, *Istoki i smysl russkogo kommunizma*, în românește: *Originile și sensul comunismului rus*, trad. I. Mușlea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994. Dintre analizele teologice asupra comunismului realizate de autori occidentali imediat după încetarea celui de-al doilea război mondial vezi de pildă pe cea a

explică de ce căderea acestuia a avut și o inevitabilă conotație religioasă. Slogane precum „Vom muri și vom fi liberi!” sau citate scripturistice de genul „Cu noi este Dumnezeu!”, strigate de tineri pe străzile Bucureștiului în bătaia armelor automate, ofereau încadrarea emoțional-spirituală unui moment social de anvergură. Chiar dacă din punct de vedere istoriografic există interpretări diferite, bazate pe efortul genealogic de identificare a cauzelor nemijlocite²³, falimentul anunțat al comunismului a fost proiectat în termenii unei crize de legitimitate, falșii dumnezei atei ai regimului fiind demascați de Dumnezeu autentic. Un alt exemplu de prefață religioasă la schimbarea politică îl oferă Vecerniile ținute în timpul anului 1989 în biserica evanghelică „Sfântul Nicolae” din Leipzig, la care au participat credincioși fervenți și analfabeți ecleziali deopotrivă. Acestea sunt considerate până astăzi etape esențiale ale unui drum la capătul căruia zidul Berlinului avea să fie demolat și granița dintre o lume și alta anulată²⁴.

Paradoxul care a marcat așadar sfârșitul comunismului, adică al unei ideologii, rezidă în faptul că a fost înțeles mai puțin politic și mai curând ca împlinire a vremii, ca restaurare a ordinii lumii. Motiv pentru Fukuyama să vadă „sfârșitul istoriei”, umanitatea intrând, după părerea acestuia, într-o epocă a depășirii antagonismelor și a contradicțiilor prin noua sinteză post-ideologică²⁵. Cu alte cuvinte, căderea comunismului nu

lui Walter BANNING, *Der Kommunismus als politisch-soziale Weltreligion*, Lettner, Berlin/Dahlem, 1953.

²³ Pentru a rămâne la exemplul României, evenimentele din decembrie 1989 sunt în centrul a nu mai puțin de zece teorii explicative (sau care ridică o asemenea pretenție). Vezi aici Ruxandra CESERIANU, *Decembrie '89. Deconstrucția unei revoluții*, Ed. Polirom, Iași, 2004.

²⁴ Vezi aici Wolf-Jürgen GRABNER, Christiane HEINZE, Detlef POLLACK (eds.), *Leipzig im Oktober. Kirchen und alternative Gruppen im Umbruch der DDR: Analysen zur Wende*, Wichern, Berlin, 1990.

²⁵ Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York, 1992. Sugestiv, traducerea românească a acestui best-seller mondial reintroduce interogația din eseul premergător cărții publicat în 1989: *Sfârșitul istoriei?*, Ed. Vremea, București, 1994. Ulterior, autorul își temperează entuziasmul și nuanțează diagnosticul lumii, dispariția antagonismelor politico-ideologice fiind între timp compensată de recrudescența celor cultural-religioase. Vezi în acest sens *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Free Press, New York, 1995. Iarăși, traducerea titlului arată care este teza centrală a cărții. Astfel, ediția germană poartă titlul *Konfuzius und Marktwirtschaft. Der Konflikt der Kulturen*, Kindler Verla, München, 1995. Chiar dacă Fukuyama nu dă o semnificație exclusiv negativă „conflictului culturilor”, formula se va impune rapid și ea domină până azi tentativele de interpretare a cauzelor tensiunilor

era percepută ca merit exclusiv al clasei politice, al *perestroikăi*, un succes al diplomației sau efectul unei strategii de blocadă dublate de o deschidere treptată și condiționată a unui bloc spre celălalt, fiind de fapt din toate câte puțin, ci mai curând ca emergența unei forțe superioare în orizontul nostru istoric, până de curând paralizat de frică și neîncredere. Deloc întâmplător, figura lui Ioan Paul II, liderul de la Vatican fără divizii de tancuri, va fi asociată cu momentul falimentului comunist, victoria spiritului asupra materiei fiind în cazul papei polonez exemplară.

În cheia de lectură a acestei teologii a istoriei *sui generis* se poate înțelege mai bine originea entuziasmului alimentat religios care a marcat evenimentele anului 1989. În ciuda unei opoziții permanente din partea lumii libere, a vocilor diasporei și a criticilor analiștilor, căderea comunismului pe rând, de la o țară la alta, ca într-o imensă construcție de domino, cu excepția sângeroasă a României, a fost pentru majoritatea subiecților istorici o surpriză de proporții. Ceea ce părea imuabil, organizat pe temelii de nezdruncinat ale terorii de stat și suspiciunii generalizate, ale supravegherii draconice și imixtiunii în intimitatea personală, era spulberat prin simpla verbalizare a unor dorințe și idealuri neformulate cu glas tare până atunci. De pildă, parcă anticipând cele ce se vor petrece în mai puțin de un an, manifestările care au marcat în 1988 mileniul încreștinării Rusiei, culminând cu transmiterea la televiziunea de stat a URSS-ului a primei Sfinte Liturghii, au descătușat deja libertatea religioasă la nivelul expresiei publice. Eliberarea de comunism s-a produs înainte de toate lingvistic prin utilizarea, fără teama represiei, a unor termeni interziși timp de decenii. Tovarășii au fost înlocuiți cu domnii, iar Domnul Hristos a putut fi pomenit ca instanță și Evanghelia citată. Libertatea de expresie, vizibilă nu în ultimul rând în numărul exploziv al publicațiilor apărute în primele luni de post-comunist, a fost astfel anterioară celei de circulație, de organizare politică sau de auto-guvernare. Libertatea de a spune a precedat libertatea de a face, dreptul de a spera anticipând toate celelalte drepturi a căror respectare completă întârzie până acum.

De la bun început, emergența religiei în țările ex-comuniste nu a fost văzută cu ochi buni de toată lumea. Motivul era teama că o ideologie vine înlocuită cu alta, că religia ar putea radicaliza formularea unor frustrări acumulate de-a lungul deceniilor, că ar putea servi drept sursă

actuale sau viitoare. Referința majoră a acestei exegeze cauzale rămâne Samuel P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations*, Simon & Schuster, New York, 1996.

emoțională și simbolică unor conflicte acum reluate între majoritate și minorități, că am asista la impunerea în acest domeniu a unor reguli nedemocratice. Centrală a fost așadar chestiunea gestionării libertății religioase, modul cum aceasta se va integra în seria celorlalte drepturi fundamentale caracteristice noii ordini politice și sociale. Temerile nu au fost în întregime nefondate. Fără a intra în detalii, se poate constata că marile Biserici și confesiuni din Europa de Est au avut majore dificultăți să își valorifice potențialul irenic, antrenarea lor, în România, Ucraina, Polonia, Ungaria, Croația sau Serbia, în retorica naționalistă și extremistă fiind între timp un loc comun. Ar fi de observat că această tendință nu este o „specialitate” eminentamente ortodoxă, ea fiind reperabilă în toate confesiunile istorice, de la angajamentul secesionist al unui episcop reformat precum Laszlo Tokes la discursul belicos al ierarhilor catolici croați în timpul războiului cu Serbia²⁶.

În ciuda confirmărilor parțiale, cazul instrumentalizării religiei în fosta Yugoslavia fiind din păcate cât se poate de grăitor, unele dintre diagnozele puse la începutul anilor '90 ai secolului trecut s-au bazat pe lecturi improprii ale fenomenului religios est-european. Multe dintre ideile de atunci sunt și azi în circulație, motiv de a vedea în perpetuarea lor nu atât un deficit al noilor democrații în materie de libertate religioasă, ceea ce nu înseamnă că acesta nu ar exista, cât neputința citirii cu atenție, fără graba catalogărilor valorice, a istoriei diferite a Estului și Vestului european. Este surprinzător faptul că mai toate teoriile privitoare la „revenirea lui Dumnezeu” pleacă de la realitățile religioase ale Creștinismului occidental și, evident, de la Islam. Biserica Ortodoxă, majoritară în țările post-comuniste, lipsește de regulă din această imagine. Dacă nu lipsește, specificul ei *actual* este citit fie exclusiv din perspectivă *istorică*, adică a lungii perioade care a marcat o Biserică bimilenară și încercată de propriile slăbiciuni ale slujitorilor ei sau de intrigile potrivnicilor, fie doar din perspectiva unor standarde cultural-juridice, articulate într-un context intelectual diferit de cel al Europei de Est, imposibil de transferat *tale quale*, adică fără un minim efort hermeneutic.

²⁶ Vezi aici una dintre primele sinteze solide referitoare la situația religioasă și socială din spațiul post-comunist în Detlef POLLACK, Irena BOROWIK, Wolfgang JAGODZINSKI (eds), *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*, coll. *Religion in der Gesellschaft*, Ergon, Würzburg, 2001. Mai vezi și prezentarea punctuală a fostei RDG în numărul revistei *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* LIII, 2, editat de Detlef POLLACK, Gert PICKEL (eds.), *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999*, Leske + Budrich, Opladen, 2000.

Așa se face că trecutul recent și prezentul Ortodoxiei ca fenomen religios și social par să scape majorității analiștilor, inclusiv celor de bună credință. În cazul lecturilor viciate ideologic și metodologic, concluziile sunt inevitabil și invariabil negative²⁷. Prețul acestei simplificări este ridicat. Astfel, în lipsa unei abordări echilibrate, având ca punct de plecare o cunoaștere temeinică, la sursă, a istoriei teologice, politice, sociale, culturale și mentale a Ortodoxiei²⁸, ținând cont de expresiile ei locale care sunt tot atâtea excepții de la discursul generic despre Ortodoxie, preocuparea cu un spațiu de gândire și credință precum cel răsăritean, prea puțin exersat în reflexivitate și discurs, riscă să intre pe traseele deja parcurse ale clișeelelor. Cum, de regulă, un clișeu are la bază un fragment de cunoaștere, suma clișeelelor despre Ortodoxie tot o imagine fragmentară va fi. Câștigul științific al unor astfel de fragmente ridicate la rangul de sinteze este, cum se poate bănuși, discutabil. Mai mult de a confirma ideile preconceptuate și de a dezinforma pe cei care nu dispun de alte surse de informare, genul acesta de lucrări nu fac altceva decât să sporească neîncrederea ortodocșilor în onestitatea non-ortodocșilor, confesional vorbind, și să confirme prejudecata occidentală că, la Est, barbaria nu a cedat suficient civilizației. Ecoul formulei unui ministru austriac – „Europa încetează acolo unde începe Ortodoxia”²⁹ – mai poate fi încă auzit și acum, la mai bine de doi ani de la aderarea României și Bulgariei la Uniunea Europeană.

²⁷ Vezi un astfel de exemplu de analiză cu premeditare la Lavinia STAN, Lucian TURCESCU, *Religion and Politics in Post-communist Romania*, Oxford University Press, Oxford, 2007. Vezi legat de metodologia acestei cărți recenzia lui Radu CARP din *INTER*, II (2008), 1-2, pp. 551-557. Un alt exemplu tipic de lectură simplificată a unor realități complexe oferă volumul între timp tradus în românește al lui Olivier GILLET, *Religie și naționalism. Ideologia Bisericii Ortodoxe Române sub regimul comunist*, trad. M. Petrișor, Ed. Compania, București, 2001.

²⁸ Din păcate, încă se mai confirmă observația lui CURTIUS, *Büchertagebuch*, Bern/München, 1960, p. 43, potrivit căreia „nu există alt domeniu al istoriei europene care să fie atât de străin cărturarilor, atât de încețoșat și atât de îndepărtat precum Bizanțul”. *Apud* Peter SCHREINER, *Byzanz*, coll. *Oldenbourg Grundriß der Geschichte* 22, München, 1986, p. XI.

²⁹ Formula îi aparține fostului ministru austriac al economiei Hannes Farnleitner. Citatul este luat din intervenția oficialului la un simpozion organizat în mai 1999 în Slovacia. Afirmatia lui Farnleitner este cu atât mai delicată cu cât acesta a fost între 1972-1984 președinte al mișcării laicilor (bărbați) catolici din Austria, *Unum Omnes*, și a fost decorat cu ordinul pontifical „Sfântul Grigore cel Mare”. Afirmatia va stârni nenumărate proteste din partea ortodoxă, dar și din cea catolică și protestantă. Sursa: Radio Vatican, 16-18.05.99.

În ciuda percepțiilor exterioare încă nediferențiate și a proiecțiilor ideologice – prea puțin sau deloc apte să pătrundă ghemul de probleme și tensiuni, crize și transformări, moșteniri ale trecutului și reverii mesianice, complicități și sectarisme de tot felul cu care se confruntă Bisericele Ortodoxe și societăților post-comuniste în mijlocul cărora se află –, fenomenul religios est-european este demn de luat în seamă și chiar văzut în contextul mai larg al crizei legitimității politice și al dorinței de repere într-o lume care pare să își fi pierdut prin relativizare sau amnezie valorile. „Revenirea lui Dumnezeu” este în majoritatea țărilor postcomuniste o metaforă devenită realitate. Acest lucru nu înseamnă, așa cum deja am sugerat, că în Europa de Est au fost găsite cele mai potrivite forme de dialog între stat și cultele religioase sau cele mai transparente modalități de a delimita rezervorul simbolic religios de discursul politic, amvonul de tribună. Dimpotrivă. De aproape două decenii asistăm la procesul deosebit de greoi al separării competențelor tocmai pentru a le repune fără amestecare și confuzie în ecuația binelui comun. Cert este însă faptul că dinamica religioasă din fostul spațiu al ateismului de stat, cu ezitățile ei cu tot, este parte a uneia mai mari, doar sugerată mai sus, traducere la rândul acesteia a unei post-secularizări care nu pune atât „calitatea” religiei în lumină, de parcă ar avea aceasta nevoie de o astfel de apologie improprie, cât defectul unei rațiuni ajunse la scadența credinței în sine.

De la „revenirea lui Dumnezeu” la „invazia zeilor”

„Revenirea lui Dumnezeu” este pentru societatea occidentală pluralistă în egală măsură o „invazie”. Emergența comunităților de credință alogene, venite cu valurile succesive de imigranți economici sau politici mai ales după cel de-al doilea război mondial, pune la grea încercare conștiința de sine a unor culturi până nu demult omogene. Se uită repede că însăși această omogenitate este rezultatul unor lupte fratricide, că Europa creștină de azi are în urmă secole de războaie religioase interne. Cum însă asaltul diversității radicale, adică al unor credințe necreștine, înainte de toate al Islamului, este de dată recentă, impresia de a ne găsi în plin asediu este împărtășită de mulți contemporani europeni. Dezechilibrul demografic dintre tendința descendentă a „indigenilor” și cea ascendentă a alogenilor conferă acestei evoluții, pe lângă alte ingrediente culturale, caracterul unei crize de

proporții³⁰. Nu este de mirare că pe lângă bogata bibliografie legată de chestiunea dificilă a integrării, devine din ce în ce mai prezentă analiza de tip catastrofal, mulți văzând viitorul Europei în termeni deloc încurajatori. Pentru a folosi limbajul brutal al statisticilor, dacă în 1900 trăia în Europa 21% din populația mondială, azi sunt doar 12% iar pentru sfârșitul sec. al XXI-lea sunt prognozate 4%³¹. Aceste procente sugerează gradul de sensibilitate al unui continent care, în comparație cu USA sau Asia, înregistrează mult mai profund orice val, oricât de mic, de emigranți. Acest lucru explică de ce politicile imigraționiste reprezintă una dintre cele mai sensibile teme pe agenda UE și de ce, aproape fără excepții, multiculturalismul a falimentat glorios în Europa. În prezent se fac eforturi de a relua tematica, de data aceasta din perspectiva dialogului inter-cultural³².

Pe acest fundal demografic („neo-migrațiile”) și cultural („invazia zeilor”) deopotrivă, ușor de transformat în discurs populist xenofob, se pune presant problema cadrelor legale menite să reglementeze coexistența unor grupuri de alogeni din ce în ce mai numeroase și populația „istorică”. Inevitabil, dimensiunea religioasă este una dintre cele mai vizibile și de natură să provoace dezbateri. De la *fular*-ul islamic purtat în instituțiile publice, la protestul față de construirea unui minaret

³⁰ Legat de provocarea demografică cu care se confruntă de pildă Germania alături de majoritatea țărilor „bătrânei Europe” vezi expertiza sociologică a lui Franz-Xaver KAUFMANN, *Schrumpfende Gesellschaft. Vom Bevölkerungsrückgang und seinen Folgen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005.

³¹ Vezi aici analiza deloc optimistă a lui Walter LAQUEUR, *The Last Days of Europe. Epitaph for an Old Continent*, Thomas Dunne Books, New York, 2007. Tradusă deja în mai multe limbi de circulație internațională, cartea istoricului născut în Polonia, emigrat apoi în Palestina și urmând o carieră universitară în Anglia și USA, este exemplară pentru maniera în care mutațiile statistice sunt puse în slujba unor diagnoze sociale pe termen mediu și lung. În aceeași categorie, a analizelor bazate primar pe evaluarea statistică, intră și cartea lui Gunnar HEINSOHN, *Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen*, Orell Füssli, Zürich, 2003. Cunoscut drept cercetător al genocidelor, autorul lansează aici teoria, circumscrisă formulei „the youth bulge”, despre disponibilitatea spre război mai ales a națiunilor tinere, cu familii numeroase, adică în stare să sacrifice un membru al lor pentru o cauză colectivă. Paralela dintre rata demografică și stările conflictuale este ilustrată convingător de situația din teritoriile palestiniene.

³² Legat de diferența dintre multiculturalism și interculturalitate vezi Radu PREDA, „Miza dialogului inter-cultural”, *Tribuna*, 129 (2008), p. 23. Textul este preluat integral în IDEM, *Semnele vremii. Lecturi social-teologice*, coll. *Theologia Socialis* 1, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2008, pp. 307-310.

și de la drepturile femeii în comunitățile musulmane, la sacrificiul ritual al animalelor – lista subiectelor religios-culturale controversate în societatea occidentală pluralistă este lungă. La toate acestea se adaugă aspectele genuin europene ale raportului dintre religie și spațiul public. Discuția din ultimii ani în jurul unei laicități constructive, pozitivă, capabilă să aibă un dialog cu comunitățile de credință fără ca prin aceasta să se pună singură în chestiune, este simptomatică pentru stadiul actual al gândirii juridice și politice în materie³³. O altă problemă la ordinea zilei specifică spațiului european este legată de măsurile luate de unele guverne, în frunte cu cel socialist spaniol al premierului Zapatero, care contrazic pe față și sistematic normele și valorile unei societăți formate de ethosul creștin³⁴. Liberalizarea legislației privitoare la avort, oficializarea căsătoriilor între persoane de același sex, punerea acestora pe același plan cu familia tradițională, revizuirea bazei legale a orei de religie în școlile publice, permiterea eutanasiei și a morții asistate, concesiile făcute industriei farmaceutice în ceea ce privește experimentele problematice din punct de vedere bioetic – iată doar câteva aspecte juridice și culturale care se constituie în tot atâtea motive de a regândi legătura dintre autoritatea religioasă și puterea politică în Europa de azi.

Concluzie deschisă

După cum vedem, încercând să formulăm o concluzie, „revenirea lui Dumnezeu” este oricum, dar nu glorioasă. Am putea spune că dimpotrivă. Ambiguitățile și paradoxurile abundă: având aparent câștig de cauză în fața laicismului agresiv, dar amenințată de o autosecularizare subtilă, religia, generic vorbind, este subiect de presă, expresie a unui sincretism personal, alibi pentru eroziunea legitimității politice, sursă de simboluri utilizabile propagandistic, argument central în „ciocnirea civilizațiilor”, realitate nemijlocită în țările postcomuniste, cauză pentru dezbateri puternic polarizate, șansă și pericol, provocare și soluție în același timp. În mijlocul acestei dinamici este invocat principiul și dreptul libertății religioase. Poate că niciodată până acum în istoria modernă nu a

³³ Vezi aici volumul concis și deosebit de instructiv al unui foarte bun cunoscător în materie, Jean-Paul WILLAIME, *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Olivétan, Paris, 2008.

³⁴ Amploarea deciziilor guvernamentale din Spania ultimilor cinci ani este văzută de Cardinalul de Toledo, Antonio Canizares, drept o „revoluție socială” anticreștină, anume îndreptată împotriva fundamentelor societății spaniole. Sursa: <http://www.cathnews.com/article.aspx?aeid=8355>, accesat în 12 dec. 2008.

fost mai des citat, mai intens reclamat și mai politizat ca acum. Simplificând didactic construcția juridică a modernității, putem spune că libertatea religioasă stă la originea atât a statului de drept, cât și a drepturilor personale ale fiecăruia. Din modul cum a fost în cele din urmă înțeles raportul pe verticală au fost trase concluziile și pentru cel pe orizontala socială. În trecut și mai ales azi, diversitatea situațiilor, motivațiilor și a intereselor care invocă libertatea religioasă explică de ce suntem mereu provocați să regândim și să reevaluăm ceea ce, la prima vedere cel puțin, pare stabil și definitiv. Cele aproape două decenii care au fost necesare de exemplu până la o nouă lege românească a cultelor au demonstrat din plin acest lucru. La urma urmelor, nici nu se putea altfel. Diferența dintre ideologia totalitară și regulile jocului democratic rezidă în libertatea de a le aplica pe acestea din urmă fără a renunța la simțul critic și gata mereu pentru a le negocia sensul și gradul de aplicabilitate.

Summary: „God’s Return”. The Ambiguities of a Diagnosis

Over the last two centuries, various types of religious decadence have succeeded within the European cultural space. The disappearance of religious beliefs, or at least a decrease in their social importance paralleled by technological progress, the improvement of living standards, the expansion of democracy and the individual’s emancipation from society, were all envisaged. Post-religiosity was expected to self-establish naturally, due to the new structure of a technicist world, liberal in thought and individualist in desires, irretrievably marked by the pluralism of values and relativism of convictions. Technological progress was expected to engender a society freed from any landmarks of identity, and man’s ontological alteration through technology was seen as imminent.

The public relevance of religion has now been reasserted and theories on post-secularization or de-secularization multiply. According to them, post-modernity has not fully achieved the „disenchantment” of the world, which is why one may speak of a post-religious religion, i.e. what is left of the religious phenomenon after the most intense moments of modernity’s contesting it. The scope of analyses is extremely broad: some deem the „return” of religion, as an identity-defining factor, as a potential generator of social conflicts, while others readily welcome its „triumph” over the atheism presumed to pertain to the modernity project. As usual, the truth lies somewhere in-between the two stances. In providing a diagnosis in religious perspective of the current historical and ideological age of humanity, a few simple but largely ignored points must be taken into account.

Firstly, the interest in religion is not tantamount to leading a religious life proper. Statistical data reveal a decrease in the number of church-attending

Christians amidst full religious boom. Why then the insistence on the „return of religion” and a „new” religiosity? Actually, the interest in religion is stirred by the changes occurred in mass-media, especially after 9/11. The fact that mass-media are rediscovering the religious issues, which however they give a shallow treatment, is not an argument for a „revival” of religion today. In their most objective stance, mass-media discover that religion is not „dead”, that it has withstood secularization surprisingly well. What has actually changed is the *perception of the religious phenomenon*, but not *religion in itself*.

Religiosity does not presuppose membership of a community of faith, as many of our contemporaries practice a personal, syncretist religion, according to a subjective recipe despite its stemming from apparently common religious ground. With the exception of the great religious communities that still maintain a monolithic character (the Muslim and some Christian ones), today’s religiosity evinces a vague, inconsistent, insubstantial character. The result is the gradual blurring of the difference between the religious and the pseudo-religious. The major risk for religion is thus not its extinction, which is unlikely, but the loss of its substantial character, of its concrete, unmediated message, the relativisation of its eschatological, normative function. In brief, while withstanding secularization qua refusal, religion risks yielding to secularization qua syncretism.

Further threat from the „success” of religion, originating in the previous one, is that while the diluted variant of the religious message is associated to lay messages, its substantial variant pertaining to the depth of faith in itself, is promptly labelled as fundamentalism. Attempting to explain why religion plays an instrumental political role in many crisis cases, and to settle these conflicts, the modern perception of the religious is both simple and simplifying – that is, it promotes modes of thinking and acting which are not sufficiently (if at all) religiously inculcated. Therefore, even though the predictions foretelling the secularization of religion, even in its extreme consequence of extinction, have not come true, we now face a new, much subtler type of secularization which operates within communities of faith and achieves their massive polarization around issues which from the theological point of view are submitted to public attention in a flawed manner.

The interest in religion arises at a certain ideological and political moment able to account for the „revival” of a phenomenon whose foreseen failure, however, has not yet occurred. Ideology-wise, we witness the systemic flaws of the view holding that a society may dispense with religion’s transcendent censorship as it applies the program of reason and technological progress. It has now become obvious that a society exclusively grounded on the laws of profit at any cost, self-centeredness and materialism, is unable to provide those mechanisms underlying social cohesion and the respect of human dignity to its ultimate consequence. The current economic crisis which we have been undergoing for almost one year, far from being a „mere” financial-banking crisis, is an ethical failure. The ethical crisis of the economic system has become chronic. Even prior to the crisis of the financial-banking system, following the 9/11 terrorist attacks, the religious discourse proved unexpectedly complementary to the discourse of lay leaders. Since then has been created and maintained a general malaise marked by a brutal religious conflict between

irreconcilable worlds, while the mass-media have apprehended the importance of religion *for the present*. Within such a context, religious „revival”, with all the negative connotations of such diagnosis, is the expression of a major political failure, rather than the result of the religious dynamics proper.

It is especially with post-communist countries that one may speak of a genuine religious revival. Despite differences among countries, one may broadly assert that the failure of political communism, that is of an explicitly atheist ideology/“idolatry”, entailed as an immediate effect the revision of the place and role of the religious dimension within the public life of the former socialist countries. The demise of communism inevitably had religious connotations, and God’s „return” to the social everyday life was perceived as the first great sign of the regained freedom. The fall of communism was seen as the emergence of a superior force within our historical horizon, until recently paralyzed by fear and mistrust. From the perspective of this *sui generis* theology of history, the origin of the enthusiasm fuelled by religious feelings that marked the 1989 events can be better understood. Therefore, „the return of God” to most postcommunist countries is no metaphor, but describes an intense ecclesial life.

The emergence of religion in the former communist countries met general hostility from the very beginning. There were fears that religion might radicalize built-up frustrations, that it might serve as an emotional and symbolic source of renewed conflicts between the majority and various minorities, that undemocratic rules would be imposed on this realm. The central issue, then, was that of the management of religious freedom. The fears were not entirely unfounded. Despite partial confirmation, some of the early 1990s diagnoses were based on misreadings of the Eastern-European religious phenomenon, due to the inability to thoroughly comprehend the different history of European East versus West. Failure to take a balanced approach, the lack of thorough knowledge of the theological, political, social, cultural and mental history of Orthodoxy and its local expressions, risk to turn into cliché thinking the concern with a realm of thought and faith such as the Eastern one.

To the pluralist Occidental society, the „return of God’ is tantamount to an „invasion”. The emergence of alogenous communities of faith is seriously putting to test the self-awareness of a culture that until recently used to be omogenous. When it comes to the implantation of non-Christian communities, especially Islamic ones, the impression of being under siege is shared by many European contemporaries. Given the demographic dynamics, many foresee a bleak future for Europe. Such demographic (the „neo-migrations”) and cultural („the invasion of gods”) background may generate a xenophobic, populist logic. It is also absolutely necessary to reconsider the relationship between the religious authority and the political power in contemporary Europe.

Alexandru ANCA

Otto-Friedrich-Universität – Bamberg

ANDRONIKOS III. PALAIOLOGOS ALS „SCHAUSPIELER“

Keywords: *Byzantine ceremony, symbolic communication, Andronikos II, Andronikos III, basileus.*

Abstract

Zeremoniell, Ritual und symbolische Kommunikation waren Bestandteile des byzantinischen Lebens. In diesem Aufsatz wird die Rolle des Zeremoniells, insbesondere des Begrüßungsrituals eines oströmischen Kaisers, in der byzantinischen Politik untersucht. Protagonisten dieser Untersuchung sind Kaiser Andronikos II. Palaiologos und sein Enkel Andronikos III. die von 1321 bis 1328 währende Auseinandersetzung oft mit Waffengewalt austrugen. Dabei wird der Frage nachgegangen, ob scheinbar erstarrte Rituale, wie das Begrüßungszeremoniell flexibel und situationsbezogen eingesetzt werden konnten.

Wer der Frage des Rituals, Zeremoniells oder symbolischer Kommunikation in Byzanz nachgeht, stößt auf ein breites und mannigfaltiges Feld. Das oströmische Reich erwies sich als Träger des römischen Erbes und Sammelbecken verschiedener Einflüsse: hellenistischer, persischer orientalischer, die es aufgenommen und sich kreativ angeeignet hat.

Das Ausmaß und die durchaus wichtige Rolle der symbolischen Kommunikation im oströmischen Reich wird durch eine Reihe von Kodifizierungen angedeutet. Der „Kletorologion“¹, das so genannte „Zeremonienbuch“² des 9. und 10. Jahrhunderts, und das „De officiis“³ des Pseudo-Kodinus aus dem 14. Jahrhundert bieten so viele Beispiele dar, die auf den Stellenwert und die Spielregel jedweder Rituale hindeuten.

¹ PHILOTHEUS, Protospatharius, *Kletorologion: The Imperial Administrative System in the Ninth Century, with a Revised Text of Kletorologion of Philotheos*, ed. John Bagnell BURY, coll. *The British Academy Supplemental Papers* 1, London, 1911.

² CONSTANTINUS VII. PORPHYROGENITUS, *De Cerimoniis aulae Byzantinae: Libri duo de Cerimoniis aulae Byzantinae graece cum latina interpretatione et comentarii*, ed. J.J. REISKE, I-III, Bonn, 1829-40.

³ (PSEUDO-) CODINUS, Georgius Curopalata, *De officiis. Traité des Offices*, coll. *Le monde Byzantin*, ed. Jean VERPEAUX, Paris, 1966.

Wie aber sah der Umgang mit diesen Ritualen aus? Folgendes Beispiel soll dies verdeutlichen.

„Und die Liturgie wird leise bis zur Lektüre des Apostels gesungen. Wenn all die Archontes kommen, küsst jeder von ihnen, bis zu dem Letzten, zuerst den rechten Fuß des Kaisers, dann die rechte Hand und danach seine rechte Wange“⁴.

Der Abschnitt, aus dem so genannten „De officiis“ des Pseudo-Kodinus führt uns eine Begrüßungszeremonie vor, die zu Ostern stattfand. Der Basileus nahm die Großen des Reiches und die hochwürdigen Gäste in Empfang und erwies ihnen dadurch seine Gunst. Der Zutritt zum Fußkuss bedeutete von der Seite des Kaisers eine Ehrerweisung. Durch diese Geste war es den Anwesenden dem Kaiser zu huldigen; dieses Ritual der Begrüßungsform verdeutlichte die Gnade, in welcher sich derjenige, der dies leistete, beim Kaiser befand. Über diese primäre Funktion der Zeremonien wird man genau informiert. Pseudo-Kodinus zufolge wurden die venezianischen Abgesandte zu dieser ehrevollen Begrüßungsform nicht zugelassen. Ihnen wurde also untersagt, die Zeremonie in dieser Form durchzuführen. Während der Audienz beim Kaiser mussten sie sich einem anderen Prozedere unterziehen. Der diplomatische Repräsentant der Venezianer kniete anstatt der Proskynese (προσκυνήσειν) nieder (γονατίζει μόνον) und es war ihm nicht gestattet den Fußkuss zu vollziehen (ἀσπάζονται δὲ τὸν τοῦ βασιλέως πόδα οὐδαμῶς)⁵. Der Grund für dieses Verhalten und damit des nicht vollzogenen Rituals bestand darin, dass es zwischen dem Oströmischen Reich⁶ und Venedig keinen ewigen Frieden, sondern nur einen fristbegrenzten Waffenstillstand gab⁷.

⁴ (PSEUDO-) CODINUS, *De officiis*, ed. J. VERPEAUX, IV, S. 234: «Καὶ ἡ μὲν λειτουργία ψάλλεται ἡσύχως μέχρι καὶ τῆς ἀναγνώσεως τοῦ ἀποστόλου, οἱ δ' ἄρχοντες πάντες εἰσερχόμενοι ἕκαστοι μέχρι καὶ τοῦ ἐσχάτου ἀσπάζονται πρῶτον μὲν τὸν δεξιὸν πόδα τοῦ βασιλέως, εἶτα τὴν δεξιὰν χεῖρα καὶ μετ' αὐτὴν τὴν δεξιὰν αὐτοῦ παρεῖαν».

⁵ (PSEUDO-) CODINUS, *De officiis*, ed. J. VERPEAUX, IV, S. 236. Siehe NIELS GAUL, „The Partidge's Purple Stockings. Observations on the Historical, Literary and Manuscript Context of Pseudo-Kodinos' Handbook on Court Ceremonial“, in: *Theatron. Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter/Rhetorical Culture in Late Antiquity and Middle Ages*, Michael GRÜNBAERT (ed.), coll. *Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrhunderts n. Chr.* 13, Berlin/New York, 2007, S. 69-103.

⁶ Der Begriff Oströmisches Reich ist insofern nicht anachronistisch zu verstehen als sich die Byzantiner selbst weiterhin als Römer verstanden. Siehe dazu Tudor TEOTEI, „La

Das 14. Jahrhundert, aus dessen Mitte die oben erwähnte Quelle stammte⁸, ist mit Blick auf das Oströmische Reich als eine Zeit des Verfalls, der Bürgerkriege und der Aussetzung der Landesteile an die Nachbarn zu betrachten. Zugleich darf man von einer Palaiologen Renaissance bezüglich der Kultur sprechen. Dieser Aufschwung spiegelt sich ebenfalls im Bereich der politischen Ideologie und in der zunehmenden Bedeutung des Zeremoniells wider. Ein Zeugnis davon ist „De officiis“ von Pseudo-Kodinus.

Wenn man an ein anderes wichtiges Zeugnis des byzantinischen Zeremoniells denkt, nämlich an das aus dem 10. Jahrhundert stammende „De ceremoniis“ des Kaisers Konstantin VII. Porphyrogennitos, merkt man die explizite Ähnlichkeit dieser Zeremonie. Auch in „De ceremoniis“ wurde an mehreren Stellen anlässlich verschiedener Festlichkeiten angeführt, dass man dem Kaiser den Fuß oder die Knie und die Hand zu küssen hatte. Zum Wangenkuss wurden nur Geistliche zugelassen⁹. Denjenigen, die zu dieser Art Begrüßung eingeladen waren, erwies der Kaiser seine Ehre, indem er ihnen Geschenke, Titel oder andere Wohltaten zukommen ließ.

Der Stellenwert dieser Zeremonie, der durch die Jahrhunderte hinweg überdauert hat, ist durch ihre Wiederauffindung bei Pseudo-Kodinus bestätigt. Trotz einiger neuer Elemente gilt „De officiis“ als eine Ergänzung für manche Rituale, die im „De ceremoniis“ nicht vorhanden sind¹⁰.

Befanden sich die Menschen der spätbyzantinischen Zeit im Bann solcher angeblich erstarrter Rituale, oder könnten sie sich trotz der gewichtigen Botschaft – wie etwa des oben genannten Begrüßungszeremoniells –, die sie mit sich trugen, situationsbezogen damit umgehen?

conception de Jean VI Cantacuzène sur l'état byzantin vue principalement à la lumière de son Histoire”, in: *Revue des Etudes Sud-Est Europeennes*, XIII (1975), S. 167-186.

⁷ (PSEUDO-) CODINUS, *De officiis*, ed. J. VERPEAUX, IV, S. 235-237. Zur Herkunft dieses Huldigungsakts siehe Otto TREITINGER, *Die Oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Darmstadt, 1956, S. 88 f.

⁸ (PSEUDO-) CODINUS, *De officiis*, ed. J. VERPEAUX, S. 23 ff. mit weiteren Literaturhinweisen.

⁹ CONSTANTINUS VII. PORPHYROGENITUS, *De Cerimoniis aulae Byzantinae*, ed. J.J. REISKE, I, Bonn, 1829, I, 14 S. 92; (PSEUDO-) CODINUS, *De officiis*, ed. J. VERPEAUX, IV, S. 238. O. TREITINGER, *Die Oströmische Kaiser- und Reichsidee...*, S. 91.

¹⁰ Siehe Paul MAGDALINO, *The Empire of Manuel I Komnenos 1143-1180*, Cambridge, 1993, S. 237 ff.

Für Exemplifizierung eignen sich etliche Vorkommnisse aus der Anfangsperiode des Bürgerkrieges zwischen den beiden Andronikoi¹¹.

Das Ausscheiden des Mitkaisers Andronikos III. 1320 von der Nachfolgerschaft des byzantinischen Thrones entfachte schon einen latenten Konflikt. 1321-1328 erschütterte der Krieg, mit einigen Unterbrechungen, innerhalb der Palaiologenfamilie das Oströmische Reich. Die Protagonisten dieses Krieges, Andronikos II. (1282-1328)¹² und sein Enkel Andronikos III. (1328-1341)¹³, scharten einflussreiche Elemente der Aristokratie um sich, rissen Teile des Landes an sich und schwächten dadurch das Reich. Die Ereignisse sind besonders von zwei Teilnehmern gut dokumentiert worden. Einer ist Johannes Kantakuzenos, Aristokrat, Freund und führende Figur im Lager Andronikos' III¹⁴. Später wurde Kantakuzenos selbst Kaiser, bekannt als Johannes VI., und starb mit dem Namen Joasaph als Mönch auf der Peloponnes. Der andere Gewährsmann ist Nikephoros Gregoras, bedeutender byzantinischer Gelehrte des 14. Jahrhunderts und Anhänger Andronikos' II¹⁵.

Die Tatsache, dass beide Gegner, sowohl der Großvater als Kaiser als auch der Enkel als Mitkaiser die Kaiserwürde innehatten, steigerte jedenfalls das Konfliktpotential in dieser Auseinandersetzung. Es ging wohl nicht nur um den Sieger und Besiegten infolge einer bewaffneten Auseinandersetzung, sondern vielmehr um Rechtfertigung, Inszenierung,

¹¹ Siehe dazu Κύρρη Π. ΚΩΝΣΤΑΝΤΪΝΟΣ, *Τὸ Βυζάντιον κατὰ τὸν ΙΔ' αἰῶνα. Ἡ πρώτη φάσις τοῦ ἐμφυλίου πολέμου καὶ ἡ πρώτη συνδιαλλαγή τῶν δύο Ἀνδρονίκων (1321)*, Leukosia, 1982; Ursula Victoria BOSCH, *Kaiser Andronikos III. Palaiologos. Versuch einer Darstellung der byzantinischen Geschichte in den Jahren 1321-1341*, Amsterdam, 1965 vor allem das erste Kapitel S. 7-39. Zu der Zusammensetzung verschiedener Gruppierungen siehe Günter WEISS, *Joannes Kantakuzenos - Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch - in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jahrhundert*, Wiesbaden, 1969, S. 23 ff.; Angeliki LAIOU, *Constantinople and the Latins. The Foreign Policy of Andronikos II 1282-1328*, Cambridge, Massachusetts, 1972, S. 284-300.

¹² Siehe dazu A. LAIOU, *Constantinople and the Latins...*, Cambridge, 1972; Donald M. NICOL, *The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453*, Cambridge, ²1993, S. 93-147.

¹³ U.V. BOSCH, *Kaiser Andronikos III...*, Amsterdam, 1965.

¹⁴ Donald M. NICOL, *The Reluctant Emperor. A Biography of John Cantacuzene, Byzantine Emperor and Monk, c. 1295-1383*, Cambridge, 1996; G. WEISS, *Joannes Kantakuzenos...*, Wiesbaden, 1969; J. DRÄSKE, „Kaiser Kantakuzenos' Geschichtswerk“, in: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, XXX (1914), S. 489-506.

¹⁵ Rodolphe GUILLARD, *Essais sur Nicéphore Grégoras. L'home et l'œuvre*, Paris, 1926. Hans-Veit BEYER, „Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikephoros Gregoras“, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, XXVII (1978), S. 127-155.

Auftritt vor einander oder vor eigenen Anhängern, mithin um eine gewichtige Rolle der symbolischen Kommunikation. Diese Auftritte dienten nicht nur den eigenen Leuten gegenüber zur Selbstvergewisserung, sondern zielten auch auf die Gewinnung Dritter für die eigene Sache. Diese Dritten waren Mitglieder der byzantinischen Elite, die nicht entschieden in den Konflikt eingegriffen, oder die Seiten während des Konfliktes gewechselt hatten.

Das Ansehen und Ehreaufbewahren waren genau so wichtig wie der materielle Gewinn. Allerdings ist es schwer sie genau auseinander zuhalten, wenn man bedenkt, dass eine Form der Ehrerweisung das Austeilen von Reichtümern war. Deswegen resümiert dieser Konflikt nicht nur auf Vertragsbeschlüsse und ihre konkrete Durchsetzung oder ihren Bruch.

Von der hohen Zahl der symbolischen Akte wie etwa die Ehrverletzung, Vermittlungstätigkeit u.a., die sich im Laufe dieses Konfliktes erfassen lassen, sei auf ein Einziges eingegangen, nämlich die eingangs erwähnte Begrüßungszeremonie. Es geht hier in dem ausgewählten Fall um die Aussöhnung des Großvaters mit seinem Enkel, um einen Komplex von symbolischem Verhalten, in dessen Mittelpunkt die Umdeutung des Fußkusses steht. Ende Juli 1322 kam es zu einem neuen Friedensschluss zu Epibatai in der Nähe von Konstantinopel, wo Andronikos III. mit seinem Heer lagerte¹⁶. Die Aussöhnungsbereitschaft des Enkels, der allen Quellen nach die Oberhand in diesem Krieg hatte, wurde zuerst durch die günstigeren Friedensbedingungen kundgetan. Die Aufteilung des Reiches fand ein Ende, die Verwaltung kehrte in die Hände des alten Kaisers zurück. Dem Enkel hatte man das Geld für seine Truppen zu bezahlen. Der Besitzumswechsel infolge des Krieges musste unumkehrbar gemacht werden¹⁷.

Der kulminierende Punkt dieses Friedens war jedoch die Begegnung zwischen den beiden Basileis, die das öffentliche Zeichen für die endgültige Versöhnung ausmachte. Dies bedeutete – folgt man Johannes Kantakuzenos – von der Seite des Enkels Andronikos II. die

¹⁶ Für den Kontext siehe U.V. BOSCH, *Kaiser Andronikos III...*, S. 32 f.

¹⁷ Franz DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565-1453*, Teil 4 *Regesten von 1282-1341*, München/Berlin, 1960, 2479, S. 93; U.V. BOSCH, *Kaiser Andronikos III...*, S. 33.

Ehre zu erweisen (τὸν βασιλέα προσκυνήσων) mithin zur Begrüßungszeremonie aufgenommen zu sein¹⁸.

Laut Nikephoros Gregoras kamen sich die beiden vor den Mauern Konstantinopels entgegen. Andronikos III. sei vom Pferd abgestiegen und zirka ein Stadion dem Großvater entgegen gegangen. Obwohl letzterer dies ablehnte, küsste Andronikos III. ihm den Fuß und die rechte Hand. Nach dem Besteigen des Pferdes wurde er von seinem Großvater seinerseits geküsst¹⁹.

Das mag heißen, dieser Beschreibung gemäß, dass hier eine Begrüßungszeremonie stattgefunden hatte, wobei das Zögern des alten Kaisers fragwürdig erscheint.

Um uns mehr Klarheit in diese Sache zu verschaffen, sei auf den Bericht von dem anderen Augenzeuge, Johannes Kantakuzenos, verwiesen.

„Nachdem über diese Vereinbarungen schriftliche Eide an den jungen Kaiser geschickt worden waren, brach dieser von dem Ort, an dem sein Heer lagerte, nach Konstantinopel auf, um dem Kaiser die Ehre zu erweisen. Dieser aber kam seinem kaiserlichen Enkel zur Begrüßung aus der Stadt entgegen. Als sie einander nahe waren, sprang der junge Kaiser vom Pferde, um wie ein Sklave den Kaiser zu Fuß zu begrüßen. Der ältere Kaiser aber trieb mit gestrafftem Zügel sein Pferd zurück. Damit wollte er deutlich machen, dass es rechtens sei, wenn der Mitkaiser nicht zu Fuß, sondern zu Pferde die Begrüßung vornehme. Denn es bestand seit alters die Sitte bei den Kaisern der Rhomäer, dass, wenn sie einander träfen, das beiderseitige Gefolge von den Pferden absteige und zu Fuß folge, sie selbst aber beritten einander begegneten, und zwar so, dass der jüngere Kaiser geneigten Hauptes des älteren Kaisers Hand umfasse und küsse, nachdem er den Hut abgenommen hat, während der Vater ihm, wenn er sich wieder aufrichtet, zur Erwidern das Gesicht küsst. Damals aber stieg der junge Kaiser nicht etwa in Unkenntnis des Brauches vom Pferd, sondern um seinem Großvater größte Ehrerbitterung und Gehorsam zu zeigen, mehr als Pflicht und Sitte verlangte. Da er zu Fuß folgte und nicht abließ, war der ältere Kaiser gezwungen

¹⁸ IOANNES CANTACUZENOS, *Historiarum libri IV*, ed. Ludwig SCHOPEN, coll. *Corpus scriptorum historiae Byzantinae* 21, Bd. 1, Bonn, 1828, I, 34 S. 167.

¹⁹ NICEPHORUS GREGORAS, *Byzantina historia*, ed. Ludwig SCHOPEN, coll. *Corpus scriptorum historiae Byzantinae* 25, Bd. 1, Bonn, 1829, VIII, 11, 9, S. 359.

anzuhalten, und als der junge Kaiser sich genähert hatte, küsste er ihm vor aller Augen den Fuß²⁰.

Aus dieser Passage ist deutlich zu erkennen, dass es nicht mehr nur um die Ehrerweisung des alten Kaisers durch den Fußkuss geht. Der Enkel erwies sich geschickt genug, um durch seine bewusste Absetzung und den Bruch mit der Etikette, die vom Andronikos II. erwartete Begrüßung in ein Unterwerfungsritual umzudeuten. Andronikos III. bewegte sich in einem festen und gut bekannten Zeremoniellraum, dessen Aussagegehalt den Anwesenden bewusst war. Dies erlaubte ihm ohne Absprache – die Quellen lassen keinen Hinweis dafür – durch den Bruch des Ebenbürtigkeitsanscheines zwischen den beiden Basilei, dem Großvater den Ablauf eines neuen Rituals aufzuzwingen. Das Absteigen vom Pferde und der Fußkuss vermitteln in diesem Kontext eine andere Botschaft.

Dass sich diese Handlung auf die Anwesenden als Unterwerfungsgeste auswirkte, erkennt man an der Reaktion des Publikums. Die Anhänger Andronikos III. erhoben Wehklagen „als sie das unpräzise und bescheidende Auftreten des jungen Kaisers sahen“²¹.

²⁰ IOANNES CANTACUZENOS, *Historiarum libri IV*, ed. L. SCHOPEN, Bd. 1, I, 34, S. 167-168: «καὶ τῶν τοιούτων ἐγγράφων ὄρκων πρὸς βασιλέα τὸν νέον ἀπεσταλμένων, ἄρας ἐξ οὐπερ ἐστρατοπεδεύετο τόπου, εἰς Βυζάντιον ἦκε τὸν βασιλέα προσκυνήσων. ἐξῆλθε δὲ καὶ ὁ βασιλεὺς εἰς ὑπάντησιν τοῦ ἐγγόνου καὶ βασιλέως. πλησίον δὲ ἀλλήλων γενομένων, βασιλεὺς ὁ νέος ἀπεπήδησε τοῦ ἵππου, ὡς ἀπὸ γῆς οἶα δοῦλος τὸν βασιλέα προσαγορεύσων. ὁ δὲ γε πρεσβύτερος τὰς ἡνίας ἀναστρέψας, ἤλανεν ὀπίσω· ἐβούλετο δὲ αὐτῷ τὸ τοιοῦτο, μὴ πεζῆ τὸν βασιλέα, ἀλλ' ἐφιππον εἶναι δίκαιον τὴν προσαγόρευσιν ποιείσθαι. ἔθος γὰρ ἐπεκράτησεν ἀρχαῖον παρὰ τοῖς Ῥωμαίων βασιλεῦσιν, ὅταν μέλλωσιν ἀλλήλοις συντυγχάνειν, τοὺς μὲν ἐπομένους ἑκατέρους τῶν ἵππων καταβάντας ἔπειθαι πεζῆ, αὐτοὺς δὲ συμμίζαντας ἐφιππου, τὸν μὲν νεώτερον κύψαντα τοῦ πρεσβυτέρου βασιλέως περιπτύσσασθαι τὴν χεῖρα, τὸν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς πρότερον περιελόμενον πῖλον· ἀνακύψαντα δὲ ἐκείθεν, εἰς τὸ πρόσωπον αὐτὸν τὸν πατέρα ἀντιφιλεῖν. τότε δὲ οὐκ ἀγνοῶν τὸ ἔθος ὁ νέος βασιλεὺς κατέβη τοῦ ἵππου, ἀλλ' ὡς ἂν μάλιστα καὶ πλέω τοῦ δικαίου καὶ συνήθους αἰδῶ καὶ εὐπειθειαν τῷ πάππῳ ἀποδῶ. ἐπομένου δὲ αὐτοῦ πεζῆ καὶ μὴ ἐνδιδόντος, ἀναγκασθεὶς περιέμεινεν ὁ βασιλεὺς· πλησίον δὲ γενομένου ὁ νέος, περιεπτύξατο τὸν πόδα τοῦ βασιλέως πάντων ὁρώντων τούτου». Deutsche Übersetzung: JOHANNES KANTAKUZENOS, *Geschichte*, übersetzt und erläutert von Georgios FATOUROS, Tilman KRISCHER, coll. *Bibliothek der griechischen Literatur* 17, Teil I, Buch 1, Stuttgart, 1982, S. 119.

²¹ IOANNES CANTACUZENOS, *Historiarum libri IV*, ed. L. SCHOPEN, Bd. 1, I, 34, S. 168: «τὸ ἄτυφον καὶ μέτριον τοῦ νέου βασιλέως ὁρώντες». Deutsche Übersetzung: JOHANNES

Nicht nur die Manipulierung des Begrüßungszeremoniells und seiner Umwandlung deuteten auf das Unterliegen, Gehorsam- und Dienstbereitschaft des jungen Kaisers dem alten gegenüber hin²², sondern sein gesamtes Verhalten im Laufe des Treffens.

Als er vom Großvater *licetia abeundi* bekam, kehrte er nicht zu seinem Heer zurück. In Gefolgschaft seiner Vornehmsten leistete er aus eigenem Willen dem Kaiser bis zur Mesé²³ in die Stadt Geleit²⁴.

Es drängt sich die Frage auf, was Andronikos III. dazu bewegen hatte, durch eine Politik der vollendeten Tatsachen, seinem Großvater ein Unterwerfungsritual zu leisten. Man muss bedenken, dass militärisch der junge Kaiser eindeutig die Oberhand hatte und dass er sogar seine eigene Armee überreden musste, nicht Konstantinopel anzugreifen und den Frieden zu akzeptieren²⁵.

Man kann das mit seinem Legitimationsanspruch verstehen. Andronikos III. hatte stets behauptet, dass er nie gegen seinen Großvater etwas unternahme oder seinen Sturz vom Thorn betreibe und betrieben habe. Ein anderer Aspekt mag vom Belang sein. Wenn man in der Fachliteratur die Politik Andronikos III. betrachtet, stößt man auf die Bemerkung: Er, Andronikos III., könnte früher den Bürgerkrieg beenden. Victoria Bosch behauptete in ihrer Monografie über Andronikos III. der junge Kaiser habe sich, während des Bürgerkrieges trotz seines Vorteils in Bezug auf die Führung des Krieges, nie eine Zusicherung verschafft²⁶. Eine solche Meinung dürfte revidiert werden.

KANTAKUZENOS, *Geschichte*, übersetzt und erläutert von G. FATOUROS, T. KRISCHER, S. 120.

²² Zu achten ist auf die Worten mit denen Johannes Kantakuzenos die Szene schildert: „wie ein Sklave“ οἷα δοῦλος kam Andronikos III. seinem Großvaters entgegen.

²³ Die Hauptstrasse in Konstantinopel, die vom Goldenen Tor bis zum kaiserlichen Palast führte.

²⁴ IOANNES CANTACUZENOS, *Historiarum libri IV*, ed. L. SCHOPEN, Bd. 1, I, 34, S. 168: «ἔπειτα ἐπίππου καὶ τοῦ νέου βασιλέως γενομένου ἦλθον ἄχρι πυλῶν. ἀναστρέφειν δὲ εἰς τὸ στρατόπεδον τοῦ πρεσβυτέρου βασιλέως ἐπιτρέποντος τῷ νέῳ, οὐκ εἶξεν, ἀλλὰ τοῖς ἄλλοις ἔξω τειχῶν περιμένειν σημήνας τῇ χειρὶ, αὐτὸς ἅμα τισὶ τῶν εὐπατριδῶν ἐντὸς γενομένος τῶν τειχῶν, καὶ συνοδεύσας τῷ πάππῳ καὶ βασιλεῖ μέχρι μέσης ὁδοῦ, συνταξάμενος ἐπανῆλθεν εἰς τὸ στρατόπεδον». Nikephor Gregoras weist nichts von einem solchen Geleit; seinem Bericht nach verabschiedeten sich die beiden Andronikoi gleich nach ihrem Treffen. NICEPHORUS GREGORAS, *Byzantina historia*, ed. L. SCHOPEN, Bd. 1, VIII, 11, 9, S. 359.

²⁵ IOANNES CANTACUZENOS, *Historiarum libri IV*, ed. L. SCHOPEN, Bd. 1, I, 20, S. 99 ff.

²⁶ U.V. BOSCH, *Kaiser Andronikos III...*, S. 25.

Trotz vieler Eide und detaillierter Friedensbeschlüsse wurde mehrfach der Enkel von der Seite des Großvaters des Meineides und vor allem der bösen Absicht beschuldigt. Er habe den Frieden mit böser Absicht geschlossen, war der Vorwurf mit dem Andronikos II. 1321 bei dem erneuerten Ausbruch des Konfliktes den Enkel konfrontierte. Jetzt schuf der Enkel durch diese Aussöhnung quasi eine Zusicherung. Das Geschehen mit seiner symbolischen Bedeutung, vorrangig die Unterwerfungsgeste, hatte einen Verpflichtungscharakter für die Zukunft. Eine böse Absicht, oder nach dem Thron und Leben des Kaisers zu trachten, konnte man Andronikos III. nicht mehr unterstellen. Er profitierte von seiner Superiorität nicht, sondern ergab sich demütig und gehorsam seinem Großvater. Allerdings rückt die Leistung des alten Kaisers, der ehrenvoll seinen Enkel vor den Mauern der Stadt empfing und ihm sogar entgegenkam, vor der Leistung Andronikos III. in den Hintergrund.

Wie verbindlich ein solches erzwungenes Ritual sein dürfte und wie sehr es sich auf die Zeitgenossen auswirken konnte, kann man sechs Jahre später beim neuen Ausbruch des Bürgerkrieges beobachten. In einer Rede an Andronikos II., die eher die Rolle einer Ermahnung hatte²⁷, verlangte von ihm der Patriarch Esaia, ein Sympathisant Andronikos III., eine Rückbesinnung auf den Frieden zu Epibatai. Nachdem er auf die

²⁷ IOANNES CANTACUZENOS, *Historiarum libri IV*, ed. L. SCHOPEN, Bd. 1, I, 50, S. 249 f.: «πᾶσι μὲν οὖν ἁμαρτάνουσι ὡσπερ τι κοινὸν φάρμακον τὸ μετανοεῖν ἐπὶ τοῖς πεπλημμελημένοις ἐδόθη, ἂν τε πρὸς θεὸν, ἂν τε πρὸς ἀνθρώπους ἢ πλημμέλεια ἦ. οὐκ ἂν δὲ μεταγνοίη τις, ἂν μὴ πρότερον ὑπεύθυνον νομίσας ἑαυτὸν, μετριώτερός τε γένηται ἑαυτοῦ καὶ φέρων ἑαυτὸν τῷ παρ' αὐτοῦ δοκοῦντι ἠδικῆσθαι, ὑποχείριον ποιήσῃ. τοῦτο τοίνυν βασιλεὺς ὁ σὸς ἔγγονος πρότερόν τε φαίνεται ποιήσας, καὶ μᾶλλον ἢ προσήκε καὶ νῦν οὐχ ἥκιστα. καὶ γὰρ τότε δυνάμενος, εἴπερ ἠβούλετο, τῆς Ῥωμαίων ἡγεμονίας οὐκ ἔλαττον μέρος παρασπάσας ἔχειν, οὐκ ἠθέλησεν, ἀλλὰ φέρων ἑαυτὸν ὑπέταξέ σοι, καὶ ταῦτα μηδεμίαν αἰτίαν πρὸς τὸν πόλεμον ἐκείνον παρασχών· καὶ, τὸ μέγιστον» (Allen Sündern wurde, gleichsam als eine Medizin, die für alle gut ist, Reue über ihre Verfehlungen gegeben, ob es sich nun um eine Verfehlung gegen Gott oder gegen die Menschen handelt. Aber niemand bereut, wenn er nicht zuvor sich selbst Rechenschaft ablegt, beherrscher wird und sich dem unterwirft, der glaubt, dass ihm von seiner Seite Unrecht geschehen ist. Dies aber hat der Mitkaiser, dein Enkel, offenbar früher getan, und zwar mehr als nötig, und jetzt nicht minder. Denn damals hätte er, wenn er gewollt hätte, das halbe Reich der Rhomäer an sich ziehen und behalten können, aber er wollte nicht, sondern er hat sich dir untergeordnet, und das, obwohl er keinen Anlass zu jenem Kriege gegeben hatte. Und was das Größte ist) Deutsche Übersetzung: JOHANNES KANTAKUZENOS, *Geschichte*, übersetzt und erläutert von G. FATOUROS, T. KRISCHER, S. 171.

Besonnenheit, Friedensbereitschaft und Generosität des jungen Kaisers verwies, erinnerte er an jene eklatante Geste:

„Und was das Größte ist: als er nach dem Friedensschluss zu dir kam, wollte er nicht zu Pferde dich begrüßen, wie es unter Kaisern ziemt, sondern zu Fuß machte er dir seine Reverenz und küsste deinen Fuß, was ein Zeichen der völligen Unterwerfung war“²⁸.

In Kenntnis des Brauches der Etikette setzte der Enkel seine Anliegen durch, indem er für sich die wirkungsvolle Bedeutung dieses Rituals ausnutzte. Die Politik der vollendeten Tatsachen in Bezug auf diese Sache war für den jungen Kaiser nichts Singuläres. Kurz vor dem Ausbruch des offenen Konfliktes beabsichtigte Andronikos II. seinen Enkel einem Prozess zu unterziehen um ihn auszuschalten, bevor der Konflikt weiter eskalieren konnte. Andronikos III. trat vor dem Gericht auf, obwohl ihm gewiss war, dass eine Entscheidung zu seinem Nachteil längst getroffen war. Seine Anhänger konnten sich auf die Initiative von Johannes Kantakuzenos hin sammeln und warteten vor dem Thronsaal, in dem der Prozess stattfand, mit dem festen Entschluss, den jungen Kaiser herauszuholen, falls es zum Verhängnis für ihn sei²⁹.

Während des Prozesses erwiderte Andronikos III. kühn alle gegen ihn vorgebrachten Anklagen, ohne aber zu viel für sich zu gewinnen. Als ‚Finalplädoyer‘ griff er eine, in der Literatur eher als ‚theatralisch‘ angesehene Geste auf. Die Szene ist bei Johannes Kantakuzenos zu finden.

«[...] Deshalb bitte ich deine Majestät, mir Vergebung zu gewähren, ganz gleich, ob ich gefehlt habe oder nicht. Ich will hier vor deinen Füßen sterben» - mit diesen letzten Worten wollte er andeuten, er sei nur mit Gewalt von der Stelle zu bewegen, und zugleich warf er sich auf die Erde nieder um den Fuß des Kaisers zu küssen. Dieser aber fasste ihn an der Schulter, hielt ihn hoch und verbat sich auch durch Worte diese Geste; als aber der Mitkaiser seinen Vorsatz zu erzwingen

²⁸ IOANNES CANTACUZENOS, *Historiarum libri IV*, ed. L. SCHOPEN, Bd. 1, I, 50, S. 250: «καὶ, τὸ μέγιστον, ὅτι, τῆς εἰρήνης γενομένης, πρὸς σε ἐλθὼν, οὐκ ἠθέλησεν ἐφιπλὸς σοι προσελθεῖν, ὡσπερ νόμος τοῖς βασιλεῦσιν, ἀλλὰ πεζῇ τε προσεκύνησε καὶ ἡσπάσατό σου τὸν πόδα, ὅσπερ δουλείας ἀκριβοῦς τεκμήριον ἦν».

²⁹ IOANNES CANTACUZENOS, *Historiarum libri IV*, ed. L. SCHOPEN, Bd. 1, I, 15, S. 71 f. Gregoras erzählt nicht nur von einer möglichen Rettung Andronikos' III. sondern auch von der Absicht der Verschwörer, dabei den alten Kaiser umzubringen. NICEPHORUS GREGORAS, *Byzantina historia*, ed. L. SCHOPEN, Bd. 1, VIII, 6, I, S 312 f.

suchte, ließ er die Schulter los und packte ihn an den Haaren, und da jener trotz allem darauf bestand, ohne auf sich selbst zu achten, gab der Großvater nach und ließ ihn auf die Erde gleiten, aus Angst, durch die gewaltsame Bewegung des Kopfes könnten seine Haare ausgerissen werden. Er legte sich hin und küsste den Fuß des Kaisers. Als er sich erhob, fasste der Kaiser seinen Kopf und küsste sein Antlitz»³⁰.

Aus einer angeblich ausweglosen Situation konnte Andronikos III. durch seinen „theatralischen“ Auftritt im Grunde durch das Erzwingen des Begrüßungszeremoniells herauskommen. Wie effektiv die Durchführung einer solchen Zeremonie auch unter diesen Umständen sein könnte, zeigt die sofortige Reaktion der Öffentlichkeit.

„Bei diesem Anblick erhoben der Patriarch und die anwesenden Mitglieder des Senats im Glauben, sie seien eben Zeugen einer endgültigen Versöhnung der Kaiser geworden, laut ihre Stimme und dankten Gott als dem Spender des Friedens“³¹.

Die Macht einer derartig alten Zeremonie war nicht zu unterschätzen. Die zwingende Lage, in welcher sich der alte Kaiser befand, wird von Kantakuzenos folgendermaßen gedeutet:

³⁰ IOANNES CANTACUZENOS, *Historiarum libri IV*, ed. L. SCHOPEN, Bd. 1, I, 15, S. 75: «[...] διὸ δὴ καὶ δέομαι τοῦ σοῦ κράτους συγγνώμης κἄν τε ἡμάρτον τυχεῖν, κἄν τε μὴ. πρὸς τοὺς πόδας γὰρ ἐφίεμαι τοὺς σοὺς ἀποθανεῖν,» ἀνιττόμενος, ὡς οὐκ ἂν αὐτοῦ βουλήσοιτο ἀποστῆναι χωρὶς ἀνάγκης. ἅμα δὲ τούτοις τοῖς λόγοις καὶ πρὸς γῆν κατεκλίνετο ἀσπασόμενος τὸν πόδα τοῦ βασιλέως. ὁ δ' ἀνεῖχε λαβόμενος τοῦ ὤμου, ἅμα καὶ λόγοις τὸ ἔργον ἀπαγορεύων· ὡς δ' ἑώρα βιαζόμενον, ἀφείδων τὸν ὤμον, ἐλάβετο τῶν τριχῶν· ὡς δὲ καὶ οὕτως ἐβιάζετο, ἀφειδῶν ἑαυτοῦ, δείσας ὁ πάππος, μὴ τῇ βίᾳ τῆς κεφαλῆς διαστῶσιν αἱ τρίχες, ἐνέδωκε τὴν κατάκλισιν· ὁ δὲ κατακλιθεὶς ἠσπάσατο τὸν πόδα τοῦ βασιλέως. εἶτ' ἀναστάντος τῆς κεφαλῆς λαβόμενος ὁ βασιλεὺς, κατεφίλει τὰς ὄψεις». Deutsche Übersetzung: JOHANNES KANTAKUZENOS, *Geschichte*, übersetzt und erläutert von G. FATOUROS, T. KRISCHER, S. 59.

³¹ IOANNES CANTACUZENOS, *Historiarum libri IV*, ed. L. SCHOPEN, Bd. 1, I, 16, S. 75-76: «τοῦτο δὴ ὁ πατριάρχης καὶ οἱ τῆς συγκλήτου παρόντες ἰδόντες καὶ διαλλαγῆς ἀπόδειξιν νομίσαντες ἤδη βεβαίας τῶν βασιλέων, πολλὰς ἀφήκαν φωνὰς εὐχαριστοῦντες θεῷ τῷ χορηγῷ τῆς εἰρήνης. καὶ αὐτὸς δὲ βασιλεὺς ὁ νέος καὶ οἱ περὶ αὐτὸν διηλλάχθαι νομίσαντες τῷ ἐγγόνῳ τὸν βασιλέα, ἔχαιρόν τε αὐτοὶ, καὶ εὐτυχίας ἄκρας ἠγοῦντο τὴν ἡμέραν ἐκείνην». Deutsche Übersetzung: JOHANNES KANTAKUZENOS, *Geschichte*, übersetzt und erläutert von G. FATOUROS, T. KRISCHER, S. 59.

„Unter den Kaisern der Rhomäer hatte sich der Brauch eingebürgert, dass, wenn einer aus der kaiserlichen Familie oder sonst ein hoher Würdenträger bei der Verehrung des Kaisers dessen Fuß küsste, der Kaiser dies mit einem Kuss auf die Augen erwiderte. Als nun damals der Mitkaiser dem Großvater den Fuß küsste, erwiderte dieser mit einem Kuss auf die Augen, um nicht den Eindruck zu erwecken, dass ein unversöhnlicher Hass ihn erfülle und er den Enkel und Kaiser nicht einmal dessen würdige, was sonst auch Privatleuten zuteil werde“³².

Andronikos II. wollte jedoch den Eindruck eines gerechten Prozesses erwecken. Ein Urteil nach dieser Aussöhnungsgeste sei nicht angebracht gewesen. Es ist wohl möglich, dass auch die draußen wartenden Anhänger seines Enkels ihn dazu genötigt haben, die so geschaffene Lage zu akzeptieren³³.

Die universelle Effektivität der fußfälligen Anbetung blieb weiterhin bestehen³⁴. Nur die Formen oder der konkrete Aufbau eines derartigen Rituals konnten eine neue Ausdruckform haben. Die Existenz einiger petrifizierter Formen bestimmter Rituale, die eher unter den Begriff des Protokolls der Hofetikette fallen, bedeutete keine Erstarrung der Ritualsprache. Man konnte diese festen Formen aufgreifen, um sie für die Schaffung - durch die Verletzung oder Umdeutung der Regeln - einer neuen Botschaft zu nutzen. Diese ‚harten Zeremonien‘ eigneten sich für eine solche Durchführung, weil ihre Regeln genau bekannt waren und jede Abweichung von ihnen sofort bemerkt und beurteilt werden konnte. Während der ‚Manipulator‘ seinen Weg bahnte, blieben dem Anderen nur wenige Alternativen. Er konnte das Vollziehen der Zeremonie abbrechen

³² IOANNES CANTACUZENOS, *Historiarum libri IV*, ed. L. SCHOPEN, Bd. 1, I, 16, S. 76: «ἔθος ἐπεκράτησε παρὰ τοῖς βασιλεῦσι Ῥωμαίων, ἐπειδὴν τις τῶν καθ' αἷμα προσηκόντων ἢ καὶ ἄλλως τῶν ἐν τέλει, προσκυνήσας ἀσπάσεται τὸν πόδα τοῦ βασιλέως, ἀμτασπάξασθαι καὶ αὐτὸν [αὐτὸν] εἰς τὴν ὄψιν. καὶ τότε δὴ τοῦ νέου βασιλέως ἀσπασαμένου πρὸς τὸν πόδα τὸν πάππον, ἵνα μὴ εἰς ἄκρον ἀπεχθείας ἐλθλακένοι δοκῆ, οὐδὲ τῶν ἰδιώταις προσηκόντων ἀξιῶν τὸν ἔγγονον καὶ βασιλέα, ἀντεφίλησεν εἰς τὸ πρόσωπον καὶ αὐτός». Deutsche Übersetzung: JOHANNES KANTAKUZENOS, *Geschichte*, übersetzt und erläutert von G. FATOUROS, T. KRISCHER, S. 59.

³³ Siehe dazu NICEPHORUS GREGORAS, *Byzantina historia*, ed. L. SCHOPEN, Bd. 1, VIII, 6 I, S 312ff.

³⁴ (PSEUDO-) CODINUS, Georgius Curopalata, *De officiis. Traité des Offices*, ed. J. VERPEAUX, Paris, 1966.

doch mit ungeahnten Folgen. Er konnte sich weiter an die existenten Regeln halten, müsste dadurch aber auf das Spiel des ‚Manipulators‘ eingehen. Ein solch erschaffenes Ritual war jedoch situations- und kontextbezogen. Deswegen hatte es keine universelle Geltung. In den vorgeführten Fällen erwies sich Andronikos III. als ‚Manipulator‘, der vor allem auf den feinen Unterschied von Rang und Würde zwischen Kaiser und Mitkaiser spekulierte, um das Begrüßungszeremoniell anders zu deuten³⁵.

Auch im oströmischen Reich, trotz bestimmter überdauernder Formen des Rituals, des Zeremoniells, kannte die Ritualsprache Variationen und konnte je nach Bedarf durch den Rückgriff auf die existierenden Formen situationsbezogen eingesetzt werden.

Rezumat: Andronic al III-lea ca ‚actor‘

Punctul de plecare al acestui studiu îl reprezintă un ceremonial cu relevanță politică și socială de prim rang cel al salutării împăratului bizantin. Potrivit izvoarelor normative precum Pseudo-Kodinos (sec. XIV) împăratul era salutat sărutându-i-se mai întâi piciorul, apoi mâna și întrun final obrazul drept. Întrebarea care se pune și cea care constituie de fapt punctul de dezbatere al studiului de față este în ce măsură acest ritual standardizat putea fi manipulat căpătând astfel o altfel de semnificație decât cea de cinstire a împăratului. Un exemplu întru acest sens îl constituie conflictul dintre co-împăratul Andronic al III-lea și bunicul său împăratul Andronic al II-lea. În cursul conflictului care se desfășură cu intermitențe între anii 1321 și 1328 un rol important îi reveni comunicării simbolice pe care Andronic al III-lea știa să o folosească în folosul său. Relevantă pentru problematica articolului este pacea de la Epibatai (1322) unde Andronic al III-lea reuși să manipuleze ritualul de salutare al împăratului și să-l transforme întrun ritual de supunere sărutând piciorul bunicului său. Andronic refuză conștient să-și salute bunicul în calitate de co-împărat și prin aceasta schimbă semnificația ritualul de salutare întrunul de supunere lucru confirmat de izvoarele bizantine. Acest episod al păcii de la Epibatai nu reprezintă singurul exemplu în care Andronic al III-lea acționează ca un ‚actor‘

³⁵ Dass manche „harte Formen“ jener Ritualen umgedeutet sein könnten, kann man auch anderweitig im ‚westlichen‘ Mittelalter an dem Beispiel Heinrichs des Zänkers sehen. In Frankfurt leistete der Zänker vor dem jungen König Otto III und seinen Mutter und Tante eine aus dem Mannschaftsleistungsritual abgeleitete *deditio* Gerd ALTHOFF, *Otto III*, Darmstadt, 1996, S. 50 ff. und Gerd ALTHOFF, „Die Veränderbarkeit von Ritualen im Mittelalter“, in: *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter*, Gerd ALTHOFF (ed.), coll. *Vorträge und Forschungen* 51, Sigmaringen, 2001, S. 157-176.

trecând de la rolul de co-împărat, care îi revenea din punct de vedere politic și care se manifesta și în ritual, la cel de simplu supus al bunicului său.

De remarcat că aceste manipulări erau posibile numai în cadrul unor ritualuri standardizate și binecunoscute ca cel al ceremoniei de salutare al împăratului, când orice deviere de la formă/normă era ușor de recunoscut de către cei care erau de față.

Andronic al III-lea se dovedi a fi un manipulator care speculă diferența fină, în ceea ce privește rangul și demnitatea, dintre împărat și co-împărat și reformulă astfel mesajul inițial al ritualului de salutare a împăratului.

E
O
L
O
G
I
C
E

Georgică GRIGORIȚĂ

Pontificio Università Gregoriana – Roma

AUTONOMIE ET SYNODALITÉ DANS L'ÉGLISE ORTHODOXE (LES PRESCRIPTIONS DES SAINTS CANONS ET LES RÉALITÉS ECCLÉSIALES ACTUELLES)

Keywords: *Orthodox diaspora, ecclesiastical autonomy, autocephaly, synodality, Orthodoxy in Moldavia, Orthodoxy in Estonia.*

Abstract

Des nos jours, le concept d'autonomie ecclésiastique pose des difficultés qui concernent autant l'organisation ecclésiastique interne de l'Église orthodoxe, que le dialogue orthodoxe-catholique. Dans l'Église orthodoxe ces difficultés entraînent souvent des graves incompréhensions dans les relations entre les diverses Églises orthodoxes locales. C'est le cas de l'Orthodoxie en Estonie et en Moldavie, ainsi que de l'entière diaspora orthodoxe. La cause de ces dissensions est constituée par la "co-territorialité", à savoir la coexistence de différentes communautés orthodoxes sur le même lieu. L'étude offre un exposé clair de ce concept d'autonomie ecclésiastique et une analyse canonique de l'Orthodoxie en Estonie et en Moldavie. La solution prévue par la doctrine canonique orthodoxe dans ces cas-là est également présentée.

Confrontée à la réorganisation de sa structure ecclésiastique dans les différents pays de l'ancien bloc communiste, l'Église orthodoxe a vu surgir de graves difficultés, mettant en péril son unité. Celles-ci concernent certes d'abord son organisation interne, mais trouvent aussi un écho dans le dialogue orthodoxe-catholique. Le cas le plus médiatisé est celui de l'Estonie, où les orthodoxes sont divisés entre le patriarcat de Constantinople et celui de Moscou. De même, on peut aussi ajouter le cas de la Moldavie, ainsi que la situation de la diaspora orthodoxe¹.

¹ La "diaspora" représente un phénomène nouveau dans l'Orthodoxie, apparu seulement au début du XX^e siècle, à cause de l'émigration massive des Russes et des Grecs. Aujourd'hui, en dehors des pays traditionnellement orthodoxes, il existe une vaste "diaspora" orthodoxe qui comprend des communautés de diverses origines ethniques, avec des affinités culturelles et appartenances juridictionnelles diverses (grecque, syrienne, roumaine, bulgare, ukrainienne, russe, albanaise, etc.), en Europe occidentale, aux États-Unis, en Asie, en Australie, en Amérique Latine, en Nouvelle Zélande. Pour une bibliographie concernant la diaspora orthodoxe, voir G. PAPATHOMAS, *Essai de*

Rappelons que nous avons en Estonie, l'*Eglise orthodoxe d'Estonie*, auto-administrée² et rattachée canoniquement au Patriarcat de Moscou et l'*Eglise apostolique orthodoxe d'Estonie*, relevant de l'autorité du Patriarcat de Constantinople. Dans la République de Moldavie il y a l'*Eglise de Moldavie*, auto-administrée à l'intérieur du Patriarcat de Moscou, et la *Métropole de la Bessarabie*, jouissant d'un régime d'autonomie dans le Patriarcat de Roumanie. D'ailleurs, le problème se pose aussi en dehors des pays traditionnellement orthodoxes, où chaque Eglise orthodoxe autocéphale a organisé pour ses fidèles des unités ecclésiales propres (habituellement des éparchies, mais aussi des métropoles) de sorte que fréquemment, sur le même territoire, existent

bibliographie (ad hoc) pour l'étude des questions de l'autocéphalie, de l'autonomie et de la diaspora, Katérini, 2000, pp. 69-105.

² Afin de répondre à la nouvelle réalité géopolitique créée après l'implosion de l'URSS au début des années 1990, les autorités du Patriarcat de Moscou ont introduit une nouvelle forme d'organisation ecclésiastique, à savoir la catégorie des "Eglises auto-administrées" (*Самоуправляемые Церкви*). En effet, en 1990, le *Synode des évêques* de l'Eglise orthodoxe de Russie, réuni à Moscou du 25 au 27 octobre 1990, avait décidé d'octroyer l'autonomie à l'Eglise orthodoxe d'Ukraine. Par conséquent, le patriarche de Moscou Alexeï II avait émis une "grammate" (du grec γράμματα – lettre, devenue en russe грамота) patriarcale par laquelle à l'Eglise orthodoxe d'Ukraine était octroyée officiellement l'autonomie (cf. † ALEXEÏ II [АЛЕКСИЙ II], «Грамота митрополиту Киевскому и всея Украины», dans *Журнал Московской Патриархии* 1991, n° 2, p. 11). Toutefois, dans ce document patriarcal, l'Eglise orthodoxe d'Ukraine n'était pas nommée *Eglise autonome* (Автономная Церковь), mais *Eglise auto-administrée* (*Самоуправляемая Церковь*). Telle est donc la modalité originale par laquelle une innovation ecclésiologique, celle d'*Eglise auto-administrée*, totalement étrangère à la doctrine canonique orthodoxe, est entrée sans aucune justification canonique dans la vie de l'Eglise orthodoxe de Russie, avant de s'insérer dans le nouveau Statut d'organisation et de fonctionnement que le Patriarcat de Moscou s'est donné en 2000 (le chapitre VIII est entièrement dédié aux "Eglises auto-administrées"). Seule la peur, chez les autorités ecclésiastiques russes, d'une éventuelle non-reconnaissance de la part des autres Eglises locales orthodoxes autocéphales (notamment de la part du Patriarcat de Constantinople) peut expliquer cette pratique bizarre, ainsi que l'introduction d'une nouvelle catégorie dans l'ecclésiologie. Pour notre compte, nous croyons que les autorités ecclésiastiques russes, tenant compte des expériences du passé (voir le cas de l'Eglise orthodoxe de Chine, l'Eglise orthodoxe du Japon, l'Eglise orthodoxe d'Amérique, l'Eglise orthodoxe de Pologne, l'Eglise orthodoxe de Tchéquie et de la Slovaquie, etc., déclarées autonomes ou même autocéphales par le Patriarcat de Moscou, et qui n'ont pas été reconnues comme tel par le Patriarcat de Constantinople), n'ont pas voulu répéter les mêmes erreurs. Il n'en reste pas moins que cette innovation constitue un grave éloignement de la doctrine canonique et de la tradition de l'Eglise orthodoxe. Or, loin de constituer un progrès, cette innovation pourrait au contraire menacer gravement l'unité de l'Orthodoxie!

plusieurs évêques, bien que cela soit strictement interdit par les saints canons³. La coexistence de différentes communautés orthodoxes dans le même lieu, chacune soumise canoniquement à l'autorité de son Eglise-mère (patriarcale), et les graves problèmes qu'elle implique (source de conflits, non seulement entre les unités ecclésiales respectives, mais aussi entre les unités ecclésiales et les autorités étatiques, ainsi qu'entre les différents patriarcats orthodoxes) s'appuie sur la notion, récente, précisons-le d'emblée, de "co-territorialité".

Il nous semble utile de présenter ici la genèse de cette anomalie canonique: elle est "née" le 15 septembre 1921, dans la diaspora orthodoxe américaine, quand le controversé Mélétiος Metaxakis (1871-1935)⁴, déposé du siège du métropolitain d'Athènes, et donc sans aucune

³ Cf. canon 8 du premier synode œcuménique de Nicée (325). Voir aussi J. MEYENDORFF, «One Bishop in One City», dans *Sf. Vladimir Theological Quarterly* 5 (1961), pp. 54-62.

⁴ Né le 21 septembre 1871, dans l'île de Crète, Mélétiος Μεταξάκης devient, en 1900, le secrétaire du Patriarche de Jérusalem, Damien, qui l'expulse de Terre Sainte en 1908 pour "des activités contre le Saint Sépulcre". En 1910, Mélétiος est élu métropolitain de Kition (dans l'Eglise de Chypre) et il devient un des partisans les plus énergiques d'Eléthériος Venizélos, fondateur du Parti libéral grec et homme politique très influent de l'époque. Ainsi, après l'expulsion du roi Constantin en 1917, Eléthériος Venizélos prend le pouvoir en Grèce et fait que Mélétiος soit élu, le 21 mars 1918, archevêque d'Athènes par le Saint Synode de l'Eglise de Grèce, malgré l'opposition de ce dernier (cf. C. ANDROUTSOS, *The Election of the Metropolitan Meletios Mataxakis from the Canonical Point of View and from the General Regulations Point of View*, Athènes, 1921). En novembre 1920, Venizélos perd les élections, et quitte la Grèce pour se retirer à Paris. Mélétiος fait de même, mais pour aller aux Etats-Unis, en février 1921. Le 29 décembre de cette même année, le Synode de l'Eglise de Grèce déclare anti-canonique son élection et le dépose, pour avoir participé activement aux Etats-Unis à une messe anglicane. Malgré cela, le 1^{er} janvier 1922, Mélétiος quitte New-York pour l'Europe; après des visites en Angleterre et en France, il arrive à Istanbul le 24 janvier 1922, où, le même jour, il sera intronisé patriarche de Constantinople (il fut élu le 8 décembre 1921, bien que l'assemblée n'eût pas réuni le quorum nécessaire). Mais il sera obligé de quitter Istanbul seulement un an après, le 1^{er} juillet 1923, à cause de la révolte de la population grecque d'Istanbul. Et cela, parce que son élection avait été organisée par le *Comité venizéliste de défense nationale*, qui l'avait imposé en effet comme patriarche, C'est pourquoi la majorité des orthodoxes considéraient nulle son élection (comme n'étant pas conforme alors aux règlements généraux de l'Eglise de Constantinople, cf. L. PETIT, «Règlements généraux de l'Eglise orthodoxe en Turquie», dans *Revue de l'Orient chrétien* 3 (1898), pp. 398-424 et 4 (1899), pp. 227-246), qui, en outre, n'était reconnue ni par le gouvernement turc (Mélétiος n'était pas de nationalité turque), ni par la plupart des Eglises orthodoxes autocéphales (cf. V. GRÉGOIRE, «L'élection du Patriarche de Constantinople vue d'Athènes», dans *Echos d'Orient* 21 (1922), pp. 454-460). Le 1^{er} septembre 1923, il fut obligé de démissionner officiellement.

délégation d'un Synode et sans tenir compte des structures orthodoxes locales fondées par les missionnaires russes à partir du XVIII^e siècle⁵, avait créé une éparchie "spéciale" pour les Américains d'origine grecque: l'*Archevêché grec de l'Amérique du Nord et du Sud* ("Greek Archdiocese of North and South America")⁶. Ainsi Mélétiος Metaxakis faisait-il un changement radical dans l'organisation de l'Eglise orthodoxe, en introduisant un adjectif qualificatif dans la dénomination d'une Eglise locale.

Cette innovation est bien sûr totalement contraire à la doctrine canonique orthodoxe:

Le critère permettant de définir une communauté ecclésiale [...] a toujours été le *lieu*, et jamais une catégorie raciale, culturelle, nationale ou confessionnelle. Nous avons et nous avons encore une Eglise de lieu, à savoir une Eglise locale ou établie localement (par exemple Eglise qui est à Corinthe, Eglise de Galatie, patriarcat de Serbie, etc.), mais nous n'avons jamais eu, comme aujourd'hui, d'Eglise suivie d'un adjectif qualificatif (par exemple Eglise corinthienne, Eglise galatienne, Eglise serbe, etc.). Et cela, parce que dans le premier cas il s'agit toujours de la même Eglise, mais incarnée en différents lieux (Eglise se trouvant à Corinthe, en Galatie, en Serbie), tandis que dans le second cas il ne semble pas qu'il s'agisse de la même Eglise, puisqu'il est nécessaire de lui adjoindre un adjectif pour la définir et la distinguer d'une autre: nous disons ainsi Eglise

Retiré dans un monastère du Mont Athos, il essaya de reprendre le contrôle du patriarcat de Constantinople en proposant de le transférer soit à Thessalonique, soit au Mont Athos. Plus tard, le 20 mai 1926, Mélétiος sera élu Patriarche et Pape d'Alexandrie, où il restera jusqu'à la fin de sa vie (il meurt le 28 juillet 1935). Pour plus de détails, voir: A. TILLYRIDES, «Eleftherios Venizelos (1864-1935) and Meletios Metaxakis (1871-1935)», dans *Texts and Studies* 2 (1983), pp. 271-276; H.J. PSOMIADES, «The Ecumenical Patriarchate Under The Turkish Republic: The First Ten Years», dans *Balkan Studies* 2 (1961), pp. 47-80; V. STAVRIDES [B. ΣΤΑΥΡΙΔΗΣ], «Οικουμενικός Πατριάρχης Μελέτιος Δ'», dans *Θεολογία* 46 (1975), pp. 763-774 et 47 (1976), pp. 159-176; V. STAVRIDES, «The Ecumenical Patriarchs from America: Meletios IV Metaxakis (1921-1923) and Athenagoras I Spyrou (1948-1972)», dans *The Greek Orthodox Theological Review* 44 (1999), pp. 55-84; P. PLANK, «Der Ökumenische Patriarch Meletios IV. (1921-1923) und die orthodoxe Diaspora», dans *Orthodoxes Forum* 21 (2007), pp. 251-269.

⁵ Cf. D. GRIGORIEFF, «The Orthodox Church in America. From Alaska Mission to Autocephaly», dans *St. Vladimir's Theological Quarterly* 14 (1970), pp. 196-218.

⁶ Cf. † ΜΕΛΕΤΙΟΣ IV [ΜΕΛΕΤΙΟΣ Δ], «Τομος περί ίδρύσεως τῆς Αρχιεπισκοπῆς Ἀμερικῆς», dans *Εκκλησιαστικὴ Ἀληθεία* 42 (1922), pp. 218-219 [en français dans J. BOGÈVE, «Les nouvelles autonomies orthodoxes», dans *Echos d'Orient* 26 (1923), pp. 480-482].

serbe, Eglise grecque, Eglise russe, exactement de la même manière que nous disons Eglise évangélique, Eglise catholique, Eglise anglicane ou Eglise luthérienne⁷.

Comme, à partir de 1922, année de naissance de la "co-territorialité", l'Eglise de Constantinople, en la personne de Mélétiou Metaxakis, a prétendu indûment exercer une autorité exclusive sur la "diaspora orthodoxe", la "co-territorialité" (ou coexistence de différentes communautés orthodoxes) s'est perpétuée malheureusement jusqu'aujourd'hui: ainsi, dans la "diaspora orthodoxe" actuelle, en un même lieu se trouvent le plus souvent différentes Eglises locales, chacune rattachée canoniquement à son Eglise-mère. A Paris (France), par exemple, il y a cinq Eglises locales orthodoxes, autonomes et distinctes: *Archevêché des Eglises Orthodoxes Russes en Europe Occidentale* (exarchat de l'Eglise de Constantinople), *Métropole de France* (rattachée canoniquement à l'Eglise de Constantinople), *Eparchie de Chersonèse* (rattachée canoniquement à l'Eglise de Russie), *Métropole orthodoxe roumaine d'Europe Occidentale et Meridionale* (rattachée canoniquement à l'Eglise de Roumanie), et *Eparchie de France et d'Europe Occidentale de l'Eglise orthodoxe serbe* (rattachée canoniquement à l'Eglise de Serbie).

Comment l'Eglise orthodoxe peut-elle gérer ces situations problématiques? Ou, pour préciser, quelles solutions canoniques pourraient guider une action efficace vers l'unité? Pour répondre à cette question, il nous semble primordial de commencer par un minutieux rappel de l'organisation canonique de l'Eglise orthodoxe et de ses systèmes de fonctionnement, avant d'analyser, d'un point de vue historique (car chacune de ces situations présente une genèse propre) puis canonique, les cas de l'Estonie et de la Moldavie (l'organisation actuelle de la diaspora orthodoxe constitue une réalité trop complexe pour être présentée ici; mais néanmoins les principes que nous aurons dégagés pourront s'y appliquer).

Autonomie et synodalité dans l'Eglise orthodoxe

L'Eglise orthodoxe se comprend elle-même, d'un point de vue administratif, comme une communion (κοινωνία) des Eglises locales⁸,

⁷ G. PAPATHOMAS, «La relation d'opposition entre *Eglise établie localement* et *diaspora ecclésiale*», dans *Contacts* 107 (2005), pp. 102-103.

autonomes ou autocéphales, qui restent toujours dans une interdépendance dogmatique, canonique et culturelle. Plus précisément, chaque Eglise orthodoxe locale, qu'elle soit autonome ou autocéphale, doit garder son unité doctrinale, canonique et culturelle avec l'*Eglise œcuménique de l'Orient* ou *Eglise orthodoxe répandue par tout l'univers*⁹. A première vue, il semblerait qu'il y ait une forte tension entre, d'une part l'autonomie des Eglises locales et, d'autre part, leur obligation de garder l'unité ecclésiale. Toutefois, en réalité, cette prétendue tension n'existe pas, car l'ecclésiologie orthodoxe affirme que le rapport de l'apparente "opposition" entre l'*autonomie* et l'*interdépendance canonique* est réglé dans la *synodalité*, principe qui résume, en fait, le noyau ecclésiologique de l'Orthodoxie. Donc, il est clair que pour comprendre l'ecclésiologie orthodoxe, il est nécessaire de présenter les concepts d'*autonomie* et de *synodalité*, ainsi que le rapport existant entre ceux-ci.

L'autonomie ecclésiastique et son application dans l'Eglise orthodoxe

L'ecclésiologie orthodoxe définit toujours l'*autonomie ecclésiastique* comme un des principes fondamentaux d'organisation et de fonctionnement de l'Eglise orthodoxe¹⁰. En pratique, dans l'Eglise

⁸ En théologie orthodoxe, les termes canoniques *Eglise locale* et *Eglise établie localement*, de même que l'expression *l'Eglise répandue dans toute l'univers*, ont une très claire signification. Pourtant, selon l'ecclésiologie orthodoxe, l'Eglise doit être entendue comme en même temps établie localement et répandue à travers l'univers. De plus, l'expression *Eglise locale* désigne, à la fois une éparchie, et en même temps plusieurs éparchies réunies par une structure de type synodal (métropolie ou patriarcat) et présidées par un πρῶτος – *prōtos* (archevêque, métropolitain, pape, patriarche, catholico).

⁹ Bien que certains canonistes orthodoxes utilisent l'expression *Eglise universelle* pour identifier l'Orthodoxie tout entière, il faut souligner que dans le *corpus canonum* de l'Eglise orthodoxe cette expression ne se retrouve pas, mais les canons utilisent le syntagme suivant: "Eglise répandue dans l'univers – τὴν κατὰ τὴν οἰκουμένην Ἐκκλησίαν" (utilisé dans les canons 57 du Synode de Carthage de l'an 419, et 56 du Synode in Trullo de l'an 691). Donc, il est correct d'un point de vue canonique de désigner Eglise orthodoxe dans son ensemble par l'expression *Eglise répandue dans l'univers* ou *Eglise répandue à travers l'univers*.

¹⁰ Cf. † N. MILAȘ, *Dreptul bisericesc oriental* (traduit en roumain par D.I. CORNILESCU et V.S. RADU, et revue par I. MIHĂLCESCU), Bucarest, 1915, pp. 246-248; I.N. FLOCA, *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, II, Bucarest, 1990, pp. 325-326; V. TSYPIN [В. ЦЫПИН], *Церковное Право*, Moscou, 1996, pp. 200-209. Pour plus de

orthodoxe, quand on parle d'*autonomie*, on comprend, d'une part l'indépendance de chaque Eglise établie localement vis-à-vis de l'autorité politique du lieu¹¹, et d'autre part l'indépendance administrative d'une Eglise locale vis-à-vis de l'Eglise-mère (patriarcale). Dans le premier cas, il s'agit d'*autonomie extérieure* car elle concerne des relations extérieures à l'Eglise¹², et dans le deuxième cas il s'agit d'*autonomie interne* parce qu'elle concerne des relations à l'intérieur même de l'Eglise¹³. Habituellement, dans la terminologie orthodoxe, l'expression *autonomie ecclésiastique* est utilisée pour indiquer l'*autonomie interne*.

Etymologiquement, le mot *autonome* (αὐτόνομος), qui est un composé de deux vocables grecs, αὐτός (soi-même)¹⁴ et νομος (loi)¹⁵,

détails, voir aussi P.I. AKANTHOPOULOS [Π.Ι. ΑΚΑΝΘΟΠΟΥΛΟΣ], *Οι θεσμοί της αυτονομίας και του αυτοκεφάλου των Ορθόδοξων Εκκλησιών σύμφωνα με το θετικό δίκαιο του Οικουμενικού Πατριαρχείου κατά τη διάρκεια του 19 και 20 αιώνα*, Thessalonique, 1988; L. STAN, «Despre autonomia bisericească», dans *Studii Teologice* 10 (1958), pp. 376-393; L. STAN, «Autocefalia și autonomia în Ortodoxie», dans *Mitropolia Olteniei* 13 (1961), pp. 278-316; L. STAN, «Autocefalia și autonomia în Biserica Ortodoxă», dans *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 38 (1962), pp. 567-579; L. STAN, «Obârșia autocefaliei și autonomiei», dans *Mitropolia Olteniei* 13 (1961), pp. 80-113; J.H. ERICKSON, «Common Comprehension of Christians concerning Autonomy and Central Power in the Church in View of Orthodox Theology», dans *Kanon* 4 (1980), pp. 100-112.

¹¹ Cf. I. IVAN, «Câțiva termeni canonici. Înțelesul și explicarea lor în dreptul bisericesc», dans *Studii Teologice* 41 (1989), p. 81.

¹² Cf. L. STAN, «Autocefalia și autonomia în Biserica Ortodoxă», p. 569. Voir aussi A. KNIATZEFF, «Le Royaume de César et le Règne de Dieu», dans *Contacts* 39 (1987), pp. 265-278 et 40 (1988), pp. 19-36.

¹³ Cf. S. TROÏTSKY [С. ТРОИЦКИЙ], «О церковной автокефалии», dans *Журнал Московской Патриархии* 1948, n° 7, p. 50; L. STAN, «Despre autonomia bisericească», p. 378.

¹⁴ Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1968, p. 143; V. MAGNIEN – M. LACROIX, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1969, p. 269; A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1950, pp. 317-318; H.G. LIDDELL (éd.), *A Greek English Lexicon*, Oxford, 1966, I, p. 281.

¹⁵ «Νόμος – lex (constituta, statuta) – loi (constitution, statut)», E. ROUSSOS [Ε. ΡΟΥΣΣΟΣ], *Λεξιλογιον εκκλησιαστικου δικαιου τριγλωσσον. Βυζαντινον δικαιον*, Athènes, 1948, p. 313; «Lex – loi – νόμος», E. ROUSSOS, *Λεξιλογιον εκκλησιαστικου δικαιου τριγλωσσον. Λατινικον δικαιον*, Athènes, 1949, p. 133. Cf. aussi V. MAGNIEN – M. LACROIX, *Dictionnaire grec-français*, p. 1204; A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, p. 1332; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 742; H. STEPHANO (éd.), *Θησαυρος της Ελληνικης Γλωσσης–Thesaurus Graecae Linguae*, Paris, 1843, V, col. 1554-1555; H.G. LIDDELL (éd.), *A Greek English Lexicon*, II, p. 1180. Voir aussi C.A. SPULBER, *Le concept byzantin de la loi*, Bucarest, 1938.

indique une entité (personne ou institution) qui se gouverne avec ses propres lois, et se traduit habituellement par *indépendant*¹⁶ ou *libre*¹⁷.

Par conséquent, dans l'Église orthodoxe, l'*autonomie ecclésiastique* est entendue comme la capacité d'une Église locale à gérer ses affaires selon ses propres lois (*νόμοι-leges*)¹⁸, mais en respectant en même temps les prescriptions de l'unique *corpus canonum*¹⁹ de l'Orthodoxie répandue par tout l'univers, *corpus* qui ne peut être changé que par un synode œcuménique, l'autorité suprême dans l'Église orthodoxe²⁰. L'unicité du *corpus canonum* de l'Église orthodoxe se manifeste aujourd'hui par le fait que chaque Église locale orthodoxe se définit dans son statut d'organisation comme une Église qui maintient l'unité doctrinale, canonique et culturelle avec l'*Église orthodoxe*

¹⁶ "αὐτονομία – independentia – indépendance", E. ROUSSOS, *Λεξιλογιον εκκλησιαστικου δικαιου τριγλωσσον. Βυζαντινον δικαιον*, p. 95.

¹⁷ Cf. V. MAGNIEN – M. LACROIX, *Dictionnaire grec-français*, p. 271; L. ROCCI, *Vocabolario Greco-Italiano*, p. 308; H.G. LIDDELL (éd.), *A Greek English Lexicon*, I, p. 281.

¹⁸ "αὐτονομία – potestas vivendi suis legibus", H. STEPHANO (éd.), *Θησαυρος της Ελληνικης Γλωσσης-Thesaurus Graecae Linguae*, Paris, 1831, I-2, col. 2543.

¹⁹ Par l'expression *corpus canonum* ou *saints canons*, on comprend, dans l'Église orthodoxe, la collection des 85 canons apostoliques, des canons des synodes œcuméniques et locaux, et des canons des Saints Pères, c'est-à-dire tous ceux qui ont été reconnus par le canon 2 du synode in Trullo (691-692) et qui ont été confirmés par le premier canon du septième synode œcuménique (787). Cf. V. PHIDAS, *Droit canon. Une perspective orthodoxe*, Chambesy, 1998, pp. 23-24; † N. MILAŞ, *Drept bisericesc oriental*, pp. 65-92; I.N. FLOCA, *Drept canonic ortodox*, I, pp. 75-76. Voir aussi J. ERICKSON, «The Orthodox Canonical Tradition», dans *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 27 (1983), pp. 155-167.

²⁰ "Selon l'ecclésiologie orthodoxe, seule l'Église est le royaume de Dieu sur la terre et l'organe de Dieu pour le salut des hommes, et les conciles œcuméniques sont ses organes d'autorité suprême", N. DURĂ, *Le régime de la synodalité selon la législation canonique conciliaire, œcuménique, du I^{er} millénaire*, Bucarest, 1999, p. 304. Cf. aussi S. VERKHOVSKOY, «The Highest Authority in the Church», dans *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 4 (1960), pp. 76-88; † P. L'HUILLIER, «Le concile œcuménique comme autorité suprême dans l'Église», dans *Kanon* 2 (1974), pp. 128-142; A. PECKSTADT, «L'autorité dans l'Église: une approche orthodoxe», dans *Irenikon* 75 (2002), pp. 35-51. Il faut souligner ici que même si les synodes des évêques sont la plus haute autorité dans les différentes Églises locales autocéphales, et que le synode œcuménique est l'autorité suprême dans l'Église orthodoxe, un synode ne peut jamais se situer au-dessus des Églises locales. Cf. V. ŞESAN, *Curs de drept bisericesc*, Cernăuți, 1942, p. 140; D.G. BOROIANU, *Dreptul bisericesc*, Craiova, 1903, pp. 102-107; C. CHIRICESCU, *Privire asupra instituției sinodale*, Bucarest, 1909, pp. 14-15.

*répandue dans l'univers*²¹. Du point de vue canonique, cette unité signifie que chaque Eglise orthodoxe locale doit respecter les principes fondamentaux d'organisation et de fonctionnement de l'Eglise orthodoxe²². La somme des principes canoniques fondamentaux – contenue dans les canons de l'unique *corpus canonum* de l'Eglise – constitue actuellement la *doctrine canonique* de l'Eglise orthodoxe²³.

²¹ Aujourd'hui, chaque Eglise orthodoxe autocéphale a son statut d'organisation, dans lequel sont affirmés les principes canoniques fondamentaux de l'Eglise orthodoxe. Ces statuts ou chartes statutaires sont considérés comme des étalons de la canonicité d'une Eglise locale, c'est-à-dire que, à travers ces statuts, on peut vérifier dans quelle mesure une Eglise locale respecte ou non les principes canoniques fondamentaux d'organisation de l'Eglise orthodoxe. Actuellement, seul le Patriarcat de Constantinople, qui réside à Istanbul (Turquie), ne possède pas de statut d'organisation, car il n'a pas de statut juridique civil; ceci parce qu'il n'a pas été mentionné dans le Traité de Lausanne (1923); à l'époque, il a seulement obtenu l'assurance orale qu'il ne serait pas expulsé de Turquie (cf. T. AGHNIDES, *The Ecumenical Patriarchate of Constantinople in the light of the Treaty of Lausanne*, New-York, 1964). En outre, chaque Eglise orthodoxe locale affirme au début de son statut d'organisation, qu'elle garde l'unité dogmatique, canonique et liturgique avec toute l'Eglise orthodoxe répandue par l'univers. Ainsi par exemple au deuxième article du Statut de l'Eglise orthodoxe roumaine (2007), au premier article du Statut de l'Eglise orthodoxe russe (2000), au premier article du Statut de l'Eglise géorgienne (1995), ou au premier article du Statut de l'Eglise orthodoxe de Grèce (1977).

²² Pour plus de détails sur les principes canoniques fondamentaux d'organisation et de fonctionnement de l'Eglise orthodoxe, voir: P. BRATSIOTIS, *Die Grundprinzipien und Hauptmerkmale der Orthodoxen Kirche*, Athènes, 1938; L. STAN, «Περι των θεμελιωδων κανονικων αρχων της Ορθοδοξιας», dans *Θεολογια* 39 (1968), pp. 5-18; I. KALOGHIROS [I. ΚΑΛΟΓΗΡΟΣ], «Η ένότης εν τῇ οἰκουμενικότητι τῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὰς θεμελιώδεις ἐκκλησιαστικὰς ἀρκὰς», dans *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 42 (1959), pp. 480-498; L. STAN, «Das Wesen des orthodoxen Kirchenrechtes – göttliche Setzung oder geschichtlich wandelbar?», dans *Kyrios* 8 (1968), pp. 180-189; N. DURĂ, «Principiile canonice, fundamentale, de organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe și reflectarea lor în legislația Bisericii Ortodoxe Române», dans *Mărturie Ortodoxă* 6 (1987), pp. 127-144; P.J. PANAYOTAKOS, «Les bases du droit ecclésiastique dans l'Eglise Orthodoxe», dans *Revista Española de Derecho Canónico* 19 (1964), pp. 619-626; I. IVAN, «Importanța principiilor fundamentale canonice de organizație și administrație, pentru unitatea Bisericii», dans *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 45 (1969), pp. 155-165; I.N. FLOCA, *Drept canonic ortodox*, I, pp. 191-205.

²³ «La doctrine canonique, à savoir les principes canoniques fondamentaux et les commentaires des canonistes, a toujours constitué une source du droit canonique, tant en Orient qu'en Occident. D'ailleurs, la somme de ces principes [...], qui forme la base de la doctrine canonique, reste indispensable pour toute Eglise locale d'aujourd'hui et de demain, car on ne peut jamais s'en dispenser. Aucune interprétation des normes canoniques ne peut se faire en dehors de la doctrine canonique exprimée par cette

Autrement dit, selon la doctrine canonique orthodoxe, l'Eglise du Christ est, essentiellement, une communion d'Eglises locales, dont chacune est autonome par rapport aux autres.

En pratique, selon l'ecclésiologie orthodoxe, l'*autonomie* signifie la capacité d'une entité ecclésiastique locale (éparchie, archevêché, métropole, patriarcat ou catholicosat) à gouverner indépendamment toutes ses affaires administratives, mais en restant toujours en communion dogmatique, canonique et de culte avec toute l'*Eglise orthodoxe répandue dans l'univers*; autrement dit, aucune Eglise locale (même autocéphale et patriarcale) ne peut rien changer sur le plan du dogme, du droit canonique et du culte, lequel a été fixé par le *corpus canonum* de l'Eglise.

Pour en revenir à notre propos, il faut préciser que, par l'expression *autonomie ecclésiastique*, l'Eglise orthodoxe entend le système canonique qui concerne le rapport entre d'une part une éparchie ou un regroupement d'éparchies, et d'autre part l'*Eglise répandue par l'univers*; c'est un rapport de communion ecclésiale et, en même temps, d'indépendance administrative. Dans le cas du rapport éparchie – *Eglise répandue à travers l'univers*, il s'agit de l'*autonomie éparchiale*, et dans le cas du rapport d'un regroupement des éparchies – *Eglise répandue par tout l'univers*, il s'agit de l'*autonomie ecclésiastique*.

En réalité, à l'intérieur de l'Orthodoxie, cette *autonomie ecclésiastique* présente différents degrés, dont le plus bas est l'*autonomie éparchiale*, et le plus haut est l'*autocéphalie*. Entre ces deux extrêmes, les Eglises locales ont la possibilité de bénéficier de différents degrés d'*autonomie*.

L'autonomie éparchiale

Par l'expression *autonomie éparchiale*, l'ecclésiologie orthodoxe exprime le droit propre à chaque éparchie de se gouverner selon ses propres lois (νόμοι – *leges*), en gardant toujours l'unité ecclésiale fondée sur le *vinculum fidei, cultus et disciplinae communis*. L'autonomie de l'évêque d'un lieu, et implicitement de son éparchie, a été prévue par de nombreux canons du *corpus canonum*. En premier lieu, l'*autonomie éparchiale* est garantie par les canons qui interdisent à tout évêque, quel

somme des principes canoniques fondamentaux ou de base", N. DURĂ, *Le régime de la synodalité*, p. 123. Cf. aussi J.H. ERICKSON, «The Orthodox Canonical Tradition», p. 167.

que soit son titre administratif²⁴ (archevêque, métropolitain, exarque, pape, patriarche ou catholicos), de s'immiscer dans les affaires d'une autre éparchie²⁵. Ainsi, le 20^e canon de Synode *in Trullo* établit:

Il n'est pas permis à un évêque de prêcher publiquement dans une ville qui n'appartient pas à son éparchie; si quelqu'un est pris à faire cela, qu'il soit dépouillé de son évêché et réduit au rang de prêtre²⁶.

Dans le même sens, différents canons interdisant à tout évêque l'accomplissement des actes sacramentaux en dehors de son éparchie. En ce sens, le 35^e canon apostolique prévoit:

L'évêque ne doit pas oser faire des ordinations hors des limites de son éparchie, dans des villes ou des villages, qui ne dépendent pas de lui; s'il est prouvé qu'il a fait cela sans le consentement de ceux à qui ces villes ou ces villages appartiennent, qu'il soit déposé, lui et ceux qu'il a ordonnés²⁷.

Cette même interdiction se retrouve aussi dans le texte du canon 2 du II^e synode œcuménique: il y est affirmé que les évêques, s'ils n'y sont pas invités (appelés), "ne doivent jamais intervenir hors de leur éparchie pour des ordinations d'évêques ou quelque autre acte ecclésiastique"²⁸. De même, le canon 22 du synode d'Antioche prévoit:

Un évêque ne doit pas s'introduire dans une ville qui n'est pas soumise à son autorité, ni dans un territoire de campagne qui ne lui appartient

²⁴ La théologie orthodoxe – en suivant les prescriptions des canons 18 du 1^{er} synode œcuménique et 7 du synode *in Trullo* – affirme que pour chaque degré de la hiérarchie d'institution divine (évêque, prêtre, diacre), l'Église a prévu différents titres administratifs, qui peuvent être accordés par l'autorité de l'Église. Tous ces titres ne changent rien en ce qui concerne l'ordre de la hiérarchie de l'institution divine; ils n'ont de valeur que pour l'administration ecclésiastique. Pour plus de détails, voir † P. MENEVISOGLOU, «La signification canonique et ecclésiologique des titres épiscopaux dans l'Église orthodoxe», dans *Kanon* 7 (1985), pp. 74-90; C. ENESCU, «Despre titlurile de mitropolit, arhiepiscop, exarh, patriarh și papă», dans *Biserica Ortodoxă Română* 20 (1896), pp. 644-651.

²⁵ Cf. les canons 11 et 12 du Synode de Sardique,

²⁶ G.A. RALLI – M. POTLI [Γ.Α. ΡΑΛΛΗ – Μ. ΠΟΤΛΗ], *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* (ensuite *Syntagme Athénienne*), Athènes, 1852, II, p. 344. P. IOANNOU, *Discipline générale antique* (ensuite *Discipline antique*), Grottaferrata-Rome, 1962, I, p. 152.

²⁷ *Syntagme Athénienne*, II, p. 47; *Discipline antique*, I-2, pp. 24-25.

²⁸ *Syntagme Athénienne*, II, pp. 169-170; *Discipline antique*, I-1, pp. 46-47.

pas, pour faire une ordination; il ne doit pas établir des prêtres et des diacres dans les lieux soumis à un autre évêque, sinon avec le consentement de l'évêque de la région. Si donc quelqu'un osait transgresser cette ordonnance, l'ordination faite serait nulle et lui-même recevrait l'épithimie de la part du synode²⁹.

Conformément aux canons 35 apostolique et 13 du synode d'Antioche, l'épithimie³⁰ que doit recevoir l'évêque qui célèbre des ordinations en dehors de son éparchie est la déposition³¹ par son synode.

Après les ordinations, il a été interdit aussi aux évêques, par le 48^e canon du synode de Carthage, de célébrer des baptêmes dans d'autres éparchies. Des canons, on conclut qu'il est absolument interdit à un évêque d'accomplir des actes sacramentaux et d'autres actes ecclésiastiques en dehors de son éparchie, sans y être invité par l'évêque de ce lieu. Les canons prévoient aussi que tout évêque qui ne respecterait pas cette règle soit déposé. En ce sens sont évocateurs les mots du canon 13 du synode d'Antioche:

²⁹ *Syntagme Athénienne*, III, pp. 164-165; *Discipline antique*, I-2, pp. 121-122.

³⁰ Le mot "épithimie" (ἐπιτιμία) est propre au langage ecclésiastique orthodoxe. Par lui est désignée la pénitence à accomplir par le pénitent recevant l'absolution. Celle-ci n'a pas le caractère d'une punition, ni d'une "satisfaction" pour les péchés commis, mais d'un médicament qui doit aider la personne à retrouver le chemin vers la communion avec le Christ. Cf. G.H. DEMETRAKOPOULOS, *Dictionary of Orthodox Theology: A Summary of the Beliefs, Practices and History of the Eastern Orthodox Church*, New York, 1964, pp. 119-120. Pour plus de détails, voir D. PAPATHANASSIOU GHINIS, *Théologie et pastorale des pénitences (epitimia) selon l'Eglise orthodoxe*, Strasbourg, 1981; A.-A. MUNTEANU, «Aplicarea epitimiilor în lumina sfintelor canoane», dans *Studii Teologice* 13 (1961), pp. 445-465.

³¹ Selon la tradition orthodoxe, la *déposition* (καθαίρεσις) représente l'exclusion totale et définitive d'un clerc du clergé. Ainsi, le clerc déposé perd irrévocablement le droit d'accomplir tout acte sacramental, de gouverner et d'enseigner (cf. les canons: 27 de Carthage, 8 de S. Nicolas de Constantinople, 21 du Synode in Trullo). De plus, le canon 28 apostolique établit que "si un évêque, un prêtre ou un diacre, déposé à juste titre pour des délits connus de tous, ose reprendre la fonction qui lui avait été jadis confiée, qu'un tel soit entièrement exclu de l'Eglise" (*Syntagme Athénienne*, II, p. 36; *Discipline antique*, I-2, p. 20). Pour plus de détails, voir G.D. KATZIAPOSTOULOU [Γ.Δ. ΧΑΤΖΗΑΠΟΣΤΟΛΟΥ], *Η καθαίρεσις των κληρικών*, Athènes, 1965; N. DURĂ, «Precizări privind unele noțiuni ale dreptului canonic (depunere, caterisire, excomunicare, afurisire și anatema) în lumina învățaturii ortodoxe. Studiu canonic», dans *Ortodoxia* 39 (1987), pp. 84-135 et pp. 105-143; I.N. FLOCA, «Caterisirea în dreptul canonic ortodox», dans *Studii Teologice* 39 (1987), pp. 83-90.

Aucun évêque ne doit oser passer de sa province à une autre, ni ordonner quelqu'un pour le service de la messe, ni emmener des desservants avec lui pour ce service, sauf quand il a été invité par des lettres du métropolitain et de ses évêques, dont il traverse le territoire. Si personne ne l'a appelé et qu'il s'y rend et procède à des ordinations et à d'autres affaires ecclésiastiques qui lui sont étrangères, ses actes seront frappés de nullité et lui-même subira la peine de son désordre et de sa démarche inconsidérée, en restant déposé par le fait même, selon la décision du saint synode³².

De même, les canons interdisennent totalement aux évêques d'accueillir dans leurs éparchies des prêtres ou des diacres d'une autre éparchie³³, ou encore d'ordonner dans leurs éparchies des candidats venant d'autres éparchies, sans avoir le consentement de leur évêque³⁴.

Afin de souligner la même autonomie éparchiale, l'Eglise orthodoxe, suivant les prescriptions des *saints canons*, affirme clairement que seul l'évêque a la pleine compétence sur tous les biens de son éparchie et, de même, qu'il a l'obligation de les administrer en conformité avec les besoins de l'Eglise. Ainsi, pour les biens ecclésiastiques, le canon 38 apostolique établit:

Que l'évêque ait le soin de tous les biens de l'Eglise et les administre comme un gérant de Dieu. Mais il ne lui est pas permis de s'en approprier quoi que ce soit ou d'en faire don à ses parents; si ceux-ci sont pauvres, qu'il leur vienne en aide comme à des pauvres, sans léser à cette occasion les intérêts de l'Eglise³⁵.

De plus, les canons³⁶ prévoient que sans l'accord de l'évêque ou du responsable nommé par celui-ci, aucune action d'administration des biens ecclésiastiques n'est permise. En outre, le canon 41 apostolique a prévu que seuls les prêtres et les diacres pourront être désignés comme des

³² *Syntagme Athénienne*, III, pp. 150-151; *Discipline antique*, I-2, pp. 114-115.

³³ Cf. les canons 15 et 16 apostoliques, 16 du 1^{er} synode œcuménique, 20 du IV^e synode œcuménique, 17 et 18 du synode in Trullo, 3 du synode d'Antioche, 13 du synode de Sardique, 54, 80 et 94 du synode de Carthage.

³⁴ Cf. les canons 16 du synode 1^{er} œcuménique, 15 du synode de Sardique, 54 du synode de Carthage.

³⁵ *Syntagme Athénienne*, II, p. 52; *Discipline antique*, I-2, pp. 26-27. La même prescription est prévue aussi dans les canons suivants: 41 apostolique, 12 du VII^e synode œcuménique, 24 et 25 du synode d'Antioche, 2 de S. Cyrille d'Alexandrie.

³⁶ Cf. les canons 7 et 8 du synode de Gangres.

collaborateurs de l'évêque pour l'administration de ces biens. Plus exactement, le canon 26 du IV^e synode œcuménique précise:

Toute Eglise qui a un évêque doit aussi avoir un économiste pris dans le clergé de cette Eglise, qui administrera les biens de l'Eglise sous l'avis de son évêque, afin de ne pas laisser l'administration de l'Eglise sans témoins... Si l'évêque ne le fait pas, il sera soumis aux saints canons³⁷.

Donc chaque évêque doit faire administrer les biens de son éparchie par un économiste. Face aux évêques qui n'observent pas cette prescription, le canon 11 du VII^e synode œcuménique confère au métropolitain le droit de nommer un économiste pour cette éparchie. Sur la base de cette prescription, la doctrine canonique orthodoxe a donné ce droit à chaque proto-hiérarque d'une Eglise locale (archevêque, métropolitain, patriarche ou catholicos). En d'autres termes, l'Eglise orthodoxe reconnaît au proto-hiérarque d'une Eglise locale le droit d'intervenir dans les cas où un évêque, par négligence ou par abus, ne respecte pas ses obligations concernant l'administration des biens ecclésiastiques. Ce droit, qui appartient exclusivement au proto-hiérarque d'une Eglise locale, a été appelé "droit de dévolution"³⁸, bien que ce terme ne se retrouve pas dans le texte des canons³⁹. De plus, il faut souligner ici que, dans l'Eglise orthodoxe, le droit de dévolution est considéré comme un auxiliaire nécessaire de la synodalité⁴⁰.

³⁷ *Syntagme Athénienne*, II, pp. 276-277; *Discipline antique*, I-1, pp. 89-90.

³⁸ Le mot «dévolution» exprime – juridiquement – le passage d'un droit, d'un bien ou d'un ensemble de biens composant un patrimoine, vers un ou plusieurs patrimoines. On parle ainsi de la «dévolution successorale». Dans l'Eglise orthodoxe, ce mot est pris plutôt dans un sens extensif, car les canonistes orthodoxes ne l'utilisent que pour exprimer le résultat du transfert des compétences. En fait, ceux-ci affirment que le droit de dévolution est le droit de surveillance et d'accompagnement fraternel, exécuté *ex officio* par le proto-hiérarque d'une Eglise locale quand un des évêques de cette Eglise, par négligence ou par abus, ne respecte pas les obligations prévues par les saints canons. De plus, il est spécifié que ce droit ne peut être appliqué que dans les cas des affaires administratives.

³⁹ Les canonistes orthodoxes reconnaissent que le droit de dévolution, malgré son utilisation antique dans l'administration ecclésiastique, n'est pas propre à l'Eglise, mais qu'il a été emprunté au droit romain. Pour plus de détails concernant le droit de dévolution, voir C. PÎRVU, «Dreptul de devoluțiune» dans *Studii Teologice* 6 (1954), pp. 386-398; V. ȘESAN, «Dreptul de devoluțiune al Patriarhilor și Mitropolițiilor (în baza canonului 11 al sinodului 7 ecumenic)», dans *Candela* 47 (1936), pp. 71-85.

⁴⁰ C. PÎRVU, «Dreptul de devoluțiune», p. 388.

Effectivement, ce droit permet que, dans le cas d'un évêque accusé de fraude financière, le proto-hiérarque de l'Eglise impliquée puisse appeler l'évêque devant le synode de leur Eglise, afin que l'évêque mis en examen réponde aux accusations. De même, le proto-hiérarque doit nommer un économiste pour l'éparchie de l'évêque accusé⁴¹. D'autre part, le jugement de l'évêque accusé sera toujours rendu par le synode de son Eglise⁴².

En ce qui concerne le jugement des évêques, dans le *corpus canonum* de l'Eglise orthodoxe (plus exactement dans le canon 74 apostolique), il est prévu:

L'évêque accusé de quelque faute, par des hommes dignes de foi et qui sont des fidèles, doit nécessairement être convoqué par les évêques; s'il répond à la convocation et avoue, la preuve contre lui ayant été faite, on fixera l'épithémie; s'il ne répond pas à la convocation, on le convoquera une seconde fois, en lui envoyant aussi deux évêques. Et si même alors il n'en tient pas compte et ne vient pas, on le convoquera une troisième fois, en envoyant de nouveau deux évêques vers lui; si même alors il n'en tient pas compte et ne vient pas, le synode prendra contre lui les mesures convenables, afin que sa contumace ne paraisse pas lui apporter des avantages⁴³.

Donc, depuis le début, les prescriptions des canons prévoient que seuls les synodes des évêques ont le droit de juger un évêque. Plus précisément, un évêque accusé doit être cité et entendu par le synode dont il fait partie. S'il ne se présente pas devant le synode après la première citation, il sera cité encore deux fois. Après la troisième citation, s'il ne se présente pas non plus, le jugement aura lieu en absence de l'accusé. Si pour quelque raison il n'est pas possible que le synode se réunisse pour juger l'évêque accusé, le 12^e canon de Carthage prévoit que ce dernier sera jugé par une assemblée de douze évêques⁴⁴.

[*Dans le cas où*] un évêque a été accusé de diverses fautes et que tous les évêques de la province ont été unanimes à porter sur lui un

⁴¹ G. SOARE, «Sistemul mitropolitan», pp. 114-115.

⁴² Cf. les canons: 74 apostolique et 14 d'Antioche.

⁴³ *Syntagme Athénienne*, II, pp. 93-94; *Discipline antique*, I-2, pp. 45-46.

⁴⁴ Can. 12 Synode de Carthage: "Conformément aux décisions des anciens synodes, si un évêque tombe sous quelque accusation, ce dont Dieu nous garde, et que la grande nécessité de temps empêche la réunion d'un grand nombre d'évêques, qu'il soit entendu de douze évêques, afin qu'il ne reste pas longtemps sous le coup de l'accusation", *Syntagme Athénienne*, III, p. 322; *Discipline antique*, I-2, pp. 225-226.

jugement défavorable, il ne pourra plus se présenter devant un autre tribunal, mais la décision des évêques de la province restera irrévocable⁴⁵.

Ainsi, les canons précisent aussi qu'un jugement prononcé par les évêques à l'unanimité, lors d'un synode, reste irrévocable. De plus:

[*Dans le cas où*] un évêque est accusé de diverses fautes et que les évêques de la province sont partagés à son sujet, les uns déclarent l'accusé innocent, les autres coupable, pour dissiper toute incertitude, il a paru bon au saint synode que l'évêque de la métropole convoque d'autres évêques de la province voisine, pour qu'ils servent d'arbitres et dissipent le doute, portant par eux et ceux de sa province un jugement certain sur l'affaire⁴⁶.

Pour la déposition d'un évêque, le canon unique du synode local de Constantinople (394) exige:

[*Que*] tous les évêques de la province soient présents, afin que le vote d'un si grand nombre démontre la rectitude de la condamnation de celui qui, présent et devant un tribunal régulier, fut jugé digne de déposition⁴⁷.

Il est donc évident que pour le jugement d'un évêque, il n'y a pas d'instance au-dessus du synode. Pour les cas des litiges entre un évêque et un clerc, l'instance est le synode métropolitain, tandis que les litiges entre un évêque et un métropolitain seront jugés par le synode patriarcal⁴⁸. Par conséquent, la déposition d'un évêque constitue un acte de jugement synodal. Elle fait fonctionner la synodalité soit au niveau de l'Eglise locale, soit à celui de l'*Eglise répandue dans l'univers*.

De même, en vertu du principe canonique de l'autonomie éparchiale⁴⁹, chaque évêque a le droit de juger, pour des questions

⁴⁵ Can. 15 d'Antioche, *Syntagme Athénienne*, III, p. 330; *Discipline antique*, I-2, p. 116.

⁴⁶ Can. 14 d'Antioche, *Syntagme Athénienne*, III, p. 329; *Discipline antique*, I-2, pp. 115-116.

⁴⁷ *Syntagme Athénienne*, , p. 143 ; *Discipline antique*, I-2, pp. 442-443.

⁴⁸ Cf. les canons 9 et 17 du IV^e synode œcuménique, 6 du II^e synode œcuménique.

⁴⁹ Cf. les canons 35 et 37 apostoliques, 2 du II^e œcuménique, 20 du VI^e œcuménique, 9, 13 et 22 d'Antioche, 18 d'Ancyre, 3 et 11 de Sardique et 7 du synode Prime-Second.

ecclésiales, les clercs et les laïcs de son éparchie⁵⁰. D'où la règle que celui qui a été puni d'excommunication par son propre évêque "ne peut être admis par un autre évêque, avant sa réintégration par le sien propre"⁵¹. Notons aussi qu'une sentence d'excommunication prononcée par un évêque ne peut être annulée que par le synode des évêques⁵².

Pareillement, la doctrine canonique de l'Église orthodoxe affirme que l'élection des évêques constitue la responsabilité exclusive du synode⁵³. En fait, quand un évêché devient vacant, le métropolitain a l'obligation de convoquer, dans un délai maximum de trois mois⁵⁴, tous les évêques de sa circonscription afin d'élire le nouvel évêque⁵⁵. Généralement, le lieu où les évêques se réunissent est la métropole, mais cela n'est pas obligatoire, car – disait Théodore Balsamon en commentant le 13^e canon de Carthage – "ce n'est pas le lieu qui établit l'évêque, mais le vote et l'élection du synode"⁵⁶. Les évêques convoqués sont obligés de se présenter, et, dans le cas où ils ne peuvent pas se présenter à cause de l'éloignement ou de la maladie ou à cause d'autres motifs bénis, ils sont obligés d'envoyer des lettres pour exprimer leur opinion et leur vote⁵⁷. Afin que l'élection soit valide, la présence de trois évêques au minimum est requise⁵⁸. Donc, il est évident que l'élection, tout comme le jugement d'un évêque appartenant à une Église locale, sont de la compétence exclusive du synode de cette Église-là.

Et les saints canons offrent aux évêques la possibilité de démissionner. Pourtant, le canon 9 du III^e synode œcuménique ne prévoit la démission (παραιτησις) d'un évêque que dans les cas de force

⁵⁰ Cf. les canons 5 du I^{er} œcuménique, 9 du IV^e œcuménique, 102 du synode in Trullo, 14 de Sardique.

⁵¹ Can. 6 d'Antioche, *Syntagme Athénienne*, III, p. 138; *Discipline antique*, I-2, p. 109.

⁵² Can. 6 d'Antioche, *Syntagme Athénienne*, III, p. 138; *Discipline antique*, I-2, p. 109.

⁵³ Cf. les canons 4 et 6 du I^{er} synode œcuménique, 3 du synode in Trullo, 19 et 23 d'Antioche, 12 de Laodicée. Pour d'autres détails, voir G. CRONȚ, *Alegerea ierarhilor în Biserica Ortodoxă*, Bucarest, 1937.

⁵⁴ Cf. can. 25 du IV^e synode œcuménique.

⁵⁵ Cf. les canons 4 et 6 du I^{er} synode œcuménique, 19 d'Antioche.

⁵⁶ *Syntagme Athénienne*, III, p. 327.

⁵⁷ Cf. les canons 4 du I^{er} synode œcuménique, 19 d'Antioche.

⁵⁸ Cf. can. 4 du I^{er} synode œcuménique.

majeure⁵⁹. Ensuite, la démission d'un évêque doit être acceptée par le synode dont il fait partie⁶⁰.

De plus, il faut préciser ici que les canons garantissent cette autonomie de l'évêque, non seulement devant les autres évêques, quels que soient leurs titres⁶¹, mais aussi devant les synodes⁶². En effet, dans l'Eglise orthodoxe, aucun évêque – quel que soit son titre – ne peut jamais imposer à un autre évêque une décision prise arbitrairement. De même qu'un synode – qu'il soit métropolitain ou même patriarcal – ne peut jamais imposer à un évêque une décision qui a été prise d'une manière arbitraire. Et cela parce que les saint canons imposent toujours que, dans l'Eglise, les décisions soient prises par la voie synodale, tout en soulignant l'égalité foncière des évêques entre eux.

L'autonomie ecclésiastique

Dès à présent, gardons à l'esprit que dans les canons du *corpus canonum*, il n'y a pas de prescriptions directes pour régler l'autonomie ecclésiastique ou l'autocéphalie des unités supérieures à l'éparchie. Pour réglementer l'autonomie des différentes unités ecclésiales ont été utilisés, par analogie, les mêmes canons qui garantissent l'autonomie de l'éparchie. Ainsi, l'autonomie des éparchies a été transférée à des unités ecclésiales plus grandes, c'est-à-dire aux métropoles, aux exarchats ou aux patriarcats.

En suivant ses principes canoniques fondamentaux et son expérience pratique, l'Eglise orthodoxe a prévu, pour la constitution d'une Eglise autonome, différentes normes⁶³. Premièrement, il faut noter qu'il est totalement interdit de déclarer unilatéralement l'autonomie d'une unité ecclésiale⁶⁴. Celle-ci doit toujours être déclarée en accord avec le

⁵⁹ Habituellement, pour les évêques qui démissionnent, les canons prévoient qu'il seront déposés. Cf. les canons 17 d'Antioche et 3 de Cyrille d'Alexandrie.

⁶⁰ Pour plus de détails, voir C.M. RALLES [Κ.Μ. ΡΑΛΛΗΣ], *Περί παραίτησεως επισκόπων κατά το δίκαιον της ορθοδόξου ανατολικής εκκλησίας*, Athènes, 1911; I. IVAN, *Demisia din preoșie. Studiu de drept canonic*, Bucarest, 1937; K. PITSAKIS, «"Démission" (παραιτήσις) et "détronement" (ἐκπτώσις) des évêques: une approche historique de la doctrine et de la pratique de l'Eglise orthodoxe», en *Kanon* 14 (1998), pp. 1-65.

⁶¹ Cf. les canons 34 apostolique, 2 du II^e œcuménique.

⁶² Cf. les canons 34 apostolique, 9 d'Antioche.

⁶³ Cf. L. STAN, «Autocefalia și autonomia în Ortodoxie», pp. 311-312; S. TROÏTSKY, «О церковной автокефалии», pp. 50-51.

⁶⁴ Cf. can. 12 du IV^e synode œcuménique.

synode de l'Église dont fait partie l'unité ecclésiale en question. De plus, cette dernière ne pourra rédiger sa demande d'autonomie que si elle a au minimum deux ou trois évêques; ceci afin qu'elle puisse organiser un synode propre⁶⁵, respectant ainsi la synodalité, un des principes canoniques fondamentaux de l'organisation de l'Église orthodoxe.

L'Église orthodoxe, suivant la doctrine canonique et la pratique ecclésiale, a établi que seul le synode de l'Église autocéphale dont l'unité ecclésiale fait partie, a le droit de proclamer l'autonomie. Ainsi, l'autonomie ecclésiastique doit être conférée à travers un acte officiel – nommé *tomos*⁶⁶ d'autonomie – émis par le synode de l'Église autocéphale dont l'unité autonome fait partie. Après la proclamation de l'autonomie, il n'est pas nécessaire que les autres Églises locales reconnaissent la nouvelle Église autonome, car cet acte ne représente qu'une question d'administration interne d'une Église locale. Bien sûr, cette autonomie sera notifiée aux autres Églises locales, mais dans la seule fin de les informer.

Par ailleurs, dans le *tomos* d'autonomie sont aussi spécifiées les limites de cette autonomie ecclésiastique, c'est-à-dire les restrictions et les obligations par lesquelles l'Église autonome reste liée à l'Église autocéphale sous l'autorité de qui elle se trouve⁶⁷. En général, il n'y a pas de liste exacte de ces limites et servitudes; chaque synode patriarcal peut choisir les conditions sous lesquelles il concède un degré d'autonomie plus ou moins grand à la nouvelle unité ecclésiale. D'habitude, l'Église patriarcale qui offre l'autonomie à une unité ecclésiale réserve pour son synode les droits suivants⁶⁸:

- consacrer le Saint Myron⁶⁹ pour l'Église autonome, ou – dans les cas exceptionnels – reconnaître ce droit à l'Église autonome;

⁶⁵ Cf. can. 1 apostolique.

⁶⁶ Dans le vocabulaire ecclésiastique orthodoxe, le mot "tomos" (du grec τόμος – "morceau coupé", dérivé du verb τέμνειν – "couper, découper") désigne un texte officiel promulgué par le synode d'une Église patriarcale; habituellement, il s'agit du document statutaire pour la proclamation de l'autonomie ou l'autocéphalie d'une Église locale par son Église-mère. Dans le "tomos" sont inclus les motifs, ainsi que les conditions et les devoirs de l'Église qui a été reconnue comme autonome ou autocéphale.

⁶⁷ Cf. V. ŞESAN, «Autocefalia–Autonomia», dans *Candela* 42 (1931), pp. 246-247.

⁶⁸ Cf. L. STAN, «Despre autonomia», pp. 388-389; S. TROÏTSKY, «О церковной автокефалии», pp. 50-51.

⁶⁹ Le *Saint Myron* (αγιον μύρον) ou *Saint Chrême* (du grec χρῆσμα–onguent, parfum) représente un mélange de plus de quarante huiles essentielles et d'huile d'olive, qui est

- élire ou ordonner le proto-hiérarque de l'Eglise autonome, ou seulement confirmer canoniquement l'élection de celui-ci (ce droit peut être appliqué aussi pour les autres évêques de l'Eglise autonome, comme aussi pour les transferts d'évêques d'un diocèse à un autre);
- juger le proto-hiérarque de l'Eglise autonome, soit en première instance ou seulement en recours;
- établir des normes pour le gouvernement de l'Eglise autonome, ou élaborer des chartes statutaires pour celle-ci, ou seulement approuver les documents élaborés par l'Eglise autonome;
- envoyer des lettres pastorales et des circulaires;
- convoquer les hiérarques de l'Eglise autonome pour y participer aux travaux du synode de l'Eglise autocéphale;
- envoyer des observateurs aux synodes de l'Eglise autonome;
- établir d'éventuelles contributions de la part de l'Eglise autonome.

La pratique de l'Eglise orthodoxe, en conformité à ses principes canoniques fondamentaux d'organisation et à la nature de l'autonomie ecclésiastique, a désigné et a consacré avec le temps, différentes exigences. L'unité ecclésiale qui demande l'autonomie doit donc⁷⁰:

béni le Jeudi Saint par les évêques d'un synode d'une Eglise autocéphale. Après sa bénédiction, le Saint Myron est transmis à toutes les éparchies de l'Eglise locale et utilisé pour la Chrismation (Confirmation), de même que pour la consécration des églises et des autels, et pour la bénédiction des antimensions (cf. † P. MENEVISSOGLOU [Π. ΜΕΝΕΒΙΖΟΓΛΟΥ], *Το Άγιον Μύρον εν τη Ορθοδόξω Ανατολική Εκκλησία: ίδια κατά τας πηγάς και την πράξιν των νεότερων χρόνων του Οικουμενικού Πατριαρχείου*, Thessalonique, 1972, pp. 29-40 et pp. 188-227; voir également L. PETIT, «Composition et Consécration du Saint Chrême», dans *Echos d'Orient* 3 (1899-1900), pp. 129-142). Il faut souligner ici que, selon l'ecclésiologie orthodoxe, le droit de bénir le Saint Myron appartient aux synodes des Eglises autocéphales, et que ce droit est considéré comme un des signes externes de l'autocéphalie d'une Eglise locale. Malgré cela, à partir du IX^e siècle, le Patriarcat de Constantinople a commencé une politique de centralisation de l'Orient chrétien autour de Constantinople, politique qui comprenait aussi l'attribution du droit exclusif de bénir et de distribuer le Saint Myron dans l'Eglise orthodoxe (cf. V. PARLATO, «La politica di accentramento effettuata dal Patriarcato di Costantinopoli e conseguente lesione dell'autonomia degli altri patriarcati orientali nel IX secolo», dans *Kanon* 5 (1981), pp. 79-84).

⁷⁰ Cf. L. STAN, «Despre autonomia», p. 392.

- montrer un caractère stable en ce qui concerne la foi et garder les prescriptions traditionnelles liturgiques et disciplinaires-canoniques de l'Église orthodoxe;
- montrer sa maturité en ce qui concerne son administration propre, à savoir être capable d'autogouverner ses affaires courantes;
- avoir au minimum deux ou trois évêques, afin de pouvoir organiser son propre synode;
- montrer des motifs ecclésiaux bien fondés pour la constitution d'une nouvelle unité autonome (ces motifs peuvent être, par exemple, de nature ethnique, géographique, politique ou de force majeure);
- adresser, par le biais de ses représentants hiérarchiques propres, une lettre de demande au synode de l'Église autocéphale (patriarcale) ou, dans le cas d'une unité formée spontanément et qui ne dépend d'aucune Église autocéphale, à l'Église autocéphale de droit. Il n'est en aucun cas possible à une Église de se déclarer unilatéralement autonome; l'approbation de l'Église autocéphale compétente est toujours requise.

A son tour, l'Église autocéphale, à qui il est demandé d'offrir l'autonomie ecclésiastique, a l'obligation d'analyser la demande et de donner une réponse. Dans le cas d'une réponse affirmative, le synode⁷¹ de l'Église autocéphale doit proclamer l'autonomie ecclésiastique de l'unité ecclésiale par un acte officiel (le *tomos* d'autonomie) dans lequel doivent être indiqués les fondements qui justifient cette autonomie, ainsi que les droits et les obligations de la nouvelle Église autonome envers l'Église autocéphale.

Les restrictions⁷² auxquelles est soumise une Église autonome sont les suivantes:

- l'Église autonome doit recevoir des lettres pastorales de la part du proto- hiérarque de l'Église autocéphale;

⁷¹ Dans les seuls cas de force majeure, le *tomos* d'autonomie peut être accordé par le proto-hiérarque de l'Église autocéphale, mais ce *tomos* n'a qu'un caractère provisoire, et, en conséquence, il doit être confirmé ultérieurement par le synode de l'Église autocéphale. En aucun cas, il n'est permis qu'une unité ecclésiale soit proclamée autonome par une Église différente de l'Église dont cette unité fait partie.

⁷² L. STAN, «Despre autonomia bisericească», pp. 390-392.

- les décisions et les enseignements à caractère dogmatique du Synode de l'Eglise autocéphale sont obligatoires pour l'Eglise autonome;
- dans les cas d'erreurs portant sur la foi, l'Eglise autonome doit en répondre devant le Synode de l'Eglise autocéphale;
- le proto-hiérarque de l'Eglise autonome doit être ordonné par au moins trois évêques du Synode de l'Eglise autocéphale, le proto-hiérarque de ce synode étant toujours inclus.

De même, l'Eglise autocéphale doit prévenir, par un acte officiel, l'Orthodoxie tout entière de la création d'une nouvelle Eglise autonome. Bien que la notification soit obligatoire, elle n'a pas pour but la reconnaissance de la nouvelle Eglise autonome, mais seulement d'informer les autres Eglises locales. Après avoir reçu l'autonomie, l'unité ecclésiale a l'obligation de mentionner dans les liturgies le nom du premier évêque de l'Eglise autocéphale dont elle fait partie. De plus, elle n'a le droit d'établir des relations extérieures qu'à travers le synode de l'Eglise autocéphale, ou avec l'accord de celui-ci.

En conclusion, nous pouvons affirmer que l'*autonomie ecclésiastique* ne concerne que la vie administrative d'une Eglise locale, qui reste encore en lien, plus ou moins direct, avec l'Eglise autocéphale dont elle fait partie. L'*autonomie ecclésiastique* signifie en réalité qu'une Eglise locale peut gouverner sa vie interne selon les décisions de son propre synode des évêques. Sur le plan pratique, l'*autonomie ecclésiastique* se manifeste par une indépendance administrative qui peut même être totale; dans ce dernier cas, on parle d'*autocéphalie ecclésiastique*.

L'autocéphalie ecclésiastique

Traditionnellement, par l'expression "autocéphalie ecclésiastique", le langage ecclésiastique orthodoxe désigne le statut canonique d'une Eglise locale qui jouit de l'autonomie ecclésiastique maximale⁷³, et qui a le droit d'élire son propre proto-hiérarque par le biais de son synode des évêques⁷⁴. Toutefois, pour une meilleure compréhension de cette expression, il nous semble très utile d'expliquer l'origine étymologique du

⁷³ En effet, selon l'ecclésiologie orthodoxe, une Eglise autonome est une Eglise autocéphale en formation, sur laquelle l'Eglise-mère exerce encore une certaine tutelle.

⁷⁴ Cf. † N. MILAŞ, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 251; I.N. FLOCA, *Drept canonic ortodox*, I, p. 534; V. TSYPIN, *Церковное Право*, pp. 203-203.

mot “autocéphalie”, ainsi que l’histoire de son développement dans l’Eglise.

Étymologiquement, le terme canonique “autocéphalie” vient du grec αὐτοκέφαλια, qui est un composé de “αὐτός – soi-même” et de “κεφαλή – tête”; il signifie donc “avec sa propre tête”⁷⁵. La traduction latine de ce mot grec a été rendue par l’expression “sui iuris”⁷⁶, mais fréquemment, il est aussi traduit par “indépendant”⁷⁷. D’autre part, il faut aussi souligner que l’adjectif “αυτοκέφαλος – autocéphale” ne se retrouve jamais employé dans le texte des canons du *corpus canonum*. Il a été utilisé, pour la première fois dans le langage ecclésiastique, au VI^e siècle, par l’auteur byzantin Théodore le Lecteur (525), afin de décrire le statut de l’Eglise de Chypre⁷⁸. Ainsi, l’historien byzantin affirmait:

“... Sous ce prétexte, les Cypriotes obtinrent qu’ils fussent autocéphales dans leur métropole, et qu’ils ne dépendissent pas d’Antioche”⁷⁹.

Toutefois, la tradition canonique orthodoxe affirme que l’autocéphalie prend racine dans le canon 34 apostolique, où les termes “αὐτός – soi-même” et “κεφαλή – tête” se retrouvent ensemble pour la première fois⁸⁰, et dans le canon 8 du III^e synode œcuménique⁸¹, qui

⁷⁵ “αὐτοκέφαλος – autocephalus, se ipsum caput habens – autocéphale, dépendant de soi seul, qui est son propre chef”, E. ROUSSOS, *Λεξιλογιον εκκλησιαστικου δικαιου τριγλωσσον. Βυζαντινον δικαιον*, p. 95.

⁷⁶ Cf. G. GRIGORIῒ, *Il concetto di “Ecclesia sui iuris”. Un’indagine storica, giuridica e canonica*, Rome, 2007, p. 43.

⁷⁷ “αὐτοκέφαλια – independentia ecclesiastica – autocéphalie”, E. ROUSSOS, *Λεξιλογιον εκκλησιαστικου δικαιου τριγλωσσον. Βυζαντινον δικαιον*, p. 95. Cf. aussi L. ROCCI, *Vocabolario Greco-Italiano*, p. 307; H.G. LIDDELL (éd.), *A Greek English Lexicon*, p. 280.

⁷⁸ Cf. S. ΤΡΟΪΤΣΚΥ, «Ο церковной автокеφαλлии», p. 36; L. STAN, «Despre autocefalie», p. 374, note 6; E. LANNE, «Eglises locales et patriarchats à l’époque des grands conciles», dans E. LANNE, *Tradition et communion des Eglises. Recueils des études*, Louvain, 1997, p. 402, note 32.

⁷⁹ “Ἐξ ἧς προφάσεως καὶ περιγεγόνασι Κύπριοι, τῷ αὐτοκέφαλον εἶναι τὴν κατὰ αὐτοὺς μητρόπολιν, καὶ μὴ τελεῖν ὑπὸ Ἀντιόχειαν.”, *PG* 86, 184. La traduction latine de ce texte est la suivante: “Qua de causa Cyprii obtinuerunt ut metropolis ipsorum libera esset ac sui juris, nec Antiochenae sedi amplius subjaceret”, *PG* 86, 183.

⁸⁰ Cf. † D. CIUBOTEA, «Autocefalia bisericească. Unitate de credință și libertate religioasă», dans *Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române. 1885-1985*, Bucarest, 1987, p.

déclarait l'autocéphalie de l'Eglise de Chypre. A ces deux canons s'ajoutent tous les autres⁸² du *corpus canonum* qui parlent de l'autonomie d'une Eglise locale, car l'autocéphalie ne représente que le degré maximum de l'autonomie⁸³.

Dans l'Eglise orthodoxe, le principe d'autocéphalie représente un système d'organisation ecclésiastique par lequel se définit une Eglise locale, organisée dans un cadre géographique⁸⁴ et ethnique⁸⁵ bien

275; S. TROÏTSKY, «О церковной автокефалии», p. 34; L. STAN, «Autocefalia și autonomia în Ortodoxie», p. 285; A. LOTOTSKI, *Autokefalja. Zasady autokefalji*, Varsovie, 1932, p. 136.

⁸¹ Le canon 8 du III^e synode œcuménique n'utilise pas l'expression "autocéphalie", mais il donne seulement au synode des évêques de Chypre le droit d'ordonner ses propres évêques, y compris son proto-hiérarque. D'où la conclusion que, par ce canon, le III^e synode œcuménique a octroyé l'autocéphalie de l'Eglise de Chypre, qui auparavant était sous l'autorité de l'Eglise d'Antioche. Pour plus de détails, voir G. PAPATHOMAS, *L'Eglise autocéphale de Chypre dans l'Europe Unie*, Katérini, 1998, pp. 46-96.

⁸² Les principaux canons du *corpus canonum* qui traitent de l'autonomie ecclésiastique sont les suivants: 14, 30, 32, 33, 35, 38, 74 apostoliques; 4, 5, 6 du I^{er} synode œcuménique; 2 et 6 du II^e synode œcuménique; 8, 9, 12, 17, 20 du IV^e synode œcuménique; 20, 25, 36, 39, du synode in Trullo; 11 du VII^e synode œcuménique.

⁸³ Cf. L. STAN, «Despre autonomie», p. 378; L. STAN, «Autocefalia și autonomia în Ortodoxie», p. 309.

⁸⁴ "La reconnaissance de l'autocéphalie de l'Eglise d'une nation privée d'un espace géographique propre, concret et clairement défini, est impensable du point de vue canonique; c'est pour cette raison que l'Eglise orthodoxe n'a jamais proclamé l'autocéphalie des Eglises des peuples nomades, menant une vie errante (Abazges, Alanes et autres).", V. PHIDAS, «L'Eglise locale – autocéphale ou autonome – en communion avec les autres Eglises. Autocéphalie et communion», dans *Eglise locale et Eglise universelle*, Chambesy – Genève, 1981, p. 146.

⁸⁵ La doctrine canonique orthodoxe, suivant les prescriptions du canon 34 apostolique, affirme toujours que l'*ethnie* (ἔθνος=*gens, natio*, B. HEDERICI, *Lexicon Graeco-Latinum et Latino-Graecum*, Rome, 1832, I, p. 245), ou *nation* (*gens=nation=ἔθνος*, E. ROUSSOS, *Λεξιλογιον εκκλησιαστικου δικαιου τριγλωσσον. Λατινικον δικαιον*, p. 106), constitue un des principes fondamentaux d'organisation de l'Eglise. Bien sûr, le principe ethnique ne constitue pas un principe exclusif ou absolu pour l'organisation d'une Eglise autocéphale, et, par conséquent, il ne peut être pris en considération qu'avec les autres principes canoniques fondamentaux. Cf. I. IVAN, «Etnosul-neamul, temei divin și principiu fundamental canonic al autocefaliei bisericești», dans *Centenarul Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române. 1885-1985*, Bucarest, 1987, pp. 186-201; T. NIKOLAOU, «The term ἔθνος (Nation) And Its Relevance for the Autocephalous Church», dans *The Greek Orthodox Theological Review* 45 (2000), pp. 453-478; I.V. LEB, «Die Nation im orthodoxen Christentum», dans K. NIKOLAKOPOULOS – A. VLETISIS – V. IVANOV (éd.), *Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West. Festschrift für Prof. Theodor Nikolau*, Frankfurt am Main, 2002, pp. 277-291.

déterminé, et qui est gouvernée par son propre synode. Celui-ci est composé de tous les évêques en fonction, toujours avec leur protohiérarque, et il gère librement ses relations avec les autorités étatiques et les autres Eglises. Autrement dit:

[Dans l'Eglise orthodoxe] par autocéphalie, on entend, au sens canonique, l'état d'indépendance administrative, juridictionnelle ou de direction d'une Eglise orthodoxe vis-à-vis d'autres communautés ecclésiales. Toutes ces communautés sont égales en droit mais sont cependant interdépendantes dogmatiquement et canoniquement, et constituent ensemble l'Orthodoxie œcuménique⁸⁶.

En outre, les auteurs affirment que l'autocéphalie constitue une des notes caractéristiques de l'Orthodoxie⁸⁷:

[Elle] présuppose le contexte de la *koinonia ecclésiale*. L'autocéphalie est donc une catégorie relationnelle, communionnelle, car, d'une part, elle englobe et met ensemble [*synode*] plusieurs Eglises locales [*épiscopies*] qui s'y trouvent en *koinonia* entre elles au sein de l'Eglise autocéphale (unité et communion conciliaires *ad intra*), [...] et, d'autre part, elle se trouve, à son tour, en *koinonia* avec d'autres Eglises autocéphales-patriarcales (unité et communion conciliaires *ad extra*)⁸⁸.

Mais, nous devons préciser aussi qu'il n'existe aucun saint canon dans le *corpus canonum* de l'Eglise orthodoxe qui définisse directement et clairement les conditions et les facteurs de l'autocéphalie⁸⁹. De plus, il

⁸⁶ I.N. FLOCA, «L'autocéphalie dans l'Eglise orthodoxe roumaine», dans *Kanon* 5 (1981), p. 104.

⁸⁷ Cf. † D. CIUBOTEA, «Autocefalia bisericească», pp. 268-271.

⁸⁸ G. PAPATHOMAS, «La dialectique entre nation étatique et autocéphalie ecclésiastique», dans *L'Année Canonique* 43 (2001), p. 79.

⁸⁹ Malgré cela, les théologiens orthodoxes, en faisant une interprétation analogique des saints canons et en suivant aussi l'expérience pratique de l'Eglise, ont déjà établi les conditions nécessaires pour la proclamation et la reconnaissance de l'autocéphalie ecclésiastique (cf. A. BOGOLEPOV, «Conditions of Autocephaly», dans *St. Vladimir's Theological Quarterly* 5 (1961), pp. 11-37; M. CIUCUR, «Dreptul de acordare al autocefaliei în Biserica Ortodoxă», dans *Studii Teologice* 29 (1977), pp. 536-541; † P. L'HUILLIER, «Accession to Autocephaly», dans *St. Vladimir Theological Quarterly* 37 (1993), pp. 267-304; S. TROÏTSKY, «О церковной автокефалии», pp. 45-50; L. STAN, «Despre autocefalie», pp. 389-395; I.N. FLOCA, *Drept canonic ortodox*, II, pp. 322-325; A. ЛОТОТСКИ [O. ЛОТОЦЬКИЙ], *Автокефалия*, Varsovie, 1938, I, pp. 145-155). Il faut encore

n'existe aucune décision d'un concile panorthodoxe qui définisse ou règle ce système fondamental de l'Eglise orthodoxe⁹⁰. C'est seulement

noter ici qu'il y a eu des auteurs (appartenant surtout au milieu orthodoxe hellénique) qui, en voulant offrir au patriarcat de Constantinople une importance et un rôle particulier à l'intérieur de l'Eglise orthodoxe, ont exagéré en affirmant que ce patriarcat seul pourrait offrir l'autocéphalie. Ainsi, le 8 septembre 1998 le Patriarcat de Constantinople publiait un nouveau *tomos* par lequel il octroyait l'autocéphalie à l'Eglise orthodoxe de la République Tchèque et de la Slovaquie (cf. ***, «Phanar: nouvel octroi d'autocéphalie à l'Eglise tchèque et slovaque », dans *Istina* 45 (2000), pp. 60-61), bien que celle-ci l'ait déjà reçue canoniquement en 1951 de la part de son Eglise-mère, le Patriarcat de Moscou. Cette action unilatérale souligne la position du Patriarcat de Constantinople qui estime, indûment, que l'accession de toute Eglise locale à l'autocéphalie ne peut être accordée que par lui, contrairement à la position orthodoxe traditionnelle, qui considère que l'autocéphalie relève de la compétence de l'Eglise-mère. Certains auteurs orthodoxes grecs sont même allés plus loin en affirmant que seul le synode œcuménique pourrait proclamer une Eglise locale autonome ou autocéphale, et que, en conséquence, l'autocéphalie offerte aux différentes Eglises après le dernier synode œcuménique n'aurait qu'un caractère provisoire, et devrait être confirmée par un prochain synode œcuménique. (cf. P. TREMBELAS [Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ], «Αρχαί, κρατησασι εν τη ανακηρυξει του αυτοκεφαλου», dans *Θεολογια* 28 (1957), pp. 21-22). Ces deux théories tendancieuses ont été, à leur époque, critiquées et démontées par des canonistes orthodoxes: cf. L. STAN, «Obârşia autocefaliei şi a autonomiei», pp. 80-113; S. TROÏTSKY, «О церковной автокефалии», pp. 36-42; S. TROÏTSKY, «Цариградска црква као фактор аутокефалије», dans *Архив за правне и друштвене науке* 47 (1937), п□ 1, pp. 1-21; S. TROÏTSKY, «Где и в чем главная опасность?», dans *Журнал Московской Патриархии* (1947), n° 12, pp. 31-42. En outre, il faut souligner ici que tant les canons du *corpus canonum* que l'histoire de l'Eglise, viennent infirmer ces deux théories partisans et tendancieuses. Par exemple, un simple survol de l'histoire de l'Eglise montre qu'au cours des siècles ont existé des situations qui viennent infirmer de telles opinions. Ainsi l'autocéphalie de l'Eglise de Chypre a-t-elle été déclarée par le canon 8 du III^e synode œcuménique, sans aucune obligation d'être confirmée par le patriarcat de Constantinople (cf. H. ALIVIZATOS [Α. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΣ], «Die Kircheordnung der Autokephalen Kirche von Cypern», dans *Θεολογια* 35 (1964), pp. 529-541); celle de l'Eglise de Georgie a été octroyée au VI^e siècle par le Patriarcat d'Antioche sans être confirmée ni par un synode œcuménique, ni par le Patriarcat de Constantinople (cf. M.-H. BIEDERMANN, «1500 Jahre Autokefalie der Orthodoxen Apostolischen Kirche von Georgien», dans *Ostkirchliche Studien* 33 (1984), pp. 310-331; M. TARCHNISVILI, «Die Entstehung und Entwicklung der Kirchlichen Autokephalie Georgiens», dans *Le Muséon* 73 (1960), pp. 107-126). En dépit de cette réalité canonique et historique, aujourd'hui encore, des auteurs orthodoxes, habituellement grecs, continuent à promouvoir les deux théories tendancieuses (cf. G. PAPATHOMAS, «Différentes modalités canoniques d'exercice de la juridiction du Patriarcat œcuménique de Constantinople», dans *Le Messager Orthodoxe* 141 (2004), pp. 42-72).

⁹⁰ Dans toutes ces réunions orthodoxes ont été faites différentes propositions sur la manière de proclamer et de reconnaître l'autonomie ou l'autocéphalie (cf. † METHODIOS,

l'interprétation extensive des saints canons et la pratique ecclésiastique qui ont créé les principes fondamentaux d'organisation et de fonctionnement de l'Église. Selon ces principes, les caractéristiques du système d'autocéphalie sont les suivantes:

1. chaque Église locale autocéphale est gouvernée par son propre Saint-synode présidé par son proto-hiérarque (πρωτος); le Saint-synode est composé de tous les évêques de cette Église locale et constitue sa seule autorité canonique.

2. cette Église locale ne relève plus d'une Église-mère (patriarcale) et possède, en outre, le droit d'élire son propre proto-hiérarque. Les électeurs sont les évêques du Saint-synode, et l'élu n'a pas besoin d'être confirmé par une autorité ecclésiastique extérieure.

3. une Église autocéphale a le droit de convoquer des synodes ou des assemblées ecclésiastiques qui concernent les communautés qui sont sous son autorité.

4. cette Église locale s'administre librement dans ses rapports avec les autorités de l'État (autonomie extérieure), ainsi que dans ses rapports avec les autres Églises locales orthodoxes.

Quant à la modalité d'accorder l'autocéphalie, nous devons souligner que ce droit appartient exclusivement à l'Église-mère (patriarcale), qui donne le *tomos* d'autocéphalie à cette Église-là et qui, dans le même temps, l'envoie à toutes les autres Églises orthodoxes locales. Pour pouvoir accorder et recevoir l'autocéphalie, il faut que l'Église-mère et l'Église-fille respectent différentes conditions qui ont été établies par la doctrine canonique de l'Église. Habituellement, celles-ci sont réparties en trois catégories: les conditions pour l'Église-fille, les conditions pour l'Église-mère et les conditions pour l'*Église orthodoxe répandue dans l'univers*⁹¹.

Métropolitite de Axomis [ΜΕΘΟΔΙΟΣ, Μητροπολιτης Ἀξωμης], «Εισήγησις του Μητροπολιτου Ἀξωμης Μεθοδιου αρχηγου της Ἀντιπροσωπειας του Πατριαρχειου Ἀλεξανδρειας επι του θεματος “Τροπος ανακηρυξεως Αυτοκεφαλου και Αυτονομου Εκκλησιας”», dans *Εκκλησιολογικος Φαρος* 79 (1979), pp. 645-653). D'autres auteurs ont affirmé que ce thème ne devait pas être l'objet d'un Synode panorthodoxe, puisqu'on pouvait, dans les canons et la pratique de l'Église, trouver tous les éléments nécessaires pour l'identification des conditions nécessaires à la proclamation et la reconnaissance de l'autonomie et de l'autocéphalie (cf. D. STANILOAE, «Opinii în legătură cu viitorul Sfânt și Mare Sinod», dans *Ortodoxia* 25 (1973), pp. 430-431).

⁹¹ Pour une présentation détaillée de ces conditions, voir: A. LOTOTSKI, *Autokefalja. Zasady autokefalji*, Varsovie, 1932; A. LOTOTSKI, *Автокефалия*, I, pp. 145-155; A.

Les conditions que l'Eglise-fille doit respecter sont les suivantes :

1. elle doit montrer un caractère stable en ce qui concerne la foi, et garder les prescriptions traditionnelles liturgiques et disciplinaires-canoniques;

2. elle doit montrer sa maturité en ce qui regarde son administration propre, à savoir être capable de gouverner ses affaires courantes;

3. elle doit avoir au moins quatre évêques qui lui sont propres⁹², afin de pouvoir former un synode conformément aux prescriptions canoniques;

4. elle doit encore prouver que la volonté d'obtenir l'autocéphalie vient non seulement de la hiérarchie, mais aussi des fidèles de cette Eglise;

5. l'Eglise-fille doit demander l'autocéphalie dans les formes canoniques: elle doit suivre toutes les étapes obligatoires (la demande doit être faite au nom du clergé et des fidèles, et doit toujours être adressée à l'Eglise-mère; elle doit encore contenir tous les arguments qui la justifient). En aucun cas, il n'est permis d'accorder l'autocéphalie à une Eglise locale sans l'accord de son Eglise-mère;

6. après l'obtention de l'autocéphalie, la nouvelle Eglise autocéphale doit l'annoncer à toutes les autres Eglises orthodoxes autocéphales, en leur demandant, par lettre, d'entrer en communion avec elle.

Les conditions pour que l'Eglise-mère puisse offrir l'autocéphalie sont les suivantes :

1. elle doit émettre un *tomos* synodal, par lequel elle proclame l'autocéphalie de son Eglise-fille; ce dernier doit toujours être un acte synodal, sauf en cas de force majeure où il peut être un acte personnel du proto-hiérarque de l'Eglise-mère⁹³;

BOGOLEPOV, «Conditions of Autocephaly», pp. 11-37; M. CIUCUR, «Dreptul de acordare la autocefaliei», pp. 536-541; † P. L'HULLIER, «Accession to Autocephaly», pp. 267-304; S. TROÏTSKY, «О церковной автокефалии», pp. 45-50; L. STAN, «Despre autocefalie», pp. 389-395; L. STAN, «Autocefalia și autonomia în Ortodoxie», pp. 575-576; I.N. FLOCA, *Drept canonic ortodox*, II, pp. 322-325; † A. PLĂMĂDEALĂ, «Autocefalia și modul proclamării ei», dans *Revista Teologică* 75 (1993), pp. 91-98.

⁹² Ainsi une unité ecclésiale autocéphale doit-elle comprendre 4 éparchies pour pouvoir consacrer un évêque sans aide extérieure, même si l'un des sièges se trouve vacant.

⁹³ Dans ce cas-là l'autocéphalie n'a qu'un caractère provisoire et, par conséquent, doit être confirmée par le synode de l'Eglise-mère.

2. dans le *tomos* d'autocéphalie, l'Église-mère doit indiquer la solidité de l'acte de promulgation et énumérer les droits de la nouvelle Église autocéphale;

3. elle doit annoncer aux autres Églises locales orthodoxes la proclamation de la nouvelle Église autocéphale, et les prier de consentir à ce que la nouvelle Église autocéphale entre en communion avec elles.

Les conditions qui sont demandées à *l'Église orthodoxe répandue dans l'univers* pour reconnaître une nouvelle Église autocéphale sont les suivantes :

1. la nouvelle Église autocéphale doit être reconnue par toutes les Églises locales autocéphales;

2. la reconnaissance de la nouvelle autocéphalie doit être exprimée par des lettres ou des actes de consentement, rédigés comme des réponses aux lettres de l'Église-mère et de l'Église-fille;

Dans les cas où l'autocéphalie d'une Église locale est légitime et a été canoniquement demandée, mais où l'Église-mère a refusé de l'octroyer, *l'Église orthodoxe répandue dans l'univers* a le droit et l'obligation d'intervenir dans le but d'accorder cette autocéphalie. De même, *l'Église orthodoxe répandue dans l'univers* a le droit d'intervenir pour ne pas reconnaître ou pour retirer l'autocéphalie à une Église qui ne respecte plus les conditions exigées. Cette intervention de *l'Église orthodoxe répandue dans l'univers* se fait soit par la voix d'un synode œcuménique (dans les cas où il existe la possibilité de se réunir)⁹⁴, soit par le *consensus Ecclesiae dispersae* lorsqu'il n'y a pas la possibilité de réunir un synode œcuménique⁹⁵.

Ce devoir d'intervention éventuelle de *l'Église orthodoxe répandue dans l'univers* s'explique. En effet, quand une Église locale proclame

⁹⁴ Voir par exemple le cas de l'Église de Chypre, reconnue autocéphale par le synode d'Ephèse, le troisième synode œcuménique, en 431 (canon 8).

⁹⁵ Voir par exemple les dernières autocéphalies octroyées dans l'Orthodoxie, à savoir les cas de l'Église de Pologne, celui de l'Église de Tchéquie et de Slovaquie, et celui de l'Église d'Albanie. Toutefois, il faut aussi préciser ici qu'il y a aussi un cas dans l'Orthodoxie où cette modalité d'intervention n'est pas parvenue à résoudre totalement le problème. Il s'agit de l'Église orthodoxe d'Amérique, canoniquement autocéphale dès 1970 (autocéphalie octroyée par son Église-mère, le Patriarcat de Moscou), qui n'a pas été encore reconnue par toutes les Églises orthodoxes autocéphales. La cause de ce désagrément vient du fait qu'à partir de 1923, l'Église de Constantinople a tenu, indûment, à être la seule autorité valide à octroyer l'autocéphalie dans l'Orthodoxie. En définitive, l'Église orthodoxe d'Amérique est vraiment autocéphale et se comporte comme telle, bien que les canonistes constantinopolitains s'épuisent à soutenir le contraire.

l'autocéphalie d'une autre Eglise locale, elle le fait au nom de toute l'Orthodoxie: par cet acte, l'Eglise locale exerce un pouvoir qu'elle détient d'une manière solidaire avec l'*Orthodoxie répandue dans l'univers*⁹⁶. Dans l'histoire ecclésiastique, il y a beaucoup de cas où l'*Eglise répandue dans l'univers* est intervenue dans des affaires d'autocéphalie. Citons par exemple les cas de l'Eglise de Chypre (can. 8 du III^e synode œcuménique; can. 39 du synode in Trullo), de la métropole de Césarée de Palestine (can. 7 du I^{er} synode œcuménique), de l'Eglise d'Egypte, d'Italie, de Syrie (can. 6 du I^{er} synode œcuménique; can. 2 du II^e synode œcuménique), ou encore le cas du litige entre les métropoles autocéphales de Nicomédie et de Nicée (can. 12 du IV^e synode œcuménique).

En ce qui concerne la reconnaissance de l'autocéphalie, la doctrine canonique et la tradition de l'Eglise orthodoxe affirment qu'elle appartient à l'*Eglise orthodoxe répandue à travers l'univers*. Il est donc nécessaire qu'une nouvelle Eglise autocéphale soit reconnue comme telle par toute l'Eglise orthodoxe: l'autocéphalie d'une Eglise n'est pas valablement reconnue dans le cas où une Eglise locale s'abstient ou ne la reconnaît pas. Cette reconnaissance se concrétise par l'acte à travers lequel chaque Eglise locale orthodoxe entre en communion avec la nouvelle Eglise autocéphale. En réalité, on ne peut pas parler d'une véritable reconnaissance – dans le sens où, par cet acte, serait confirmée ou créée l'autocéphalie –, parce que l'autocéphalie, conférée canoniquement, est valide dès le moment où elle est octroyée. La reconnaissance d'une nouvelle autocéphalie par l'*Eglise orthodoxe répandue dans tout l'univers* n'a qu'un caractère déclaratif et non pas constitutif⁹⁷. En outre, il est absolument interdit de reconnaître l'autocéphalie déclarée de manière unilatérale, c'est-à-dire sans l'approbation de l'Eglise-mère, car cette reconnaissance doit être "la reconnaissance d'une liberté obtenue, non pas par rupture, mais par un accord qui ne brise pas la communion spirituelle"⁹⁸. Après qu'une Eglise locale a été reconnue comme autocéphale, la tradition orthodoxe demande qu'elle soit inscrite dans les diptyques⁹⁹.

⁹⁶ M. CIUCUR, «Dreptul de acordare al autocefaliei», p. 541.

⁹⁷ L. STAN, «Autocefalia și autonomia în Ortodoxie», pp. 299-300.

⁹⁸ † D. CIUBOTEA, «L'Eglise, mystère de communion et de la liberté», dans *Unité chrétienne* 80 (1985), p. 81.

⁹⁹ Dans le passé, le terme "diptyques" (δίπτυχος) signifiait une sorte de double tablette qui pouvait être pliée en deux – le plus souvent décorée à l'extérieur, et avec des inscriptions à l'intérieur –, que le christianisme a utilisée pour enregistrer les noms de

De plus, nous devons préciser que l'autocéphalie n'est pas accordée de manière irrévocable, mais, si les conditions nécessaires ne sont plus respectées, cette autocéphalie peut être retirée par la même autorité qui l'avait donnée, ou par le synode œcuménique. On peut donc rencontrer les situations suivantes:

1. l'Église elle-même peut renoncer à son autocéphalie, et devenir une Église autonome sous la juridiction de son Église-mère ou sous la juridiction d'une autre Église qui a été désignée par l'*Orthodoxie répandue dans l'univers*;

2. l'Église-mère peut déterminer les autres Églises locales à ne pas reconnaître ou à retirer une autocéphalie qui avait été octroyée¹⁰⁰;

3. l'épiscopat de l'entière Orthodoxie, ou le synode œcuménique, peuvent retirer n'importe quelle autocéphalie lorsqu'il y a des motifs réels (can. 28 du IV^e synode œcuménique¹⁰¹);

ceux qui appartenait à l'Église, les vivants comme les morts. Quand certains devenaient des hérétiques, ils étaient immédiatement retirés de ces listes. Aujourd'hui dans les diptyques sont inscrites toutes les Églises locales en communion avec l'Église orthodoxe, suivant leur ordre honorifique (τάξις). L'inscription d'une Église locale dans les diptyques montre que celle-ci est en communion canonique, dogmatique et culturelle avec l'Église orthodoxe, et indique aussi sa place dans l'ordre de préséance (τάξις). Cf. N. DURĂ, «Dipticele— studiu istorico-canonice și liturgic», dans *Studii Teologice* 29 (1977), pp. 636-659. Voir également R. TAFT, *The Diptychs*, Rome, 1991.

¹⁰⁰ Habituellement, dans ce cas, l'Église-mère envoie des lettres iréniques aux autres Églises autocéphales afin de leur communiquer les difficultés concernant l'autocéphalie de son Église-fille et de les informer sur la solution canonique qui s'impose.

¹⁰¹ Il faut préciser ici que ce canon a déjà fait l'objet de plusieurs études, dont je ne signale que les plus importantes: † J. MARINA, «Valabilitatea actuală a canonului 28 al Sinodului al IV-lea ecumenic de la Calcedon», dans *Ortodoxia* 3 (1951), pp. 173-187; † P. L'HUILLIER, «Un aspect estompé du 28 canon de Chalcedoine», dans *Revue de Droit Canonique* 29 (1979), pp. 12-22 ; V. MONACHINO, *Le origini del patriarcato di Costantinopoli e il canone 28 di Calcedonia*, Genève, 1998; R. SOUARN, «Le 28^e canon de Chalcedoine», dans *Echos d'Orient* 1 (1897), pp. 19-22 et 55-58; A. WUYTS, «Le 28^e canon de Chalcedoine et le fondement du primat romain», dans *Orientalia Christiana Periodica* 17 (1951), pp. 265-282; T.O. MARTIN, «The Twenty-Eight Canon of Chalcedon. A Background Note», dans A. GRILLMEIER – A. BACHT (éd.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg, 1953, II, pp. 433-458; J.H. ERICKSON, «El canon 28 de Calcedonia: su permanente significado para el debate sobre el primado en la Iglesia», dans J.R. VILLAR (éd.), *Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino*, Madrid, 2004, pp. 241-260. Pour une analyse détaillée des circonstances dans lesquelles a été rédigé le canon 28 de Calcedoine, voir † P. L'HUILLIER, *The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, Crestwood, 1996, pp. 267-290.

4. l'autocéphalie peut aussi disparaître par la désorganisation de cette Eglise ou par la disparition de ses fidèles, ou encore dans certaines conditions de force majeure.

Dans l'histoire, des autocéphalies sont apparues et ont disparu à cause d'actes impériaux¹⁰² ou étatiques¹⁰³, mais l'Eglise a toujours soutenu qu'elle seule avait le droit d'accorder ou de retirer l'autocéphalie, et elle a rejeté ces actes unilatéraux en conformité avec le canon 12 du IV^e synode œcuménique.

Ce que nous avons présenté jusqu'ici montre à l'évidence que l'autonomie ecclésiastique, avec son degré maximum – l'autocéphalie –, constitue une des notes caractéristiques de l'Orthodoxie, à travers laquelle est reconnu le statut canonique d'une Eglise locale qui jouit d'une indépendance administrative, tout en restant en même temps dans une relation d'interdépendance dogmatique, canonique et culturelle avec l'*Eglise orthodoxe répandue par l'univers*. Enfin, l'ecclésiologie orthodoxe précise que l'*autonomie ecclésiastique* ne constitue pas un principe exclusif ou absolu pour l'organisation administrative de l'Eglise, mais qu'elle existe uniquement en corroboration avec les autres principes fondamentaux d'organisation de l'Eglise orthodoxe, notamment en corroboration avec la synodalité.

¹⁰² Par exemple, le 15 avril 535, l'empereur Justinien, à travers une *novella* adressée à l'évêque Catelianus de Thessalonique, annonçait l'autocéphalie du nouvel archevêché *Justiniana Prima* dont le siège était dans la ville natale de l'empereur, Tauresium dans l'Illyricum (cf. B. GRANIC, «Die Gründung des autokephalen Erzbistums von Justiniana Prima durch Kaiser Justinian I im Jahre 535 n. Chr.», dans *Byzantion* 2 (1926), pp. 123-140). Un autre exemple est l'archevêché de Ravenne qui, le 1^{er} mars 666, est devenu autocéphale par décision de l'empereur Constans II Pogonatus (cf. A. SIMONINI, *Autocefalia es esarcato in Italia*, Ravenne, 1969; T.S. BROWN, «The Church of Ravenna and the Imperial Administration in the Seventh Century», dans *The English Historical Review* 94 (1979), pp. 1-28). Voir aussi, R.A. MARKUS, «Carthage – Prima Justiniana – Ravenna: An Aspect of Justinian' 'Kirchenpolitik'», dans *Byzantion* 49 (1979), pp. 277-302.

¹⁰³ Voir les cas des soi-disant «Eglises orthodoxes autocéphales» de Macédoine, du Monténégro, d'Ukraine et de Biélorussie, créées sous la pression des autorités politiques des pays respectifs.

La synodalité en rapport avec l'autonomie ecclésiastique

Par *synodalité* (συνοδικότης), qui dérive du grec "synode" (σύνοδος)¹⁰⁴, la théologie orthodoxe comprend tout mode de gouvernement de l'Église qui suit le modèle synodal, lequel constitue "la forme authentique du gouvernement ecclésiastique voulu par le Christ et mis en application dès l'époque apostolique"¹⁰⁵, et implique la participation active tant des clercs que des laïcs¹⁰⁶ à la vie ecclésiastique¹⁰⁷. Ainsi, pour les orthodoxes, la *synodalité* est l'un des principes ecclésiologiques fondamentaux énoncés par le Christ et mis en application par Ses apôtres dans le synode apostolique¹⁰⁸, qui fut en effet le premier synode de l'Église, et qui reste le paradigme d'application concrète de ce principe synodal. De plus, la même ecclésiologie affirme que la *synodalité* – la clé de voûte de l'organisation de l'Église orthodoxe – a été affirmée et confirmée en toute clarté aussi par les canons du *corpus canonum*¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Etymologiquement, le mot synode–σύνοδος, composé de la préposition σύν (ensemble, tous ensemble, cf. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, pp. 1833-1835; H.G. LIDDELL (éd.), *A Greek English Lexicon*, p. 1720) et du substantif ἡ ὁδός (route, voie, chemin, cf. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, p. 1352; H.G. LIDDELL (éd.), *A Greek English Lexicon*, p. 1199), signifie "ensemble sur la même voie". Voir aussi A. LUMPE, «Zur Geschichte des Wortes Synodus in der antiken Gräzität», dans *Annuario Historiae Conciliorum* 6 (1974), pp. 40-53; F.J. SCHMALE, «Synodus, synodale concilium, concilium», dans *Annuario Historiae Conciliorum* 8 (1976), pp. 80-103.

¹⁰⁵ N. DURĂ, *Le régime de la synodalité*, p. 266.

¹⁰⁶ Pour plus de détails concernant le rôle des laïcs dans l'Église orthodoxe, voir L. STAN, *Mirenii în Biserică. Studiu canonic-istoric*, Sibiu, 1939.

¹⁰⁷ Cf. D. STĂNILOAE, «Natura sinodicității», dans *Studii Teologice* 29 (1977), pp. 605-614; L. STAN, «Despre sinodalitate», dans *Studii Teologice* 21 (1969), pp. 155-163.

¹⁰⁸ La doctrine canonique orthodoxe affirme que l'institution synodale fut déjà instaurée par les apôtres, qui réunirent le premier *synode*, lorsqu'avec les presbytres de Jérusalem, toute l'Église étant présente, ils discutèrent et décidèrent, dans l'Esprit Saint, de l'imposition de certaines obligations de la loi juive, aux Gentils venant à la foi nouvelle. Ainsi, la doctrine canonique orthodoxe affirme clairement que les Apôtres, bien qu'ayant eu chacun une activité très importante (par exemple en écrivant personnellement des lettres aux premières communautés chrétiennes pour indiquer des dispositions d'autorité), ont toujours agi par voie synodale pour les questions concernant l'*Église répandue dans l'univers*. Pour plus de détails, voir N. DURĂ, «Le concile des Apôtres, prototype de tous les conciles, modèle de la synodalité orthodoxe», dans *La Lumière du Thabor* 49-50 (2003), pp. 61-84.

¹⁰⁹ Pour une minutieuse présentation du régime de la synodalité au cours du I^{er} millénaire chrétien, voir N. DURĂ, *Le régime de la synodalité*.

En pratique, la *synodalité* se manifeste par le fait que l'ecclésiologie orthodoxe prévoit comme autorité suprême de chaque Eglise locale autocéphale son propre synode des évêques, et indique comme autorité suprême de l'Eglise, le Synode œcuménique. En ce qui concerne les synodes œcuméniques, leur autorité se fonde sur l'assistance de l'Esprit Saint et sur leur conformité à la Tradition ecclésiale. Pour cette raison, les décisions de chaque synode jouissent d'une autorité formelle dès lors que les deux critères sont accomplis: cela implique *ipso facto* la réception des décisions synodales par l'Eglise locale ou par l'*Eglise répandue par l'univers*¹¹⁰. Au sujet de cette autorité des synodes, il faut souligner que l'Eglise orthodoxe n'a jamais reconnu, ni institutionnalisé comme infaillibles, ses organismes synodaux ou individuels¹¹¹. Même les synodes œcuméniques ne représentent, pour les orthodoxes, que des organismes par lesquels l'Eglise a affirmé sa propre infaillibilité. Donc, selon la doctrine canonique orthodoxe, l'infaillibilité n'appartient pas aux synodes, mais exclusivement à l'*Eglise orthodoxe répandue à travers l'univers*.

Concernant le rapport de la *synodalité* avec l'*autonomie ecclésiastique*, il faut mentionner qu'il est fondé sur la vision orthodoxe du rapport théologique entre la liberté et l'unité. En effet, la théologie orthodoxe affirme que Jésus, quand il parle de l'unité de l'Eglise,

ne prend comme modèle de cette unité aucun système de ce monde, mais la Vie même qui existe en Dieu, et qui se révèle dans la *koïnonia* trinitaire. Or, l'unité trinitaire ne dérive pas d'un principe de subordination de tous à un, c'est-à-dire une unité arithmétique en quelque sorte, mais de l'inhabitation spirituelle réciproque ou de don de soi réciproque qui est la forme la plus parfaite de la communion. Il y a, certes, un ordre de l'intérieur de la *koïnonia* dû à la distinction des Personnes qui gardent leur propre identité, même dans leur union la plus parfaite et suprême: mais cet ordre n'annule point l'égalité des Personnes, leur consubstantialité et la plénitude de chacune qui est en

¹¹⁰ Cf. L. STAN, «Despre "recepția" în Biserică a hotărârilor Sinoadelor ecumenice», dans *Studii Teologice* 17 (1965), pp. 395-401 [en anglais: «Concerning the Church's Acceptance of the Decisions of Ecumenical Synods», dans *Councils and the Ecumenical Movement*, Genève, 1968, pp. 68-75]; † H. ALFEYEV, «The Reception of the Ecumenical Councils in the Early Church», dans *St. Vladimir's Theological Quarterly* 47 (2003), pp. 413-430.

¹¹¹ Cf. † P. L'HUILLIER, «The Development of the Concept of an Ecumenical Council (Fourth – Eight Centuries)», dans *The Greek Orthodox Theological Review*, 36 (1991), pp. 243-262.

même temps la plénitude de toutes. [...] Si, dans la Trinité, le Père préside à la *koïnonia*, tout ce qu'il décide ou ce qu'il fait, il le donne au Fils et à l'Esprit Saint qui à leur tour se donne au Père. Tout ce qu'il a, il le donne au Fils et à l'Esprit Saint qui, à leur tour, se donnent au Père. Cette périchorèse (circumcession) trinitaire révélée dans l'histoire du salut a deux dimensions constitutives fondamentales: l'unité et la liberté sans lesquelles la communion n'est pas authentique¹¹².

Il appert donc que, selon la théologie orthodoxe, la communion authentique comprend en elle-même deux aspects fondamentaux: unité et liberté. Ensuite, ce rapport s'exprime dans l'ecclésiologie orthodoxe qui est aussi trinitaire: l'Église est une icône, c'est-à-dire une image de la Sainte Trinité, illustrant le mystère de l'unité dans la diversité. C'est en ce sens que l'actuel Patriarche de Roumanie, Sa Sainteté Daniel, affirme:

L'unité de l'Église est la *koïnonia* de la vie trinitaire communiquée par l'Esprit Saint à ceux qui croient en Christ pour accéder à la communion avec le Père. De ce fait, la vie trinitaire est en même temps Source et Modèle de la *koïnonia* ecclésiale: «Qu'ils soient un, comme nous sommes Un, Moi en Toi et Toi en Moi ... qu'ils soient un en nous» (Jn 17, 21-22)¹¹³.

Donc, de même qu'à l'intérieur de la Trinité les Personnes sont égales et consubstantielles, ainsi l'Orthodoxie se comprend comme étant une communion des Églises locales, égales et "consubstantielles", c'est-à-dire que chacune à part, et toutes ensemble, ont la même plénitude dans la vérité de la foi et de la vie sacramentelle (c'est-à-dire l'unité dogmatique, canonique et cultuelle). En outre, de même qu'à l'intérieur de la Trinité les Personnes sont à la fois distinctes et égales, ainsi l'Église est composée d'Églises locales égales et distinctes du point de vue administratif, c'est-à-dire autonomes ou autocéphales (le degré maximum de l'*autonomie* est l'*autocéphalie*), et aucune d'entre elles, ni aucun évêque, ne peut prétendre avoir aucun pouvoir sur les autres Églises ou évêques. Effectivement, pour l'ecclésiologie orthodoxe:

¹¹² † D. CIUBOTEA, «L'Église, mystère de communion», p. 78. Pour plus de détails, voir D. STĂNILAOE, «Relațiile treimice și viața Bisericii», dans *Ortodoxia* 16 (1964), pp. 503-525.

¹¹³ † D. CIUBOTEA, «L'Église, mystère de communion et de la liberté», pp. 77-78.

L'autocéphalie est aussi une expression de la compréhension orthodoxe de la *koinonia* en tant que unité et liberté des Eglises les unes en rapport avec les autres. Une Eglise autocéphale est celle qui a sa propre direction, qui se gouverne elle-même¹¹⁴.

Ensuite, le même régime synodal est appliqué aussi pour chaque Eglise locale, car la plénitude de sa catholicité¹¹⁵ fonde son égalité foncière avec différentes Eglises en communion, indépendamment de leur grandeur, de l'importance politique du siège de son proto-hiérarque ou de leur ancienneté. D'où la conclusion qu'un évêque ne peut jamais être subordonné à un autre évêque. Toutes les distinctions créées par différents titres administratifs (archevêque, métropolitain, patriarche, pape ou catholicos) n'affectent pas l'égalité essentielle des évêques entre eux, et donc aucun évêque n'a d'autorité immédiate sur un autre évêque¹¹⁶.

Ainsi il est évident que selon la théologie orthodoxe les notions d'*autonomie ecclésiastique* et de *synodalité* découlent également de celle de *communio* (κοινωνία): les Eglises locales, par leur existence diversifiée, constituent la réalité même de l'Eglise Une, répandue à travers l'univers, dans la mesure où elles sont en communion entre elles.

Le premier canon du *corpus canonum* qui traite de cette tension entre l'*autonomie ecclésiastique* et la *synodalité* est le fameux canon 34 apostolique¹¹⁷, qui établit:

¹¹⁴ † D. CIUBOTEA, «L'Eglise, mystère de communion et de la liberté», p. 80.

¹¹⁵ Notons ici que, pour les orthodoxes, le mot *κατολική* provient de *καθ'όλου* et signifie l'intégrité au sens intensif (cf. N. CHÎȚESCU, «Sobornicitatea Bisericii», dans *Studii Teologice* 7 (1955), p. 159). En effet, l'Eglise orthodoxe suit la doctrine de S. Cyrille de Jérusalem qui affirme que «l'Eglise est appelée catholique [...] du fait qu'elle enseigne d'une manière intégrale (κατολικῶς) et sans omission tous les dogmes [...] qu'elle soigne et guérit catholiquement (intégralement)» (PG 33, 1044). Par conséquent, pour les orthodoxes, l'adjectif «catholique» associé au terme «Eglise», ou autrement dit la «catholicité» de l'Eglise, indique une valeur qualificative, car l'extension quantitative et spatiale n'est qu'une conséquence et une manifestation de cette intégrité intérieure. Pour ce motif, la théologie orthodoxe affirme que, si une Eglise locale se sépare de l'*Eglise répandue par l'univers*, l'Eglise restera pourtant un corps intègre et incorruptible. L'Eglise – selon la théologie orthodoxe – n'est pas une somme ou communion de ses différentes parties, mais toute Eglise locale ayant un évêque à sa tête, dans son être même, dans sa structure, est le plérôme catholique.

¹¹⁶ Pour plus de détails, voir I. IVAN, «Raporturile Bisericii ortodoxe autocefale locale între ele și față de Patriarhia ecumenică, după canoane și istorie», dans *Mitropolia Moldovei și a Sucevei* 49 (1973), n° 7-8, pp. 465-478.

¹¹⁷ Ce canon a généré beaucoup de discussions et débats, ce dont témoignent de nombreuses études, parmi lesquelles: E. KOVALEVSKY, «Analyse du XXXIV canon

Les évêques de chaque nation (ἔθνους) doivent savoir qui d'entre eux est le premier (πρῶτον) et le doivent considérer comme leur tête (κεφαλήν); qu'ils ne fassent rien d'important sans son avis (γνώμης) et que chacun fasse seulement ce qui concerne son éparchie et les villages qui sont dépendants d'elle. Mais lui aussi, qu'il ne fasse rien sans l'avis (γνώμης) de tous les autres; car, ainsi, la concorde régnera et seront glorifiés le Père, le Fils et l'Esprit Saint¹¹⁸.

D'ailleurs, il est évident que ce canon précise clairement qu'il s'agit d'une forte interdépendance, d'une réciprocité entre "tous les évêques" et le "premier" (πρῶτος)¹¹⁹, d'une part, et entre le "premier" et "tous les évêques", d'autre part. En effet, même si le "proto-évêque" est "la tête" (κεφαλήν), néanmoins il ne jouit de ce statut canonique que lorsqu'il est situé dans un contexte nettement synodal, car la tête n'existe jamais sans le corps. Et, justement à cause de ce rapport de dépendance réciproque, la théologie orthodoxe affirme toujours qu'il n'y a pas la possibilité d'établir des rapports de subordination entre les différents évêques ou sièges épiscopaux. Voilà donc l'image la plus claire de la *synodalité* et de l'*autonomie ecclésiastique*, et de leur application dans l'Eglise orthodoxe.

apostolique», dans *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale* 2-3 (1950), pp. 67-75; † P. RODOPOULOS, «Ecclesiological Review of the thirty-fourth Apostolic Canon», dans *Kanon* 4(1980), pp. 92-99; N.A. ZAOZERSKY, «The Exact Meaning and Significance of the 34th Apostolic Canon», dans *The Theological Herald* 3 (1907), pp. 770-784. Voir également E. LANNE, «Le canon 34 des apôtres et son interprétation dans la tradition latine», dans *Irenikon* 71 (1998), pp. 212-233.

¹¹⁸ «Τοὺς ἐπισκόπους ἐκάστου ἔθνους εἰδέναί χρη τὸν ἑαυτῶν πρῶτον, καὶ ἡγεῖσθαι αὐτὸν ὡς κεφαλήν, καὶ μηδέν τι πράττειν περιττὸν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης, ἐκεῖνα δὲ μόνον πράττειν ἕκαστον, ὅσα τῇ αὐτοῦ παροικίᾳ ἐπιβάλλει καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὴν χώραις. Ἀλλὰ μηδὲ ἐκεῖνος ἄνευ τῆς πάντων γνώμης ποιεῖτω τι· οὕτω γὰρ ὁμόνοια ἔσται καὶ δοξασθήσεται ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα», *Syntagme Athénienne*, I, p. 97 ; *Discipline antique*, I, 2, p. 24.

¹¹⁹ Selon l'ecclésiologie orthodoxe, le proto-hiérarque d'une Eglise locale (le *prōtos* – πρῶτος), est toujours considéré comme un évêque parmi les évêques du synode de cette Eglise. Il est le premier, mais le premier parmi les égaux car, dans le cas du *prōtos*, il s'agit seulement d'une diaconie et non d'un pouvoir. Cf. N. DURĂ, «Întăistătătorul în Biserica Ortodoxă», dans *Studii Teologice* 32 (1980), pp. 15-50; V. PHIDAS, «L'autorité du *prōtos* au niveau de la province ecclésiastique», dans *Nicolaus* 18 (1991), pp. 37-50; † H. ALFEYEV, «La primauté et la conciliarité dans la tradition orthodoxe», dans *Irenikon* 78 (2005), pp. 24-36; I.N. FLOCA, «Întăietate onorifică, întăietate juridicțională și primat de jurisdicție universală», dans *Studii Teologice* 41 (1989), pp. 6-16. Voir aussi L. ÖRSY, «The Development of the Concept of Protos in the Ancient Church», dans *Kanon* 9 (1989), pp. 83-97.

Concernant les conséquences de l'application de ce canon dans l'organisation de l'Eglise orthodoxe, nous devons préciser d'abord que la doctrine canonique orthodoxe prévoit que les éparchies¹²⁰ soient réunies dans des métropolies¹²¹, qui peuvent à leur tour former un patriarcat¹²²

¹²⁰ L'*éparchie* (ἐπαρχία) est l'unité territoriale ecclésiale qui rassemble, sous l'autorité d'un évêque, les paroisses et les monastères qui se trouvent sur ce territoire. Le mot *éparchie* a été emprunté au langage juridique de l'Empire romain. En fait, l'empereur Constantin le Grand (306-337), suivant le modèle de son prédécesseur Dioclétien (285-305), avait divisé l'Empire en quatre préfectures, qui à leur tour se subdivisaient en diocèses. Les diocèses comprenaient plusieurs provinces, qui en langue grecque étaient nommées *éparchies* (ἐπαρκίαι). De là, le terme grec est passé ultérieurement dans le langage ecclésiastique; il est aujourd'hui utilisé dans l'Eglise orthodoxe et dans les Eglises orientales catholiques.

¹²¹ Le mot *métropolie* désigne, dans l'Eglise orthodoxe, une circonscription ecclésiastique comprenant plusieurs *éparchies*, ayant comme proto-hiérarque (πρότοϛ) l'évêque de la métropole (de μήτηρ—mère et πόλιϛ—ville), autrement dit le *métropolitite* (μητροπολίτης). Aujourd'hui, dans l'Eglise orthodoxe, pour des raisons historiques et politiques, le titre de *métropolitite* est utilisé dans les différentes Eglises locales avec des significations diverses. Ainsi, la majorité des Eglises locales orthodoxes a gardé l'acception classique de ce titre. L'exception est constituée par les Eglises de langue grecque (Patriarcat de Constantinople, Eglise de Grèce et Eglise de Chypre), où tous les évêques titulaires d'une éparchie portent le titre de *métropolitite*. Donc, dans ces Eglises, le titre de métropolitite désigne l'évêque titulaire d'une éparchie. Pour d'autres détails, voir P. GHIDULIANOV [П. ГИДУЛЯНОВЪ], *Митрополиты въ первые три века*, Moscou, 1905; G.I. SOARE, *Mitropolia în dreptul canonic ortodox*, Bucarest, 1939; G.I. SOARE, «Sistemul mitropolitan în dreptul canonic ortodox», dans *Raze de lumină* 10 (1938), pp. 104-143.

¹²² Le *patriarcat* représente une circonscription ecclésiastique comprenant plusieurs *métropolies*. Il a comme proto-hiérarque un évêque qui bénéficie du titre de *patriarche*. Pour l'étymologie du mot *patriarche* (πατριάρχης), la tradition orthodoxe conserve deux théories. Selon la première, il serait un composé de πατήρ (père, parent) et de αρχή (premier), et doit être traduit par "pro géniteur" ou "ancêtre"; c'est avec ce sens-là, qu'il est utilisé dans l'Ancien Testament, où les patriarches Abraham, Isaac et Jacob représentent les "ancêtres" du peuple juif. La deuxième théorie affirme que le mot *patriarche* est un composé de πατριά (*patrie, pays*) et de ἄρχων (*premier, tête*), et doit donc être rendu par les expressions "tête d'un peuple d'un pays" ou "tête d'une nation" (cf. I. MARGA, «Instituția patriarhatului în Biserică», dans *Mitropolia Ardealului* 35 (1990), p. 50). Ensuite, la même tradition orthodoxe affirme que le titre de *patriarche* a été employé par le vocabulaire ecclésiastique seulement à partir du V^e siècle. En fait, "on trouve pour la première fois le titre de *patriarche* dans les Actes du concile de Séleucie-Ctésiphon (Eglise syro-orientale) de 424. Mais il semble que ce n'est qu'à partir du synode de 545 que le catholicos de Séleucie-Ctésiphon prit effectivement le titre de patriarche. L'appellation de *patriarche* fut aussi employée lors du IV^e concile œcuménique. En effet, lors de la III^e session du concile de Chalcedoine (451), les évêques égyptiens qualifiaient le pape Léon d'*archevêque et patriarche œcuménique de la*

ou catholicos¹²³, et que les éparchies qui présentent des caractéristiques particulières (sociales, historiques ou politiques), reçoivent d'habitude le titre d'archevêché¹²⁴. Par conséquent, l'Eglise orthodoxe se comprend

grande Rome. Néanmoins, les opinions des canonistes, ecclésiologues, historiens etc. sont différentes et quelquefois même ambiguës, tant en ce qui concerne la notion de patriarche que l'institution du patriarcat. D'abord, il y a ceux qui affirment que la notion même de patriarche est apparue dès l'époque apostolique, parce que, selon les Synaxaires orientaux, l'Apôtre Jacques, frère du Seigneur, fut le premier patriarche de Jérusalem. Ensuite, il y a ceux qui affirment que tant la notion de patriarche, que l'institution de patriarcat, furent créées par le I^{er} concile œcuménique. [...] Selon la tradition canonique byzantine, reprise par le Pidalion, le canon 6^e du I^{er} concile œcuménique fait référence expresse aux trois patriarcats, à savoir, d'Alexandrie, d'Antioche et de Rome. Mais, d'après la même tradition manuscrite, le nom de *patriarche* fut mis en circulation – pour la première fois – du temps de l'empereur Théodose le Petit, et il fut surtout associé *aux évêques des sièges apostoliques*, N. DURĂ, *Le régime de la synodalité*, pp. 450-451. Plus précisément, le titre de *patriarche* – comme il est aujourd'hui compris par les orthodoxes – a été introduit par une décision prise dans la 14^e séance du IV^e synode œcuménique, tenue le 31 octobre 451 (cf. L. STAN, «Importanța canonică-juridică a Sinodului al IV-lea ecumenic», dans *Ortodoxia* 3 (1951), p. 446). Voir aussi M. CLÉMENT, «L'apparition du patriarcat dans l'Eglise (IV^e-V^e siècles)», dans *Proche-Orient Chrétien* 16 (1966), pp. 162-173. Dans le texte des saints canons, le terme *patriarche* a été utilisé pour la première fois dans les canons 2, 7 et 37 du synode in Trullo (691-692).

¹²³ Le *catholicos* représente une circonscription ecclésiastique, qui réunit, de la même façon qu'un patriarcat, plusieurs métropolies. Son proto-hiérarque jouit du titre de *catholicos*, c'est-à-dire un "title used in several churches for the chief hierarch of that church or of a significant division of it. Though different in meaning, it is often equivalent in use to the title Patriarch. In the case of the Catholicos Patriarch of Georgia and the Catholicos Patriarch of the Ethiopian Church, the two titles are combined. Sometimes both are used as distinct elements of a single title, as with the Catholicos of Ejmiacin and Patriarch of all Armenians", K. PARRY et alii (éd.), *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, Oxford, 1999, p. 112.

¹²⁴ Le nom d'*archevêque* (ἀρχιεπίσκοπος) fut d'abord utilisé (milieu du IV^e siècle) pour désigner les évêques supérieurs (ἀρχή – archè et ἐπίσκοπος – évêque), c'est-à-dire les hiérarques résidant dans les villes principales. Pourtant, selon les saints canons, le titre d'*archevêque* n'implique pas une juridiction supérieure à celle de l'évêque; il ne représente qu'un titre d'honneur accordé, pour différentes raisons, à certains évêques. La tradition ecclésiastique indique une origine alexandrine à ce titre, affirmant que, pour la première fois, il a été employé par des théologiens d'Alexandrie, comme Saint Athanase (PG 25, 337) ou Saint Epiphane (PG 42, 188). Cependant, le titre fut donné aussi à l'évêque de Rome (PL 13, 98). Par exemple, au synode de Chalcedoine (451), l'évêque de Rome, c'est-à-dire Léon I^{er} à cette époque, était presque toujours nommé *archevêque* (Mansi, VI, col. 565, 580, 589, 940, 977; VII, col. 4, 8, 32, 97, 117; IX, col. 195). Aujourd'hui, dans l'Eglise orthodoxe, il y a des cas particuliers, où, pour des raisons historiques et politiques, le titre d'*archevêque* est donné au premier hiérarque d'une Eglise autonome (Eglise orthodoxe de Finlande) ou autocéphale (Eglise orthodoxe de

comme une communion des Eglises locales, chacune avec son titre administratif et son degré d'autonomie. De plus, certains sièges épiscopaux, à cause de l'importance politique de la ville où ils résident¹²⁵, se sont vus reconnaître par l'autorité suprême de l'Eglise l'"aïnesse d'honneur" (προεσβεῖα τῆς τιμῆς¹²⁶) ou la "préséance d'honneur"¹²⁷ parmi les autres sièges. La reconnaissance de cette "aïnesse d'honneur" pour certains sièges épiscopaux ne crée aucun changement dans les relations des Eglises locales, mais offre seulement aux sièges respectifs les premières places dans l'ordre de préséance (τάξις). Donc, l'Eglise

Grèce et Eglise orthodoxe de Chypre). Dans ces cas-là, le rapport dans l'ordre de préséance (τάξις) est bouleversé, car l'archevêque est investi d'une autorité supérieure à celle des métropolitites. Pour plus de détails, voir G. KONIDARIS, [Γ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ], *Περὶ τον τίτλον του "Αρχιεπισκόπου": μελέτη ιστορική και φιλολογική ως συμβολή εις την γεν. εκκλ. ιστορίαν και την εκκλ. ιστορίαν της Ελλάδος μετά κριτικών παρατηρήσεων εις έργα R. Sohm και Χρυσ. Παπαδόπουλου*, Athènes, 1963-1964; H. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ [Η. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ], «Ο τίτλος του ἀρχιεπισκόπου», dans *Θεολογία* 52 (1935), pp. 289-295; I. F. STĂNCULESCU, «Arhiepiscopii», dans *Studii Teologice* 14 (1962), pp. 598-617.

¹²⁵ Il est nécessaire de préciser que, selon les orthodoxes, l'importance canonique des différentes Eglises locales a varié avec le temps. Ainsi, la mère de toutes les Eglises, celle de Jérusalem, fondée par notre Seigneur Lui-même, n'a jamais occupé la première place, bien qu'elle aurait pu la demander. De même, certaines autres Eglises locales, fondées par des apôtres, pouvaient à titre égal prétendre aux premières places dans l'ordre de préséance. Cependant, c'est aux Eglises locales des deux capitales de l'Empire (Rome et Constantinople) que les synodes œcuméniques accordent l'*aïnesse d'honneur*.

¹²⁶ Etymologiquement, cette expression – utilisée uniquement dans le canon 3 du II^e synode œcuménique – a été traduite par "aïnesse d'honneur" ou, dans un français plus correct, "l'honneur de l'aïnesse", formule absolument normale pour l'époque: les évêques se considèrent comme des frères et lorsqu'ils reconnaissent par voie synodale l'importance de l'un d'entre eux, ils le regardent comme leur premier né, c'est-à-dire leur aîné. De plus, les canons du *corpus canonum* (can. 6 du I^{er} synode œcuménique, can. 2 et 3 du synode II^e œcuménique, can. 28 du IV^e synode œcuménique, can. 36 du synode in Trullo) utilisent toujours l'expression προεσβεῖα (aïnesse) pour indiquer le privilège d'un siège épiscopal d'être aux premières places de l'ordre de préséance (τάξις). Par conséquent, il est évident que dans le *corpus canonum* n'est prévu aucun type de primauté, mais seulement un ordre de préséance. Donc la théologie orthodoxe ne distingue aucun "privilège d'autorité" (προεσβεῖα ἐξουσίας) qui serait supérieur à celui de l'évêque, car l'"aïnesse d'honneur" – canonisée par les synodes œcuméniques – ne concerne que le "bon ordre" (τάξις) de l'Eglise. D'autre part, il est vrai que, dans les collections canoniques latines, l'expression a été traduite habituellement par l'expression "honoris primatum" (*Discipline antique*, I-1, p. 48), mais cela ne peut constituer qu'une erreur de traduction.

¹²⁷ Par exemple, le professeur Périclès-Pierre Joannou traduit l'expression προεσβεῖα τῆς τιμῆς par le syntagme "préséance d'honneur" (cf. *Discipline antique*, I-1, p. 47).

orthodoxe se comprend comme une communion des Eglises locales, autonomes ou autocéphales; en raison de l'importance (politique ou historique) des villes où réside leur proto-hiérarque, chaque Eglise locale prend sa place dans l'ordre de préséance.

Toutefois, à partir de 1920, à cause de facteurs politiques et sociaux, l'Eglise de Constantinople change totalement sa vision sur l'organisation canonique de l'Eglise en s'appliquant à imposer son autorité sur les communautés orthodoxes de la diaspora. En 1923, invoquant le canon 28 de Chalcedoine, elle commence à prétendre que le Trône constantinopolitain aurait une autorité absolue sur la diaspora orthodoxe; pour ce motif les patriarches de Constantinople commencent à se permettre d'intervenir directement dans des éparchies appartenant aux autres Eglises locales autocéphales (c'est le cas de la Tchécoslovaquie, de la Pologne, de la Lettonie, de l'Estonie et de la Finlande), bien que cela soit absolument interdit par les saints canons. Pourtant, la simple lecture du canon 28 de Chalcedoine indique très clairement que le canon ne place sous l'autorité du Patriarcat de Constantinople que les diocèses d'Asie, de Thrace et du Pont¹²⁸. Le privilège d'ordonner les évêques des "pays barbares" d'alors – offert par le même canon à l'Eglise de Constantinople – ne peut jamais être invoqué par Constantinople pour justifier quelque autorité sur la diaspora orthodoxe. Et cela, pour le simple motif qu'actuellement, ni les orthodoxes de la diaspora, ni les pays qui les accueillent, ne sont des "barbares". De plus, ni la tradition canonique, ni la praxis ecclésiale orthodoxe ne justifient une telle théorie¹²⁹.

¹²⁸ L'inclusion sous l'autorité de l'Eglise de Constantinople d'autres provinces voisines de ces trois éparchies (comme cela a eu lieu au cours de l'histoire) n'est pas liée au canon 28 du IV^e synode œcuménique. Les raisons en furent tout à fait autres. Ainsi, les provinces d'Illyrie, d'Italie du Sud et de Sicile ne relevaient pas toujours de l'autorité du Patriarcat de Constantinople, mais elles furent enlevées de force à l'Eglise de Rome et transmises à l'Eglise de Constantinople par l'empereur iconoclaste Léon l'Isaurien, sans référence aucune au 28^e canon de Chalcedoine. Une des plus importantes raisons de ces actes de Léon l'Isaurien était que l'Eglise de Rome s'opposait à la politique iconoclaste de l'empereur byzantin dont le pouvoir politique s'étendait au territoire indiqué. Cf. V. GRUMEL, «L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au Patriarcat de Constantinople. Le témoignage de Théophane le Chronographe», dans *Recherches de Sciences Religieuses* 40 (1952), pp. 191-200; S. VAILHÉ, «Annexion de l'Illyricum au Patriarcat œcuménique», dans *Echos d'Orient* 14 (1911), pp. 29-36.

¹²⁹ Cf. † J. MARINA, «Valabilitatea actuală a canonului 28», pp. 173-187; L. STAN, «Diaspora ortodoxă», dans *Biserica Ortodoxă Română* 68 (1950), pp. 603-617; S. TROÏTSKY, «О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на

De nos jours, les canonistes constantinopolitains, même s'ils reconnaissent ouvertement que l'application du 28^e canon de Chalcédoine à la diaspora "constitue une solution erronée"¹³⁰, ne renoncent pas à imposer l'autorité du Patriarcat de Constantinople sur la diaspora orthodoxe. Ils en arrivent ainsi à d'étranges innovations.

Ainsi, pour justifier une telle théorie, G. Papatomas, sans indiquer ni référence bibliographique, ni aucun exemple tiré de la tradition canonique orthodoxe, affirme que toutes les Eglises orthodoxes locales – à l'exception de l'Eglise de Chypre, d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem – ne représenteraient que le territoire *préjuridictionnel* (προδικαιοδοσιακόν) du Patriarcat de Constantinople¹³¹, bien que ce terme soit totalement étranger à la terminologie et à l'ecclésiologie orthodoxes¹³². Dans le même ton, il continue:

Le droit accordé aux cinq patriarches par le IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451) porte en outre une double notion: c'est (a) un *droit territorial* et (b) un *droit juridictionnel*. Le premier est lié à la répartition territoriale entre les cinq Patriarcats faite par le Concile lui-même. Le second regarde l'espace *intrajuridictionnel* de chaque trône patriarcal. Le privilège patriarcal originel et l'initiative canonique du Patriarcat œcuménique – fondée sur le *droit juridictionnel territorial* comme *droit d'émancipation* – de proclamer des Eglises autocéphales dans son territoire *juridictionnel* fait exclusivement partie de sa seconde qualité en tant que Patriarcat. A celle-ci est également liée la notion de territoire *préjuridictionnelle*.

"Дияспоры", dans *Журнал Московской Патриархии* 1947, n° 11, pp. 34-45 [en anglais «The Limits of the Authority of the Patriarch of Constantinople Over the Diaspora», dans *Sourozh* 64 (1996), pp. 33-44].

¹³⁰ Cf. G. PAPATHOMAS, *Le patriarcat œcuménique de Constantinople (y compris la Politeia monastique du Mont Athos) dans l'Europe Unie. Approche nomocanonique*, Katérini, 1998, p. 111, note 113; G. PAPATHOMAS, «La relation d'opposition», p. 110. Cf. aussi J. MEYENDORFF, «The Ecumenical Patriarch, seen in the light of Orthodox Ecclesiology and History», dans *The Greek Orthodox Theological Review* 24 (1979), p. 243.

¹³¹ Cf. G. PAPATHOMAS, *Le Patriarcat œcuménique*, pp. 98-107.

¹³² L'auteur lui-même reconnaît que l'adjectif *préjuridictionnel* est un "terme emprunté au droit administratif français" et qu'"il s'agit – en mettant un *nouveau* contenu – d'une qualification concernant le territoire d'une Eglise autocéphale émancipée d'une juridiction – toujours patriarcale –, où l'Eglise patriarcale n'exerce aucune autorité ecclésiastique juridictionnelle, spirituelle ou administrative.", G. PAPATHOMAS, *Le Patriarcat œcuménique*, p. 705.

Or toutes les Eglises autocéphales possèdent la première qualité en ayant leur ressort territorial propre, dans lequel elles peuvent agir canoniquement selon les principes découlant de leur autocéphalie [*droit plein*], sans pour autant qu'elles aient le droit – et cela ressort des mêmes principes – de sortir des limites de ce territoire canonique pour exercer une juridiction *hyperoria*. La seconde qualité est donc strictement réservée aux cinq anciens Patriarcats [*droit absolu*]. C'est pour cette raison également que les Eglises autocéphales en tant que Patriarcats (modernes) peuvent accorder une autonomie [*droit relatif*] ecclésiale *intraoria* – et non *hyperoria* – mais pas une autocéphalie tant dans leur territoire *intrajuridictionnel* que (et encore moins) dans un autre territoire *hyperorius*¹³³.

Ensuite, afin de compléter sa théorie novatrice, G. Papatomas prétend que l'Eglise de Constantinople serait le *locum tenens* des Orthodoxes de l'Eglise d'Occident:

Puisque les Eglises patriarcales (Eglise de Rome, d'une part, et les quatre Patriarcats, d'autre part, ainsi que les autres dix Eglises autocéphales orthodoxes d'aujourd'hui) demeurent encore – depuis la rupture de communion en 1054 – en désunion ecclésiale, selon le principe canonique de priorité d'honneur (πρεσβεία τιμης) des Eglises autocéphales, étant donné qu'il n'y a pas un "pape et patriarche orthodoxe" de Rome pour les chrétiens orthodoxes de l'Europe occidentale, la juridiction de celui-ci est "transférée" à l'Eglise patriarcale suivante dans la *taxis* des diptyques ecclésiaux. En d'autres termes, il *subroge* le pape et le patriarche de Rome en ce qui regarde *uniquement* les orthodoxes de cet espace ouest-européen jusqu'au moment où la cause ou bien la question de la désunion pourra être examinée dans un Concile et résolue définitivement. C'est pour cette raison que la juridiction territoriale du Patriarche de Constantinople, en tant que *locum tenens*, se prolonge *canoniquement* jusqu'aux confins de l'Europe d'Ouest. Il demeure un "subrogé tuteur" en Europe occidentale et cela par un *déplacement* de la juridiction territoriale patriarcale de Rome sur lui. Par conséquent, on peut répéter ici qu'il n'y a *qu'une mono-juridiction ecclésiale canonique* sur le territoire de l'Europe occidentale, celle du Patriarcat de Rome, exercée *provisoirement* par le Patriarche de Constantinople¹³⁴.

¹³³ G. PAPATHOMAS, «Différentes modalités», pp. 52-53.

¹³⁴ G. PAPATHOMAS, «Différentes modalités», pp. 59-60.

Donc, en proposant cette théorie novatrice, l'archimandrite grec s'imagine qu'il pourrait revendiquer "canoniquement" pour l'Eglise de Constantinople l'autorité sur toute la diaspora orthodoxe. Mais sa théorie est lamentable, car, premièrement, elle ne trouve aucun support dans la doctrine canonique orthodoxe (en réalité, l'auteur lui-même ne se permet d'invoquer aucun canon), et, deuxièmement, elle présente plusieurs graves défauts. Par exemple, l'auteur, dans la partie introductive de sa théorie, oublie volontairement de préciser que l'Eglise de Constantinople a été jusqu'au quatrième siècle sous l'autorité de l'Eglise de Héraclée de Thrace¹³⁵, donc – si nous suivons cette théorie – l'Eglise de Constantinople serait elle-même le "territoire *préjuridictionnel*" de celle-

¹³⁵ La cité de Constantinople (Κωνσταντινούπολις) fut fondée par l'empereur Constantin à l'automne de 324, et inaugurée officiellement comme la "nouvelle Rome", le 11 mai 330, à l'emplacement où existait auparavant l'antique colonie grecque de *Byzantion* - Βυζάντιον (VII^e av. J.-C.). L'évangélisation de cette ville fut faite évidemment à partir des premiers siècles, mais les origines apostoliques invoquées tardivement ne sont que de simples légendes. Toutefois, encore aujourd'hui, l'Eglise de Constantinople revendique des origines apostoliques et déclare remonter à Saint André, le "premier appelé" (πρωτόκλητος), qui aurait mit à la tête de la petite communauté chrétienne de Byzance son disciple Saint Stachys. Celui-ci aurait eu une suite ininterrompue de successeurs jusqu'au premier évêque sûrement connu, c'est-à-dire Métrophanes (306-314). Très récemment, l'historien grec V. Phidas revendiquait même une origine johannique pour l'Eglise de Constantinople (cf. V. PHIDAS, «The Johanne Apostolicity of the Throne of Constantinople», dans *The Greek Orthodox Theological Review* 45 (2000), pp. 23-55). Malheureusement, ces théories sont infirmées soit par témoignages historiques, soit par les prescriptions des canons du premier millénaire. Par exemple, Socrate, qui était né à Constantinople, affirmait, vers 427, que le premier évêque de Constantinople a été Métrophanes (PG 117, 805). En effet, les historiens du premier millénaire ont généralement la même opinion. (cf. R. JANIN, «Constantinople», dans A. BAUDRILLART (éd.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, VI, 1956, pp. 634-637; S. VAILHÉ, «Les origines de l'Eglise de Constantinople», dans *Echos d'Orient* 10 (1907), pp. 287-295). De plus, les canons qui octroyaient l'*ainesse de l'honneur* à l'Eglise de Constantinople (can. 3 du II^e synode œcuménique et can. 28 du IV^e synode œcuménique), n'invoquaient jamais des origines apostoliques pour cela, mais ils fondaient ce privilège exclusivement sur le fait que Constantinople était la capitale de l'Empire, la "nouvelle Rome". Donc, il est évident que la théorie selon laquelle la fondation de l'Eglise de Constantinople est attribuée à l'apôtre André ne représente qu'une légende née, très probablement, pendant le schisme d'Acace (484-519). Que l'Eglise de Constantinople n'ait pas des origines apostoliques et qu'elle n'ait pas eu un rôle particulier aux trois premiers siècles chrétiens, est aussi témoigné par le fait que, jusqu'au IV^e siècle, elle n'était qu'un simple évêché suffragant de la métropole d'Héraclée de Thrace. Pour plus de détails, voir F. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge, 1958.

ci, qui, à son tour, serait le “territoire *préjuridictionnel*” de son Eglise-mère, etc. En conséquence, il est très évident que la théorie de Papathomas est basée sur le principe de causalité, mais un causalisme extrêmement subjectif, car il commence au quatrième siècle (après 331), et précisément à Constantinople ! De plus, une application de cette théorie pourrait créer de graves conséquences. Et cela, parce que l'auteur affirme que le patriarche de Constantinople serait le *locum tenens* du Patriarche d'Occident, c'est-à-dire de l'évêque de Rome. Cette allégation pourrait laisser croire d'une part que le siège de l'évêque de Rome est toujours vacant, et d'autre part que l'Eglise orthodoxe reconnaîtrait l'autorité de l'Eglise de Rome sur ses fidèles; cela est totalement faux. En conséquence, cette théorie, qui n'a pas de base canonique, ne peut être prise sérieusement en considération, car elle est illogique et présente plusieurs aspects très faibles et même périlleux.

Pour en revenir à notre propos, il faut préciser ici que le même canon 34 apostolique pose aussi un autre principe fondamental d'organisation ecclésiale, à savoir le principe ethnique. Bien que le texte du canon indique clairement que les évêques “de chaque nation” (ἐκάστου ἔθνους) doivent connaître qui d'entre eux est le premier et le doivent considérer comme leur tête, et que le mot ἔθνους signifie “ethnie” ou “nation”¹³⁶, il y a eu, et il y a encore des auteurs orthodoxes¹³⁷ qui se sont efforcés de changer son sens, en affirmant qu'il devrait être traduit soit par “territoire”¹³⁸, soit par “peuple du lieu”¹³⁹.

¹³⁶ Cf. B. HEDERICI, *Lexicon Graeco-Latinum*, p. 245; E. ROUSSOS, *Λεξιλογιον εκκλησιαστικου δικαιου τριγλωσσον. Λατινικον δικαιον*, p. 106.

¹³⁷ Les auteurs qui soutiennent une telle théorie appartiennent habituellement au milieu ecclésial hellénique; plus précisément il s'agit des théologiens qui sont sous l'autorité du Patriarcat de Constantinople. En effet, le vrai but de ce changement est d'attribuer au siège de Constantinople l'autorité sur toute la diaspora orthodoxe, mais “les avocats de cette formule appartiennent eux-mêmes à une certaine ethnie, sont eux-mêmes les fils d'une certaine Eglise que, pratiquement, ils ne désavouent pas. Et alors, au nom de quels principes et de quelles règles refusent-ils aux fidèles réellement autochtones le droit à la spécificité, à l'existence même ?”, † N. CORNEANU, «La diaspora et les Eglises-mères», dans *Romanian Orthodox Church News* 11 (1981), p. 57.

¹³⁸ “A partir du XII^e siècle, les canonistes byzantins se sont efforcés de changer le texte original du canon 34^e apostolique, en remplaçant le mot «ethnos» par «territoire». Par exemple, Zonara (XIII^e siècle) a remplacé le mot «ἔθνους» par «ὄρων». [...] Malheureusement, l'interprétation tendancieuse de Zonara fut reprise en notre siècle par des canonistes du patriarcat de Constantinople pour argumenter ses prétentions de juridiction, tant sur la mission universelle, que sur la diaspora.” N. DURĂ, *Le régime de la synodalité*, p. 416.

Encore aujourd'hui, dans certains manuels grecs, le mot ἔθνος est traduit très tendancieusement par "éparchie" (επαρχία)¹⁴⁰, car, affirment les auteurs, le terme ἔθνος ne représenterait qu'une "région administrative d'une province ecclésiastique"¹⁴¹.

De plus, de nos jours, il y a des orthodoxes qui voudront justifier des anomalies canoniques en utilisant le principe ethnique, comme l'unique principe d'organisation ecclésiale. Voir, par exemple, le cas des soi-disant "Églises orthodoxes autocéphales" de Macédoine¹⁴², du Monténégro¹⁴³, d'Ukraine¹⁴⁴, de Biélorussie¹⁴⁵, etc., qui pour leur création n'ont pu invoquer que le principe ethnique.

¹³⁹ E. KOVALESKY, «Analyse du XXXIV canon», p. 69, note 4.

¹⁴⁰ Cf. P.I. AKANTHOPOULOS, *Κώδικας Ιερών Κανόνων και Εκκλησιαστικών Νόμων*, Thessalonique, 1991, p. 31.

¹⁴¹ "ἔθνος – η διοικητική περιφέρεια της επαρχίας", P.I. AKANTHOPOULOS, *Κώδικας Ιερών Κανόνων*, p. 669.

¹⁴² En 1961, une partie des orthodoxes de l'ancienne République yougoslave de Macédoine, qui étaient sous l'autorité canonique de l'Église orthodoxe serbe, ont rompu la communion canonique avec leur Église-mère et ont créé une nouvelle "Église orthodoxe" sans l'accord de leur autorité ecclésiastique. La nouvelle structure "orthodoxe", sous le nom d'*Église orthodoxe de Macédoine*, s'est autoproclamée autocéphale le 19 juillet 1967, en invoquant le principe ethnique comme motif pour sa requête d'indépendance ecclésiastique (cf. D. ILIEVSKI, *The Macedonian Orthodox Church: the road to independence*, Skopje, 1973; J.Z. BOŽIC, *Die Autokephalieerklärung der Makedonischen Orthodoxen Kirchen*, Würzburg, 1994). Parce que l'Église orthodoxe n'a pas reconnu cette autocéphalie, proclamée unilatéralement, la soi-disant "Église orthodoxe de Macédoine" est considérée comme schismatique (cf. C. PAPANATHIS, «L'autocéphalie de l'Église de Macédoine yougoslave», dans *Balkan Studies* 8 (1967), pp. 151-154; D. SLIJEPEVIC, «Die Autokephalie der so genannten "Mazedonischen" Orthodoxen Kirche von Kanonischen und geschichtlichen Standpunkt beurteilt», dans *Balkan Studies* 20 (1979), pp. 3-17; K. PAVLOWITCH, «The Church of Macedonia: "limited autocephaly" or schism?», dans *Sobornost* 9 (1987), pp. 42-59). D'autre part, en 1991, après la proclamation de l'indépendance de l'ancienne République de Macédoine (l'acronyme anglais est *Former Yugoslav Republic of Macedonia – FYROM*), l'Église orthodoxe de Serbie, qui est la seule autorité canonique reconnue là-bas, a initié la réorganisation de cette Église dans un exarchat, dont le nom est l'*Archevêché d'Ohrid*. En mai 2005, le Saint-synode de l'Église orthodoxe serbe a proclamé l'autonomie de l'*Archevêché d'Ohrid*.

¹⁴³ L'histoire de la soi-disant "Église orthodoxe du Monténégro" est liée à la situation politique au Monténégro et à la proclamation de son indépendance politique en 2006. En effet, une "Église orthodoxe du Monténégro" était créée déjà en 1990, mais elle a commencé son développement seulement après 2006, lorsqu'elle a bénéficié d'une aide importante et de soutien de la part des autorités politiques monténégrines. Comme cette structure "orthodoxe" – autoproclamée autocéphale sur la base aussi du principe ethnique – n'est pas reconnue par l'Église orthodoxe, elle est considérée comme

schismatique. L'Église orthodoxe reconnaît la *Métropole du Monténégro et du littoral*, rattachée canoniquement à l'Église orthodoxe de Serbie, comme la seule autorité canonique dans la République du Monténégro. Cf. P. RODOPOULOS, «Autocephaly in the Orthodox Church and the Manner in Which It Is Declared: The Orthodox Church of Montenegro», dans *The Greek Orthodox Theological Review* 42 (1997), pp. 213-219.

¹⁴⁴ Dans la situation chaotique d'après la Première Guerre Mondiale, les autorités politiques du nouvel état créé, l'Ukraine, ont encouragé la création d'une Église autocéphale sur son territoire. Par conséquent, en 1919, l'Etat ukrainien – invoquant le principe ethnique – a promulgué une loi qui créait la soi-disant «Église autocéphale d'Ukraine». De plus, en 1920, les mêmes autorités politiques ont organisé une assemblée des fidèles orthodoxes afin de constituer la nouvelle «structure ecclésiale». Parce que, à cette assemblée, n'a participé aucun évêque orthodoxe, les participants ont décidé d'ordonner l'un d'eux. À cause de la modalité totalement contraire à la doctrine et à la tradition orthodoxe par laquelle elle a été créée, cette «Église autocéphale» n'a jamais été reconnue par l'Église orthodoxe (cf. M. D'HERBIGNY, «L'Église orthodoxe panukrainienne» créée en 1921 à Kiev: Documents inédits», dans *Orientalia Christiana* 1923, no. 3, pp. 73-126; M. D'HERBIGNY – P. VOLKONSKY, «Dossier américain de "l'Orthodoxie panukrainienne". Dix-huit documents inédits, précédés de la traduction d'une lettre du patriarche Tikhon», dans *Orientalia Christiana* 1923, no. 4, pp. 129-224; B.R. BOCIURKIW, «The Issues of Ukrainization and Autocephaly of the Orthodox Church in Ukrainian-Russian Relations, 1917-1921», dans P.J. POTICHNYI et alii (éd.), *Ukraine and Russia in Their Historical Encounter*, Edmonton, 1992, pp. 245-273). En 1930, cette structure a été dissoute par le même gouvernement ukrainien. Pendant l'occupation allemande de l'Ukraine, la soi-disant «Église autocéphale d'Ukraine» a été rétablie, mais elle n'a eu qu'une existence éphémère, car elle sera supprimée tout suite après par les soviétiques. Malgré cela, une partie de la diaspora ukrainienne – surtout aux États-Unis et au Canada – s'est déclarée l'héritière de cette structure schismatique, en se nommant l'*Église autocéphale d'Ukraine* (cf. F. HEYER, *Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945*, Köln-Brausfeld, 1954; B. DUPUY, «Un épisode de l'histoire de l'Église en Ukraine: la création et la suppression de l'Église orthodoxe autocephale (1921-1930)», dans *Istina* 30 (1985), pp. 331-346; B.R. BOCIURKIW, «The Rise of the Ukrainian Autocephalous Church, 1919-1922», dans G.A. HOSKING (éd.), *Church, Nation and State in Russia and Ukraine*, Londres, 1991, pp. 228-249; B.R. BOCIURKIW, «The Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, 1920-1930: A Study in Religious Modernisation», dans D. DUNN (éd.), *Religion and Modernisation in the Soviet Union*, Colorado, 1977, pp. 310-347). Après 1991, lors de la proclamation d'indépendance du pays, l'Église orthodoxe en Ukraine a connu de sérieuses turbulences, causées en général par des mouvements qui souhaitent l'autocéphalie de l'Église en invoquant seulement le principe ethnique comme motif. Ainsi, en juin 1992, sous l'impulsion de cette partie de la diaspora ukrainienne, l'ancien métropolite Philarète – après sa retraite de la direction de la *Métropole de Kiev et de toute l'Ukraine* de l'Église orthodoxe de Russie, et sans l'accord de l'autorité canonique – a créé une nouvelle «Église orthodoxe en Ukraine», qui s'est autoproclamée autocéphale et s'est intitulée *l'Église orthodoxe autocéphale ukrainienne*. Ensuite, cette nouvelle structure «orthodoxe» s'est divisée en deux «Églises orthodoxes»: d'une part les fidèles de Philarète qui se sont regroupés dans une nouvelle «Église orthodoxe», intitulée *Patriarcat de Kiev*, et, d'autre part, les autres qui ont

Bien sûr, il est évident que les deux théories constituent des interprétations extrémistes du canon 34 apostolique, et qu'elles sont par conséquent absolument erronées. Et cela parce qu'en aucun cas, selon la doctrine canonique orthodoxe, l'ethnie (ou la nation) ne peut constituer l'unique principe pour l'organisation d'une Eglise locale, ni, à l'inverse, être ignorée. En effet, la doctrine canonique, la pratique ecclésiale et la tradition orthodoxes enseignent que le principe ethnique ne peut être accueilli comme principe fondamental pour organiser l'Eglise, qu'avec les autres principes canoniques fondamentaux.

De tout ce qui a été présenté jusqu'ici, il appert clairement que la clé de l'ecclésiologie orthodoxe se trouve exprimée dans le canon 34 apostolique, où la "tension" entre l'*autonomie ecclésiastique* et la *synodalité* est expliquée de la manière suivante: "la concorde régnera", et

continué de se faire appeler *Eglise orthodoxe autocéphale ukrainienne*. Bien sûr, que l'Eglise orthodoxe n'a pas reconnu ni l'une, ni l'autre de ces structures, et, en conséquence, elles sont considérées comme schismatiques. L'Eglise orthodoxe reconnaît comme l'unique autorité canonique en Ukraine, la *Métropole de Kiev et de toute l'Ukraine* qui est une Eglise locale orthodoxe auto-administrée, rattachée canoniquement à l'Eglise orthodoxe de Russie. En outre, il faut préciser que le Saint-synode de l'Eglise orthodoxe de Russie a déposé son ex-métropolitain Philarète le 22 mai 1992; plus tard, le 11 juin 1992, le même synode avait réduit Philarète au statut de laïc, et en février 1997 l'avait excommunié (cf. V.I. PETRUSHKO [В.И. ПЕТРУШКО], *Автокефалистские Расколы на Украине в Постсоветский Период 1989-1997*, Moscou, 1998; T. BREMER (éd.), *Religion und Nation. Die Situation der Kirchen in der Ukraine*, Wiesbaden, 2003; T. KUZIO, «In Search of Unity and Autocephaly: Ukraine's Orthodox Churches», dans *Religion, State & Society* 25 (1997), pp. 393-415; F.E. SYSYN, «The Third Rebirth of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church and the Religious Situation in Ukraine, 1989-1991», dans S.K. BATALDEN (éd.), *Seekin God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia*, Dekalb, 1993, pp. 191-219.

¹⁴⁵ Bien que, invoquant le principe ethnique, cette "Eglise orthodoxe" s'est déjà autoproclamée comme "Eglise orthodoxe autocéphale biélorusse" en 1922, elle s'est organisée seulement à l'extérieur de la Biélorussie, plus précisément dans la diaspora biélorusse, ayant son siège à New York aux Etats-Unis. L'Eglise orthodoxe ne l'a jamais reconnue, et, donc, elle est considérée comme schismatique (cf. N. TEODOROVICH, «The Belorussian Autocephalous Orthodox Church», dans B. IWANOW (éd.), *Religion in the USSR*, Munich, 1960, pp. 70-75). De plus, il faut préciser aussi que, pendant l'occupation allemande du pays (1941-1944), il y a eu une tentative de créer une Eglise orthodoxe autocéphale en Biélorussie, mais après la libération du pays cette structure a cessé d'exister (cf. L. REIN, «The Orthodox Church in Byelorussia Under Nazi Occupation (1941-1944)», dans *East European Quarterly* 39 (2005), n° 1, pp. 13-46). L'Eglise orthodoxe reconnaît comme l'unique autorité canonique en Biélorussie, l'*Exarchat de Minsk et de toute la Biélorussie*, qui est une Eglise locale orthodoxe "auto-administrée", rattachée canoniquement à l'Eglise orthodoxe de Russie.

à la fois “seront glorifiés le Père, le Fils et l’Esprit Saint”, pourvu que le premier évêque d’une Eglise locale, organisée dans un cadre ethnique bien déterminé, “ne fasse rien sans l’avis” de tous les évêques de cette Eglise-là, et que ces évêques “ne fasse rien d’important” dans leurs éparchies “sans l’avis” de leur proto-hiérarque. Donc:

Non seulement l’esprit de concorde, mais encore, même la doxologie liturgique de la Sainte Trinité, ne peuvent se réaliser dans une Eglise locale – fût-elle organisée dans un cadre ethnique et géographique bien précis – sans que tous les évêques agissent “synodaliter”. Le régime synodal s’exprime d’abord dans cet esprit de concorde entre tous les évêques, qui est d’ailleurs la raison d’être de l’Eglise¹⁴⁶.

En conséquence, il est clair que, pour l’ecclésiologie orthodoxe, l’autonomie ne représente pas une catégorie ou un principe absolu, mais qu’elle n’existe que dans le cadre de la *synodalité*, car l’*autonomie ecclésiastique* et la *synodalité* sont liées ontologiquement. En effet, selon la doctrine canonique orthodoxe, on ne peut jamais revendiquer ou affirmer l’*autonomie ecclésiastique* en dehors de la *synodalité*.

Les problèmes organisationnels de l’Orthodoxie en Estonie et en Moldavie

L’Orthodoxie en Estonie

L’Eglise orthodoxe en Estonie existe grâce aux missionnaires russes, qui y ont fondé les premières structures ecclésiales dès le XI^e siècle. En 1030, le fils de Vladimir I^{er} le Grand, le prince Iaroslav Vladimirovitch, dit Iaroslav le Sage fonde la ville de Youriev (actuellement Tartu). Ensuite, dans cette cité ont été fondées de nombreuses églises orthodoxes tandis que le catholicisme s’implantait lui aussi dans ces terres. Au XIII^e siècle la tradition orthodoxe fut évincée de force par les Croisés. L’Eglise orthodoxe commença à renaître au début du XIX^e siècle lorsqu’en 1817 fut créé un vicariat de Reval (actuellement Tallinn) dépendant directement de l’éparchie de Saint-Pétersbourg. Toutefois, l’existence canonique de l’Eglise orthodoxe d’Estonie ne commence qu’avec la fondation de l’évêché de Riga (vicariat en 1836 et éparchie en 1850). En 1917, au sein de l’éparchie de Riga, est (re)fondé le vicariat de Reval (Tallinn), et Platon Kulbuch, estonien, fut ordonné évêque pour ce

¹⁴⁶ N. DURĂ, *Le régime de la synodalité*, p. 833.

vicariat, et *locum tenens* de l'éparchie de Riga. Deux ans plus tard, dans la nuit du 14 au 15 janvier 1919, l'évêque Platon fut assassiné par les bolcheviques¹⁴⁷.

En 1920, tenant compte du fait que la République d'Estonie s'est déclarée souveraine (24 février 1918), le Saint-synode de l'Eglise russe, sous l'influence du patriarche de Moscou Tikhon (1917-1925), déclare autonome l'Eglise d'Estonie, par le *tomos* n° 183¹⁴⁸, émis le 10 mai 1920, et reconnaît son proto-hiérarque dans la personne du père Alexandre Paulus, ordonné évêque le 5 décembre 1920 avant de recevoir ensuite le titre d'archevêque.

En 1922, les autorités politiques estoniennes, profitant du fait que le patriarche Tikhon était emprisonné et que l'Eglise orthodoxe en Russie était durement persécutée par les bolcheviques¹⁴⁹, font de fortes pressions sur l'Eglise orthodoxe d'Estonie afin qu'elle devienne autocéphale. En ce sens, l'assemblée clérico-laïque de l'Eglise orthodoxe d'Estonie, sans

¹⁴⁷ Pour plus de détails concernant l'histoire de l'Orthodoxie en Estonie, voir l'excellente étude publiée par le regretté patriarche de Moscou et de toute la Russie, Sa Sainteté Alexeï II (né à Tallinn, évêque (1961-1964), archevêque (1964-1968) de cette même ville, puis métropolite de Tallinn et de toute l'Estonie (1968-1986)): † ALEXEÏ II, *Православие в Эстонии*, Moscou, 1999. Voir aussi G. PAPATHOMAS – M.H. PALLI, *The Autonomous Orthodox Church of Estonia – L'Eglise autonome orthodoxe d'Estonie. Approche historique et nomocanonique*, Katérini, 2002; M.-A. HELJAS, «L'Eglise orthodoxe d'Estonie», pp. 36-45; J. RINNE, «The Orthodox Church in Estonia», dans *Kanon* 12 (1994), pp. 44-48.

¹⁴⁸ Cf. † ALEXEÏ II, *Православие в Эстонии*, pp. 376, 530-531.

¹⁴⁹ Après le coup d'Etat bolchevique d'octobre 1917, le nouvel Etat russe créé ainsi exprimait officiellement son hostilité à l'Eglise orthodoxe. En effet, la loi de séparation entre l'Eglise et l'Etat, signée par Lénine le 23 janvier 1918 (cf. ***, «Декрет СНК, изданный 23 Января 1918 г.», dans N. ORLEANSKY [Н. ОРЛЕАНСКИЙ], *Закон о религиозных объединениях РСФСР*, Moscou, 1930, pp. 5-6.), au lieu de garantir la liberté religieuse visait à retirer toute base légale aux activités de l'Eglise orthodoxe (cf. V. TSYPIN, *История Русской Православной Церкви 1917-1990*, Moscou, 1994, pp. 45-72). Après la guerre civile déclenchée en 1918, le pouvoir soviétique commença les premières persécutions systématiques de l'Eglise orthodoxe en confisquant les objets de culte (1922), en condamnant arbitrairement des clercs (le patriarche Tikhon même, pendant plus d'un an, fut assigné en résidence surveillée et empêché d'exercer officiellement ses fonctions, après avoir été inculpé lors d'un pseudo-procès intenté par les autorités bolcheviques), et en essayant de créer des dissensions à l'intérieur de l'Eglise. De plus, les bolcheviques essayèrent de créer des structures soi-disant "orthodoxes" à l'intérieur même de l'Eglise orthodoxe de Russie, comme, par exemple, "l'Eglise vivante". Pour plus de détails, voir V.V. LOBANOV [В.В. ЛОБАНОВ], *Патриарх Тихон и Советская власть (1917-1925 гг.)*, Moscou, 2008.

aucune concertation préalable avec son Eglise-mère (l'Eglise orthodoxe de Russie), avait envoyé à Mélélios IV, à l'époque patriarche de Constantinople, une lettre dans laquelle elle demandait que l'Eglise orthodoxe d'Estonie soit acceptée dans le Patriarcat de Constantinople et qu'elle soit aussi immédiatement déclarée autocéphale¹⁵⁰. Le controversé patriarche Mélélios Metaxakis, sans consulter ni l'Eglise orthodoxe de Russie ni aucune autre Eglise orthodoxe locale, avait accepté que l'Eglise orthodoxe d'Estonie soit sous l'autorité du Patriarcat de Constantinople, mais sans la déclarer autocéphale. Plus précisément, Mélélios Metaxakis avait créé la *Métropole orthodoxe d'Estonie*, par le *tomos* du 7 juillet 1923, en expliquant:

Étant donné que, dans le nouvel Etat récemment constitué et indépendant d'Estonie, l'Eglise orthodoxe, en raison des nouvelles conditions politiques et du désordre ecclésiastique régnant en Russie, s'est séparée de l'Eglise orthodoxe de Russie dont elle dépendait auparavant, et s'est retrouvée sans protection et qu'elle a demandé, dans une lettre adressée au Trône œcuménique délivrée et présentée par S.E. Mgr. Alexandre, Archevêque d'Estonie, à être placée sous la direction spirituelle et la protection du Trône œcuménique, afin de pouvoir fonctionner canoniquement et sûrement, nous et les autres vénérés métropolitains avons accueilli cette requête avec bienveillance et nous sommes réunis pour statuer sur le cas de l'Eglise orthodoxe en Estonie, conformément à la praxis canonique et lui accorder notre protection que, en raison des circonstances, la Sainte Eglise de Russie ne pouvait lui assurer.

¹⁵⁰ En effet, poussés par leurs autorités politiques, des délégués des Eglises orthodoxes de la Finlande et de l'Estonie, jusqu'alors autonomes sous l'autorité de l'Eglise de Russie – le Saint-synode de l'Eglise orthodoxe de Russie avait octroyé l'autonomie à l'Eglise de Finlande par le *tomos* n° 139, émis le 11 février 1921 (cf. A. VEDERNIKOV [A. ВЕДЕРНИКОВ], «На канонический пумъ», dans *Журнал Московской Патриархии* (1953), no. 10, p. 16, note 2; P. HAUPTMANN – G. STRICKER (éd.), *Die Orthodoxe Kirche in Russland. Dokumente ihrer Geschichte*, Göttingen, 1988, pp. 667-668) –, arrivèrent à Constantinople au début de juillet 1923, quelques jours avant le départ du patriarche Mélélios, afin d'obtenir l'autocéphalie pour leurs Eglises, en motivant que le Patriarcat de Moscou se trouvait en difficulté d'exercer son autorité à cause des persécutions du pouvoir communiste. Les négociations furent menées très rapidement, sans consultations sérieuses, et les deux Eglises ne reçurent de la part du patriarche que l'autonomie, statut dont elles bénéficiaient déjà (cf. † MÉLÉTIOS IV, «Τομος περί τῆς Ὁρθοδόξου Ἀρχιεπισκοπῆς Φιλιππίνων», dans *Εκκλησιαστικὴ Ἀληθεια* 43 (1923), pp. 251-253; † MÉΛΕΤΙΟΣ ΙV, «Τομος περί τῆς Ὁρθοδόξου Μητροπόλεως Ἑσθονίας», dans *Εκκλησιαστικὴ Ἀληθεια* 43 (1923), pp. 254-255).

Par conséquent, guidé par l'Esprit Saint, nous nous prononçons pour l'autonomie que S.B. Mgr. Tikhon, Patriarche de Moscou et de toute la Russie, a garantie à l'Eglise d'Estonie, et nous décidons que les chrétiens orthodoxes, vivant dans la République bénie d'Estonie, ainsi que leurs fondations, formeront une seule circonscription ecclésiastique, appelée "Métropole orthodoxe d'Estonie"¹⁵¹.

E
O
L
O
G
I
C
E

Malgré le langage soigné et les belles intentions dont témoigne ce tomos, il est absolument évident que l'action du patriarche Mélétiós est totalement contraire à la doctrine canonique et à la tradition de l'Eglise orthodoxe, car elle vient contredire de manière flagrante les prescriptions prévues dans les canons: 30 apostolique, 2 du II^e synode œcuménique, 3 du VII^e synode œcuménique et 16 du synode d'Antioche. Il appert donc clairement que son action est totalement anti-canonique et abusive, et qu'elle ne peut point être retenue valide. En conséquence, l'acte de création de la soi-disant "Métropole orthodoxe d'Estonie" par le patriarche Mélétiós est nul.

Pour cette raison, en 1948, les orthodoxes d'Estonie¹⁵², sur leur demande, sont de nouveau reçus canoniquement sous l'autorité du

¹⁵¹ G. PAPHOMAS – M.H. PALLI,, *The Autonomous Orthodox Church of Estonia*, pp. 59-60.

¹⁵² A l'exception d'une petite partie de ses membres (des laïcs et 22 prêtres) réfugiés en Suède, où ils constituaient le soi-disant "Saint-synode de l'Eglise d'Estonie en Exil", sous la direction du métropolite Alexandre. Il faut souligner ici qu'il ne s'agissait pas d'un vrai synode, car il n'y avait qu'un seul évêque. En 1954, le métropolite Alexandre décéda en Suède, à Stockholm, sans avoir adressé ne fût-ce qu'une seule missive aux orthodoxes restés en Estonie. Ainsi, avec la mort du métropolite, ledit "synode" cessa donc d'exister. De plus, il faut préciser ici que les saints canons ne permettent pas aux évêques de quitter l'éparchie pour laquelle ils ont été ordonnés. Dans ce sens, le canon 17 d'Antioche précise que "si après avoir reçu la consécration épiscopale et le pouvoir de diriger une éparchie, un évêque ne remplit pas son ministère et s'obstine à ne point se rendre dans l'Eglise pour laquelle il a été ordonné, il doit être excommunié jusqu'à ce qu'il se voie dans la nécessité d'accepter ce qui lui a été destiné, ou que le synode complet des évêques de la province statue sur son cas" (*Syntagme Athénienne*, III, p. 158; *Discipline antique*, I-2, pp. 117-118). De même, le canon 16 du synode prime-second de Constantinople prévoit aussi que "si un évêque, gardant sa dignité d'évêque, ne veut ni s'en démettre, ni exercer sa charge pastorale auprès de son peuple, mais reste plus de six mois loin de son éparchie, sans y être retenu par un ordre impérial, ni y remplir un office au service de son patriarche, ni y être sous le coup d'une maladie grave, qui le condamne à l'immobilité absolue, un tel évêque, qui ne serait empêché par aucune des raisons énumérées, s'il s'absentait de son éparchie et restait dans un endroit autre que son éparchie au-delà de la durée de six mois, sera dépouillé complètement de l'honneur et de la dignité épiscopale; car le Saint-synode a décidé que celui qui

Patriarcat de Moscou. De plus, le 13 avril 1978, après des discussions entre l'Église de Russie et celle de Constantinople, le *tomos* de 1923 est déclaré non opérationnel¹⁵³, en conséquence de quoi il n'y a qu'une seule Église d'Estonie, celle rattachée canoniquement au Patriarcat de Moscou. Voilà donc comment la synodalité a pu résoudre cette situation conflictuelle !

Après que l'Estonie fut sortie de l'Union Soviétique et eut obtenu son indépendance politique (20 août 1991), le nouveau gouvernement estonien refusa de reconnaître officiellement l'*Église orthodoxe d'Estonie*, rattachée canoniquement au Patriarcat de Moscou. De plus, le 11 août 1993, le même gouvernement estonien enregistrait officiellement une nouvelle Église, la soi-disant *Église apostolique orthodoxe d'Estonie*¹⁵⁴.

négligerait le troupeau pris en charge et demeurerait dans un endroit autre que son éparchie au-delà de l'espace de six mois, sera dépouillé complètement de la dignité d'hierarque, qui l'a constitué pasteur de son troupeau, et un autre sera intronisé à l'évêché en son lieu et place" (*Syntagme Athénienne*, II, pp. 687-688; *Discipline antique*, I-2, pp. 476-478). Il appert alors que, *de facto*, le métropolite Alexandre n'était qu'un évêque excommunié de l'Église orthodoxe. Donc l'activité du soi-disant "Saint-synode de l'Église d'Estonie en Exil" ne peut être retenue valide dans l'Église orthodoxe.

¹⁵³ Cf. ***, «Πατριαρχικόν και Συνοδικόν Γράμμα (13.04.1978)», dans G. PAPATHOMAS – M.H. PALLI, *The Autonomous Orthodox Church of Estonia*, pp. 199-201 [en français ***], «Acte patriarcal et synodal du 13 avril 1978 concernant l'Église autonome orthodoxe d'Estonie décidant la suspension momentanée du *Tomos* de 1923», dans *Istina* 49 (2004), p. 95].

¹⁵⁴ Si le gouvernement estonien a reconnu officiellement la soi-disant *Église apostolique orthodoxe d'Estonie* en 1993, l'*Église orthodoxe d'Estonie*, rattachée canoniquement au Patriarcat de Moscou, n'a été reconnue qu'en avril 2002 (cf. T. PULCINI, «Undaing Disunity: An Examination of the Dynamics of Orthodox Ecclesiology in Four Contemporary Situations», dans *Logos. A Journal of Eastern Christian Studies* 48 (2007), p. 232). En effet, le gouvernement estonien, abusivement, avait reconnu l'*Église apostolique orthodoxe d'Estonie* comme le successeur légitime de l'Église d'avant-guerre, ce qui, aux yeux du gouvernement estonien, signifiait qu'elle pouvait revendiquer tous les biens de cette Église. Ainsi l'*Église apostolique orthodoxe d'Estonie* jouit-elle, encore aujourd'hui, du soutien exclusif de l'État estonien, lequel refusa jusqu'à peu de reconnaître l'*Église orthodoxe d'Estonie* (qui reste dépossédée de ses biens immobiliers historiques). En conséquence, de nos jours, seule l'*Église apostolique orthodoxe d'Estonie* a le droit à la propriété privée en Estonie, tandis que l'*Église orthodoxe d'Estonie* se contente d'être locataire de ses églises et presbytères. Pour plus de détails concernant l'actuel régime de la liberté religieuse en Estonie, voir: M. KIVIORG, «Church and State in Estonia», dans S. FERRARI – W. COLE DURHAM – E.A. SEWELL (éd.), *Law and Religion in Post-Communist Europe*, Louvain, 2003, pp. 99-103; M. KIVIORG, «Church and State in Estonia», dans G. ROBBERS (éd.), *State and Church in the European Union*, Baden-Baden, 2005, pp. 95-114; R. RINGVEE, «Religious Freedom and

Pour cela, les autorités politiques estoniennes avaient accueilli un certain nombre de paroisses appartenant auparavant à l'*Eglise orthodoxe d'Estonie*¹⁵⁵, et avaient demandé leur rattachement au Patriarcat de Constantinople. Pour justifier cette anomalie juridique et canonique, le Département des Affaires Religieuses d'Estonie affirmait qu'il reconnaissait en effet le soi-disant "Saint-synode de l'Eglise d'Estonie en Exil", bien que ce Synode n'ait pas de représentant dans le pays. Le 20 février 1996, le Synode de l'Eglise de Constantinople, sous la présidence de son patriarche Bartholomé I^{er} décidait de répondre à la demande du gouvernement estonien en (re)créant une nouvelle Eglise orthodoxe d'Estonie sous le nom d'*Eglise apostolique orthodoxe d'Estonie*¹⁵⁶ (*sic*). Pour cela, les autorités constantinopolitaines n'avaient fait que reconnaître la soi-disant *Eglise apostolique orthodoxe d'Estonie*, créée en 1993 par le Gouvernement estonien, bien que les saints canons interdisissent toute intrusion du pouvoir civil dans les affaires internes de l'Eglise¹⁵⁷.

Legislation in Post-Soviet Estonia», dans *Brigham Young University Law Review* 2001, n° 2, pp. 631-642; R. RINGVEE, «State and Religious Associations in Estonia», dans *Laicidad y Libertades. Escritos Juridicos* 6 (2006), n° 1, pp. 503-532.

¹⁵⁵ Avant 1993, l'Orthodoxie estonienne comptait approximativement 170.000 fidèles dont environ 20.000 ont choisi de (re)joindre la soi-disant *Eglise apostolique orthodoxe d'Estonie*. Selon le dernier recensement général de 2000, la population d'Estonie était légèrement au-dessus de 1,3 million de personnes (1.376.743), dont les orthodoxes comptaient 143.554 personnes, à savoir 13,9% de la population estonienne âgée de moins de 15 ans (cf. STATISTIKAAMET – STATISTICAL OFFICE OF ESTONIE, 2000. *Aasta Rahva Ja Eluruumide Loendus. Haridus. Usk – 2000. Population and Housing Census. Education. Religion*, IV, Tallinn, 2002, p. 30). De plus, il faut souligner ici que la plus grande partie des orthodoxes estoniens sont de nationalité russe (104.698), ukrainienne (9.984) ou biélorusse (6.051), à savoir environ 85% de la population estonienne âgée de moins de 15 ans qui se déclare orthodoxe, tandis que les orthodoxes de nationalité estonienne ne comptent que 18.517 personnes. (cf. STATISTIKAAMET – STATISTICAL OFFICE OF ESTONIE, 2000. *Aasta Rahva Ja Eluruumide Loendus*, p. 41).

¹⁵⁶ «La très sainte Eglise-mère de Constantinople [...] accepta la juste demande des chrétiens orthodoxes d'Estonie et celle de l'honorable Gouvernement d'Estonie de procéder au plein rétablissement en Estonie de l'Eglise apostolique orthodoxe estonienne existant avant 1940 en tant qu'Eglise autonome relevant du Patriarcat œcuménique», † BARTHOLOMÉ I, «Πατριαρχική καὶ Συνοδική Πράξις», p. 64. Pour le point de vue du Patriarcat de Constantinople, voir aussi G. PAPATHOMAS, «La réactivation en 1996 de l'autonomie de l'Eglise d'Estonie», dans *Istina* 49 (2004), pp. 46-61.

¹⁵⁷ Le canon 12 du IV^e synode œcuménique avait déjà signalé ce type d'abus de la part des autorités civiles, en précisant: «Nous avons appris que quelques-uns, agissant en opposition avec les principes de l'Eglise, s'adressent aux pouvoirs publics et font diviser

De plus, le 24 février 1996, le proto-hiérarque de l'Église de Finlande est nommé *locum tenens* de l'*Église apostolique orthodoxe d'Estonie*¹⁵⁸. Trois ans plus tard, le 13 mars 1999, le Saint-synode de l'Église de Constantinople élit Stéphane Charalambides, évêque de Nazianze, comme métropolitain de l'*Église apostolique orthodoxe d'Estonie*, bien que cela soit absolument interdit par les saints canons¹⁵⁹. Le hiérarque grec est intronisé comme Métropolitain de Tallinn et de toute l'Estonie le 21 mars de la même année¹⁶⁰. Ensuite sont créées deux nouvelles éparchies pour lesquelles sont ordonnés deux évêques estoniens¹⁶¹. En conséquence, de nos jours, l'*Église apostolique orthodoxe d'Estonie* représente une métropole dite "autonome", sous l'autorité du Patriarcat de Constantinople, bien que sa création en 1923 et sa re-création en 1996 soient absolument contraires aux saints canons et à la tradition canonique de l'Église orthodoxe.

A son tour, après les années 1990, le Patriarcat de Moscou a réorganisé l'*Église orthodoxe d'Estonie* comme une métropole "auto-

en deux par des rescrits impériaux une métropole, si bien qu'à partir de ce moment-là il y a deux métropolitains dans une seule métropole. Le saint synode décide qu'à l'avenir nul évêque n'osera agir ainsi; s'il le fait, il sera destitué de son propre rang".

¹⁵⁸ Cf. ***, «Communiqué du Secrétariat Générale du Saint et Sacré Synode du Patriarcat de Constantinople du 24 février 1996», publié en italien dans ***, «Estonia: Mosca contro Costantinopoli», dans *Il Regno. Documenti* 1996, n° 768, pp. 246-247.

¹⁵⁹ Le canon 16 d'Antioche précise: "Si un évêque sans éparchie s'introduit dans une éparchie vacante et s'empare du siège épiscopal sans l'autorisation d'un synode complet, il doit être déposé, quand même il serait parvenu à se faire élire par tout le peuple de l'Église qu'il a occupée par intrusion. Un synode complet est celui auquel assiste le métropolitain". Donc, il appert clairement que Stéphane Charalambides est déposé *de facto* par les saints canons de l'Église orthodoxe, et qu'en conséquence il ne peut point exercer son autorité épiscopale en Estonie. Donc aucune de ses actions ne peut être retenue valide.

¹⁶⁰ Cf. *Ἡμερολόγιον Οἰκουμενικῆς Πατριαρχείου 2006*, Thessalonique, 2006, p. 1153.

¹⁶¹ Plus précisément, après la réunion d'une Assemblée Générale de l'*Église apostolique orthodoxe d'Estonie*, le métropolitain Stéphane de Tallinn et de toute l'Estonie a présenté deux candidats pour le rang épiscopal devant le Saint-synode de l'Église orthodoxe de Constantinople, qui à son tour a élu les deux candidats le 21 octobre 2008. Il s'agit de l'archimandrite Elie Ojaperv, élu évêque de Tallinn, et de l'archimandrite Alexandre Hopjorski, élu évêque de Pärnu-Saaremaa. Ceux-ci ont reçu l'ordination épiscopale aux sièges des évêchés respectifs, le 10 et le 12 janvier 2009. A la sainte liturgie de leurs ordination ont participé sept évêques grecs et chypriotes, sous la présidence du métropolitain Stéphane Charalambides.

administrée”, à la tête de laquelle a été élu Corneille Yacobs¹⁶². Bien que le patriarche Alexeï II, dans le tomos patriarcal du 26 avril 1993, ait précisé que, au sein du Patriarcat de Moscou, l'*Eglise orthodoxe d'Estonie* “bénéficiait d'autonomie ecclésiale et administrative, économique, d'éducation, ainsi que dans ses relations avec les autorités civiles”¹⁶³, les autorités de l'Eglise orthodoxe de Russie décidèrent ensuite que l'*Eglise orthodoxe d'Estonie* serait une des “Eglises auto-administrées”¹⁶⁴ du Patriarcat de Moscou¹⁶⁵. Afin de mieux comprendre l'actuel statut canonique de l'*Eglise orthodoxe d'Estonie* dans le Patriarcat de Moscou, il convient de présenter brièvement ici le concept d'*Eglise auto-administrée* tel qu'il est prévu dans le Statut d'organisation de l'Eglise de Russie (approuvé en 2000)¹⁶⁶.

¹⁶² Né à Tallinn, en Estonie, Corneille Yacobs en a été ordonné évêque le 15 septembre 1990 (cf. ***, «Наречение и хиротония архимандрита Корнилия (Якобса) во епископа Таллиннского», dans *Журнал Московской Патриархии* 1991, n° 8, pp. 18-20). En 1994, il est élevé au rang d'archevêque (cf. N. МИТРОХИН – S. ТИМОФЕЕВА [Н. МИТРОХИН – С. ТИМОФЕЕВА], *Епископы и епархии Русской Православной Церкви по состоянию на 1 октября 1997 г.*, Moscou, 1997, pp. 383-384), et, le 06 novembre 2000, il est élu métropolite de Tallinn et de toute l'Estonie.

¹⁶³ Cf. † ALEXEÏ II, «Томос Алексиа второго божиею милостино патриарха Московского и всея Руси епископу Таллиннскому и всея Эстонний Корнилию», dans † ALEXEÏ II, *Православие в Эстонии*, pp. 576-578 [en français dans *Messenger de l'Eglise orthodoxe russe* 2009, n° 13, pp. 36-37].

¹⁶⁴ Nous avons déjà précisé que le concept d'*Eglise auto-administrée* représente une innovation de date récente, introduite dans l'Eglise orthodoxe de Russie seulement à partir des années 1990. En outre, nous avons dit aussi que cette innovation représente un éloignement de la doctrine canonique et de la tradition de l'Eglise orthodoxe, et que, en conséquence, le concept d'*Eglise auto-administrée* doit être remplacé par celui d'*Eglise autonome*.

¹⁶⁵ Selon l'actuel Statut pour l'organisation de l'Eglise orthodoxe de Russie, les “Eglises auto-administrées” sont: l'*Eglise orthodoxe d'Ukraine*, l'*Eglise orthodoxe de Lituanie*, l'*Eglise orthodoxe de Moldavie* et l'*Eglise orthodoxe d'Estonie* (cf. chap. VIII, art. 16 et 17). De plus, après plusieurs reprises de dialogue, l'Eglise orthodoxe de Russie est arrivée à signer le 17 mai 2007 l'acte de communion canonique avec l'*Eglise orthodoxe russe hors frontières* (*Русская Православная Церковь Заграницей*), en refaisant ainsi l'unité de l'Orthodoxie russe (cf. ***, «Acte de communion canonique entre l'Eglise orthodoxe russe et l'Eglise orthodoxe russe hors frontières», dans *Messenger de l'Eglise orthodoxe russe* 2007, n° 1, pp. 3-7). Ensuite, par une décision du *Synode des évêques* de l'Eglise orthodoxe de Russie, tenu à Moscou du 24 au 29 juin 2008, l'*Eglise orthodoxe russe hors frontières* a été insérée parmi les *Eglises auto-administrées* du Patriarcat de Moscou.

¹⁶⁶ Cf. ***, «Определение Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви по Уставу Русской Православной Церкви», dans *Журнал*

Le Statut actuel décrit l'Église orthodoxe de Russie comme possédant une structure hiérarchique de gouvernement¹⁶⁷, tout en affirmant que ses organismes suprêmes d'autorité sont l'*Assemblée locale* (Поместный Собор), le *Synode des évêques* (Архиерейский Собор) et le *Saint-synode* (Священный Синод)¹⁶⁸. A propos des Églises à administration propre ou "auto-administrées", l'actuel Statut de l'Église orthodoxe de Russie affirme qu'elles exercent leur activité sur la base et dans les limites du *tomos* patriarcal qui leur est accordé, conformément aux décisions d'une *Assemblée locale*, ou d'un *Synode des évêques*¹⁶⁹. Les décisions au sujet de la constitution ou de la suppression des éparchies entrant dans une Église "auto-administrée", et la définition de leurs limites territoriales, sont prises par le patriarche de Moscou ainsi que par le Saint-synode sur proposition du Synode de l'Église "auto-administrée"¹⁷⁰. Dans les Églises "auto-administrées", l'autorité ecclésiastique et administrative est exercée par son *Assemblée ecclésiastique* (собор) et par son *Synode*¹⁷¹, présidés par son proto-hiérarque avec le

Московской Патриархии (2000), no. 10, p. 21. Pour le texte du Statut, voir ***, «Устав Русской Православной Церкви», dans *Информационный Бюллетень* 8 (2000), pp. 5-52. Pour une présentation générale du Statut, voir A. KLUTSCHEWSKY – T.M. NÉMETH – E. SYNEK, «Das Statut der Russischen Orthodoxen Kirche», dans *Kanon* 19 (2006), pp. 41-72.

¹⁶⁷ Cf. chap. I, art. 6.

¹⁶⁸ L'article 7 du premier chapitre affirme: "Высшими органами церковной власти и управления являются Поместный Собор, Архиерейский Собор, Священный Синод во главе с Патриархом Московским и всея Руси" [Les organismes suprêmes d'autorité ecclésiastique et de direction sont l'*Assemblée locale* (Поместный Собор), le *Synode des évêques* (Архиерейский Собор), le *Saint-synode* (Священный Синод), dirigés par le Patriarche de Moscou et de toute la Russie] (notre traduction). Il faut préciser ici que dans la langue russe le terme *собор* (sobor) peut être traduit par "assemblée", "synode" et "cathédrale". En tenant compte de cette homonymie, ainsi que de l'ecclésiologie orthodoxe, nous avons traduit l'expression russe *Поместный Собор* par *Assemblée locale*, et *Архиерейский Собор* par *Synode des évêques*.

¹⁶⁹ Cf. chap. VIII, art. 1. Il faut aussi préciser que la décision de créer ou de supprimer une Église "auto-administrée", et d'établir ses limites territoriales, relèvent du *Synode des évêques*. (cf. chap. VIII, art. 2). En outre, les décisions des *Assemblées locales* et des *Synodes des évêques* s'imposent aux Églises "auto-administrées" (cf. chap. VIII, art. 11). Enfin, le tribunal général ecclésiastique et le tribunal du *Synode des évêques* de l'Église orthodoxe de Russie constituent les instances de dernier appel pour les Églises "auto-administrées" (cf. chap. VIII, art. 12).

¹⁷⁰ Cf. chap. VIII, art. 8.

¹⁷¹ Le synode d'une Église "auto-administrée" adopte les statuts réglementant l'administration de cette Église sur la base et dans les limites du *tomos* patriarcal qui lui

titre de métropolitain ou d'archevêque¹⁷². Le proto-hiérarque d'une Eglise "auto-administrée" est élu par son propre Synode, parmi les candidats approuvés par le patriarche de Moscou et par le *Saint-synode*¹⁷³, et entre en fonction après la confirmation du patriarche de Moscou¹⁷⁴. Les évêques d'une Eglise "auto-administrée" sont élus par leur synode des évêques parmi les candidats approuvés par le patriarche de Moscou et par le *Saint-synode*¹⁷⁵. En outre, l'actuel Statut de l'Eglise orthodoxe de Russie exige qu'une Eglise "auto-administrée" reçoive le Saint Myron de la part du patriarche de Moscou¹⁷⁶. Donc, bien que l'Eglise d'Estonie ne soit pas dite explicitement "autonome" mais "auto-administrée", elle bénéficie en effet, à l'intérieur du Patriarcat de Moscou, d'un régime d'autonomie ecclésiastique de type métropolitain. Il appert clairement que l'Eglise orthodoxe de Russie a le devoir de proclamer l'*Eglise orthodoxe d'Estonie* comme Eglise autonome sous son autorité canonique.

Pour en revenir à la question de la co-territorialité en Estonie, il faut préciser que, malgré les vives protestations du Patriarcat de Moscou¹⁷⁷ et les nombreuses tentatives de dialogue, l'Eglise orthodoxe en Estonie reste encore aujourd'hui divisée entre l'Eglise de Russie et

est accordé. Ces statuts sont soumis à l'approbation du *Saint-synode* et doivent être confirmés par le patriarche de Moscou. Cf. chap. VIII, art. 13.

¹⁷² Cf. chap. VIII, art. 3. L'Assemblée ecclésiastique et le Synode d'une Eglise "auto-administrée" agissent dans les limites définies par le *tomos* patriarcal, le Statut de l'Eglise orthodoxe de Russie et les statuts réglementant l'administration de l'Eglise "auto-administrée". Cf. chap. VIII, art. 14.

¹⁷³ Cf. chap. VIII, art. 4.

¹⁷⁴ Cf. chap. VIII, art. 5. Le proto-hiérarque d'une Eglise "auto-administrée" est un évêque éparchial et il doit présider son Eglise sur la base des saints canons, du Statut de l'Eglise orthodoxe de Russie et du statut de l'Eglise "auto-administrée" (cf. chap. VIII, art. 6). Le nom du proto-hiérarque est commémoré dans toutes les églises de l'Eglise "auto-administrée" après celui du patriarche de Moscou (cf. chap. VIII, art. 7).

¹⁷⁵ Cf. chap. VIII, art. 9. De plus, les évêques d'une Eglise "auto-administrée" sont membres de l'*Assemblée locale* et du *Synode des évêques*, et participent à leurs travaux en conformité avec les chapitres II et III du Statut de l'Eglise orthodoxe de Russie, ainsi qu'aux sessions du *Saint-synode*. Cf. chap. VIII, art. 10.

¹⁷⁶ Cf. chap. VIII, art. 15.

¹⁷⁷ A cause de la re-création de l'Eglise apostolique orthodoxe d'Estonie, le Patriarcat de Moscou a temporairement rompu ses relations avec l'Eglise de Constantinople le 23 février 1996, et avec l'Eglise de Finlande le 27 février 1996 (cf. T. PULCINI, «Undaing Disunity», p. 233). Pour plus de détails concernant la crise provoquée, voir O. CLÉMENT, «Constantinople et Moscou: une crise», dans *Contacts* 48 (1996), pp. 89-100; K. VAVOUSKOS, «L'orthodoxie et la crise ecclésiastique en Estonie», dans *Istina* 49 (2004), pp. 62-84.

l'Église de Constantinople. Cela constitue une source de problèmes et de fortes tensions¹⁷⁸ jusqu'à l'intérieur de l'Orthodoxie¹⁷⁹.

Concernant l'autonomie de l'*Eglise apostolique orthodoxe d'Estonie* il faut souligner qu'il ne s'agissait au début que d'une seule éparchie du Patriarcat de Constantinople, et qu'il n'y avait donc pas la possibilité de parler d'*autonomie ecclésiastique*, mais seulement d'*autonomie éparchiale*. En conséquence, sa dénomination initiale d'*Eglise autonome* se révèle totalement impropre. Ce n'est qu'avec la création des deux nouvelles éparchies et l'ordination de leurs évêques, qu'on peut parler d'*autonomie ecclésiastique*. Cependant, il reste encore le problème de la canonicité (c'est-à-dire la conformité aux prescriptions

T
E
O
L
O
G
I
C
E

¹⁷⁸ L'Estonie a connu une nouvelle tension à la suite de la visite du patriarche de Constantinople Bartolomé I^{er} dans ce pays en octobre 2000, et de la réunion du Saint-synode du Patriarcat de Moscou en novembre. Cette visite a été considérée comme une provocation par Moscou, et qualifiée "d'intrusion sur le territoire canonique du Patriarcat de Moscou" par le patriarche lui-même, que Bartolomé I^{er} avait omis de prévenir. Cf. ***, «Nouvelle tension entre les Patriarcats de Moscou et de Constantinople à propos de l'Estonie: (8 novembre 2000)», dans *Istina* 46 (2001), pp. 88-89.

¹⁷⁹ La présence des représentants de l'*Eglise apostolique orthodoxe d'Estonie* aux travaux de la Commission du dialogue entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe à Ravenne (2007) a déclenché une forte contestation du représentant de l'Église de Russie, l'évêque Hilarion Alfeyev, car le Saint-synode de l'Église orthodoxe de Russie, réuni entre le 13 et 16 août 2000 à Moscou, avait décidé dans sa séance du 16 août 2000 que ses représentants ne pourraient plus participer à aucune des conférences ou réunions panorthodoxes en présence de représentants de la soi-disant *Eglise apostolique orthodoxe d'Estonie* (cf. ***, «Определение освященного Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о положении Православной Церкви в Эстонии», dans *Журнал Московской Патриархии* 2000, n° 10, p. 20). Pour cette raison la délégation russe a abandonné ces travaux. De plus, le 26 mars 2008, les délégations des deux Patriarcats se sont rencontrées à Zurich (Suisse) pour étudier ce problème, mais les pourparlers n'ont pas abouti à un consensus sur la composition de la délégation des Églises orthodoxes locales au sein de la Commission internationale mixte catholique-orthodoxe. Selon le communiqué du Département des relations extérieures, le Patriarcat de Moscou a suggéré trois solutions qui ont été rejetées par la délégation du patriarcat de Constantinople. De même, le communiqué déplore le fait que le rejet de ces propositions par le patriarcat de Constantinople a rendu impossible la participation de l'Église orthodoxe russe au travail de la Commission internationale mixte orthodoxe-catholique. Cf. ***, «La situation de l'Orthodoxie en Estonie et l'avenir du dialogue théologique catholique-orthodoxe. Communiqué du Département des relations extérieures du patriarcat de Moscou concernant les résultats des pourparlers entre les délégations des patriarcats de Moscou et de Constantinople (Zurich, 26 mars 2008) », dans *Messenger de l'Église orthodoxe russe* 2008, n° 9, pp. 23-27.

des saints canons) de la création de cette structure ecclésiastique intitulée *Eglise apostolique orthodoxe d'Estonie*.

Nous pouvons résumer en affirmant qu'en réalité l'*Eglise apostolique orthodoxe d'Estonie* ne représente qu'une métropole du Patriarcat de Constantinople créée sur un lieu où existait déjà une Eglise orthodoxe locale (ce qui est contraire au canon 8 du I^{er} synode œcuménique), Eglise qui n'a pas été consultée antérieurement (ce qui va à l'encontre du principe de synodalité). De plus, cette structure ecclésiale a été re-crée suite à l'intervention du pouvoir politique d'Estonie (contre les canons suivants: 30 apostolique, 2 du II^e synode œcuménique, 12 du IV^e synode œcuménique et 3 du VII^e synode œcuménique). Donc, il n'est pas du tout hasardeux d'affirmer que l'*Eglise apostolique orthodoxe d'Estonie* a été re-crée contrairement à la doctrine canonique et à la tradition orthodoxe. De plus, si nous prenons en considération le fait que l'évêque de l'*Eglise apostolique orthodoxe d'Estonie* est un hiérarque grec (ce qui est contraire au canon 34 apostolique), nous pourrions apercevoir une résurgence de la politique de type phanariote de la part du Patriarcat de Constantinople.

Quelle solution canonique pourrait alors résoudre ce conflit ? Comme nous avons déjà vu, le conflit trouve sa racine dans l'intrusion des autorités politiques estoniennes au sein des affaires internes de l'Orthodoxie en Estonie, autorités qui ont impliqué l'Eglise de Constantinople dans leurs démarches. Le Patriarcat de Constantinople a ainsi créé, contre les saints canons et par abus, une nouvelle structure ecclésiastique intitulée *Eglise apostolique orthodoxe d'Estonie*. Bien que cette structure soit absolument anti-canonique, elle bénéficia de la part de l'Etat estonien d'un régime privilégié, tandis que l'*Eglise orthodoxe d'Estonie*, canoniquement rattachée à l'Eglise de Russie, reste soumise aux persécutions de l'Etat estonien.

Il appert donc que la solution canonique qui s'impose dans le cas de l'Orthodoxie en Estonie est la réorganisation autour de l'*Eglise orthodoxe d'Estonie*, qui doit être reconnue au préalable comme Eglise autonome par son Eglise-mère, l'Eglise orthodoxe de Russie. Et cela parce que son actuel statut canonique d'*Eglise auto-administrée* ne concorde aucunement avec les prescriptions des saints canons. Toutefois, cette réorganisation doit être faite dans la synodalité, c'est-à-dire par un dialogue et une coopération fraternels entre les deux patriarchats de Moscou et de Constantinople, qui aboutissent à la création d'une seule Eglise orthodoxe en Estonie.

L'Orthodoxie en Moldavie

En 1359, la Principauté de Moldavie (qui s'étendait entre les Carpates, le Dniestr, la Mer Noire, le Danube et la frontière valaque au sud), figurait sur la carte de l'Europe comme un état souverain ayant à sa tête le voïevode Bogdan¹⁸⁰. En 1401, l'Eglise orthodoxe de Moldavie fut reconnue comme autocéphale¹⁸¹. Cette situation dura jusqu'au début du XIX^e siècle, quand par le Traité de Bucarest (1812), la moitié Est de la Moldavie (à savoir la Bessarabie) fut indûment annexée à la Russie¹⁸². Puis, par un décret du tsar du 21 août 1813, l'Eglise orthodoxe de cette partie de la Moldavie fut placée abusivement sous l'autorité de l'Eglise russe¹⁸³, qui à son tour était placée à l'époque sous l'autorité directe du tsar¹⁸⁴. Bien que ce changement, absolument contraire à la doctrine

E
O
L
O
G
I
C
E

¹⁸⁰ Pour d'autres détails, voir Ș.S. GOROVEI, *Întemeierea Moldovei. Probleme controversate*, Iași, 1997.

¹⁸¹ Cf. L. STAN, «Pravila lui Alexandru cel Bătrân și vechea autocefalie a Mitropoliei Moldovei», dans *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 36 (1960), pp. 170-214; L. PILAT, *Între Roma și Bizană. Societate și putere în Moldova (sec. XIV-XVI)*, Iași, 2008, pp. 357-386. Voir aussi † DANIEL (éd.), *Antologie de documente și studii privind Mitropolia Moldovei: 1401-2001*, I, Iași, 2001.

¹⁸² Pour plus de détails, voir G.F. JEWSEBURY, *The Russian annexation of Bessarabia (1774-1828): a study of imperial expansion*, New York, 1976.

¹⁸³ Plus précisément, le tsar avait créé une nouvelle éparchie dont le titre était *Eparchie de Chisinau* [Кишиневская епархия], placée sous l'autorité directe du Saint-synode de l'Eglise orthodoxe de Russie. Cf. S. SAFRONOV [С. САФРОНОВ], *Русская Православная Церковь в конце XXв территориальный аспект*, Moscou, 2001, p. 37.

¹⁸⁴ En 1721, le tsar Pierre le Grand (1672-1725) abolissait le système patriarcal dans l'Eglise orthodoxe de Russie, en le remplaçant par un système de direction collégiale. Inspirées du modèle protestant, les nouvelles relations entre l'Eglise orthodoxe de Russie et l'Empire russe ont été définies dans un "Règlement ecclésiastique" publié en 1721 (cf. C. TONDINI (traduit par), *Le Règlement Ecclésiastique de Pierre le Grand*, Paris, 1874). Par ce texte, le tsar abolissait officiellement le patriarcat de Moscou, dont la fonction avait déjà été supprimée *de facto* à la mort du patriarche Adrien, en 1700, puisqu'aucun successeur ne lui avait été désigné (cf. J. CRACRAFT, *The Church Reform of Peter the Great*, Stanford, 1971). Désormais l'autorité était exercée par un Saint-synode, composé de douze membres (évêques et prêtres), tous nommés par le tsar et placés, dès 1722, sous le contrôle d'un fonctionnaire laïc, le *haut-procureur* (обер прокуроръ), qui incarnait le lien institutionnel existant dorénavant entre l'Eglise et l'Empire. Le *haut-procureur* avait pour tâche principale de veiller à la bonne marche des institutions ecclésiastiques et à la légalité de leurs décisions. Plus précisément, il était responsable de la censure gouvernementale pour tous les documents venant du Saint-synode de l'Eglise de Russie, ayant le droit d'apposer en bas de ces documents le qualificatif «Lu» pour signifier leur acceptation (pour plus de détails, voir I. SMOLITSCH, *Geschichte der Russischen Kirche 1700-1917*, vol. I, Leyden, 1964 et vol. II, Berlin, 1991). Ce régime de persécution de

canonique orthodoxe¹⁸⁵, n'ait jamais été reconnu par l'Eglise orthodoxe, les autorités russes ont organisé la vie ecclésiale en Bessarabie jusqu'au début du XX^e siècle¹⁸⁶. Lorsqu'en mars 1918 les autorités de la Bessarabie décidèrent l'union à la Roumanie¹⁸⁷, les orthodoxes de Bessarabie rentrèrent sous l'autorité canonique de leur Eglise-mère, l'Eglise de Roumanie. Ainsi, le 15 novembre 1923, le Saint-synode de l'Eglise de Roumanie donnait à l'évêque de Chişinău le titre d'archevêque et décidait le 21 avril 1928 que l'Eglise de Bessarabie serait organisée en une métropolie¹⁸⁸.

En 1940, l'Union soviétique envahit la Bessarabie, et ensuite crée la "République socialiste soviétique de Moldavie", qui occupe seulement le tiers central de la Bessarabie (le reste du territoire passant à la République socialiste soviétique d'Ukraine)¹⁸⁹. Evidemment, l'Eglise

l'Eglise orthodoxe de Russie a duré jusqu'à la chute de la monarchie (mars 1917) qui voit l'Eglise orthodoxe de Russie reprendre sa liberté et convoquer un vrai concile à Moscou, le premier depuis deux cents ans (cf. H. DESTIVELLE, *Le concile de Moscou: la création des institutions conciliaires de l'Eglise orthodoxe russe*, Paris, 2006). Pour d'autres détails concernant le rapport entre le tsar et l'Eglise orthodoxe de Russie, voir G. CODEVILLA, *Lo zar e il patriarca: i rapporti tra trono e altare in Russia dalle origini ai giorni nostri*, Milan, 2008.

¹⁸⁵ Cf. le canon 12 du IV^e synode œcuménique. Il appert clairement que l'acte de création d'une éparchie en Bessarabie par le tsar est absolument anti-canonique, et donc qu'il n'est pas valide dans l'Eglise orthodoxe !

¹⁸⁶ Cf. N. POPOVSCI, *Istoria Bisericii din Basarabia în veacul al XIX-lea sub ruşi*, Chişinău, 1931; N. CIACHIR, *Basarabia sub stăpânire ţaristă (1812-1917)*, Bucarest, 1992; M. DANILOV, *Cenzura sinodală şi cartea religioasă în Basarabia 1812-1918 (între tradiţie şi politică ţaristă)*, Chişinău, 2007; V. GOREANU, «Organizarea eparhiei şi a vieţii bisericeşti în Basarabia, în secolul al XIX-lea», dans *Ortodoxia* 59 (2008), pp. 149-160.

¹⁸⁷ En 1859, la partie occidentale de la Principauté de Moldavie s'était unie à la Valachie pour former la "petite Roumanie"

¹⁸⁸ En ce sens, le Saint-synode de l'Eglise orthodoxe de Roumanie avait créé le 22 juin 1922 deux éparchies en Bessarabie: l'*Eparchie de Hotin*, avec siège à Bălţi, et l'*Eparchie de Cetatea Albă*, avec siège à Cetatea Albă. Plus tard, en 1941, pour des motifs pastoraux, à savoir la persécution staliniste contre l'Orthodoxie, dans la Métropolie de Bessarabie a été créée la *Mission Orthodoxe Roumaine pour la Transnistrie*, qui avait son siège à Tiraspol et, ensuite, à Odessa, et qui bénéficiait d'un statut d'éparchie. Pour de plus amples détails, voir F. ŞERBĂNESCU, «Mitropolia Basarabiei», dans *Magazin Istoric* 36 (2002), n° 2, pp. 5-9 et n° 3, pp. 22-27.

¹⁸⁹ En 1939, en conséquence du Pacte Molotov-Ribbentrop, les troupes soviétiques réinvestissent la Bessarabie. Toutefois, la Moldavie soviétique ne couvrait que la partie orientale de la Moldavie historique, l'autre partie restant en Roumanie. D'ailleurs cette "petite Moldavie" ne correspondait pas au territoire historique de la Moldavie, puisque Staline donna la région d'Izmail à l'Ukraine. De même, au nord, la Bucovine fut-elle

orthodoxe de la "République de Moldavie" (partie intégrante de l'Union soviétique) est obligée par les autorités politiques "moldaves" de se placer sous l'autorité de l'Église de Russie, à l'époque sous le contrôle direct des autorités bolcheviques de l'Union Soviétique¹⁹⁰. Donc, après l'occupation

E
O
L
O
G
I
C
E

rattachée à l'Ukraine. En "échange", la nouvelle république soviétique obtenait une bande de territoires sur la rive gauche du Dniestr, qui formait pourtant la frontière entre les territoires russes et la Moldavie avant 1812, et qui constitue aujourd'hui la République sécessionniste de Transnistrie. Ensuite, les destructions massives occasionnées par la deuxième guerre mondiale se sont accompagnées d'un immense brassage des populations. Après l'instauration définitive du pouvoir soviétique, toutes les élites roumaines qui le pouvaient fuirent la Bessarabie et la Bucovine. Les purges staliniennees achevèrent de détruire ces élites sociales et intellectuelles, par des vagues de déportations massives en Sibérie. En plus de l'élimination des élites, la soviétisation s'est caractérisée par une politique de "moldavisation" de l'histoire et de l'identité nationales. La langue "roumaine" devient la langue "moldave", avec un retour à la graphie cyrillique. La "querelle de l'alphabet" est loin d'être folklorique: l'usage de l'alphabet cyrillique permettait en effet aux Roumains de Bessarabie de se rapprocher de la Russie, de s'éloigner de la Roumanie et d'empêcher par exemple que les jeunes générations puissent lire la littérature roumaine en alphabet latin. Toute la politique soviétique visait à promouvoir une identité nationale moldave, distincte de l'identité roumaine. Cf. E. ȘIȘCANU, *Basarabia sub regim bolșevic (1940-1952)*, Bucarest, 1998; G. NEGRU, *Politica etnolingvistică în R.S.S. Moldovenească*, Chișinău, 2000; C. KING, *The Moldovans: Romania, Russia, and the Politics of Culture*, Stanford, 2000.

¹⁹⁰ La mort du patriarche Tikhon en 1925 ouvrit une longue période d'incertitude et de troubles en raison de l'impossibilité de doter l'Église orthodoxe de Russie d'une direction stable. En effet, les autorités bolcheviques empêchaient la réunion d'un synode de l'Église de Russie pour l'élection d'un nouveau patriarche. Ainsi, par exemple, le métropolite Pierre Polianski désigné *locum tenens* patriarcal fut rapidement arrêté par les autorités bolcheviques et déporté en Sibérie (cf. G. SCHULZ, «Versuch der Registrierung der Russischen Orthodoxen Kirche: Entwurf einer Eingabe des Patriarchatsverwesers Petr (Poljanskij) an den Rat der Volkskommissare (Herbst 1925)», dans *Kirche im Osten* 40-41 (1997-1998), pp. 84-93). Les autres principaux métropolitites furent, eux aussi, emprisonnés. A cette époque donc, l'Église orthodoxe de Russie se trouvait à la fois dépourvue de toute ossature dirigeante et de toute existence légale. Essayant de remédier à cette situation désastreuse, le métropolite Serge Stragorodski, qui exerçait l'intérim du *locum tenens*, proclama en 1927 sa loyauté au pouvoir soviétique et obtint une légalisation semi-partielle de l'Église orthodoxe de Russie. Cependant, ce n'est qu'en 1943 que les autorités bolcheviques autorisèrent la réunion d'un synode des évêques de l'Église orthodoxe de Russie (ils n'étaient que 19 évêques !), qui, le 8 septembre 1943, élut patriarche de Moscou le métropolite Serge Stragorodski. Il faut préciser ici que la permission pour convoquer le Synode des évêques avait été obtenue à la suite de la rencontre du 4 septembre 1943 entre Staline et le métropolite Serge Stragorodski, entouré des métropolitites Alexei de Leningrad et Nicolas de Kiev (cf. D. POSPIELOVSKY, «"The Best Years" of Stalin's Church Policy (1942-1948) in the light of Archival Documents», dans *Religion, State & Society* 25 (1997), n° 2, pp. 139-162).

soviétique de la Bessarabie (1940-1941) et l'installation du régime communiste en Bessarabie (1944), la *Métropole de Bessarabie* avait cessé son activité¹⁹¹. Mais, après 1944, l'Eglise orthodoxe de Russie recréait une éparchie pour les orthodoxes de la nouvelle république soviétique, à savoir l'*Eparchie de Chisinau* (Кишиневская епархия).

Avec l'éclatement de l'Union soviétique, la République de Moldavie se déclare indépendante le 27 août 1991 et devient membre de l'ONU. Dans ces nouvelles conditions politiques, l'Eglise orthodoxe de Moldavie traverse des moments difficiles car les fidèles orthodoxes du pays sont divisés: une partie veut rester sous l'autorité de l'Eglise de Russie tandis que l'autre partie des fidèles désire retourner sous l'autorité de l'Eglise-mère, c'est-à-dire l'Eglise de Roumanie.

Après la mort du patriarche Serge, le Synode de l'Eglise de Russie avait convoqué une Assemblée générale du 31 janvier au 2 février 1945 à laquelle participèrent plus de 170 délégués russes (chaque éparchie était représentée par son évêque, par un clerc et un laïc) et 34 représentants des Eglises orthodoxes locales. Le premier jour de l'Assemblée fut adopté, à l'unanimité, le Statut d'organisation de l'Eglise orthodoxe de Russie, et le dernier jour le patriarche Alexeï fut élu, à l'unanimité, et intronisé le 4 février 1945 (cf. N. STRUVE, *Les chrétiens en U.R.S.S.*, Paris, 1963, pp. 70-71). Ainsi, après plus de 25 ans de persécutions continues et d'existence chaotique, l'Eglise de Russie retrouvait un Statut et un patriarche qui lui assuraient une existence légale. Toutefois, le moment de répit pour l'Eglise orthodoxe de Russie après la deuxième guerre mondiale fut très court, car les efforts de réorganisation engagés par le patriarche Alexis I^{er} (Simanski) se heurtèrent à la politique de "dégel" promue par les soviétiques, particulièrement dans la période où Nikita Khrouchtchev (1958-1964) prit la tête de Parti Communiste de l'Union Soviétique (cf. S.L. FIRSOV, «Le persecuzioni chruščeviane contro la religione e l'ortodossia in URSS. Aspetti ideologici e morali», dans A. MAINARDI (éd.), *La notte della Chiesa russa. Atti del VII Convegno di spiritualità russa dal 1943 ai nostri giorni, Bose, 15-18 settembre 1999*, Comunità di Bose, 2000, pp. 119-148). C'est seulement en 1987, avec la politique de la *perestroïka*, qu'arrivèrent des signes annonciateurs d'un changement d'attitude en matière de politique religieuse (cf. D. POSPELOVSKY [Д. ПОСПЕЛОВСКИЙ], *Русская православная церковь в XX веке*, Moscou, 1995, pp. 380-443; V. TSYPIN, *История Русской Православной Церкви*, pp. 191-204).

¹⁹¹ Malheureusement, l'Eglise orthodoxe de Roumanie n'a eu aucune possibilité de réagir, car, à partir de 1945, la Roumanie était soumise à l'autorité du Parti Communiste qui se déclarait athée. Les autorités communistes, tout en maintenant officiellement un régime de liberté religieuse, imposèrent de très sévères restrictions à l'Eglise orthodoxe de Roumanie. Par conséquent, l'Eglise orthodoxe de Roumanie dut accepter que la *Métropole de Bessarabie* cesse son activité, bien que cela fût une décision absolument injuste. Pour plus de détails, voir C. PĂIUȘAN – R. CIUCEANU, *Biserica Ortodoxă Română sub regimul comunist 1945-1958*, Bucarest, I, 2001; G. ENACHE – A.N. PETCU, «Biserica Ortodoxă Română și Securitatea. Note de lectură», dans G. ONIȘORU (éd.), *Totalitarism și rezistență, teroare și presiune în România comunistă*, Bucarest, 2001, pp. 108-137.

Ainsi, le Saint-synode de l'Église de Russie a-t-il offert à l'évêque de Chişinău, Vladimir Cantarean¹⁹², le titre d'archevêque (4 avril 1990), puis de métropolite (21 décembre 1992), et a rendu autonome (sous son autorité canonique) la *Métropole de Chisinau et de toute la Moldavie*¹⁹³. Cette métropole a reçu par la suite le statut d'*Eglise auto-administrée*, et figure de nos jours avec les autres *Eglises auto-administrées* recensées dans le Statut d'organisation du Patriarcat de Moscou.

Mais au même moment, les fidèles pro-roumains, sous la coordination de Petru Păduraru, évêque de Bălţi¹⁹⁴, ont envoyé le 14 septembre 1992 une lettre au Saint-synode de l'Église de Roumanie, par laquelle ils ont demandé de réactiver la *Métropole de Bessarabie*. Le Saint-synode de l'Église de Roumanie, par le *tomos* n° 8090 émis le 19 décembre 1992¹⁹⁵, a décidé de réactiver la *Métropole de Bessarabie* et de

¹⁹² Né à Colencăuţi (Ukraine) le 18 août 1953, Vladimir Cantarean fut ordonné diacre (le 22 mai 1974) et, ensuite, prêtre (le 22 mai 1976) pour l'éparchie de Smolensk (Russie). En 1981, il est transféré dans l'éparchie de Cernauti (Ukraine). Le 7 juillet 1989, le *Saint-synode* de l'Église orthodoxe de Russie avait élu Vladimir Cantarean, jusqu'alors secrétaire de l'éparchie de Cernauti (Ukraine), comme évêque de Chisinau. L'ordination épiscopale a été célébrée lors de la sainte liturgie du 21 juillet 1989 dans la cathédrale de l'Épiphanie (Богоявленский собор) à Moscou. Elle a été présidée par le métropolite Juvénal de Kroutitsy et de Kolomna, entouré des autres évêques de l'Église orthodoxe de Russie. Cf. N. МІТРОНІН – S. ТИМОФЕЕВА, *Епископы и епархии Русской Православной Церкви по состоянию на 1 октября 1997 г.*, pp. 377-378.

¹⁹³ Par la décision patriarcale (указ) n° 3369 du 21 décembre 1992, le patriarche Alexeï II de Moscou et de toute la Russie élevait l'archevêque de Chisinau au rang de métropolite, et décidait que l'éparchie de Chisinau serait aussi élevée au rang de métropole sous le nom de "Métropole de Chisinau et de Moldavie". De plus, il faut préciser que le Saint-synode de l'Église de Russie, par la décision synodale n° 2867 du 5 octobre 1992, approuvait le Statut d'organisation de l'Église orthodoxe de Moldavie, tout en précisant que celle-ci bénéficierait d'une "autonomie ecclésiale et administrative, économique, d'éducation, ainsi que dans ses relations avec les autorités civiles".

¹⁹⁴ Né à Țiganca (Bessarabie) le 24 octobre 1946, Petru Păduraru a été ordonné évêque de Bălţi le 1^{er} septembre 1990, dans la cathédrale de Chisinau; à la sainte liturgie, présidée par le patriarche de Moscou et de toute la Russie, Alexis II, ont participé plusieurs hiérarques orthodoxes roumains et russes, parmi lesquels était aussi l'actuel patriarche de Roumanie, Sa Sainteté Daniel (cf. ***, «Наречение и хиротония архимандрита Петра (Пздурару) во епископа Бельского», dans *Журнал Московской Патриархии* 1991, n° 9, pp. 33-35).

¹⁹⁵ Cf. † ТЕОТІСТ, «Act patriarcal și sinodal al Patriarhiei Române privind reactivarea Mitropoliei Basarabiei, autonomă și de stil vechi cu reședința la Chişinău», dans *Biserica Ortodoxă Română* 110 (1992), pp. 24-26.

la reconnaître comme “métropole autonome”, sous son autorité¹⁹⁶. En effet, dans ce *tomos* il est précisé:

La Métropole de la Bessarabie est une métropole autonome, avec son propre Statut, dirigée par le Synode métropolitain, ayant à sa tête le métropolitain, et chacune de ses éparchies a sa propre Assemblée éparchiale. Le métropolitain et son Synode ont tous les droits prévus par le Statut propre, les saints canons et le Statut de l’Eglise orthodoxe de Roumanie. [...] Tous les hiérarques de la Métropole de Bessarabie sont membres de droit du Saint-synode de l’Eglise orthodoxe de Roumanie. [...] La Métropole de la Bessarabie a le droit de suivre le calendrier de style ancien. (notre traduction)¹⁹⁷.

Ensuite, le Saint-synode de l’Eglise orthodoxe de Roumanie, dans sa séance du 22 octobre 2007, a pris acte de la décision de la *Métropole de Bessarabie* de réactiver ses éparchies suffragantes, à savoir l’Archevêché de Chisinau, l’Eparchie de Bălți, l’Eparchie de la Bessarabie du Sud et l’Eparchie de Dubăsari et de toute la Transnistrie, et les a inscrites dans son nouveau Statut d’organisation¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Cf. S. VERZAN, «Eveniment istoric la Patriarhia Română: Reactivarea Mitropoliei Basarabiei, Autonomă și de Stil Vechi (19/20 decembrie 1992)», dans *Biserica Ortodoxă Română* 110 (1992), pp. 8-61. Pour plus de détails, voir M. PĂCURARU, *Basarabia. Aspecte din istoria Bisericii și a neamului românesc*, Iași, 1993; † N. VORNICESCU (éd.), *Adevărul despre Mitropolia Basarabiei*, Bucarest, 1993.

¹⁹⁷ Cf. † TEOCTIST, «Act patriarcal și sinodal», pp. 24-25. Donc la Métropole de Bessarabie suit le calendrier julien, bien que l’Eglise orthodoxe de Roumanie ait choisi de le changer pour le nouveau calendrier orthodoxe créé en 1923.

¹⁹⁸ Dans sa séance du 28 novembre 2007, le Saint-synode de l’Eglise orthodoxe de Roumanie a approuvé à l’unanimité le nouveau Statut d’organisation et de fonctionnement de l’Eglise orthodoxe de Roumanie (cf. ***, «Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române», dans *Biserica Ortodoxă Română* 126 (2008), pp. 13-108; pour la traduction italienne annotée du Statut, voir G. GRIGORIȚĂ, «Lo Statuto per l’organizzazione ed il funzionamento della Chiesa Ortodossa Romena (traduzione italiana non ufficiale)», dans *Laicidad y Libertades. Escritos Jurídicos* 8 (2008), n° 2, pp. 239-398). L’article 6 du Statut précise que “l’Eglise orthodoxe de Roumanie est constituée en Patriarcat, dont le titre est *Patriarcat de Roumanie*” (art. 6§1), et que “le Patriarcat de Roumanie comprend des éparchies (archevêchés et évêchés) regroupées en métropoles, ainsi que d’autres unités situées à l’intérieur et à l’extérieur des frontières de la Roumanie” (art. 6§2). Parmi les unités ecclésiales qui se trouvent en dehors des frontières de la Roumanie, le même article énumère “la *Métropole de Bessarabie*, autonome et d’ancien style, et l’Exarchat de Plai, comprenant: 1. l’*Archevêché de Chisinau*, dont le siège est à Chisinau, 2. l’*Eparchie de Bălți* (anciennement de Hotin), dont le siège est à Bălți, 3. l’*Eparchie de Bessarabie de Sud* (anciennement de Cetatea

Persécutée continuellement par les autorités civiles moldaves, la *Métropole de Bessarabie* n'a été reconnue officiellement que le 30 juillet 2002, par la décision n° 1651 du Ministère de la Culture de la Moldavie, décision prise à la suite d'une sentence de la Cour Européenne des Droits de l'Homme, datée du 13 décembre 2001¹⁹⁹.

A partir de 1992, le patriarcat de Moscou et celui de Roumanie n'ont cessé d'être en opposition, malgré les nombreuses tentatives de dialogue entre eux. Ainsi, au cours de la dernière rencontre, qui a eu lieu le 22 novembre 2007 au monastère de Troyan en Bulgarie, les délégations russe et roumaine – bien qu'elles aient toutes deux affirmé être convaincues de la nécessité de rétablir le dialogue pour sortir du mutisme obstiné existant entre les deux Eglises orthodoxes –, n'ont pas trouvé une solution unanime pour l'organisation de l'Eglise orthodoxe en Moldavie.

Quelle pourrait être la solution canonique dans ce cas? Pour pouvoir répondre à cette question il faut identifier la cause originaire qui a conduit à cette situation problématique. Comme nous avons pu voir, ce sont les interventions abusives de la part des autorités civiles (le tsar ou les autorités soviétiques) qui ont conduit à un bouleversement de la hiérarchie de l'Eglise orthodoxe en Moldavie et à la création d'une structure parallèle anti-canonique, à savoir la *Métropole de Chisinau et de toute la Moldavie*. Après la disparition de l'Union Soviétique, il aurait semblé absolument normal que les orthodoxes de la Moldavie rentrent sous l'autorité de leur Eglise-mère, c'est-à-dire l'Eglise orthodoxe de Roumanie. Malheureusement, les deux patriarcats impliqués, celui de Moscou et celui de Roumanie, n'ont pas utilisé la synodalité comme moyen pour résoudre ce problème épineux, malgré un échange de lettres et plusieurs rencontres. Il appert donc clairement qu'ici encore les deux patriarcats impliqués ont utilisé le principe d'autonomie ecclésiastique en dehors de la synodalité.

Albă-Ismail), dont le siège est à Cantemir, 4. l'*Eparchie Dubăsari et de toute la Transnistrie* (ancienne Mission roumaine de Transnistrie), dont le siège est à Dubăsari" (cf. art. 6§2B). Pour plus de détails concernant ce statut, voir † DANIEL, «Liberté et responsabilité par la communion dans l'Eglise. Présentation du nouveau Statut pour l'organisation et le fonctionnement de l'Eglise Orthodoxe Roumaine», dans *Istina* 53 (2008), pp. 203-208.

¹⁹⁹ Cf. ***, «Mitropolia Basarabiei si Exarhatul Plaiurilor and Others v. Moldova», dans *Human Rights Case Digest*, 12 (2001), n° 5-6, pp. 441-442. Voir aussi L. TURCESCU-L. STAN, «Church-state conflict in Moldova: The Bessarabian Metropolitanate», dans *Communist and Post-communist Studies* 36 (2003), pp. 443-469.

En tenant compte en premier lieu du fait que les habitants de la Bessarabie, ou les Moldaves, sont des Roumains²⁰⁰, et que l'Eglise orthodoxe de Bessarabie relève toujours de l'autorité de l'Eglise orthodoxe de Roumanie, qui est l'Eglise-mère des orthodoxes résidant dans la République de Moldavie, nous pouvons conclure que la *Métropole de Bessarabie* est la seule Eglise orthodoxe en droit sur le territoire de la République de Moldavie. De plus, nous avons déjà vu que la création en 1813 et la recréation en 1944 de l'Eparchie de Chisinau, sous l'autorité de Saint-synode de l'Eglise orthodoxe de Russie avaient été des actes abusifs et anti-canoniques. Par conséquent, la *Métropole de Chisinau et de toute la Moldavie* est et demeure une structure créée artificiellement, qui ne respecte point la doctrine canonique et la tradition de l'Eglise orthodoxe. En outre, le statut actuel (*d'Eglise auto-administrée*) de la *Métropole de Chisinau et de toute la Moldavie* à l'intérieur du Patriarcat de Moscou constitue une innovation récente, contraire à la doctrine canonique et à la tradition de l'Eglise orthodoxe.

En conclusion, nous sommes pleinement en droit d'affirmer que l'Orthodoxie en Moldavie doit se réorganiser autour de la *Métropole de Bessarabie*, sous l'autorité canonique de son Eglise-mère, l'Eglise orthodoxe de Roumanie. De plus, il faut rappeler que les autorités civiles de la République de Moldavie ne peuvent jamais s'immiscer dans les affaires internes de l'Eglise orthodoxe, car cela est absolument interdit par les saints canons²⁰¹.

²⁰⁰ "The terms «Moldavians» or «Moldovans» refer to a people of Romanian language and origin who inhabit the historical region northeast of Carpathians and southwest of the Prut River in the Republic of Romania and the territory of the adjacent Moldovan Republic between the Prut and the Dniester rivers.", J.S. OLSON (éd.), *An Ethnohistorical Dictionary of the Russian and Soviet Empires*, Londres, 1994, p. 476. De plus, il faut souligner ici que, du point de vue strictement linguistique et en termes de sociolinguistique, "roumain" et "moldave" sont une seule et même langue. En pratique, les "roumains" et les "moldaves" se comprennent entre eux spontanément et complètement, sans traducteur ni dictionnaire. Pour plus de détails voir N. TRIFON, «La langue roumaine au cœur de la problématique de reconstruction nationale de la République de Moldavie», dans W. DRESSLER (éd.), *Le second printemps des nations. Sur les ruines d'un empire, questions nationales et minoritaires en Pologne (Haute Silésie, Biélorussie polonaise), Estonie, Moldavie, Kazakhstan*, Bruxelles, 1999, pp. 257-281.

²⁰¹ Cf. les canons: 30 apostolique, 2 du II^e synode œcuménique, 12 du IV^e synode œcuménique et 3 du VII^e synode œcuménique. Pour d'autres détails sur la relation Eglise-Etat selon la doctrine canonique orthodoxe, voir: L. STAN, «Relațiile dintre Biserică și Stat», dans *Ortodoxia* 4 (1952), pp. 353-461; S. HARAKAS, «Church and State in Orthodox Thought», dans *Greek Orthodox Theological Review* 27 (1972), pp. 5-21; C.

Bien sûr, cette réorganisation ne peut être faite d'une manière unilatérale mais en respectant les autres principes fondamentaux de l'organisation de l'Église orthodoxe, notamment celui de la synodalité. Autrement dit, la *Métropole de Bessarabie* ne peut pas agir de façon autoritaire et unilatérale, mais doit chercher, à travers le dialogue, l'unité de l'Orthodoxie en Moldavie. Par conséquent, les deux patriarchats impliqués doivent identifier, à travers le dialogue et à la coopération fraternels, les moyens les plus adéquats pour cette réorganisation, afin que l'Église orthodoxe soit Une dans la République de Moldavie.

De plus, il faut ajouter ici que l'Orthodoxie en Moldavie présente d'ailleurs des caractéristiques propres aux Églises autocéphales. Plus précisément, l'Orthodoxie en Moldavie, à l'exception de ce conflit administratif, est arrivée à une certaine maturité ecclésiale²⁰² qui pourrait la conduire vers l'octroi de l'autocéphalie. Et cela parce que l'Orthodoxie moldave bénéficie déjà de l'autonomie ecclésiastique. En tenant compte aussi du fait que la majorité de citoyens de la République de Moldavie se déclarent orthodoxes²⁰³ et que le canon 17 du IV^e synode œcuménique exige que l'organisation ecclésiastique soit faite conformément à l'organisation étatique, nous pouvons affirmer que le Saint-synode de l'Église orthodoxe de Roumanie, dans le cas où la hiérarchie orthodoxe avec les fidèles orthodoxes de la Moldavie la demandaient, serait pleinement en droit d'octroyer l'autocéphalie de l'Église orthodoxe en Moldavie, en tant que son Église-mère. Dans ce cas apparaît clairement

PITSAKIS, «La ΣΥΝΑΛΛΗΛΙΑ principe fondamental des rapports entre l'Église et l'Etat (Idéologie et pratique byzantines et transformations contemporaines)», dans *Kanon* 10 (1991), pp. 17-35; T. NIKOLAU, «Das Ideal der Synallilie. Staat und Kirche aus orthodoxer Sicht», dans *Orthodoxes Forum* 16 (2002), pp. 123-136.

²⁰² Nous entendons ici par "maturité ecclésiale", le fait que l'Orthodoxie en Moldavie, malgré toutes les persécutions douloureuses auxquelles elle a été soumise, n'a pas cessé de témoigner de la vraie foi orthodoxe, jusqu'à être aujourd'hui la religion de la majorité des citoyens de la République de Moldavie. Donc, il est clair que la foi orthodoxe en Moldavie présente une grande stabilité. Enfin, en Moldavie il y a plus d'évêques que les quatre nécessaires à la création d'un synode spécifique à une Église autocéphale.

²⁰³ Selon le dernier recensement (2004) en République de Moldavie, la population est en grand majorité orthodoxe (à 93,3%). De plus, il faut souligner ici que les Roumains (c'est-à-dire ceux qui se déclarent Roumains ou Moldaves) constituent la majorité des citoyens moldaves, à savoir 80,2% de la population. Les minorités les plus importantes du pays sont les Ukrainiens (8,4%), les Russes (5,9%), et les Gagaouzes (4,4%). Cf. BIROUL NAȚIONAL DE STATISTICĂ AL REPUBLICII MOLDOVA, *Recensământul populației. 2004. Culegere statistică. I. Caracteristici demografice, naționale, lingvistice, culturale*, Chisinau, 2006.

que le conflit existant doit être résolu exclusivement par la voie synodale. D'autre part, le Patriarcat de Moscou ne doit point se sentir exclu dans cette affaire, car la proclamation d'une nouvelle autocéphalie implique ontologiquement *l'Eglise orthodoxe répandue à travers l'univers*.

En guise de conclusion

De tout ce que nous avons présenté, il appert clairement qu'aujourd'hui encore il y a dans l'Orthodoxie des cas où *l'autonomie ecclésiastique* est employée d'une façon unilatérale et même abusive, c'est-à-dire sous la pression des autorités politiques et sans corroboration avec les autres principes fondamentaux d'organisation de l'Eglise orthodoxe, notamment la synodalité. Les cas les plus flagrants se rencontrent en Estonie et en Moldavie, où *l'autonomie ecclésiastique* a été octroyée, en dehors de la synodalité et sous la pression des autorités politiques, à *l'Eglise apostolique orthodoxe d'Estonie* (sous l'autorité du Patriarcat de Constantinople) et à la *Métropole de Chisinau et de toute la Moldavie* (sous l'autorité du Patriarcat de Moscou). Cela constitue un acte abusif et absolument contraire aux saints canons.

De plus, les nouvelles structures ecclésiales sont visiblement privilégiées par les autorités politiques, tandis que les Eglises qui y sont déjà établies canoniquement (*l'Eglise orthodoxe d'Estonie* sous l'autorité du Patriarcat de Moscou et la *Métropole de Bessarabie* sous l'autorité du Patriarcat de Roumanie) demeurent persécutées par les mêmes autorités politiques. Celles-ci, manifestement, sont intervenues abusivement dans les affaires internes de l'Eglise orthodoxe et ont créé dans ces deux pays des structures parallèles dans le dessein de les contrôler et de les manipuler dans l'intérêt de l'Etat, surtout en ce qui concerne la restitution des biens immobiliers que l'Eglise orthodoxe possédait avant l'installation du communisme dans ces pays²⁰⁴.

²⁰⁴ Jusqu'à présent, *l'Eglise orthodoxe d'Estonie* et la *Métropole de Bessarabie* utilisent de nombreuses églises à titre de locataire, tandis que les structures ecclésiales parallèlement créées en Estonie et en Moldavie (*l'Eglise apostolique orthodoxe d'Estonie* et la *Métropole de Chisinau et de toute la Moldavie*) ont reçu, de la part des autorités politiques estoniennes ou moldaves, la propriété des édifices culturels et de leurs terrains. Et cela, bien que la plus grande partie de ces églises appartenaient, avant la nationalisation des biens de l'Eglise orthodoxe par les Soviétiques, aux Eglises orthodoxes canoniquement reconnues en Estonie et en Moldavie, à savoir *l'Eglise orthodoxe d'Estonie* et la *Métropole de Bessarabie*.

En outre, les autorités politiques de ces pays, cherchant à rendre plus crédibles les structures ecclésiales créées abusivement et contrairement aux saints canons, sont allées jusqu'à impliquer des Patriarcats orthodoxes. Ainsi, en Estonie, le Patriarcat de Constantinople appuie les actions des autorités politiques estoniennes, tandis qu'en Moldavie, le Patriarcat de Moscou soutient les démarches des autorités politiques moldaves. Le Patriarcat de Constantinople s'est ainsi arrogé l'autorité sur les orthodoxes d'Estonie, tout comme celui de Moscou sur les orthodoxes de Moldavie. Nous avons vu aussi que le Patriarcat de Moscou, en se réorganisant dans les années 1990, a introduit le concept innovant d'*Eglise auto-administrée*, totalement contraire à la doctrine canonique et à la tradition de l'Eglise orthodoxe.

Rappelons encore qu'à titre de solution la doctrine canonique et la tradition de l'Eglise orthodoxe prévoient une *réorganisation autour de l'Eglise orthodoxe canoniquement constituée et reconnue en cet endroit*.

En Estonie, donc, ne devrait se trouver qu'une seule Eglise orthodoxe, réorganisée autour de l'*Eglise orthodoxe d'Estonie* sous l'autorité de son Eglise-mère (l'Eglise orthodoxe de Russie). Dans ce processus, le Patriarcat de Moscou devra reconsidérer le statut de l'*Eglise orthodoxe d'Estonie*, car l'actuel statut d'*Eglise auto-administrée* ne correspond point à la doctrine canonique ni à la tradition de l'Eglise orthodoxe. Plus précisément, le Saint-synode de l'Eglise orthodoxe de Russie devra réviser son système d'organisation comme il est prévu dans son actuel Statut, en remplaçant le concept d'*Eglise auto-administrée* par celui d'*Eglise autonome*.

Pour ce qui est de la Moldavie, la doctrine canonique et la tradition de l'Eglise orthodoxe préconisent, là encore, une réorganisation de l'Orthodoxie moldave autour de la *Métropole de Bessarabie*, sous l'autorité de l'Eglise-mère de celle-ci, c'est-à-dire l'Eglise orthodoxe de Roumanie. De plus, nous avons vu que l'Orthodoxie en Moldavie présente toutes les caractéristiques d'une Eglise autocéphale et, en conséquence, l'Eglise orthodoxe de Roumanie a pleinement le droit de proclamer l'autocéphalie de l'Eglise orthodoxe de Moldavie. Toutefois, la même doctrine canonique et la même tradition de l'Eglise orthodoxe demandent que la réorganisation de l'Orthodoxie en Estonie et en Moldavie soit faite conformément aux principes fondamentaux d'organisation, notamment celui de synodalité.

Il appert donc, aux yeux du canoniste, que les trois patriarcats impliqués ont le devoir d'identifier au plus vite possible tous les moyens nécessaires pour résoudre canoniquement les conflits ecclésiaux existant à l'heure actuelle en Estonie et en Moldavie. Nous voudrions faire nôtre l'affirmation de l'actuel Patriarche de Moscou et de toute la Russie, Sa Sainteté Cyrille:

L'Orthodoxie n'est pas divisée: elle témoigne plus que jamais de son unité et professe que l'unité est notre plus grande richesse²⁰⁵.

Dans cette attente et cet espoir que l'Orthodoxie soit Une en Estonie comme en Moldavie, nous ne pouvons conclure sans souligner que, si le *statu quo* actuel est absolument inacceptable, c'est d'abord parce qu'il n'est pas du tout conforme à la volonté de notre Sauveur Jésus-Christ qui, la veille de Sa mort, a prié pour nous en disant:

C'est pour eux que Je prie; Je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que Tu m'as donnés, car ils sont à Toi, et tout ce qui est à Moi est à Toi, et tout ce qui est à Toi est à Moi, et Je suis glorifié en eux. Je ne suis plus dans le monde; eux sont dans le monde, et Moi, Je viens vers Toi. Père Saint, garde-les dans ton Nom que tu m'as donné, pour qu'ils soient un comme Nous²⁰⁶.

Rezumat: Autonomie și sinodalitate în Biserica Ortodoxă (dispozițiile Sfintelor Canoane și realitățile ecleziale actuale)

După anii 1990, în special în țările din fostul bloc comunist, Ortodoxia a cunoscut un amplu proces de reorganizare a structurilor sale administrative, proces în cadrul căruia s-au ivit numeroase dificultăți ce au pus în pericol chiar unitatea Bisericii Ortodoxe.

Cea mai dificilă situație întâlnită este cea a „co-teritorialității”, adică a coexistenței a două sau a mai multor Biserici Ortodoxe locale în același teritoriu. Trebuie subliniat că acest mod de organizare nu este specific Ortodoxiei, el fiind introdus abuziv în Biserica Ortodoxă abia în 1922, anul în care Meletios Metaxakis, fiind depus din scaunul de mitropolit al Atenei, se refugiază în Statele Unite ale Americii unde creează o Arhiepiscopie „specială” pentru ortodocșii americani de

²⁰⁵ † CYRILLE, «L'unité est le don le plus précieux de l'Eglise», dans *Messenger de l'Eglise Russe* 2008, n. 10, p. 30.

²⁰⁶ Jn XVII, 9-11.

naționalitate greacă (*Greek Archdiocese of North and South America*), neținând cont că pe teritoriul american existau deja structuri ortodoxe locale canonic constituite de către misionarii ruși încă din sec. al XVIII-lea. Astfel pentru prima oară în istorie, două Biserici ortodoxe locale coexistă în același teritoriu: cea sub autoritatea Patriarhiei Moscovei și cea sub autoritatea Patriarhiei Constantinopolului. Pentru a le putea distinge, o nouă inovație își face apariția: *adjectivul calificativ „greek”* (grec) introdus în denumirea Biserici ortodoxe nou create.

Din păcate, această anomalie canonică – cu toate că este interzisă categoric de către canonul 8 al Sinodului I ecumenic – se regăsește astăzi în organizarea Ortodoxiei din Moldova, din Estonia și a întregii diaspore ortodoxe. În plus, pentru a putea justifica ecleziologic existența acestor situații absolut anormale, autoritățile (civile și/sau ecleziastice) implicate în crearea acestor structuri bisericești paralele au invocat, de obicei, principiul *autonomiei bisericești*.

Structurat în două părți, studiul prezintă mai întâi principiul *autonomiei bisericești* potrivit doctrinei canonice ortodoxe și raportul acestuia cu celelalte principii fundamentale de organizare ale Bisericii Ortodoxe, în special cu *sinodalitatea*. Potrivit doctrinei canonice ortodoxe, *autonomia bisericească* reprezintă independența administrativă a unei Biserici locale în raport cu Biserica sa mamă. Practic, *autonomia bisericească* este identificată cu capacitatea unei unități bisericești locale (eparhie, arhiepiscopie, mitropolie, patriarhat sau catolicosat) de a-și administra în mod independent propriile activități, rămânând totodată în comuniune canonică, dogmatică și liturgică cu întreaga Biserică Ortodoxă. În realitate, în interiorul Ortodoxiei, *autonomia bisericească* prezintă mai multe niveluri, dintre care cel mai scăzut este cel al *autonomiei eparhiale*, iar cel mai elevat este cel al *autocefaliei*. Prin *sinodalitate*, ecleziologia ortodoxă identifică orice modalitate de conducere în Biserică, ce urmează modelul sinodal, formulat de Mântuitorul Iisus Hristos și pus în practică de către Sfinții Apostoli prin întrunirea sinodului apostolic. Practic, *sinodalitatea* prevede ca autoritate supremă a fiecărei Biserici autocefale propriul său sinod de episcopi, prezidat de către întâistătătorul (πρωτος) său, iar ca autoritate supremă a întregii Biserici ortodoxe, sinodul ecumenic. În consecință, în Biserică Ortodoxă nu există noțiunea de primat. Ordinea (ταξις) scaunelor episcopale ale întâistătătorilor Bisericilor autocefale nu indică decât ordinea onorifică a acestora, și nu creează, deci, niciun raport de subordonare între aceștia. Formula “προβεία τῆς τιμῆς” (întâietatea de onoare) – folosită de către canonul 3 al sinodului II ecumenic și preluată parțial de către canonul 28 al sinodului IV ecumenic și de canonul 36 al sinodului in Trullo – este mai mult decât edificatoare: episcopii se consideră ca fiind frați și, în baza faptului că cetatea Constantinopolului era capitala Imperiului sau „noua Roma”, recunosc episcopului de Constantinopol dreptul onorific de întâi-născut. Este, așadar, o relație frățească ce nu creează niciun raport de subordonare. Aceasta reprezintă, deci, aplicarea practică a principiului *autonomiei bisericești* în raport cu *sinodalitatea*.

În cea de a doua parte, sunt analizate, din punct de vedere canonic, structurile organizaționale ale Ortodoxiei din Estonia și din Moldova, propunându-se totodată soluții canonice viabile pentru depășirea acestor situații dificile. Astfel, în

Estonia există *Biserica apostolică ortodoxă a Estoniei*, înființată abuziv și anticanonic de către autoritățile civile estoniene cu ajutorul Patriarhiei de Constantinopol, și *Biserica Ortodoxă a Estoniei*, constituită canonic sub autoritatea Patriarhiei Moscovei în cadrul căreia beneficiază de statutul de Biserică „auto-administrată”. În Republica Moldova există *Mitropolia Chișinăului și a întregii Moldove*, creată abuziv și anticanonic de către autoritățile civile din Republica Moldova cu ajutorul Patriarhiei Moscovei, și *Mitropolia Basarabiei*, constituită canonic sub autoritatea Patriarhiei Române în cadrul căreia beneficiază de statutul de Biserică autonomă. În ambele cazuri, este clar că actuala situație de “co-teritorialitate” nu poate fi depășită decât printr-o reorganizare a Ortodoxiei locale în jurul structurii canonic constituite și recunoscute: *Biserica Ortodoxă a Estoniei*, în cazul Ortodoxiei estoniene, și *Mitropolia Basarabiei*, în cazul Ortodoxiei moldave.

În plus, studiul identifică și analizează din punct de vedere canonic și cauza efectivă a „co-teritorialității”: tendința Patriarhiei de Constantinopol de a pretinde injust și arbitrar dreptul de autoritate asupra întregii diaspore ortodoxe. Ca răspuns la această pretenție hegemonică, Patriarhia de Moscova a reacționat în mod exagerat inventând un nou statut ecleziologic, absolut străin tradiției și doctrinei canonice ortodoxe, și anume cel al *Bisericii auto-administrate*. Demonstrând că ambele tendințe nu reprezintă decât grave devieri de la tradiția și de la doctrina canonică ortodoxă, studiul indică o unică modalitate de depășire a actualelor probleme organizaționale ale Ortodoxiei: aplicarea *autonomiei bisericești* doar în strictă coroborare cu celelalte principii fundamentale de organizare, în special cu cel al *sinodalității*.

D IN SFINȚII PĂRINȚI AI BISERICII

Sf. GRIGORIE de Nazianz

EPISTOLE CĂTRE SF. VASILE CEL MARE*

Introducere

Sf. Grigorie de Nazianz (326/330 – 390) este primul autor grec care și-a editat și publicat epistolele, făcând aceasta la solicitarea lui Nicobul cel tânăr, nepot al surorii sale, Gorgonia¹. În ediția respectivă, apărută după moartea Sf. Vasile și în ultimii ani ai vieții, Sf. Grigorie culege și epistolele Sf. Vasile, punându-le înaintea alor sale². În total sunt 249, scrise în general în timpul șederii în Arianz³, aceasta reprezentând însă doar o mică parte din corespondența Sf. Grigorie, cea pe care Sfântul însuși a ales-o, considerând-o reprezentativă și onorabilă⁴. Dintre acestea, epistolele 101 și 102 sunt foarte importante pentru teologie, datorită combaterii apolinarismului, fapt pentru care prima dintre ele a fost citată în sinoadele III și IV ecumenice⁵.

Epistolele sunt scrise foarte personal, iar stilul deosebit de îngrijit reclamă ample cunoștințe retorice, pe care și le-a exersat în arta epistolară, teoretizată în *Ep.* 51 adresată lui Nicobul. Astfel, după el, calitățile epistolare trebuie să fie concizia

* Îi mulțumesc colegului Sabin Preda pentru sugestiile făcute.

¹ Johannes QUASTEN, *Patrology*, vol. 3, Christian Classics, Allen, Texas, 1997, p. 247. Hans VON CAMPENHAUSEN, *Părinții greci ai Bisericii*, trad. Maria Magdalena Anghelescu, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 166. Cf. *Ep.* 53.

² Aimé PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, vol. 3, Les Belles Lettres, Paris, 1930, p. 365.

³ De fapt 244 de epistole editate de benedictini și PG, la care se adaugă o epistolă descoperită ulterior (nr. 245), plus trei epistole atribuite greșit Sf. Vasile (nr. 246-248 = 169-171 la Sf. Vasile) și una atribuită greșit Sf. Grigorie de Nyssa (nr. 249). Cf. Saint Grégoire de Nazianze, *Lettres*, vol. 2, trad. Paul Gallay, Les Belles Lettres, Paris, 1967, p. 1. Berthold ALTANER / Alfred STUIBER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 1978, p. 301.

⁴ A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, vol. 3, p. 365.

⁵ J. QUASTEN, *Patrology*, vol. 3, p. 247.

(συντομία), claritatea (σαφήνεια), dar nu în ultimul rând șarmul⁶. Sf. Vasile cel Mare în *Ep.* 19 chiar remarcă scurtimea caracteristică a scrisorii Sf. Grigorie, pe care o poate recunoaște „după stilul în care a fost redactată”, dar îi reproșează în glumă și faptul că „redactarea unor astfel de scrisori laconice, cum sunt cele care-mi vin de la tine, nu produce prea mare oboseală la citit”⁷. În general, Sf. Grigorie nu tratează nici teme oficiale sau pretențioase ca Sf. Vasile, nici nu face paradă sofistă ca Libaniu. Autori bizantini precum Mihai Psellos și Ioan Siculul erau convinși că Sf. Grigorie le este superior ca stil lui Platon și Demostene⁸. Limba folosită este aticizantă⁹, alegându-și cu grijă termenii, dar aventurându-se chiar să creeze alții noi. Însă dincolo de aticismul strict al lui Libaniu, care îi fusese profesor în Atena, Sf. Grigorie a fost influențat de stilul asiatic al lui Himerius, caracterizat de elocință poetică, bogată în imagini¹⁰. În epistole, este deosebit de personal, afectat, preocupat de trăirile sale în raport cu ceilalți. Uneori lamentările Sf. Grigorie sunt de-a dreptul patetice, dar scrise cu multă ironie și în stil pamfletar. Citează sau face aluzii la *Scriptură*, dar și la clasici greci, precum Homer, Herodot, Demostene.

20 de epistole sunt adresate Sf. Vasile cele Mare (dintre acestea nr. 169 și 171 atribuite greșit chiar Sf. Vasile). În traducerea de față le-am inclus doar pe cele 18 atribuite lui direct, celelalte putând fi consultate în vol. 12 din PSB¹¹. Am folosit ca ediții de control traducerile în engleză¹² și franceză¹³ disponibile.

⁶ A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, vol. 3, pp. 366-368.

⁷ Sf. VASILE cel Mare, *Scrieri*, Partea III: *Despre Sfântul Duh. Corespondența (Epistole)*, trad. Constantin Cornițescu / Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1988 (PSB 12), pp. 151-152.

⁸ Frederick W. NORRIS, „Your Honor, My Reputation: St. Gregory of Nazianzus’s Funeral Oration on St. Basil the Great”, în: Tomas HÄGG / Philip ROUSSEAU, *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, University of California Press, 2000, p. 141. Brian E. Daley, *Gregory of Nazianzus*, Routledge, London/New York, 2006, p. 1.

⁹ A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, vol. 3, pp. 368-369, 373. Cf. și *Ep.* 188, adresată retorului Themistiu, căruia îi spune: „Ești un atic ca educație; și noi de asemenea suntem atici”.

¹⁰ E. FLEURY, *Hellénisme et christianisme. Saint Grégoire de Nazianze et son temps*, Gabriel Beauchesne, Paris, 1930, p. 39.

¹¹ Sf. VASILE cele Mare, *Scrieri*, Partea III, pp. 360-363.

¹² Philip SCHAFF / Henry WACE (ed.), *A Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, second series, T&T Clark, Edinburgh / Eerdmans, Grand Rapids, Michigan. În această ediție, scrisorile adresate Sfântului Vasile sau legate de acesta sunt grupate într-un subcapitol („Division II”, pp. 446-456).

¹³ Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres*, vol. 1, trad. Paul Gallay, Les Belles Lettres, Paris, 1964; vol. 2, 1967.

Epistola 1: Către Vasile¹⁴

1. Am eşuat, recunosc, în promisiunea să fiu împreună cu tine și să filosofăm¹⁵ împreună, [deși] am consimțit încă din Atena, din timpul prieteniei și comuniunii de acolo¹⁶ – căci nu pot spune ceva mai potrivit. 2. Dar am eşuat nu de bună voie, ci pentru că o lege a biruit [o altă] lege: cea care poruncește să-i slujim pe părinți [biruind-o] pe cea a frăției și a legăturii. 3. Nu voi eşua complet, dacă primești [tu] însuți aceasta. Voiește, așadar, să fim și noi cu tine, dar [fii] și tu însuți cu noi, ca să fie toate comune și prietenia deopotrivă de cinstită. Căci astfel vom ajunge ca și aceștia (părinții) să nu se supere, dar și [eu] să te dobândesc pe tine.

E
O
L
O
G
I
C
E**Epistola 2: Către același¹⁷**

1. Nu-mi place să fiu acuzat din cauza Tiberinei¹⁸, a noroiului și a iernilor de aici, o, tu care ești atât de neafundat în noroi pășind pe vărfuri

¹⁴ Sf. Vasile îl invită pe Sf. Grigorie în 361 să i se alăture în comunitatea monastică înființată sub influența ascetului Eustațiu de Sebasta de către sora sa, Macrina, la Annisa (Annesoi), în Pont, la confluența dintre râurile Iris și Lycos, aproape de actuala localitate Sounisa (John A. MCGUCKIN, *St Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2001, pp. 88-91). Sf. Vasile își „acuză” prietenul că nu și-a ținut făgăduiala făcută încă din timpul studiilor din Atena de a se nevoi împreună într-o comunitate ascetică. Totuși se observă din partea Sf. Grigorie o nesiguranță în luarea unei decizii (cf. Rosemary Radford RUETHER, *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher*, Oxford University Press, Oxford, 1969, p. 31). Sf. Grigorie invocă grija față de părinți, propunând și un soi de compromis: îl poate vizita pe Sf. Vasile, dacă și acesta va veni la el. Dorește cu alte cuvinte să-și împartă timpul jumătate cu părinții, iar jumătate cu Sf. Vasile.

¹⁵ Prin „filosofare” se înțelege viața ascetică, adevărata filosofie în comparație cu sistemele eleniste.

¹⁶ Cei doi capadocieni, Sf. Vasile și Sf. Grigorie, studiaseră împreună la Atena timp de 8 ani, o perioadă foarte lungă de studenție, între anii 350-358. Se pare că Sf. Grigorie a avut chiar o tentativă nereușită să rămână profesor (cf. Jean BERNARDI, *Grigorie din Nazianz. Teologul și epoca sa (330-390)*, trad. Cristian Pop, Deisis, Sibiu, 2002, p. 92).

¹⁷ Scrisoarea datează tot din 361. Probabil replica Sf. Vasile, care nu s-a păstrat, era foarte ironică, pentru că Sf. Grigorie îi întoarce ironiile despre noroaiile și iernile Capadociei, obiectând traiul urban al Sf. Vasile, viața de „lux” prin cumpărarea de la piață și negustori.

¹⁸ Tiberina este o localitate aproape de Nazianz, în Capadocia, unde și Sf. Vasile a stat un timp, după care s-a mutat în Neocezareea în Pont. Aici era o prăpastie, unde Sf. Grigorie ar fi dorit să ducă viața ascetică, învitându-l și pe Sf. Vasile. În *Ep.* 14 acesta îi va răspunde însă că „Tiberina este una din văgăunile și prăpăștiile cele mai adânci ale lumii”, în schimb despre Annisa vorbește ca de „cele minunate ținuturi ale Pontului” – cf. Sf. VASILE cel Mare, *Scrieri*, Partea III, p. 148. Disputa este doar în materie de gust.

și călcând pe scânduri, sau tu care ești înaripat și înălțat [în zbor] și purtat pe săgeata lui Abaris¹⁹, încât, deși ești capadocian, să fugi de cele ale Capadociei. **2.** Sau am făcut oare vreo nedreptate că voi sunteți palizi, respirați greu și vă măsurați soarele, pe când noi suntem strălucitori, ne săturăm și nu suntem limitați? Căci pe acestea nu le aveți. **3.** Dar trăiți în lux, sunteți bogați și cumpărați la piață. Pe aceasta nu o laud. De aceea fie încetezi să ne reproșezi noroaiele – căci nici tu nu ți-ai făurit cetatea, nici noi iernile – fie și noi îți vom reproșa în schimbul noroaieiilor negustorii și [alte] asemenea lucruri netrebnice pe care le poartă cetățile.

Epistola 4: Către Vasile²⁰

1. Tu le ironizezi și le destrami pe cele ale noastre, fie glumind, fie vorbind serios. Nu-i nimic. Râzi doar, umple-te de învățătură și bucură-te de prietenia noastră. Toate cele de la tine ne sunt folositoare, de orice fel ar fi vreodată și oricum ar fi. **2.** Căci mi se pare că le ironizezi pe cele de aici nu ca să ironizezi [ceva], ci ca să mă atragi spre tine, dacă te înțeleg cumva, ca cei care îndiguiesc râurile ca se le abată într-altă parte. Așa îmi sunt mereu [vorbele] tale.

3. Iar eu mă minunez de Pontul tău, de întunecimea pontică și de locul vrednic [mai degrabă] de refugiu, de crestele de deasupra capului și de fiarele, care vă încearcă credința²¹, de prăpastia care se găsește

¹⁹ Șaman și preot al lui Apollo, de origine hiperborean (din nordul Mării Negre, în Eurasia centrală și nordică). După HERODOT, *Istoriei* 4, 36, Abaris a călătorit pe o săgeată în întreaga lume, postind în acest timp. HERODOTUS, vol. 2: *Books III and IV*, trad. A.D. Godley, William Heinemann, London; G.P. Putnam's Sons, New York, 1921 (The Loeb Classical Library) pp. 234-235. David ASHERI, Alan LLOYD, Aldo CORCELLA, *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 607-608.

²⁰ Prin această epistolă, care datează tot din 361, îi răspunde *Ep. 14* a Sf. Vasile, în care acesta își acuză prietenul că este atât de „greu de convins”, încât „trebuind să renunț la deșartele speranțe pe care mi le pusesem în tine [Sf. Grigorie]”, se retrăsese la Annisa, în Pont. Întemeiază o mănăstire la poalele unui munte, într-o zonă abruptă, încât nu avea acces decât prin față. Dar priveliștea era splendidă, Sf. Vasile vorbind de râulețul care curgea apring ca depășind frumusețea Strymon-ului din Amfipoli. De asemenea, amintește „mulțimea florilor”, „ciripitul încântător al păsărilor”, „liniștea departe de zgomotul orașelor”, fiind vizitat doar de cei care se încumetă să caute vânat – cf. Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri*, Partea III, p. 147-148.

²¹ În *Ep. 14*, Sf. Vasile spunea totuși că nu ar fi vorba de lupi și urși, ci de „cirezi întregi de cerbi și căprioare sau iepuri” – cf. Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri*, Partea III, p. 148.

dedesubt, apoi de gaura de șoarece²² [denumită] cu numele solemne de „loc de meditație”²³, „mănăstire”²⁴ și „școală”²⁵, de tufișurile de plante sălbatice și de coroana munților stâncoși, cu care nu vă încoronați, ci vă închideți, **4.** de aerul măsurat și de soarele râvnit, pe care îl întrezăriți ca printr-un horn, o, cimerieni pontici fără de soare și condamnați nu numai la șase luni de noapte, după cum spun unii, ci care nu aveți nici măcar o parte a vieții neumbrită, ci o noapte lungă întreaga viață²⁶ și cu adevărat «umbra morții»²⁷, ca să grăiesc ca Scriptura. **5.** Laud și «calea îngustă și smerită», care nu știu dacă duce la Împărăție sau la iad – dar care [sper] să ducă de dragul tău la Împărăție! – și [pământul] din mijloc, pe care – ce vrei? –, mă înșel dacă îl numesc Eden și izvorul împărțit în patru capete din care lumea se adapă²⁸ sau pustiul uscat și fără apă, pe care cine îl va [putea] îmbrânzi, lovind piatra cu toiagul lui Moise²⁹! **6.** Căci [partea] care a scăpat de pietre este cu râpe, cea care [a scăpat] de râpe are spini; cea dincolo de spini este stâncă; iar calea de peste aceasta este abruptă pe ambele părți și încordează mintea călătorilor și o exersează pentru [păstrarea] siguranței. **7.** Iar râul care năvălește jos este pentru tine Strymon din Amfipoli³⁰ și liniștit. Dar nu are pește, cât mai degrabă pietre; nici nu se varsă într-un lac, ci năvălește în adânc, o, tu lăudărosule și născocitorule de nume noi! **8.** Căci este mare și înspăimântător și vuitește mai mult decât psalmodia celor de deasupra. Cataractele și Catadoupa³¹ sunt nimic pe lângă el. Unul ca acesta al vostru mugește ziua și noaptea. **9.** Este stâncos și de netrecut; tulbure și imposibil de băut; singurul său lucru blând este că nu mătură locașul vostru când șuvoaiele

²² Gr. *myoxia* este un cuvânt inventat de Sf. Grigorie – cf. trad. P. Gallay, vol. 1, p. 3, n. 4. Jean Bernardi vorbește de „gaură [vizuină] de marmotă” – cf. Jean BERNARDI, *Grigorie din Nazianz*, p. 98.

²³ Gr. *phrontisterion*.

²⁴ Gr. *monasterion*.

²⁵ Gr. *schole*.

²⁶ Aluzie la HOMER, *Odiseea*, 11, 15-19, după care cimerienii se aflau la extremitatea locuită, lângă Okeanos care înconjură întregul pământ; fiind învăluți în ceață și nori, nu cunoșteau lumina soarelui – cf. HOMER, *The Odyssey*, trad. A.T. Murray, Harvard University Press/William Heinemann LTD, Cambridge, Massachusetts/ London, vol. 1, 1945 (The Loeb Classical Library), pp. 386-387.

²⁷ *Ps* 22, 4.

²⁸ *Fc* 2, 10.

²⁹ *Iș* 17, 6.

³⁰ Oraș important din Macedonia, pe malul râului Strymon, situat pe Via Egnatia.

³¹ Prima cataractă a Nilului.

și iernile îl înfurie. **10.** Aceste sunt cele pe care noi [le credem] despre aceste Insule ale Fericiților – iar acum ale fericiților de voi. **11.** Dar tu mi te minunezi de șerpuirile sub formă de semilună, care mai degrabă strangulează trecerile de la poalele muntelui vostru decât să le blocheze, de lanțul muntos care se ridică deasupra creștetului, care vă face viața ca cea a lui Tantal³², de brizele care pătrund și adierile pământului, care vă însuflețesc când sunteți amorțiți, **12.** de păsările cântătoare, care ciripesc, însă de foame, și zboară, dar a pustiu. Nimeni nu vine decât, spui [tu], la vânătoare. Adaugă [te rog]: și ca să vă numere morți. **13.** Aceste [vorbe] sunt prea lungi pentru epistolă, dar prea puține pentru o comedie. Dacă vei găsi gluma cu măsură, bine vei face; iar dacă nu, vom adăuga și mai mult.

Epistola 5: Către același³³

1. Pentru că găsești gluma cu măsură, vom adăuga și următoarele. Prefața este din Homer:

«Ci vino, schimbă tema și cântă frumusețea interioară³⁴, adăpostul³⁵ fără acoperiș și fără ușă, vatra fără foc și fără fum, pereții uscați de foc, ca să nu fim nimeriți de picăturile de noroi, condamnați ca Tantal însetați în apă, **2.** ospățul acela jalnic și fără mâncare, la care suntem chemați din Capadocia, nu ca [de fapt] la sărăcia lotofagilor³⁶, ci

³² Tantal, rege în Lydia, în regiunea muntelui Sipylus. Deși era un favorit al zeilor, din cauza unei greșeli impardonabile față de zei, prezentate însă diferit, a fost osândit veșnic. Chinurile sale sunt descrise în *Odiseea*, 11, 582-592 (trad. A.T. Murray, pp. 426-429): flămând și însetat, se afla într-un râu din care nu putea să bea, iar deasupra sa se aflau fructe din care nu putea să mănânce. Cf. Jenny MARCH, *Cassell's Dictionary of Classical Mythology*, Cassell, London, 2001, pp. 718-720.

³³ Scrisoarea, datând tot din 361, continuă șirul ironiilor din cea precedentă. John McGuckin consideră că ascetismul preferat de Sf. Grigorie era unul teoretic și aristocrat, nu atât de spartan ca cel de influență rurală, egipteană și siriană, centrat pe munca fizică, aplicat de Sf. Vasile (cf. J.A. MCGUCKIN, *St Gregory of Nazianzus*, pp. 94-99).

³⁴ HOMER, *Odiseea*, 8, 492 (trad. A.T. Murray, pp. 292-295). Sf. Grigorie adaptează versul homeric, înlocuind „frumusețea calului [troian]” cu cea „interioară”.

³⁵ Aici nu este vorba de mănăstirea propriu-zisă, ci de un adăpost pentru meditație din preajma mănăstirii, pe care cei doi l-au improvizat probabil într-o peșteră cu pereții umezi din apropiere (cf. Jean BERNARDI, *Grigorie din Nazianz*, p. 98).

³⁶ Lotofagii, „mâncătorii de lotus”, o populație africană descrisă în *Odiseea*, 9, 84: „cei care consumă o mâncare florală” (trad. A.T. Murray, pp. 308-309).

ca la masa lui Alcinoos³⁷, noi tineri naufragiați și mizerabili³⁸. **3.** Căci îmi aduc aminte de acele pâini și de acele supe – căci așa se numesc –, dar mi-am adus aminte și de dinții care alunecau pe bucățile [de pâine], apoi se încleștau și trăgeau ca dintr-un mâl. **4.** Tu însuși ai făcut din acestea mai mult decât o tragedie, lăudându-te cu propriile suferințe. Dacă nu ne scăpa cu adevărat din acestea marea hrănitore de săraci – vorbesc de mama ta³⁹ –, care s-a arătat ca un liman la vremea [potrivită] celor cuprinși de furtună, de mult eram morți, mai degrabă jalnici decât de laudat pentru credința pontică. **5.** Cum să las deoparte grădinile nedemne [să fie numite] grădină⁴⁰ și fără legume și bălegarul ca al lui Augias⁴¹ curățat din casă, cu care le-am umplut pe acelea, când scoteam un car imens, eu fiind culegătorul de vie, iar tu cel mîncăcios⁴², cu acești grumaji și aceste mâini care mai poartă încă urmele trudelor – o, pământule și soare și aer și virtute! – căci voi face o mică tragedie – nu ca să legăm Hellespontul⁴³, ci ca să nivelăm râpa. **6.** Dacă nu te vei supăra deloc de cele spuse, nici noi în niciun caz. Dar dacă te vei supăra, cu atât mai mult noi de cele întâmplute. Le vom lăsa deoparte pe cele mai multe, din respect față de alții de care ne bucuram mult.

E
O
L
O
G
I
C
E

³⁷ Rege al feacilor din insula Scheria (cf. HOMER, *Odiseea*, 6, 8-12, trad. A.T. Murray, pp. 206-207) l-a primit deosebit de cald pe Ulise, cu un ospăț la care a sacrificat 12 oi, 8 porci și 2 boi. HOMER, *Odiseea*, 8, 59-61 (trad. A.T. Murray, pp. 262-263).

³⁸ Folosind denumirea de „naufragiat”, Sf. Grigorie se compară cu Ulise.

³⁹ Sf. Emilia, mama Sf. Vasile cel Mare. Sf. Macrina a adus-o și pe aceasta în comunitatea monastică din Annisa (cf. J.A. MCGUCKIN, *St Gregory of Nazianzus*, pp. 90, 94).

⁴⁰ Este inventat aici un cuvânt nou – *dkepos* (*kepos* „grădină” plus *a* privativ).

⁴¹ Rege al Elisului în Peloponez. Deținea o imensă herghelie și staule pe măsură, a căror curățare a devenit cea de-a cincea muncă a lui Heracle. Cf. J. MARCH, *Cassells's Dictionary of Classical Mythology*, pp. 159-160.

⁴² Dorește să sugereze o pereche amuzantă.

⁴³ Aluzie la episodul construirii unui pod mobil peste Hellespont (strâmtoarea Dardanele) de către oștirea invadatoare a lui Xerxes. După o primă tentativă nereușită, podul de frânghii și papirus fiind măturat de o furtună, Xerxes a poruncit ca marea să fie pedepsită cu 300 de lovituri de bici, să i se arunce o pereche de cătușe și să fie amenințată verbal – HERODOT, *Istorie*, 7, 34-35 (cf. HERODOTUS, vol. 3: *Books V-VII*, trad. A.D. Godley, William Heinemann, London; G.P. Putnam's Sons, New York, 1922 (The Loeb Classical Library), pp. 347-349). A doua încercare, podul fiind de data aceasta sprijinit pe vase, a reușit. Prin această aluzie, Sf. Grigorie invocă deosebitele greutăți.

Epistola 6: Către același⁴⁴

1. Pe primele despre traiul pontic le-am trimis în glumă, nu în serios, dar cele pe care le scriu acum sunt foarte serioase. 2. «Cine m-ar pune în luna zilelor acelora de dinainte»⁴⁵, în care petreceam cu tine fiind în suferință, de vreme ce durerea de bună voie este mai de cinste decât plăcerea fără de voie? 3. Cine [îmi] va da [înapoi] psalmodiile, privegherile, retragerile prin rugăciune către Dumnezeu și viața care părea nematerială și netrupească? Cine comuniunea și unitatea⁴⁶ fraților admirați și înălțați de tine? 4. Cine întrecerea și străduința pentru virtute, pe care ni le întăream prin regulile scrise și prin canoane? Cine sânguința pentru cuvintele dumnezeiești⁴⁷ și lumina din ele găsită cu călăuzirea Duhului? 5. Sau, ca să vorbesc de cele mai mici și mai ușoare, cine [îmi va da înapoi] pravila zilnică și munca de sine? Cine strângerea de lemne și tăiatul de pietre? Cine grădinaritul și irigarea cu șanțuri? Cine platanul acela de aur mai cinstit decât cel al lui Xerxes⁴⁸, sub care nu un rege moleșit a șezut, ci un monah ponosit, 6. pe care eu l-am sădit, și Apollo l-a udat – [adică] tu, cinstite –, dar Dumnezeu l-a făcut să crească spre cinstea noastră⁴⁹, ca să rămână o amintire la voi a sânguinței noastre, așa cum în chivot se spune și se crede că [era] toiagul lui Aaron care a înmugurit⁵⁰. 7. Este foarte ușor să te rogi pentru acestea, dar să le dobândești nu este ușor. Ci fii alături de mine, respiră împreună, lucrează împreună virtutea și păstrează folosul pe care l-am cules cândva împreună prin rugăciuni, ca să nu ne destrămăm puțin câte puțin ca o umbră, când trece ziua. 8. Cât despre mine te respir pe tine mai degrabă decât aerul și

⁴⁴ Epistola continuă șirul celor precedente, datând din anul 361, însă schimbă tonul ironic cu unul elegiac. Sf. Grigorie își propusese de altfel să scrie și o mică tragedie pe această temă. În scrisoare, tonul devine foarte patetic, arătând că lucrurile pe care le ironiza în scrisorile precedente îi erau în realitate foarte apropiate.

⁴⁵ *Iov* 29, 2.

⁴⁶ Gr. *symphychia* „unitatea de suflet”.

⁴⁷ Sfânta Scriptură.

⁴⁸ După HERODOT, *Istoriei*, 7, 31 (trad. A.D. Godley, pp. 344-345), Xerxes a întâlnit un platan foarte frumos în Lydia, aproape de capitala Sardis, pe care l-a onat cu aur și a pus să fie păzit de unul dintre Nemuritori. Cf. Pierre BRIANT, *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*, trad. Peter T. Daniels, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 2006, pp. 234-235.

⁴⁹ *I Co* 3, 6.

⁵⁰ *Nm* 17, 8-10.

doar de aceea trăiesc ca să stau cu tine fie când ești de față, fie prin închipuiri când lipsești.

Epistola 8: Către Vasile⁵¹

1. Aprob prefața epistolei tale. Dar ce nu este de aprobat din [cuvintele] tale?! Și tu ai fost cucerit să scrii ca noi, după ce am fost siliți spre demnitatea preoțească⁵². 2. Într-adevăr aceasta nu ne-a preocupat. Căci suntem unul pentru celălalt, dacă alții [ar putea să fie], martori credincioși ai iubirii pentru filosofia smerită care rămâne jos. 3. Dar poate că era mai bine ca aceasta să nu se întâmple. Sau nu știi ce să spun, necunoscând iconomia Duhului. 4. Dar dacă s-a întâmplat, trebuie să o porți, cel puțin după cum mi se pare, mai ales din cauza timpului care a adus asupra noastră multe limbi eretice, ca să nu ne rușineze nici viața noastră, nici speranțele celor care au crezut.

Epistola 19: Către Vasile⁵³

1. Este momentul judecății sănătoase și al perseverenței, ca nimeni să nu se arate mai bărbat decât noi și să nu fie destrămate deodată multele sudori și chinuri. De ce scriu acestea și de unde? 2. Prea iubitul de Dumnezeu episcop al nostru, Eusebiu – căci așa trebuie și să gândim și să scriem despre el⁵⁴ – este față de noi foarte pașnic și prietenos și s-a înmuiat din cauza timpului ca fierul de foc. 3. Cred că va veni la tine și o

⁵¹ Este răspunsul la o scrisoare trimisă de Sf. Vasile, în care își anunța prietenul că a fost hirotonit. Datează din 362, când proaspătul episcop Eusebiu de Cezareea Capadociei își constituie un cerc de preoți colaboratori.

⁵² Sf. Grigorie fusese deja hirotonit la Crăciunul din 361 în Nazianz, el fugind însă imediat în Pont, la Sf. Vasile. La întoarcere își va face apologia fugii (cf. versiunea remodelată în *Cuvânt de apărare pentru fuga în Pont după ce a fost hirotonit și pentru întoarcerea lui de acolo*, în: Sf. IOAN GURĂ DE AUR/Sf. GRIGORIE din Nazianz/Sf. EFREM Sirul, *Despre preoție*, trad. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, pp. 157-222).

⁵³ Epistola este scrisă în 365, când se anunța în Cezareea o vizită a împăratului arian Valens, cu ocazia căreia urmau să aibă loc și dispute teologice. Eusebiu de Cezareea nu era priceput la discursuri, pentru că fiind aristocrat și bogat, fusese botezat chiar înainte să fie ales episcop. El îi adresează Sf. Grigorie o invitație să-l ajute, numindu-l „preaînvățat”. Sf. Grigorie răspunde afirmativ (*Ep.* 16), dar solicită să fie însoțit de Sf. Vasile, care în urma unor neînțelegeri cu Eusebiu se retrăsese în Pont. După o scrisoare în termeni mai duri, la care Sf. Grigorie răspunde cutezător (*Ep.* 17), Eusebiu acceptă. În epistola de față, Sf. Grigorie își invită prietenul, mijlocind și pentru împăcarea cu Eusebiu (cf. J.A. MCGUCKIN, *Sf. Gregory of Nazianzus*, pp. 140-145).

⁵⁴ Tonul pacificator se datorează faptului că relațiile Sf. Vasile cu Eusebiu se răciseră.

scrisoare de rugăminte și de cerere⁵⁵, după cum mi s-a spus și după cum ne-au convins mulți dintre cei care îi cunosc bine [intențiile] aceluia. **4.** Să i-o luăm înainte acestuia, fie venind, fie trimițând un mesaj, sau mai degrabă trimițând un mesaj înainte⁵⁶ [și] apoi venind, ca după aceea să nu fim rușinați fiind învinși, ci putând birui [chiar] prin faptul de a fi învinși într-un mod frumos și filosofic, ceea ni se cere de către mulți⁵⁷. **5.** Deci vino, încrezându-te în mine, și pentru aceasta și pentru momentul [oportun]. Căci o revoltă a ereticilor se aruncă asupra bisericii⁵⁸, unii fiind deja de față și producând tulburare, iar alții, după cum este vorba, urmând să sosească. **6.** Și este pericol să fie șters cuvântul adevărului⁵⁹, dacă nu se mișcă degrabă duhul lui Bețaleel, arhitectul înțelept al unor asemenea cuvinte și al dogmelor⁶⁰. **7.** Dacă [ți] se pare [potrivit] să vii, să stai și să călătorești chiar împreună cu mine, să nu fugim deci de aceasta!

Epistola 40: Către Vasile⁶¹

1. Să nu te miri dacă mi se pare că zic ceva paradoxal, nespus mai înainte de vreunii. Mi se pare că ai slava unui bărbat hotărât și neclintit și ferm în cuget, dar mai [degrabă] simplu decât ferm în a hotărî și a face multe. **2.** Căci cel ce este lipsit de răutate suspectează mai cu anevoie răutatea, după cum este și ceea ce se petrece acum. Ne-ai chemat în metropolă, sinodul pentru episcop fiind adunat, iar născocirea fiind plauzibilă și convingătoare. Părea că ești bolnav și că îți dai ultima suflare și doreai să ne vezi și să [ne] spui ultimele cuvinte⁶². Nu știu ce se va

⁵⁵ În gr. *paraklesis* „rugăminte” și *klesis* „cerere”.

⁵⁶ John McGuckin consideră că Sf. Grigorie i-a rugat atât pe episcopul Eusebiu, cât și pe Sf. Vasile să facă primul pas, trimițând celuilalt o scrisoare de curtoazie. Este posibil ca scrisorile să fi plecat de fapt simultan. Sf. Grigorie dă dovadă de tact în medierea împăcării. Ulterior Sf. Grigorie va scrie că Sf. Vasile s-a făcut remarcant în apărarea ortodoxiei niceene „ca un zid ferm și o fortăreață, o daltă care sparge piatra, un foc printre mărarci” (*Cuv.* 43) (J.A. MCGUCKIN, *St Gregory of Nazianzus*, p. 143).

⁵⁷ Prin „a fi învinși” are în vedere depășirea neînțelegerilor cu Eusebiu.

⁵⁸ Se referă la disputele teologice pe care urmau să le poarte cu teologii arieni din alaiul împăratului. Partida ariană dorea să folosească oportunitatea vizitei împăratului Valens, pentru a impune erezia în Biserica din Capadocia.

⁵⁹ Dreapta credință, ortodoxia niceeană.

⁶⁰ După *Iș* 31,2-3; 35,30-31, Bețaleel era arhitectul Cortului Sfânt, preînchipuire a Bisericii. Pe acesta îl compară cu Sf. Vasile, arhitectul duhovnicesc al Bisericii.

⁶¹ Este scrisă în iunie 370, la moartea episcopului Eusebiu de Cezareea Capadociei.

⁶² Pretextând boala, Sf. Vasile îl cheamă pe Sf. Grigorie pentru a-l susține de fapt în sinodul pentru alegerea noului episcop. Abia când află că este vorba de un sinod și de

întâmpla și ce vom face cu [această] problemă când vom fi de față. **3.** Eu însă am pornit, fiind foarte supărat pentru [această] problemă. Căci ce îmi este mai presus decât viața ta sau mai tulburător decât plecarea [ta]?! Am vărsat izvoare de lacrimi și te-am jelit și m-am simțit acum pentru prima dată într-o stare nefilosofică. Căci ce n-am îndeplinit dintre cele ale înmormântării?!⁶³ **4.** După ce am aflat că episcopii se întâlnesc în cetate, am dat înapoi din avânt, m-am minunat mai întâi că nu ai văzut ceea ce este potrivit și nu te-ai păzit de multele limbi (glasuri), care îi insultă degrabă pe cei curați. În al doilea rând, că nu ai considerat că acestea ni se cuvin ție și mie, căroră și cuvântul și viața și toate ne erau comune, fiind astfel de la început în armonie unul cu altul de la Dumnezeu. În al treilea rând – să fie și acesta spus – că ai socotit că asemenea propuneri sunt pentru cei mai evlavioși și nu pentru cei mai puternici sau cei mai prietenoși cu mulțimile. **5.** Eu din cauza aceasta am dat înapoi⁶⁴ și mă retrag. Dar ție însuși dacă ți se pare [potrivit], gândește-te să fugi de tulburările din mijlocul [acestora] și de suspiciunile cele răutăcioase. Iar evlavia ta (pe tine) o voi vedea atunci când lucrurile se vor așeza și va fi timp; și îți voi reproșa [și altele] mai multe și mai grave.

Epistola 45: Către Vasile⁶⁵

1. Când am aflat că ai fost pus pe tronul cel înalt și Duhul a reușit să arate candela pe sfeșnic⁶⁶, care nici înainte nu lumina slab, recunosc

alegerea noului episcop, Sf. Grigorie își dă seama că prietenul său exagerase. Se întoarce în Nazianz, ulterior doar tatăl său, Sf. Grigorie cel Bătrân, episcopul de Nazianz, participând la sinod și susținându-l pe Sf. Vasile. Din Nazianz, Sf. Grigorie însă își ajută discret prietenul: îl convoacă la sinod pe Eusebiu de Samosata, susținător al niceenilor și redactează în numele tatălui său o scrisoare de recomandare făcută sinodului în favoarea Sf. Vasile (*Ep.* 41), care să fie discutată până la sosirea episcopului de Nazianz – cf. J.A. MCGUCKIN, *Sf. Gregory of Nazianzus*, pp. 171-175. Oricum, Sf. Vasile își dorea tronul episcopal într-un interes nobil: alegerea lui asigura ortodoxia niceană în Capadocia – cf. Paul GALLAY, *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*, Emanuel Vitte, Lyon/Paris, 1943, pp. 92-95.

⁶³ Se observă ironia fină. Hiperbolizându-și manifestările la primirea veștii îmbolnăvirii prietenului său, dorește de fapt să-l mustre pentru că a recurs la această stratagemă pentru a-l convoca în Cezareea și a-l ajuta să ajungă episcop.

⁶⁴ Lit. „am lovit pupa [de valuri]”, adică a vâsli înapoi, pentru a opri corabia.

⁶⁵ Epistola este scrisă după sept. 370, când Sf. Vasile este ales episcop de Cezareea. Ea conține felicitările adresate, răspunzând și unei invitații adresate de Sf. Vasile de a veni în Cezareea. Sf. Grigorie nu se deplasează în metropolă, dorind să se țină departe de politica bisericească, fapt pe care îl motivează cu grija de a nu produce tulburări prin suspiciunea de partizanat cu Sf. Vasile.

[că] m-am bucurat. De ce nu aș fi făcut-o, văzând că obștea Bisericii era într-o stare rea și avea nevoie de o asemenea călăuzire? **2.** Dar nu am alergat către [tine] imediat, nici nu voi alerga, chiar dacă tu însuți mi-ai cere aceasta. Mai întâi ca să-ți păzesc demnitatea și ca să nu pari că-[ți] aduni partizani cu bătărie și înfierbântare, cum spun calomniatorii. **3.** În al doilea rând, pentru a-mi face [o poziție] stabilă și ireproșabilă. Poate că vei spune: „când vii” și „până când stai retras”? Până când va porunci Dumnezeu și vor trece umbrele atacatorilor și ale invidioșilor. **4.** Căci știu sigur că leproșii nu vor rezista să-i închidă lui David Ierusalimul⁶⁷.

Epistola 46: Către același⁶⁸

1. Cum să ne fie [vorbele] tale ciorchini mărunți, o, căpetenie dumnezeiască și sfântă?! «Ce vorbă ți-a trecut de îngrăditura dinților»⁶⁹? Sau cum ai cutezat să spui aceasta, încât să cutez și eu puțin?! Cum de s-a pornit cugetul sau a scris cerneala sau a primit papirusul? **2.** O, prelegeri și Atena și virtuți și sudori din cauza prelegerilor. Aproape mă faci să compun o tragedie prin cele pe care le scrii. Cum de nu mă cunoști pe mine sau nu te cunoști pe tine însuți, o, ochi al lumii, glas și trompetă măreață, palat⁷⁰ al prelegerilor?! **3.** Sunt oare [vorbele] tale mici pentru Grigorie? Căci ce altceva ar cinsti Grigorie pe pământ dacă nu pe tine? **4.** Este o singură primăvară printre anotimpuri, este un singur soare printre astre, un singur cer care le cuprinde pe toate, o singură voce între toate – a ta, dacă sunt în stare să judec unele ca acestea și admirația nu mă înșeală, ceea ce nu cred. **5.** Dar dacă ne acuzi că nu [te] cinstim după vrednicie, [atunci] să-i acuzi pe toți oamenii. Căci altul nu te-a cinstit și nu te va cinsti după vrednicie, ci doar tu și grandilocvența ta, dacă este [permis] așa ceva ca să te lauzi singur și [dacă] este așa legea

⁶⁶ Mt 5, 15.

⁶⁷ 2 Rg 5, 6.

⁶⁸ Este scrisă tot în 370, ca replică la o epistolă trimisă de Sf. Vasile, în care acesta se plângea că rugămintea lui adresată prietenului Grigorie de a veni în Cezareea este disprețuită, ca niște struguri mărunți, care nu meritau să fie culeși și puși în teasc. După John McGuckin, alegerea ca arhiepiscop al Cezareei a marcat începutul deteriorării relației dintre Sf. Vasile și Sf. Grigorie, pentru că acesta din urmă socotea că prietenul său a părăsit viața filosofică și a răvnit scaunul episcopal – J.A. MCGUCKIN, *St Gregory of Nazianzus*, pp. 173, 179.

⁶⁹ HOMER, *Iliada* 4, 350 (cf. HOMER, *The Iliad*, trad. A.T. Murray, William Heinemann Ltd, London / G.P. Putnam's Sons, New York, 1928, vol. 1, pp. 178-179).

⁷⁰ Joc de cuvinte între *basileion* „palat” și numele Basileios (Vasile).

discursurilor la noi. **6.** Dar dacă [ne] acuzi că [te] disprețuim, de ce [nu ne acuzi] mai întâi de nebulie?! Ești iritat că filosofăm? Permite-mi să spun că doar aceasta este mai înaltă și decât cuvintele tale.

Epistola 47: Către același⁷¹

1. Aflu că te tulburi din cauza inovației recente⁷² și că ai probleme din cauza zădărniciilor sofistice și netrebnice a celor potențați. Și nu este deloc de mirare. Căci nu eram necunoscător al invidiei și [al faptului] că mulți din jurul tău se îngrijesc de ale lor prin tine și aprind scânteia micimii sufletești. **2.** Nu mă tem că ai suferi nefilosofic în necazuri și nedemn de tine și de noi. Ci cred că mai ales acum se va face cunoscut Vasile al meu și că se va arăta filosofia pe care ai cules-o tot timpul și se va impune deasupra insultelor ca printr-un val înalt și va rămâne netulburată, când alții se cutremură. **3.** Dacă ți se pare [potrivit], voi participa și cu vreo părere – dacă marea mai are nevoie de apă și tu de sfătuitor! – dar oricum mă voi folosi [de încercări] și voi filosofa fiind insultat împreună [cu tine].

Epistola 48: Către același⁷³

1. Nu încetezi să ne ponegrești că [suntem] needucați, stângaci, neprietenoși și nevrednici nici măcar să trăim, pentru că am îndrăznit să le înțelegem pe cele suferite?! Și tu însuși ai spune că nu am nedreptățit cu nimic altceva, nici nu știm despre noi înșine să-ți fi făcut vreun rău fie într-o chestiune mare, fie într-una mică, [și] nici nu am consimțit la

⁷¹ Scrisoarea datează din 372. La începutul anului 372, împăratul arian Valens divide printr-un edict dioceza Capadociei în două: *Cappadocia Prima*, cu metropola Cezarea, și *Cappadocia Secunda*, cu metropola mai întâi la Podanda, mutată apoi, chiar prin intervenția Sf. Vasile (*Ep.* 74-76), în cetatea mult mai importantă, Tyana. Antim, episcopul de Tyana, va deveni rivalul Sf. Vasile, considerând împotriva acestuia că i se cuvine impunerea autorității în teritoriile adăugate noii dioceze din punctul de vedere al administrației imperiale – cf. P. GALLAY, *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*, pp. 106-108.

⁷² Împărțirea diocezei, care avea mai degrabă cauze administrative și financiare, decât religioase. Totuși Sf. Grigorie le consideră religioase, pentru că Antim de Tyana va încerca să-i atragă pe semi-arieni – J.A. MCGUCKIN, *St Gregory of Nazianzus*, pp. 187-188.

⁷³ Scrisă aproape de Paștile anului 372. Ca să contracareze împărțirea teritorială care îl dezavantaja prin apariția rivalului Antim de Tyana, Sf. Vasile creează noi episcopii, unde își instalează apropiați: Amfilohie, vărul Sf. Grigorie, în Iconiu, Sf. Grigorie în Sasima (azi Tirhan/Hasankoy), Sf. Grigorie, fratele Sf. Vasile, în Nyssa.

[aceasta]. Am cunoscut doar că suntem înșelați, mult prea târziu, dar am cunoscut. **2.** Dăm vina pe tronul [mitropolitan] care te-a făcut deodată mai înalt decât noi⁷⁴. Și ne temem să nu fim învinuiți de [faptele] tale și [să fie nevoie] să ne apărăm în fața celor care le știi clar atât pe cele de dinainte ale noastre, cât și pe cele de acum. Dintre cele pe care le sufăr acesta este cel mai hilar și mai jalnic [lucru], ca [cineva] să fie nedreptățit [dar să fie] și învinuit, cum ni se întâmplă nouă acum. **3.** [Unii ne] învinuiesc [de ceva], alții de altceva, cum vrea fiecare, după felul fiecăruia sau după măsura mâniei împotriva noastră, iar cei mai omenoși [ne învinuiesc] de dispreț și nesocotință și că noi am fost aruncați după ce am fost folosiți, ca cele mai de necinstit dintre vase [care] nu mai sunt vrednice de nimic sau ca aceste suporturi pe care [se pun] bolțile, care după fixare sunt îndepărtate și pe care se scuipe. **4.** Dar să-i lăsăm pe aceștia să se bucure și să spună orice ar spune; nimeni nu va struni libertatea limbii. Și tu, ca răsplată pentru mine, aruncă speranțele fericite și goale, pe care le-ai născocit împotriva celor care [ne] ponegresc, cum că sub pretextul cinstei ne tratezi jignitor ca pe niște ușuratici și dedați la asemenea lucruri. **5.** Dar eu voi arăta ceea ce este al meu așa cum este; să nu te superi deloc pe mine. [Îți] voi spune cele pe care le-am spus deschis și în timpul necazului, fără să fi fost înfierbântat de mânie nici covârșit de ceea ce s-a petrecut încât să-mi fi pierdut mințile și să nu știu ce spun. **6.** „Nici arme nu-mi voi procura, nici strategii nu voi învăța, pe care nici înainte nu le-am învățat, când momentul părea mai potrivit, când toți se înarmau și se îndârjeau – știi neputințele celor slabi – nici nu-i voi ține piept lui Antim⁷⁵ celui pus pe război, deși este un războinic necopt, eu

⁷⁴ Sf. Grigorie a fost hirotonit episcop prin insistențele Sf. Vasile și ale tatălui său, Sf. Grigorie cel Bătrân. De altfel, chiar în cuvântarea rostită la instalare a spus: „Nu, n-am fost convins, am fost silit” (*Cuv.* 9), iar în *De vita sua*, punea aceeași direct pe seama ambiției episcopale a prietenului său: „Nu știi dacă trebuie să-mi fac reproșuri mai degrabă mie însumi [...] sau ție, cel mai bun între bărbați, din pricina înălțimii pe care ți-a dat-o scaunul? [...] Cum m-ai putut abandona atât de mult încât să piară din viață o lege a prieteniei care-i cinstește astfel pe prieteni? Ieri eram lei; astăzi eu sunt o maimuță, iar pentru tine e puțin lucru să fii și un leu [...] Deși în celelalte era cu totul în afara minciunii, acela [Vasile] era pentru mine un mincinos, pentru că [...] el mă silea să urc pe scaunul unei episcopii, și însuși tatăl meu mi-a jucat a doua oară această festă” – trad. Ioan I. Ică jr., în: J. BERNARDI, *Grigorie din Nazianz*, p. 304.

⁷⁵ Ignorând noua împărțire administrativă, Sf. Vasile participă împreună cu Sf. Grigorie la sărbătoarea Sf. Martir Oreste, la poalele Mt. Taurus, în urma căreia sunt strânse darurile episcopale pe care Sf. Vasile le încarcă pe catări spre a le duce la Cezareea. Datorită proximității *martyrion*-ului față de Tyana, Antim revendică darurile episcopale pentru

fiind însă simplu și nerăzboinic și susceptibil [mai degrabă] de răniri. **7.** Dar luptă-te tu însuși cu acela, dacă aceasta îți place, căci trebuințele adesea îi fac războinici chiar și pe cei slabi – sau caută pe unii care să lupte când [acela] îți ia catării, păzind trecătoarea, ca acel Amalec care îi ținea calea lui Israel⁷⁶. Iar nouă dă-ne în locul tuturor isihia. **8.** De ce trebuie să mă războiesc pentru puii de animale și pentru păsări, și încă unele străine, ca pentru suflete și canoane? De ce să lipsesc mitropolia de strălucitoarea Sasima⁷⁷ sau să dezvălui și să arăt gândul secret, care trebuie să fie tănuit?⁷⁸ **9.** Iar tu fii bărbat și puternic și trage-le pe toate spre slava ta, după cum râurile [adună] șuvoaiele, fără să pui mai presus nici prietenia nici obișnuința cu binele și cu pietatea și fără să dai atenție la ce vei părea că ești făcând acestea, ci rămânând doar al Duhului. **10.** Cât despre noi, vom câștiga din prietenia ta doar faptul de a nu ne încrede în prieteni și de a nu avea nimic mai de cinste decât pe Dumnezeu.

E
O
L
O
G
I
C
E

sine, folosind pentru aceasta un grup înarmat cu ciomege. Pentru că instalarea în Sasima urma să aibă loc, Sf. Grigorie renunță, profund dezgustat de rivalitățile episcopale – J.A. MCGUCKIN, *St Gregory of Nazianzus*, p. 197. Jean Bernardi socotește că grupul înarmat i-a blocat de fapt chiar Sf. Grigorie intarea în Sasima – cf. J. BERNARDI, *Grigorie din Nazianz*, p. 108. Cert este că Sf. Grigorie nu va ajunge niciodată în Sasima ca episcop, după cum spune și în *De vita sua*: „nu m-am lipit deloc de biserica dată mie, nici măcar pentru a aduce o singură jertfă sau a mă ruga împreună cu poporul ori a-mi pune mâinile peste vreun cleric” (trad. I.I. Ică jr., pp. 306-307).

⁷⁶ *Iș* 17, 8 ș.u.

⁷⁷ În *De vita sua*, Sf. Grigorie descrie comic Sasima: „Există o stație la jumătatea șoselei ce traversează Capadocia, acolo unde aceasta se rupe în alte trei drumuri, fără apă, fără iarbă, nici măcar liberă, un cătun cumplit de respingător și strâmt. Peste tot pulbere, zgomote și case, târguri, suspine, perceptorii, instrumente de tortură și lanțuri, iar poporul ei format doar din oameni străini și rătăcitori. Aceasta e Biserica sasimenilor mei!” (trad. I.I. Ică jr., p. 305).

⁷⁸ În *De vita sua*, vorbește direct de calculul politic și de dorința de putere a Sf. Vasile: „Aici [la Sasima] [Vasile] și-a făcut un nou scaun [episcopal] în cazul când altul i l-ar răpi pe al său cu forța. [...] Scaunul nu se putea ocupa fără vărsare de sânge, pentru că el era în mijlocul câmpului de luptă dintre doi episcopi rivali și se dezlănțuise o încălecare cumplită, a cărei cauză era împărțirea patriei [provinciei natale] care organizase în ea două cetăți metropole, mame de copii mici. Sufletele erau pretextul, cauza reală era iubirea de stăpânire; căci ezit să spun că au fost bogățiile și impozitele care zdruncină în chip nenorocit lumea întreagă” (trad. I.I. Ică jr., p. 305).

Epistola 49: Către același⁷⁹

1. Ne acuzi de nelucrare și ușurățate, pentru că nu am acceptat Sasima ta, că nu ne punem în mișcare ca episcop și că nu ne înarmăm unii împotriva altora ca o mâncare aruncată în mijloc câinilor. Dar pentru mine cea mai mare faptă este nefăptuirea⁸⁰. 2. Și ca să cunoști unul dintre bunurile mele, atât de mult mă mândresc cu inactivitatea⁸¹, încât în această privință cred că [le] sunt tuturor chiar o lege de noblețe sufletească. 3. Iar dacă toți ne-ar imita, atunci nici Bisericile nu ar mai avea vreo problemă nici credința care devine pentru fiecare o armă a propriilor certuri nu ar mai fi clintită.

Epistola 50: Către același⁸²

1. Cât de înfierbântat și de năvălaș Țopăi [tu] în scrisori! Și nu este nimic uimitor că tu imediat ce ai gustat din slavă, vrei să ne arăți ce slavă ai găsit, ca astfel să te faci și mai mărit, ca aceia dintre pictori care zugrăvesc anotimpurile. 2. Dar ca să fie relatate de către mine toate, cele despre episcopi și despre scrisoarea de care tu ești nemulțumit, de unde am plecat și încotro am mers și unde ne-am oprit, [această sarcină] pare să fie mai mare decât pentru o scrisoare și o chestiune nu de apologie [a mea], cât mai degrabă de istorie. 3. Pentru a o prezenta pe scurt, preanobilul Antim a venit cu câțiva episcopi, fie pentru a-l vizita pe tatăl meu, căci aceasta a părut, fie făcând în grabă cele ce a făcut⁸³. 4. [M]-a pus la multă încercare în multe [privințe]: parohiile, Sasima, Limnai⁸⁴,

⁷⁹ Scrisă ca și precedenta, aproape de Paștile anului 372.

⁸⁰ Gr. *apraxia*, un joc de cuvinte cu *praxis*, „faptă”. Aceasta ar fi devisa Sfântului Grigorie.

⁸¹ Gr. *apragmosyne*.

⁸² Scrisă după Paștile din 372.

⁸³ Sf. Grigorie vorbește aici de un sinod ținut în Nazianz, la care Antim și-a argumentat poziția împotriva Sf. Vasile, care nici nu a fost invitat. John McGuckin arată că la acest sinod Sf. Grigorie cel Bătrân a consimțit că Sasima să nu mai fie revendicată, urmând ca Sf. Grigorie (cel tânăr) să slujească în Nazianz. Deși tonul epistolei este pacificator, abia la final devenind mai caustic, pr. McGuckin vede aici o ruptură iremediabilă între cei doi, Sf. Vasile nemaiaivând de atunci înainte încredere în Sf. Grigorie ca aliat al politicii sale bisericești – J.A. MCGUCKIN, *St Gregory of Nazianzus*, pp. 202-203. Totuși, cred că pr. McGuckin insistă prea mult pe divergențe, de exemplu argumentând că ulterior Sf. Grigorie nu îl va mai considera pe Sf. Vasile ca mitropolit, ci chiar pe Antim de Tyana (p. 215). La nivel duhovnicesc însă prietenia dintre cei doi nu a avut de suferit.

⁸⁴ Urmez ediției lui P. Gallay, care consideră corect gr. *limnai* „lacuri” ca fiind numele unei localități. În urma tentativei nereușite a Sf. Vasile de a-l instala episcop de Sasima pe

hirotonia noastră, vorbind plăcut, întrebând, amenințând, apărându-se, blamând, laudând, trasând cercuri în jurul lui, ca și cum ar trebui ca noi să ne uităm doar spre el și spre noua Mitropolie, care este mai mare. **5.** „De ce circumscrii înăuntrul cetatea noastră, de vreme ce noi considerăm cu adevărat [această] Biserică drept mamă a Bisericilor de mult timp?” În final, a plecat fără izbândă, trăgându-și mult răsuflarea, acuzându-ne de *vasilism*, ca [un soi de] filipism⁸⁵. **6.** Îți părem cumva că am greșit cu aceasta? Nu cred. Uită-te dar și la scrisoare, în ce măsură are ceva jignitor din partea noastră. Ne-au impus o adunare sinodală, dar când eu m-am opus și am numit-o insolentă, au considerat-o a doua [posibilitate], ca voi să fiți invitați prin mine pentru a lua o hotărâre referitor la acestea. **7.** Am sprijinit aceasta ca să nu fie prima, lăsând [astfel] totul în seama voastră, dacă voiți să îi chemați unde și când anume, ceea ce era [poziția] cuiva care [vă] onorează, nu care [vă] insultă. Dacă nu am nedreptățit deloc prin aceasta, spune [te rog,] restul. Dacă trebuie să o știți de la mine, vă voi citi scrisoarea aceasta a lui Antim, pe care atunci când a ocupat Limnai, deși noi i-am interzis și l-am amenințat, ne-a trimis-o, jignind și reproșând și cântând ca un imn de victorie împotriva noastră ca învingși. **8.** Și ce sens are să-l ofensăm pe el pentru voi, dar să vă fim și vouă neplăcuți ca să-l mulțumim pe acela? Acestea trebuia însă să le cunoști mai înainte, o, minunatule, și nu să mă insulti, dacă nu pentru alt motiv, măcar pentru că suntem preoți. **9.** Dacă ești fățarnic și ambițios și ne vorbești cu superioritate, ca un mitropolit unor micropoliti⁸⁶ sau chiar unora fără sediu⁸⁷, [atunci] avem și noi mândria să ne opunem. Căci aceasta este foarte ușor oricui și este deopotrivă cel mai rezonabil.

Epistola 58: Către Vasile⁸⁸

1. Eu de la început te consideram și te consider și acum profesor al vieții, învățător al dogmelor și orice ar grăi cineva dintre cele bune. Și de ar fi un alt laudător al [faptelor] tale, [acela ar sta] fie alături de mine fie după mine. Sunt atât de cucerit de evlavia ta (de persoana ta) și astfel

Sf. Grigorie, Antim de Tyana își întărește poziția în zonă numind imediat un episcop în Limnai.

⁸⁵ Aluzie la *Filipicele* lui Demostene.

⁸⁶ Am păstrat jocul de cuvinte care denotă relația de superioritate între mitropolit, episcopul din metropola diocezei, și sufraganii săi, din cetățile subordonate.

⁸⁷ Aluzie la faptul că Sf. Grigorie își părăsise sediul din Sasima.

⁸⁸ Scrisă cândva în anii 372-373.

sunt în mod sincer al tău. Și nu este nimic uimitor, căci unde comuniunea este mai multă, mai multă este și experiența, iar unde experiența este mai abundentă, și mărturia este mai deplină. **2.** Iar eu nu am alt câștig să trăiesc decât prietenia și comuniunea cu tine. Așa cred despre acestea și [așa vreau] să cred. Iar cele pe care le scriu acum, nu le scriu de bună voie, și totuși [le] scriu. Și să nu te superi pe mine, altfel voi fi eu însumi foarte supărat, dacă nu crezi că îți spun și îți scriu acestea din bunăvoință.

3. Mulți ne-au condamnat ca nefiind puternici în credință; aceștia pun laolaltă cele ale noastre [și] bine fac. Unii ne acuză de impietate în mod fățiș, alții de lașitate; de impietate, cei care cred că [noi] nu deținem [învățătura] în mod sănătos; de lașitate, cei care dau vina pe disimulare. De ce să fie nevoie să spun și [acuzele] altora?! Îți voi povesti bunăoară ceea ce s-a întâmplat recent.

4. A fost un banchet⁸⁹, iar la banchet au participat nu puțini dintre cei renumiți și prieteni cu noi, între aceștia și un bărbat oarecare dintre cei care se înconjoară cu un nume și o înfățișare de evlavie⁹⁰. Încă nu se băuse, dar discuția era despre noi, ceea ce la banchete le place să se întâmple în loc de vreun alt fleac dintre cele apărute. Pe când toți se mirau de [faptele] tale și ni le aplicau [și] nouă ca unii care filosofăm la fel și vorbeau despre prietenia [noastră], despre Atena și despre împreună-sulfarea și împreună-cugetarea [noastră] întru toate, pretinsul nostru filosof a iscat o problemă teribilă. **5.** „Ce este aceasta – spune –, oameni buni⁹¹?”, a strigat foarte vehement. „Cât de mult sunteți mincinoși și lingușitori. Și pentru altele să fie lăudați oamenii, dacă [așa] se pare, iar eu însumi nu [vă] contrazic. Dar [lucrul] cel mai mare nu-l accept: în zadar este lăudat Vasile pentru ortodoxie, în zadar și Grigorie, pentru că unul trădează credința prin cele pe care le spune, iar celălalt este împreună-trădător prin cele pe care le sprijină”. **6.** „De unde aceasta – am zis [eu] – o, tu, nebunule și noule Datan și Abiron⁹² prin nesocotință? De

⁸⁹ John McGuckin avansează ipoteza după care ar fi vorba de banchetul de după instalarea episcopului de Doara în Capadocia *Secunda*, în toamna anului 373 – J.A. MCGUCKIN, *St Gregory of Nazianzus*, pp. 216-217. Pr. McGuckin socotește epistola ca demonstrând critica adresată de Sf. Grigorie iconomiei Sf. Vasile în ce privește teologia despre dumnezeirea Sf. Duh.

⁹⁰ Un monah. Din scrisoarea de răspuns a Sf. Vasile, *Ep.* 71, s-ar înțelege că ar fi vorba de un egumen de lângă Cezareea – cf. J.A. MCGUCKIN, *St Gregory of Nazianzus*, p. 218.

⁹¹ Gr. „o, [voi] cei de față”, lit. „o, [voi] aceștia”.

⁹² *Nm* 16.

unde ne-ai venit [ca] dogmatist? Cum de te faci judecător al unora ca acestea”? **7.** „Am venit acum – a zis [el] – de la adunarea pentru martirul Eupsihie⁹³”, căci așa era, „iar acolo l-am ascultat pe marele Vasile teologhisind despre Tatăl și despre Fiul [lucruri] foarte alese și desăvârșite și pe care altcineva nu le-ar [concepe] cu ușurință, dar pe Duhul Îl lăsa deoparte”. Și a adăugat o pildă cum că unele dintre râuri trec de pietre, dar mătură nisipul. **8.** „De ce oare, o, minunatul, – a spus uitându-se la mine –, teologhisești tu atunci în mod deschis că Duhul este așa”? Și a amintit de unul dintre [cuvintele] mele într-un sinod numeros⁹⁴ când teologhisind am spus apoi despre Duhul acel [cuvânt] renumit: «Până când să ascundem candela sub obroc?»⁹⁵ „Dar acela (Vasile) arată într-un mod obscur și oarecum zugrăvește umbrit cuvântul, nu vorbește deschis despre adevăr, împuind auzul într-un fel mai degrabă politic decât drept-credincios și ascunzând echivocul prin puterea cuvântului”.

9. „[Aceasta] pentru că eu – [i-]am zis –, stând într-un colț, neștiut multora și abia cunoscut cu ce aș spune și că aș spune [ceva], filosofez fără [niciun] pericol. Dar cuvântul lui este mai mult, pentru că este mai renumit și prin sine și prin Biserica [lui]. **10.** Și orice este spus [de către el se aude] în mod public, iar războiul în legătură cu el este mare, ereticii căutând să se prindă până și de o simplă vorbă și chiar de Vasile, ca să fie scos afară din Biserică, în timp ce [el] a rămas aproape singura scântei a adevărului și putere de viață, toți în jur fiind covârșiți, iar răul a prins rădăcină în cetate și din Biserica aceasta ca dintr-un sediu a răvășit întreaga lume. **11.** De aceea este mai bine ca adevărul să fie administrat acomodându-ne puțin timpului ca unui nor decât să fie distrus prin claritatea predicării. Căci noi nu avem nicio vătămare, adunând și din alte

⁹³ Martir în Cezareea din timpul împăratului Iulian, despre care relatează Sozomen, *Istoria bis.*, 5, 11 (cf. trad. P. Gallay, p. 75, n. 1). Sf. Vasile cel Mare îl menționează în *Ep.* 100 și 176 (cf. Saint BASILE, *Lettres*, vol. 1, trad. Yves Courtonne, Les Belles Lettres, Paris, 1957, p. 219; vol. 2, 1961, pp. 112-113) cu ziua de prăznuire în Cezareea 7 și respectiv 5 sept. Ioan CHIRVASIE, „Învățătura despre Sfântul Duh la Sfântul Vasile cel Mare”, în: Emilian Popescu / Adrian Marinescu (ed.), *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1630 de ani*, Ed. Basilica, București, 2009, p. 102, n. 15 consideră că data era de fapt cea din 7 sept.

⁹⁴ De remarcat că în prima sa cuvântare ca episcop, în 372, ținută în biserica din Nazianz, Sf. Grigorie își manifestase aceeași iconomie în a învăța deschis dumnezeirea Duhului (*Cuv.* 10). La scurt timp însă, probabil la sărbătoarea Sf. Oreste în *martyrion*-ul de la poalele Mt. Taurus, tot în 372, Sf. Grigorie profesează deschis învățătura despre dumnezeirea Sf. Duh (*Cuv.* 11) – J.A. MCGUCKIN, *St Gregory of Nazianzus*, p. 194-196.

⁹⁵ *Mt* 5,15.

texte faptul de a recunoaște Duhul drept Dumnezeu, căci adevărul stă nu atât în vorbire cât mai ales în cuget. Iar pentru Biserică este o mare pierdere dacă pentru un singur bărbat este prigonit adevărul”⁹⁶.

12. Cei de față nu au acceptat iconomia, pentru că ar fi învechită și i-ar ridiculiza pe ei, ci au strigat împotriva noastră, că administrăm mai degrabă lășitatea decât învățătura. Căci ar fi mult mai bine să păzim [poporul] nostru prin adevăr decât să-l pervertim și să nu admitem ceea ce este străin prin pretinsa noastră iconomie. **13.** Iar amănunțit cele pe care le-am spus, cele pe care le-am auzit și cum m-am supărat pe oponenți aproape peste măsură și dincolo de obiceiul meu, ar fi acum mult de relatat și nu ar fi nici folositor. **14.** Dar fiind sfârșitul discuției, i-am îndepărtat astfel pe aceștia. Însă tu învață-ne, o, cap dumnezeiesc și sfânt, până unde putem să mergem cu teologia Duhului și ce vorbe trebuie să folosim și până unde să aplicăm iconomia, ca să le avem pe acestea în fața oponenților. **15.** Căci dacă aş avea nevoie acum să învăț aceasta, eu care te cunosc pe tine și [vorbele] tale cel mai mult dintre toți și adeseori am dat și am primit siguranță cu privire la acestea, [atunci] aş fi cel mai neînvațat și mai nefericit dintre toți⁹⁷.

⁹⁶ Constantin CORNÎTESCU, „Învățătura Sfântului Vasile cel Mare despre Sfântul Duh”, în: E. POPESCU / A. MARINESCU (ed.), *Sfântul Vasile cel Mare*, pp. 117 consideră că tăcerea Sf. Vasile în legătură cu dumnezeirea clar exprimată a Duhului Sfânt ține de motive de iconomie, pentru a nu-i îndepărta pe pnevmatomahi de Biserică. Unul dintre ei este ascetul Eustațiu de Sebasta, cu care Sf. Vasile păstrează legătura și-i socotește apropiat, dar de care se rupe definitiv în 376 (cf. p. 114). La fel și Ștefan ALEXE, „Dumnezeirea Sfântului Duh la Sfântul Vasile cel Mare”, în: E. POPESCU / A. MARINESCU (ed.), *Sfântul Vasile cel Mare*, p. 128, n. 31. Deosebit de importantă pentru subiect este *Ep.* 113 a Sf. Vasile, scrisă în 372, care conține sfaturi adresate preoților din Tars, în sensul că doar cei care negau vehement dumnezeirea Duhului erau excluși din comunitate: „Întrucât, dar, s-au deschis multe guri grăind împotriva Duhului Sfânt și s-au ascuțit multe limbi hulind împotriva Lui, Vă rugăm ca, în măsura în care vă stă în putere, să micșorați cât mai mult numărul acestor hulitori, primind în comuniune pe cei care nu socotesc că Duhul Sfânt e o creatură, pentru ca în felul acesta ori să se micșoreze numărul lor și să se întoarcă rușinați la adevăr, ori, dacă totuși mai stăruie în rătăcire, să-și regăsească credința când vor vedea cât de puțini au mai rămas. Deocamdată să nu le cerem nimic mai mult, ci să propunem fraților care vor să se unească cu noi să recunoască simbolul stabilit la sinodul din Niceea, iar dacă primesc acest lucru, să le cerem doar atâta: să nu spună despre Duhul Sfânt că ar fi o creatură. Mai mult decât atâta Vă rugăm să nu le cereți, pentru că sunt convins că în urma contactelor îndelungate și a strădaniilor pașnice orice ar mai fi nevoie, pentru clarificarea lucrurilor, ne-o va dăruî Dumnezeu” (trad. rom., p. 294).

⁹⁷ Prin aceasta, Sf. Grigorie arată că nici el nici prietenul său nu aveau niciun dubiu în legătură cu dumnezeirea Duhului, însă Sf. Grigorie îi solicită Sf. Vasile o stratagemă pentru discuțiile cu pnevmatomahii.

Epistola 59: Către același⁹⁸

1. Aceasta era [o chestiune] pe care ar fi intuit-o și altcineva dintre cei pricepuți. Dar nu m-am temut să-ți scriu, eu cel învechit și necugetat. Cele scrise te-au întristat, dar eu zic că nici pe drept nici în mod justificat, ba [chiar] foarte exagerat. 2. Nu [ți-]ai recunoscut tristețea, dar nici nu [ți-]ai ascuns-o, deși ai făcut aceasta într-un mod înțelept, acoperindu-ți cu demnitate fața tristă cu o mască. 3. Cât despre mine, dacă am făcut aceasta cu viclenie și cu răutate, voi fi lovit nu atât de tristețea ta, cât de adevărul însuși. Dar dacă [am procedat] cu simplitate și cu buna [mea] intenție obișnuită, dau vina pe păcatele mele, nu pe dispoziția ta. Doar că era [mai] bine să le îndrepti pe acestea decât să fii dezgustat de cei care [te] sfătuiesc. 4. De aceea îți vei vedea tu însuși [soluția] ta, fiind în stare să-i sfătuiesti despre unele ca acestea și pe alții. Pe mine însă mă ai la dispoziție, dacă dă Dumnezeu, voi fi alături și voi lupta împreună [cu tine] și te voi sprijini după putință. Căci cine va da înapoi? Cine nu va îndrăzni sub conducerea ta și împreună cu tine să vorbească și să lupte pentru adevăr?!

Epistola 60: Către același⁹⁹

1. Ca să-ți împlinesc cererea, o parte este în puterea noastră, dar o parte și, socotesc, cea mai mare, [ține] de evlavia ta (de tine). De noi [depind] avântul și zelul, căci niciodată nu am fugit de întâlnirea cu tine – de ce [aș face-o]?! –, ci întotdeauna am căutat-o atât de mult, iar acum o dorim și mai mult. 2. Dar de cuvioșia ta [depinde] îndreptarea

⁹⁸ La scrisoarea anterioară, trimisă prin ieromonahul Hellenios, Sf. Vasile îi răspunde (cf. *Ep.* 71 – în trad. rom., pp. 242-243), arătându-se indignat de monahul contestatar. Îl muștră voalat și pe Sf. Grigorie că i-a dat aceluia prea mare atenție („Oricum, însă, dacă am îngăduit gurilor neînfrânate și inimilor nesimțite să spună ce vor și am plecat cu plăcere urechile să le ascultăm, atunci nu numai noi am fi cei care ne-am potrivi lor, ci și alții s-ar lua după noi”). Sf. Vasile nu precizează miza problemei, dumnezeirea Duhului, ci îi propune Sf. Grigorie o întâlnire de discuții (un sinod?) dacă ar fi vorba de o problema stringentă pentru Biserică, invocând însă lipsa de timp pentru o întâlnire strict particulară. Mai degrabă, și acesta este tonul dominant, îl așteaptă pe Sf. Grigorie la promisa viețuire împreună, de lipsa căreia leagă și nelămuririle predicatoriale ale prietenului său, dar și prilejul calomniilor. Epistola 59 a Sf. Grigorie datează ca și precedenta cândva în anii 372-373.

⁹⁹ Datează ca și precedenta din 372-373.

[problemelor] noastre. Căci ședem alături de nobila [noastră] mamă¹⁰⁰, care suferă deja de mult timp de boală. Și dacă nu am lăsa-o în pericol din toate părțile – să știi bine! –, nu ne-am lipsi de prezența [ta]. Fii doar prin rugăciuni alături atât de ea pentru sănătate, cât și de noi pentru drum.

Epistola 245: Către Vasile¹⁰¹

Cel care pentru voi este un prefăcut¹⁰², dar pentru noi un [bărbat] cucernic¹⁰³, mi-a cerut să vă scriu pentru a fi ascultat pe îndelete.

(trad. din lb. greacă de Alexandru MIHĂILĂ)

E
O
L
O
G
I
C
E

¹⁰⁰ Sf. Nonna, mama Sf. Grigorie de Nazianz. Era fiica lui Filtațiu și a Gorgoniei, avându-l ca frate pe Amfilohie, tatăl episcopului Amfilohie de Iconiu – cf. E. FLEURY, *Hellénisme et christianisme*, p. 7. Nonna moare de altfel la scurt timp după prezenta epistolă, în 374, chiar după ce însuși Sf. Grigorie cel Bătrân trece la cele veșnice. Este prăznuită în calendarul ortodox pe 5 aug.

¹⁰¹ Nu se poate preciza data aceetei epistole. Probabil le succede pe cele din anii 372-373. Ca termen *ad quem* este desigur 1 ian. 379, când moare Sf. Vasile cel Mare.

¹⁰² Gr. *mimos* „mim”, „actor”.

¹⁰³ Epistola este de fapt o scrisoare de recomandare a unui personaj disprețuit de Sf. Vasile, dar pe care Sf. Grigorie îl credita. Prin aceasta, Sf. Grigorie îl roagă pe prietenul său măcar să-i asculte doleanțele respectivului.

DIALOG TEOLOGIC

Mihai D. GRIGORE

Friedrich-Alexander-Universität – Erlangen-Nürnberg

DII OTIOSI – POSTSECULARISM, METODĂ ȘI TEOLOGIE LA FRIEDRICH WILHELM GRAF

Keywords: *(post)modernism, rationalism, (post)secularism, political theology, kantianism, deconstructivism.*

Introducere

Teza despre secularizarea post-iluministă a Occidentului trebuie reevaluată! „Raționalismul”, „anticlericalismul”, „modernismul” ca dimensiune liber-cugetătoare sunt categorii perimate și – chiar și pentru Apusul considerat până acum materialist și secularizat – fără consistență. Principiul politic al laicității, pe care statele apusene încă îl mai reprezintă (dar numai la nivel declarativ!), se clatină din ce în ce mai mult la analiza lucidă a istoricilor religiilor, politologilor, filozofilor etc. Vestul „rupt de Dumnezeu” și fără „trăire religioasă” nu există.

De la această dezbatere extrem de actuală și relevantă pentru civilizația europeană în general (și nu numai a celei occidentale, de vreme ce Europa are în epoca globalizării noi fruntarii politice și culturale) nu pot lipsi, evident, teologii. În această tendință de revitalizare a studiilor despre locul religiei și religiozității în cultura, politica și etosul modern se înscrie și cartea teologului protestant Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur (Întoarcerea zeilor. Religia în cultura modernă)*, C.H. Beck, München, 2004, pe care o propun aici cititorului român. Datorită rezonanței deosebite în cercurile universitare precum și ale publicului larg, ea a fost reeditată la scurtă vreme (tot în 2004) de Bundeszentrale für politische Bildung (Centrala

federală pentru cultură politică) a statului german. Acesta este din mai multe privințe un semnal evident: instituția amintită editează pe banii contribuabililor lucrările de cea mai mare relevanță pentru dezbaterile actuale din politică, istorie, filozofie, sociologie, economie; acestea sunt oferite publicului cititor la prețuri modice (de cel mult șase euro!), ceea ce înseamnă că statul are interes ca ele să contribuie la formarea unor trenduri de opinie. Este, dacă vreți, o formă de ușoară manipulare, dar, pentru cercetătorul ce se ocupă cu astfel de teme, un câștig indubitabil în evaluarea și identificarea subiectelor de actualitate.

Și cum ar putea fi religia, religiozitatea, creștinismul altfel decât de actualitate într-o lume în care crezul religios stârnește războaie, duce la comportamente fundamentaliste, deviate, de care civilizația europeană se lovește atunci când încearcă să exporte pachetul ei de valori centrate pe democrație și drepturile omului?! Când formele teoretic secularizate și laicale ale etosului european (atenție la „teoretic”!) sunt întâmpinate cu discursuri și argumente de ordin religios (de exemplu în islam, hinduism), ei bine, atunci cercurile influente din Europa conștientizează din ce în ce mai mult că dialogul de purtat cu Lumea trebuie să aibă loc de pe baza rădăcinilor religioase ale culturii sale. Asistăm, prin urmare, la revigorarea discursului religios pe scena continentului, în cercuri largi, nu numai teologice sau ale științei religiei. Zeii se întorc!, într-un spațiu de unde generația a doua a iluminismului (și mă refer aici la Nietzsche) îi alungase (Kant – sau prima generație iluministă – încă mai spera într-o conciliere a raționalismului „pur” cu tradiția creștină și de aceea nu putem vorbi în privința acestui teolog denaturat¹, care este Kant, de o ruptură cu creștinismul²).

Cartea lui Graf este relevantă, dincolo de apartenența autorului la Biserica Luterană (catedra de sistematică a Facultății de Teologie

¹ Îl numesc așa nu ca impietate, ci numai cu gândul la formarea sa: între 1732 și 1740 (de la 8 la 16 ani) studiază la Collegium Fridericianum, unde l-a avut ca mentor pe profesorul de Teologie Franz Albert Schultz. Începe, prin urmare, ca teolog.

² Este de ajuns să indic aici două scrieri ale sale care încearcă atenuarea unor afirmații prea tari din *Critica rațiunii pure*, Riga, ¹1781; a doua ediție reprelucrată, Riga, 1787, precum și concilierea acestei lucrări capitale a spiritului european cu tradiția creștină a continentului: 1. *Kritik der praktischen Vernunft (Critica rațiunii practice)*, Riga, 1788; și 2. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Religia în cadrul rațiunii pure)*, Königsberg, 1793 (carte scrisă în urma criticii acide a teologilor protestanți și a lumii academice în general la adresa *Criticii rațiunii pure*). Oricum am privi, rezultă faptul că pentru Kant era destul de important să nu o rupă radical cu religia, i. e. cu creștinismul. Dacă a reușit, este o altă problemă...

Evangelică din München), pentru toate confesiunile, dovadă faptul că a fost, după cum arătam, reeditată de un stat cu o populație majoritar catolică. În vremurile acestea neliniștite ale globalizării și nivelării culturale tipice modernismului, cartea arată nu numai valoarea, dar și actualitatea și necesitatea religiei, credinței și moralei religioase (în forme plurale) în general și a tradiției valorilor creștine în special. În carte găsim abordate concepte, metode, teorii ale filozofiei politice, ale filozofiei religiei, ale științei religiilor din zilele noastre în mediul academic internațional. Scopul principal al lucrării este de a releva cititorului că funcția de bază a oricărei religii (și – repet! – a creștinismului în special) este de a pune piatra de temelie a unei civilizații și de a contribui la dezvoltarea ei: orice cultură este ab initio religioasă, discuția ce se poartă fiind în ce formă se perpetuează Religiosul în structurile intime ale unui univers cultural și după imanentizarea lui în secular. Epoca contemporană a uniformizării ne lasă să prevedem un viitor în care vom vorbi de o singură cultură și civilizație globală. Această unică civilizație va avea, prin urmare, rădăcini religioase, cu structuri intime de aceeași natură. Cartea lui Graf arată, așadar, cum religia nu numai că întemeiază civilizația, dar rămâne prezentă în ea în multiple forme, manifeste sau ascunse. Acesta este după părerea mea marele merit al scrierii. Însă și forma în care este construit edificiul logic al textului (268 de pagini fără note, bibliografie și registru) este de apreciat.

Construcția cărții ne relevă intenția de bază: demonstrarea faptului că fenomenul religios este neîntrerupt în istoria europeană, deci și în perioada modernă post-iluministă apuseană (din sec. al XVIII-lea până în prezent), considerată până acum, cum spuneam, un pic clișeiard, ca fiind a-religioasă, a-tee, liber-cugetătoare, anticlericală, laicală, seculară etc. Autorul demască pe parcursul lucrării, într-un mod edificator după părerea mea, prin analize subtile socio-istorico-culturale, că tot acest tam-tam nu-i altceva decât un mit al modernității, o ficțiune ideologică a cercurilor liberal-raționaliste din sec. al XIX-lea. Scopul nu este însă constatativ. Intenția, ce se va revela abia în partea a treia și ultimă a cărții lui Graf, este de a problematiza responsabilitatea studiului fenomenului religios: Cine (și de ce) are competența să se aplece asupra acestui domeniu de importanță capitală? Răspunsul este, după cum vom vedea, teologii.

Raționalismul a murit

Lucrarea începe în bună tradiție scolastică germană cu un capitol teoretic (*Moderne Religion deuten – Interpretarea religiei moderne*), unde sunt trecute în revistă trei modele hermeneutice de care s-a făcut uz până în zilele noastre în analiza faptului religios.

Primul este viziunea economică a lui Peter L. Berger³, care considera manifestarea și instituționalizarea religioasă ca fiind structurată după modelul pieței libere: denominațiunile creștine și „oferta” religioasă în general trebuie să dea dovadă de adaptare la nevoile „pieței” (la client), trebuie să acționeze pragmatic, rațional, după mersul lumii și după mecanismul economic al liberei concurențe. „Nu există o identitate confesională; ea este produsă și construită în mediile sociale, culturale și religioase, după necesitate...”⁴, este critica îndreptățită pe care o aduce Graf lui Berger și, mai departe, conceptului de *religious economics* al școlii neolibérale din Chicago. Când anunța acest postulat, Berger avea în față mediul religios mozaical al Statelor Unite, de aceea nu este greu să înțelegem ce neajunsuri are o astfel de metodă, centrată – nici mai mult, nici mai puțin – pe principiul de marketing „God selling”⁵.

A doua metodă analizată este cea a lui Hegel⁶, de esențializare a fenomenului religios și de captare a lui în termeni (*Aufhebung in Begriffen*); religios este numai ceea ce este denumit ca atare, ca și cum n-ar exista acte religioase indefinibile și totuși eficiente. Este o tradiție scolastică de fenomenologie mecanicistă a clasificării, definirii, concretizării și demarcației (empiriei), care nu ține cont de adâncimea, imaterialitatea trăirii religioase și, mai ales, a experienței Sacrului care transcende logica și conceptele⁷. La Hegel sunt importante modurile în care tradițiile creștine se autoconstruiesc în discursurile despre ele însele. Meritul lui Graf este de a arăta că și protestanții, care se orientează numai după Scriptură (cel puțin declarativ), sunt în realitate organele unei tradiții și ale unor fenomene habituale care îi determină și le anulează

³ Peter L. BERGER, „A Market Model for the Analysis of Ecumenicity”, în: *Social Research*, XXX (1963), pp. 77-93 (la Graf analizat de la p. 19).

⁴ F.W. GRAF, *Wiederkehr...*, p. 20: „Konfessionelle Identität gibt es nicht, sondern sie wird in bestimmten sozialen, kulturellen und religiösen Umwelten je nach bedarf erzeugt und konstruiert...”.

⁵ F.W. GRAF, *Wiederkehr...*, p. 22 sq.

⁶ Mă refer evident la *Fenomenologia spiritului*, dar și la prelegerile lui despre filozofia religiei (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*).

⁷ F.W. GRAF, *Wiederkehr...*, p. 30 sq.

„autonomia”. Dogmatismele confesionale se lasă în opinia lui Graf relativizate de cercetarea modus-urilor și contextelor în care acestea au fost create (!) de confesiunile respective⁸. Dogma nu este ceva obiectiv, ci creată de o instituție eclezială, în anumite contexte și cu anumite intenții, folosindu-se de anumite terminologii (aici se cade, ca ortodocși, a-l citi pe Graf cu oarecare suspiciune și prudență). Autorul nu ține cont că tradițiile nu relativizează dogma, ci îi conferă tărie și îi dau viață, așa cum este de învățat de la spiritualitatea ortodoxă, cu care – trebuie remarcat – Graf este prea puțin familiarizat.

A treia metodă luată în vizor de Graf este cea a bricolajului spiritual, adică a eclecticismului extrem, ce are tendința de a arunca tot felul de manifestări religioase (care în fond sunt opuse sau heterogene) în același panel al unei uniformizări și concilierii (?) religioase și al unei analize ce numai survolează câmpul religios (după cum propunea de ex. Pierre Bourdieu)⁹, fără să-l aprofundeze. În acest sens totul este religie (adică se pun pe picior de egalitate „religia” și „religiozitatea”), iar viața publică în statele democratice și capitaliste nu este altceva decât scena unei religiozități comune și publice, care cuprinde și împacă sub umbrela supraindividuală a aparatului birocratic statal toate confesiunile și religiile, prin principiile „echitabile” ale eticii politice. Această credință în echitabilitate nu este decât o formă ascunsă de credință în se și un act în fond religios, în urmărirea instituirii Binelui (fie el politic sau – în cazul capitalismului – material): „În capitalism se vede o religie, adică acest capitalism slujește în mod esențial la dezamorsarea aceluiași griji, chinuri, neliniști, la care odinioară încercau să răspundă așa-zisele religii”¹⁰. Nu este vorba de o golire, eliberare de religios, ci de camuflarea religiosului în veșmântul unor logici imanente.

Partea a doua a cărții, *Religionsgeschichte der Moderne (Istorie religioase ale modernității)*, este, după cum era de așteptat, mult mai cuprinzătoare decât prima (158 față de 54 de pagini) și urmărește să arate pe baza exemplelor perenitatea fenomenului religios în Europa apuseană. Teza de bază este că nu a existat de fapt nicio perioadă absolut lipsită de religie, respectiv religiozitate, nici măcar în perioada iluministă sau revoluționar-anticlericală a sec. al XVIII-lea și al XIX-lea! De aceea Graf

⁸ F.W. GRAF, *Wiederkehr...*, p. 50.

⁹ F.W. GRAF, *Wiederkehr...*, p. 51 sq.

¹⁰ Walter BENJAMIN citat de F.W. GRAF, *Wiederkehr...*, p. 59: „Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken, d. h., der Kapitalismus dient essenziell der Befriedung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die sogenannten Religionen Antwort geben.

structurează acest capitol impresionant ca proporții în cinci subcapitole, care vizează tocmai epocile considerate în cercetarea tradițională ca fiind a-religioase.

Primul subcapitol (de la p. 69) este unul de problematizare și trasare a țelurilor acestei părți a doua: Mitul unei așa-zise „dechristianizări” (*Dechristianisierung*) a Europei, termen pe care autorul îl pune conștient în ghilimele pentru a da în vileag iluzia ce se ascunde în spatele lui: Nu a existat niciodată așa ceva! Este un prilej pentru Graf de a se ocupa cu conceptul de secularizare și de a arăta că „secular” nu e totuna cu „ateu” sau „a-religios”; din păcate, se observă uneori în mediile științifice din România tendința cam ușuratică de a considera aceste concepte ca sinonime. Este fals! În secularism nu este vorba de a-religiozitate, ci de o religiozitate labilă și mobilă, în continuă mișcare și lipsită de consistență, ce se adaptează continuu la lume (*saeculum*) și la capriciile ei, adică – de ce să nu o spunem? – o religiozitate fără coloana vertebrală a unei tradiții îndelungate, conștiente de bogăția ei dătătoare de răbdare, constanță și tărie. Aș remarca aici situația un pic deranjantă pentru protestantism, care, după ce a luptat secole de-a rândul împotriva tradiției – considerată ca mijloc coercitiv al curiei papale –, centrându-se pe libertatea neîngrădită a individului și a comunității locale (care au dreptul să-și meșterească proprii slujitori, propria credință, pietate și practică religioasă), ei bine asistăm la un fenomen neplăcut pentru protestanți: mulți dintre teologii lor, care simt nevoia unui fundament tradițional, a unui tezaur acumulat de spiritualitate hrănitore, se convertesc fie la catolicism (Alasdair Mac Intyre¹¹ sau Reinhard Hütter¹²), fie la ortodoxie (Karl Ch. Felmy). Această primejdie a lipsei de tradiție, mai ales în contextul lumii moderne, este semnalată de Graf și are relevanță nu numai pentru confesiunea protestantă. Biserica Ortodoxă trebuie să fie conștientă de două lucruri și de o dublă responsabilitate: primo, de bogăția tradițională pe care o poartă și, secundo, de pericolul

¹¹ Neotomist prin excelență, caută reintroducerea spiritului aristotelic plin de umanitate și se află într-o continuă gâlceavă filozofică atât cu Kant cât și cu „apostatul” Nietzsche. Lucrarea care l-a făcut renumit în Vest este *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London, 1981.

¹² Format ca teolog protestant la școala conservatoare din Erlangen, devenit profesor la Duke University, fascinat de Toma d'Aquino, convertit anii trecuți la catolicism, spre consternarea teologilor luterani care pierd în el un teoretician de clasă. Lucrarea lui de bază este teza de habilitare, în traducere engleză cu completări: *Suffering Divine Things. Theology as Church Practice*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1999.

de a o pierde, dacă nu o cultivă perpetuu. Protestanții văd abia acum, după cum spuneam, ce înseamnă abandonul tradiției, pierzând din ce în ce mai mult teren în fața denominațiilor neoprotestante, a sectelor și a altor „Biserici”. Tradiționalismul în sensul lui lucrător nu înseamnă nici pe departe conservatorism, ci vitalitate.

Al doilea subcapitol arată deosebit de erudit meritele religiei (i. e. creștinismului) în edificarea ideii de națiune și în concreto a națiunilor europene din sec. al XVIII-lea și al XIX-lea. Printr-un tur de forță ce ne poartă prin istoria ideilor aflăm că noțiunile de timp și spațiu care stau la baza conceptului „națiune” (istorie și teritoriu) sunt de fapt mecanisme teoretice categoriale ale discursului religios (de ex. veșnicie-istorie, cetatea pământescă-cetatea cerească, geografia edenică etc.) care, deși cu timpul se autonomizează vis-a-vis de finalitatea lor religioasă, vor atesta pentru totdeauna meritul religiei de a fi născut cultura actuală a Europei, atât a celei academice, cât și a celei cotidiene, care la nivelul actului hermeneutic și de comunicare sunt dependente în mod esențial de gândirea în categoriile de timp și spațiu¹³, care – repet – sunt demonstrate de toți istoricii religiei (și-l amintesc aici numai pe Eliade) ca fiind de natură religioasă (timp și spațiu sacru). Descoperirea ideii de națiune nu e un novum. Această construcție culturală se naște din cumulara, respectiv valorificarea, unor forme preexistente de comunitate: etnie comună, limbă comună, dar mai ales credință comună („o întrepătrundere de vechi simboluri, mituri și concepte comunitare de factură religioasă”¹⁴). Națiunea nu este nimic altceva decât un *bricolage* (Claude Lévi-Strauss), o integrare a unor forme preexistente națiunii¹⁵. „*Descoperitorii* națiunii sunt dependenți de discursul simbolic religios, pentru a fi capabili să creeze o comuniune puternică bazată pe legături emoționale”¹⁶. Această teorie se lasă exemplificată de minune prin situația României, unde nașterea națiunii române este strâns legată de credința ortodoxă, încât ar fi greu de conceput o tratare separată a națiunii și a ortodoxiei.

¹³ F.W. GRAF, *Wiederkehr...*, p. 111.

¹⁴ F.W. GRAF, *Wiederkehr...*, p. 117: „Verknüpfung alter Symbole, Mythen und religiöser Gemeinschaftskonzepte”.

¹⁵ F.W. GRAF, *Wiederkehr...*, p. 118.

¹⁶ F.W. GRAF, *Wiederkehr...*, p. 119: „Die «Erfinder» der Nation sind auf religiöse Symbolsprache angewiesen, um eine emotional bindende Vergemeinschaftung erzeugen zu können”.

Subcapitolul trei se ocupă cu fenomenul religios în epoca istorică ce urmează edificării națiunilor europene: cu perioada incertă a industrializării și a regăsirii europene pe alte baze decât cele oferite de Evul Mediu sau de perioada modernă timpurie. Este de bună seamă vorba de sec. al XIX-lea și de începutul sec. al XX-lea, epoca premergătoare globalizării, epoca unor mari sociologi ai religiei ca Durkheim sau Weber, ce au avut pretenția să transforme știința religiei într-o disciplină „obiectivă”, „neutră”, explicativ-rațională, lipsită de judecăți de valoare, centrată așadar pe expunerea inteligentă (adică a rațiunii ce pătrunde totul) a faptului empiric, ceea ce s-a dovedit a fi o uriașă iluzie. Graf arată cât sunt de dependenți astfel de cercetători în emiterea judecăților lor „științifice” de confesiunea a căreia îi aparțin¹⁷. Și această epocă, deși pare caracterizată de un materialism exacerb, de obiectivitatea faptului concret, absolut imun față de orice fior religios, nu este decât o etapă în viața religioasă a Europei, normal, cu o altă concepție despre religie, cu alte fenomene religioase decât în epocile premoderne. Alteritate nu înseamnă însă inexistență și asta ne demonstrează F.W. Graf de la p. 133.

Subcapitolul patru reia situația religiei în lumea contemporană puternic afectată de gândirea economică și dependentă de fluxul de capital. În cotidianul modern există tendința de a vorbi de „piețe religioase”, mai ales la națiunile industrializate. Graf arată cum mentalitatea capitalistă a industrializării este dependentă de etica religioasă creștină, de exemplu de felul cum este privită în diferitele confesiuni acumularea materială, bogăția pământească, sau opiniile diferite de la denomi-națiune la denomi-națiune despre eventuala contribuție a acestui factor la viața veșnică. Mediile burgheze din Europa industrializării, meșteșugarii, negustorii, industriașii dau dovadă de o religiozitate și pietate ardentă și nu este întâmplător, de exemplu în Germania, că muncitorii cu cea mai nobilă și tenace morală a muncii (Arbeitsmoral): harnici, punctuali, conștiincioși, proveneau din cercurile pietiste¹⁸. Și în statul social, care relevă principiul solidarității și complementarității sociale pe baza impozitelor, asigurărilor de sănătate, de muncă ș. a.,

„o societate sau o grupă socială este capabilă să învețe, să inițieze și să concretizeze politic procese de reformă, numai atâta vreme cât membrii ei se bazează pe un fond comun de încredere elementară și

¹⁷ F.W. GRAF, *Wiederkehr...*, p. 137 sq.

¹⁸ F.W. GRAF, *Wiederkehr...*, p. 189 sq.

atâta vreme cât sunt dispuși să investească această încredere în partenerii lor de interacțiune (socială, n.n.)¹⁹.

În solidaritatea celor ce au cu cei ce nu au (dacă îmi este permisă o formulare schematică) sunt perpetuate, de fapt, vechi principii ale comunității creștine, dacă ar fi să ne gândim numai la predica „Ce bogat se va mântui?” a lui Clement al Alexandriei. Statul social (de tip german, devenit general european²⁰) se bazează pe principiul imuabil al capitalului social manifestat prin încrederea socială reciprocă, în sensul că oamenii își știu interesele și drepturile reprezentate și apărate.

Ajuns în acest punct, aș vrea să critic felul în care Graf interpretează capacitatea de adaptare și de transformare, într-un cuvânt flexibilitatea, tradiției ortodoxe vis-à-vis de lumea modernă caracterizată de capitalism.

„Pietatea ortodoxă contribuie în mică măsură la întărirea încrederii sociale și a extinderii unui *social capital*. Cel puțin în perspectiva analiștilor de mentalitate vestică, creștinismul ortodox reprezintă o formă de concretizare a moștenirii creștine care mai degrabă favorizează tradiționalismul economic și o acceptare mută a situației date, decât dispune la inovație și rațiune întreprinzătoare²¹.”

Cu alte cuvinte, ortodoxia este opacă pentru spiritul și etica economică tipice statului social modern, ceea ce demonstrează familiarizarea deficitară a lui Graf cu teologia și tradiția ortodoxă. El ar trebui să știe că tocmai în sud-estul european cu țări majoritar ortodoxe există o pătura numeroasă de bogați care în același timp sunt foarte credincioși și în numele acestei credințe dau dovadă de o spirită

¹⁹ F.W. GRAF, *Wiederkehr...*, p. 194: „...dass eine Gesellschaft oder eine soziale Gruppe nur dann lehrfähig bleibt und Reformprozesse organisieren und politisch gestalten kann, wenn die Mitglieder über einen Bestand an elementarem Vertrauen verfügen und bereit sind, ihren Interaktionspartnern einen Vertrauensvorschuss zu gewähren”.

²⁰ Aici este foarte important să facem pe cititorii noștri asupra conceptului politic al „economiei de piață sociale” sau a așa-zisului *rheinisches Modell*, propagat de școala din Freiburg în anii 1939-1945, însă cu rădăcini în perioada de cancelariat a lui Bismarck.

²¹ F.W. GRAF, *Wiederkehr...*, p. 195: „Die orthodoxe Frömmigkeitskultur trägt zudem kaum dazu bei, ein elementares soziales Vertrauen zu stärken und *social capital* zu mehren. Zumindest in der Perspektive westlich geprägter Analytiker stellt sich das orthodoxe Christentum als eine Gestaltweise christlicher Überlieferung dar, die eher ökonomischer Traditionalismus und quietistische Akzeptanz des Gegebenen als Innovationsbereitschaft und unternehmerische Rationalität fördert”.

solidaritate socială cu defavorizații prin acte caritabile, construire de biserici și instituții sociale bisericesti etc. Tot acest fatalism și lipsă de inovație pe care Graf le consideră tipice spiritului ortodox vis-a-vis de dimensiunea capitalistă sunt de fapt moșteniri ale ideologiei comuniste în mentalitatea oamenilor, cărora timp îndelungat le-a fost refuzată implicarea economică. Nu este tipic ortodox, ci tipic perioadei comuniste, ca muncitorii să fie indiferenți față de soarta întreprinderii lor, să dea dovadă de lipsă de flexibilitate, să se servească din patrimoniul întreprinderilor după bunul plac etc. Argumentul nescris de autor, dar implicit, este că mentalitatea „păguboasă” a ortodoxiei se arată în faptul că nicio țară ortodoxă nu a creat o economie de succes ca de ex. a Germaniei sau SUA. Acest argument este însă – după cum vă dați seama – extrem de labil și strâns legat de contextul ultimelor secole, dacă ne gândim că nici statele catolice nu excelează în performanțe economice. În perspectivă istorică, avem de exemplu Imperiul Bizantin care a fost în anumite momente ale istoriei sale îndelungate o forță economică; la fel și Republicile Italiene cărora le datorăm Europa modernă.

Subcapitolul cinci și ultimul al părții a doua continuă retrospectiva istorică a fenomenului religios în cultura europeană cu perioada post-modernă a multiculturalismului de după războiul rece. Graf emite cu această ocazie o critică acidă și îndreptățită așa spune eu la cartea lui Samuel Huntington, *The Clash of the Civilizations*, 1993, pe care o consideră lipsită de obiectivitate, în sensul că judecă lucrurile nenuanțat, în alb-negru, bine-rău, noi-ceilalți. Gândirea huntingtoniană este în opinia lui Graf o mostră de ideologie colonialist-târzie, în sensul că acesta are tendința de a descrie toate celelalte religii în afara creștinismului ca retrograde și, prin urmare, ca potențiale focare de conflict (islamul, confucianismul), în timp ce creștinismul este singura religie a liberalismului, toleranței și deschiderii²². Dacă privim istoria confesiunilor creștine, ne putem schimba însă părerea despre mult laudata iubire de pace și toleranță: sunt de ajuns exemplele cruciadelor sau ale războaielor confesionale din sec. al XVI-lea și al XVII-lea. Graf subliniază în legătură cu pluralitatea religioasă a umanității că ceea ce este important de identificat nu sunt diferențele și rigiditățile purtătoare de tensiuni, ci acele tradiții care duc la comunicare, la dialog interreligios și la pace.

În acest subcapitol Graf ia în discuție, într-un mod deosebit de stimulatîv pentru noi cercetări, conținutul discuției la nivel internațional

²² F.W. GRAF, *Wiederkehr...*, p. 206.

pe marginea drepturilor omului, în perspectivă comparată, în Vest (capitalism) și Est (comunism). Vestul se remarcă printr-o concepție individualistă față de om, accentuând libertățile personale în fața aparatului coercitiv al statului (transpersonal), iar Răsăritul comunist a făcut uz de un discurs extrem de reducionista, al depersonalizării, în care individul dispare aproape în întregime în fața ideii comunitariste a Binelui general. Singurul drept de bază al individului ar fi acela de a participa la construirea Binelui general²³.

În slujba teologiei ca știință

Și iată-ne ajunși la partea a treia, *Das Eigenrecht des Normativen. Reflexionen in postsekulärer Zeit (Dreptul propriu al normativității. Reflecții în epoca post-secularistă)*, care constituie o apologie a dreptului teologiei, ca știință de căpătâi în studierea fenomenului religios, în luptă cu așa-zisa „știință a religiei (așa cum e practică în Occident)”²⁴ cu pretențiile ei la obiectivitate, neutralitate științifică ș. a. În primul rând, spune Graf, ar fi absurd să credem că istoria religiilor sau chiar știința religiilor (numele predilect în Germania) ar fi lipsite de normativitate, de judecăți de valoare și pur descriptive. Cei ce susțin acest fapt uită că toți oamenii, deci și cercetătorii, sunt născuți și formați într-un anumit mediu, într-o mentalitate și o cultură care nu pot fi șterse sau „dezvățate” (cum ne învață de ex. Foucault). În primul rând, disciplina științei religiei este lipsită de individualitate, având în vedere că cei mai mari cercetători ai religiei sunt formați în alte discipline (Eliade de ex. a studiat filozofia). Deci, știința religiei este un mozaic interdisciplinar, prin urmare demersul ei științific este determinat de o multitudine de alte discipline, devenind prin urmare „ne-obiectiv”. Acest subcapitol devine un prilej pentru Graf de a desființa acest mit al raționalității neutre și al deconstructivismului științific. Printr-o declarație de război deschisă la adresa „științei religiei” el arată că tot demersul științific modern apusean (și în special cel german, puternic influențat de metoda filologică istorico-critică) nu e decât moștenirea uneia din cele trei forme de raționalism iluminist: fie a generației prime cu accentuarea rațiunii ca instanță supremă

²³ F.W. GRAF, *Wiederkehr...*, p. 211.

²⁴ Vezi despre terminologia cam alambicată a acestei discipline ce oscilează de la „istoria religiilor”, respectiv *history of religions* la germanul *Religionswissenschaft*, Eugen CIURTIN: „Eastern Europe”, în: *Religious Studies. A Global View*, Gregory D. ALLES (Ed.), Routledge, London/New York, 2008, pp. 50-74, p. 63.

epistemologică a subiectului transcendent, a experienței și a puterii de judecată (Kant, Fichte); fie a generației a doua cu centrarea pe voință și pe subiectivism (Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey); fie, în sfârșit, a generației a treia a istorismului (de ex. von Harnack) care relativizează toată cunoașterea „obiectivă” prin deconstructivism, prin disecția întregului și analiza detaliului în contextul care l-a produs²⁵. Totul bine și frumos, însă Graf subliniază că, dacă totul este deconstruibil, așa cum opinează deconstructiviștii, atunci și deconstructivismul însuși este deconstruibil. Dacă este însă deconstruibil, înseamnă că deconstructivismul nu este decât un construct fundat pe o anumită logică. Și iată de ce este lipsit de neutralitate, întrucât ascunde un punct de plecare, o intenție și o metodă. Așa că și știința religiilor (repet, cea pe baze filologico-critico-istorice) care se pretinde neutră și „independentă” este compromisă: nu este decât o formă de mitologizare, pe baze raționale e drept, dar tot o formă construită, dependentă de o limbă, de o mentalitate, de o perspectivă²⁶. Și tocmai aici, în acest punct, vede Graf avantajul pe care îl oferă teologia ca știință (nu ca mod de viață). Ea este singura care are dreptul de se ocupa de fenomenul religios – de pe poziția subiectivității religioase pe care și-o asumă teologii, poziționați într-un sistem normativ ce le oferă o perspectivă asupra experienței religioase. Cum poate vorbi cineva de religie, fără a fi persoană religioasă, este critica implicită pe care Graf o aduce științei religiei?

El își permite o astfel de filipică împotriva unei anumite ramuri a metodicii științei religiei, pentru că nu îl cunoaște pe Eliade, cel puțin nu îl citează și nu îl introduce în lista bibliografică. Dacă s-ar fi familiarizat cu morfologia eliadescă, ar fi fost constrâns să-și nuanțeze diagnoza, aflând că:

„în preajma deceniului al cincilea al sec. al XX-lea, istoria religiilor a descifrat modalitatea și traseele prin care discipline amenințate prin atomizarea obiectului lor și dispersia colectivității de studiu nu numai că au putut fi global reintegrate, dar în această direcție a operațiilor istoriografice stratificate astfel de discipline au devenit fața de istoria religiilor, într-un anume sens, auxiliare”²⁷.

²⁵ F.W. GRAF, *Wiederkehr...*, p. 234.

²⁶ F.W. GRAF, *Wiederkehr...*, p. 232 și urm.

²⁷ Eugen CIURTIN: „Mircea Eliade: Posteritatea «Tratatului de istorie a religiilor» (1949-1999)”, în: *Archaeus*, III (1999), 1, pp. 175-206, p. 181.

Această metodă istorică concretizată într-o memorie „muzeografică”²⁸, „micronică”²⁹, insuficientă este eludată de sistemul integrativ și de sinteza lui Eliade. Soluția pe care Graf o opune metodei istorice deconstructiviste a „contabililor” și statisticienilor este știința religiilor de pe poziția celui ce a cunoscut experiența religioasă și acesta este, cine altul?, teologul. Teologii sunt medii ale credinței, deci ale unei religii și in extenso ale religiei ca generalitate. Ca singurii ce au experiența trăirii religioase sunt și singurii ce pot emite pretenția la o exclusivitate științifică asupra fenomenului religios, care – vezi Eliade, vezi Graf – înseamnă ceva mai mult decât terminologie, context istoric și descriere. Este o apologie metodologică a studiului tradițiilor religioase prin prisma tradiției proprii: conștient, decis, declarat, așa cum și Eliade a concretizat-o, de aceea deplâng „ignoranța” lui Graf față de românul de la University of Chicago.

Să fim însă atenți atunci când ne pregătim să stigmatizăm metoda filologică, ce are neajunsurile, dar și avantajele ei. Germanii au înțeles înainte de toți că știința este dependentă de limbaj, de logica lingvistică. Fără limbaj nu e posibilă nici o știință, ci numai mistica. Deci înainte să aruncăm cu piatra, trebuie să conștientizăm că și metoda critico-istorică conține ca orice produs omenesc slăbiciuni fatale, dar și indispensabilități organice (în sensul aristotelic, evident) pentru spiritul și epistemologia științifică. Și asta este și datoria teologiei, de a lucra științific, fără a ucide spiritul din spatele termenilor. Avem nevoie de o hermeneutică a Religiosului fără a arunca la coșul de gunoi „negrăitul” (*das Unaussprechbare*) acela din *Tractatus logico-philosophicus* al lui Wittgenstein, ce este păstrat și perpetuat în etosul religios al credinciosului, nu în bucoavna cărturarului. Studiul religiei, așa cum l-a practicat Eliade, cum îl propune Graf și cum îl au de realizat teologii, trebuie pe de o parte să surprindă manifestarea religioasă și să o disece, fără însă a ajunge la sisteme ce printr-o fixație asupra detaliului anulează conținutul viu, cu alte cuvinte să nu ajungă să descrie „științific” o religie, încât credincioșii acelei religii să nu se mai recunoască și să nu se mai simtă reprezentați³⁰.

²⁸ E. CIURTIN, *Mircea Eliade...*, passim.

²⁹ E. CIURTIN, *Mircea Eliade...*, p. 193.

³⁰ Vezi în acest sens articolul lui Bryan RENNIE (exegetul lui Eliade), „Toward a Philosophical Anthropology of Religion: Reconciling a Naturalistic Approach to the Study of Religion with the Belief of the Believer”, în: *Archaeus*, VI (2002), pp. 167-182.

Ergo

În această ordine de idei, ca să încheiem această discuție, cartea lui Graf, deși de coloratură creștin protestantă, are relevanță și pentru celelalte confesiuni, în ceea ce ne privește, pentru ortodoxie: 1. contribuie la demistificarea credinței cum că în Apus Dumnezeu ar fi murit (Nietzsche); 2. arată relevanța Teologiei ca știință și rolul ei de primă mână în studierea fenomenului religios; 3. arată funcțiile culturale, politice și sociale ale religiei într-o lume globalizată a piețelor extinse; 4. arată complexitatea și flexibilitatea, puterea de adaptare, viabilitatea religiei în special și a manifestării religioase în general și raportul ei față de sisteme (multi)culturale; 5. aduce o contribuție de seamă în dezbaterile actualității noastre pe tema multiculturalității, a secularismului, a postmodernismului etc. Lucrarea este de folos nu numai teologilor, ci și politologilor, sociologilor, filozofilor. Tot ce-mi rămâne este să-mi exprim speranța că va fi tradusă cândva și la noi, pentru a oferi un material de lucru deosebit de stimulativ studenților din mai multe discipline, bineînțeles cu predilecție studenților teologi preocupați de actualitatea lumii.

E VENIMENT TEOLOGIC

Ion-Dragoș VLĂDESCU

Facultatea de Teologie Ortodoxă – București

AL III-LEA CONGRES NAȚIONAL AL FACULTĂȚILOR DE
TEOLOGIE ORTODOXĂ DIN ROMÂNIA. MÂNĂSTIREA
TISMANA, 10-14 NOIEMBRIE 2008

Preliminarii

Sfârșitul secolului al XX-lea, moment ce aducea înlăturarea cenzurii comuniste și încetarea represiunilor față de credincioșii și clerul Bisericii Ortodoxe Române, constituie una dintre perioadele cu adevărat importante din istoria culturii creștine românești. Astfel, începutul anilor '90 aduce mult-așteptata liniște sufletească, înlăturarea fricii și bucuria de a comunica liber, de a primi întru comuniunea cu celălalt Sfintele și Dumnezeuiștile Taine ale Bisericii, în care transpare „energia necreată a harului iubirii Preasfintei Treimi”¹. Odată cu aceste schimbări, Biserica Ortodoxă Română, prin înalta ierarhie, va putea să răspundă necesităților duhovnicești ale păstoriților săi într-un mod autentic, în Duhul Sfintei Tradiții și a Sfintei Scripturi.

În acest sens, actualizarea mesajului evanghelic la problemele reale ale societății, pregătirea unor perspective de viitor pentru generația tânără, grija pentru ridicarea nivelului de trai, înlăturarea sărăciei și multe altele au constituit la începutul anilor '90 principalele provocări la care Biserica Ortodoxă Română a trebuit să răspundă prin acte misionare responsabile. Dintre toate acestea, cea mai apăsătoare problemă cu care

¹ † DANIEL, Mitropolitul Moldovei și Dobrogei, „Părintele Stăniloae - creator al unei sinteze neo-patristice în teologia ortodoxă contemporană”, în: *Studii Teologice*, SN, I (2005), 1, p. 146.

se confrunta Biserica era reformarea învățământului teologic² și a celui laic.

Împlinirea acestui deziderat a fost posibilă întrucât noile instituții ale statului, în cooperare cu Patriarhia Română, au întreprins măsurile necesare pentru deschiderea dialogului cu privire la problema învățământului teologic. O primă dovadă a faptului că societatea românească a simțit nevoia de a conlucra cu Biserica ne este dată de solitudinea cu care au răspuns instituțiile statului post-decembrist apelului făcut de către Biserică. Acest lucru este remarcat în dorința de a introduce predarea *Religiei* în școlile primare și gimnaziale, introducerea simbolurilor religioase în școlile românești, instituirea unor posturi de *inspectori de religie* pentru a asigura calitatea procesului educațional din acest domeniu și, nu în cele din urmă, revenirea Facultății de Teologie Ortodoxă în Universitate³, începând cu anul universitar 1991-1992. Astfel, la data de 30-31 mai 1991, a fost încheiat un protocol între Ministerul Învățământului și Științei, Secretariatul de Stat pentru Culte și Patriarhia Română, privind includerea învățământului teologic superior în cadrul Universităților de Stat, care prevedea la art. 2 că: „Institutele Teologice de grad Universitar din București, Sibiu și Iași devin Facultăți de Teologie în cadrul Universităților de Stat din orașele respective, începând cu anul universitar 1991-1992”.

Facultatea de Teologie Ortodoxă, ca formă instituțională a învățământului teologic superior, a reprezentat încă de la începutul istoriei sale locul în care au fost pregătiți candidații la preoție, cea mai importantă categorie socială care a stat la baza consolidării societății românești. Pentru a înțelege mai bine rolul pe care l-a avut învățământul teologic în cadrul celui laic, trebuie subliniat faptul că facultățile de teologie ortodoxă din Iași și București au fost cofondatoare ale respectivelor universități, prima în 1860 iar a doua în 1881, lucru ce justifică cu atât mai mult revenirea lor în cadrul universitar.

² Diac. Nicu OCTAVIAN, „Statutul învățământului teologic și religios în România”, în: *Biserica în misiune: Patriarhia Română la ceas aniversar, 120 de ani de autocefalie (1885-2005), 80 de ani de patriarhat (1925-2005)*, volum tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 552.

³ „Principii generale de organizare și funcționare a învățământului teologic universitar ortodox”, în: *Regulament-cadru al Facultăților de Teologie Ortodoxă din Patriarhia Română*, aprobat de Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române prin hotărârea nr. 2411, din 4-5 iun. 1998, p. 21.

În ceea ce privește periplul jurisdicțional al facultății de teologie ortodoxă, de la început până astăzi, se pot remarca trei etape distincte. Astfel, este cunoscut faptul că în România, până în 1948, învățământul teologic universitar era organizat și funcționa în facultățile de teologie ortodoxă din Universitățile de Stat din București, Cernăuți și Chișinău, precum și în Academii teologice din Transilvania și Banat⁴. În această primă etapă, instituțiile de teologie ortodoxă nu aveau „niciun fel de legătură cu ierarhia, cu Biserica și cu nevoile ei, aceasta neavând dreptul și neputând să exercite niciun fel de rol de conducere sau îndrumare a lor”⁵. Cea de-a doua etapă evidențiază anul 1948, moment în care învățământul teologic universitar a trecut în mod exclusiv sub egida Bisericii prin străduința și purtarea de grijă a patriarhului Justinian⁶. Dacă înainte de 1948 facultățile de teologie ortodoxă erau complet dependente de instituțiile statului, iar după 1948 depindeau în exclusivitate de Biserică, în anul 1991, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a încheiat cu Ministerul Educației și Științei *Protocolul* cu nr. 9870/30 mai 1991, respectiv, 124/31 mai 1991, prin care facultatea de teologie ortodoxă avea să funcționeze sub dubla coordonare a Ministerului Educației și Științei și a Patriarhiei Române. Acest act normativ produce efect jurisdicțional până în prezent, pe baza lui întocmindu-se *Regulamentul cadru al facultăților de teologie ortodoxă din Patriarhia Română*, aprobat de Sfântul Sinod prin hotărârea nr. 2411/4-5 iun. 1998.

Noul cadru socio-cultural a permis dezvoltarea activităților pastoral-misionare ale Bisericii, favorizând implicarea activă în cultivarea virtuților și construirea noii societăți românești contemporane. În decursul celor optsprezece ani de la reintroducerea Facultății de Teologie în Universitate, problema învățământului, ca factor esențial în dezvoltarea culturii unei societăți, a cunoscut mai multe etape de progres, cea din urmă măsură cu influențe majore în sistemul de învățământ superior fiind adaptarea la Sistemul Bologna. Astfel, structura învățământului teologic

⁴ Pr. Nicolae D. NECULA, „Raportul dintre Universitate și Facultățile de Teologie Ortodoxă din România”, în: *Studii Teologice*, SN, I (2005), 1, p. 181.

⁵ † Justinian MARINA, „Cuvântarea rostită la inaugurarea cursurilor de îndrumare misionară de la Curtea de Argeș - 20 oct. 1951”, în: *Aspostolat Social*, vol. IV: *Pilde și îndemnuri la lupta pentru pace*, București, 1952, p. 370.

⁶ Vezi Pr. Nicolae D. NECULA, „Patriarhul Justinian Marina – ctitor de învățământ teologic românesc”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă - Universitatea București*, I (2001), Ed. Universității din București, 2001, pp. 21-36.

universitar avea să se schimbe începând cu anul universitar 2005-2006, în conformitate cu noile cerințe pe care le prevedea aderarea României la Uniunea Europeană și potrivit principiilor *Declarației de la Bologna*⁷. În consecință, studiile teologice universitare au fost organizate pe un singur domeniu, al teologiei ortodoxe, având patru specializări: *Teologie pastorală*, *Teologie didactică*, *Teologie socială*, *Artă Sacră*, cu o durată de 3 ani pentru cursurile de licență, 2 ani cursurile de masterat și 3 ani cele de doctorat. La numai 3 ani de la punerea în aplicare a principiilor *Declarației de la Bologna*, la solicitarea Patriarhiei Române, s-a revenit pentru specializarea *Teologie pastorală* la durata de 4 ani a cursurilor pentru licență. Astfel, art. 6, alin. 2 din *HG nr. 635/24 iun. 2008*, adopta:

«Studentii înmatriculați în anul I în anii universitari 2005-2006 și 2006-2007 la specializarea Teologie pastorală, aferentă instituțiilor de învățământ superior de stat și particulare, continuă și finalizează studiile cu același număr de credite ca și studenții înmatriculați în anul I la aceeași specializare în anul universitar 2007-2008, și anume cu 240 de credite de studiu transferabile»⁸.

Cele trei evenimente majore din istoria învățământului teologic universitar prezentate mai sus marchează o perioadă de maturitate a mediului universitar teologic, context în care noile măsuri adoptate necesită o serie de noi mijloace de abordare a procesului educațional. Pentru a surprinde cât mai obiectiv realitatea în care se află sistemul de învățământ teologic superior, trebuie menționat faptul că în prezent, în cadrul Patriarhiei Române, funcționează 11 facultăți de teologie, respectiv 4 departamente de teologie incluse în cadrul altor facultăți.

În acest context universitar se impune cu necesitate organizarea unui sistem de comunicare eficient, prin intermediul căruia toate facultățile de teologie să poată comunica atât la nivel educațional (prin uniformizarea planurilor de învățământ și a programelor analitice), dar și instituțional (conferințe, consfătuiri, colegii etc.). Această nevoie crescută de a colabora la cele două nivele amintite mai sus a putut fi împlinită prin organizarea unui *Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă*

⁷ Pr. Viorel IONIȚĂ, „Cooperarea dintre facultățile de teologie din Europa”, în: *Studii Teologice*, SN, I (2005), 1, p. 154.

⁸ „Hotărârea nr. 635 – privind structurile instituțiilor de învățământ superior și specializările/programele de studii universitare de licență acreditate sau autorizate să funcționeze provizoriu organizate de acestea”, în: *Monitorul Oficial al României*, CLXXVI (2008), 467, marți, 24 iun. 2008, p. 1.

din România, primul de acest fel organizându-se la Durău în perioada 8-10 sept. 2003. Congresul facultăților constituie mijlocul prin care reprezentanții tuturor facultăților de teologie din țară, precum și reprezentanții instituțiilor de profil ale statului și, nu în cele din urmă, autoritatea/administrația bisericească se pot întruni pentru a optimiza demersurile educaționale, cu raportare directă la noile condiții legislative universitare naționale sau europene, la problemele instructiv-educative și pastoral-misionare cu care se confruntă fiecare facultate/departament de teologie în teritoriul său de jurisdicție ș.a.

Pentru ca acest demers să nu rămână unul izolat, fără o activitate concentrată, continuă și înnoitoare, la propunerile participanților din cadrul *primului Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România*, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a aprobat în ședința din 10-11 feb. 2004 (temei nr. 526/2004) următoarele:

„Întrunirea reprezentanților facultăților de teologie ortodoxă în cadrul unui Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România, din doi în doi ani, ținându-se seama de următoarele reglementări:

- una sau mai multe facultăți de teologie organizatoare propun spre analiză Comisiei de Învățământ a Sfântului Sinod tema, locul și data desfășurării lucrărilor Congresului;
- convocarea Congresului se va face de către Președintele Sfântului Sinod, la propunerea Comisiei de Învățământ și cu aprobarea Sfântului Sinod;
- la Congres vor participa membrii Comisiei de Învățământ și ierarhii din zona în care își desfășoară lucrările acesta;
- în cadrul lucrărilor se vor aborda, cu prioritate, aspecte legate de creșterea calității învățământului teologic și formare a viitorilor preoți, precum și cele de ordin pastoral-misionar;
- documentele Congresului, teme și discuții, vor fi publicate într-un volum”⁹.

⁹ Cf. „Hotărârile Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române privitoare la propunerile primului Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România”, în: *Studii Teologice*, SN, I (2005), 1, p. 212.

Scurt istoric al primelor două congrese

2.1. Primul Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România – „Moștenirea teologiei Părintelui Dumitru Stăniloae și valorificarea ei astăzi”

Mergând pe linia celor enunțate mai sus și subliniind necesitatea unui dialog deschis între toate facultățile de teologie din România, inițiativa organizării unui congres național al facultăților de teologie ortodoxă trebuia să vină tot din acest spațiu universitar.

Astfel, la propunerea Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității din București (fondatoarea acestui cadru de discuții) și cu înalta binecuvântare a vrednicului de pomenire Patriarh Teotist, în cooperare cu Secretariatul de Stat pentru Culte, s-a organizat *Primul Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România*¹⁰. Lucrările acestui prim congres, s-au desfășurat în perioada 8-10 sept. 2003 la Centrul Cultural-Pastoral Sf. Daniil Sihastrul de la Durău.

Congresul s-a înscris în seria manifestărilor dedicate aniversării centenarului nașterii celui mai mare teolog ortodox român, Acad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae¹¹. Lucrările Congresului au fost prezidate de Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române (la acea dată Mitropolit al Moldovei și Bucovinei), în calitate de președinte al *Comisiei Sinodale pentru învățământul teologic*. Tema generală a Congresului a fost: „Moștenirea teologiei Părintelui Dumitru Stăniloae și valorificarea ei astăzi”. La acest congres au participat peste 50 de reprezentanți ai tuturor facultăților de teologie din Patriarhia Română, dar și reprezentanți din partea Ministerului Culturii și Cultelor.

Acest congres a constituit o premieră în domeniu, el fiind, de asemenea, și expresia faptului că Biserica Ortodoxă Română a depășit *perioada de tranziție* caracteristică societății post-decembriste, congres

¹⁰ Vezi: „Lucrările primului Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România. Durău, 8-10 septembrie 2003”, în: *Studii Teologice*, SN, I (2005), 1, p. 138.

¹¹ Cu acest prilej, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” din București a organizat în perioada 9-12 nov. 2003, în Aula Palatului Patriarhiei Române, „Congresul Internațional de Teologie Acad. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae – 100 de ani de la naștere”. Referatele susținute în cadrul lucrărilor congresului au fost publicate în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă - Universitatea București*, IV (2004), Ed. Universității din București, București, 2001.

ce abordează cu responsabilitate și curaj un segment deosebit de important al activității sale, cel al învățământului universitar¹².

Referatele susținute la acest congres s-au axat în principal pe analiza contribuției Părintelui Stăniloae la dezvoltarea teologiei ortodoxe românești¹³, contribuție ce a fost denumită de Preafericitul Părinte Patriarh Daniel ca fiind o „amplă lucrare de sinteză neo-patristică realizată în spiritul dezideratului Congresului Facultăților de Teologie Ortodoxă din 1936¹⁴ de la Atena”¹⁵. Tot în cadrul lucrărilor acestui prim congres s-a pus în discuție și statutul facultății de teologie în cadrul învățământului universitar, prilej cu care s-au susținut mai multe referate¹⁶.

Practica generală stabilită și începută de Congresul de la Durău a fost ca la sfârșitul lucrărilor viitoarelor congrese de acest fel să fie prelucrat un *Document final* sau *Raport*, care să cuprindă hotărârile luate în cadrul fiecăruia dintre acestea și să fie înaintat spre aprobare Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române.

La cinci ani de la organizarea primului congres, putem observa eficiența unui astfel de cadru oficial de discuții, prin hotărârile luate de Sfântul Sinod la propunerile congresuale. În acest sens notăm, spre exemplu, chestiunea cu privire la „statutul profesorului de teologie în structura bisericească”. S-a propus, așadar, ca acest statut să fie actualizat de către *Comisia Canonică a Sf. Sinod* și inclus în *Statutul de*

¹² Din cuvântul de salut adresat participanților la lucrările Congresului de către dl Laurențiu D. TĂNASE, în calitate de Secretar de Stat pentru Culte, publicat în *Studii Teologice*, SN, I (2005), 1, p. 144.

¹³ Vezi articolele Pr. Constantin COMAN, „Teologia ortodoxă românească în epoca post-Stăniloae”, în: *Studii Teologice*, SN, I (2005), 1, p. 158; Arhid. Ioan ICA JR., „Părintele Dumitru Stăniloae – clasic al teologiei secolului XX și misiunea teologiei în Biserică și în societate”, în: *Studii Teologice*, SN, I (2005), 1, p. 169.

¹⁴ Vezi pe larg despre acest prim congres al facultăților de teologie ortodoxă organizat la Atena, Teodor M. POPESCU „Primul Congres de Teologie Ortodoxă. Atena, 29 noiembrie - 4 decembrie 1936”, în: *Studii Teologice*, VI (1937), vol. 1, pp. 151-185.

¹⁵ † DANIEL, Mitropolitul Moldovei și Dobrogei, „Părintele Stăniloae - creator al unei sinteze neo-patristice...”, p. 147.

¹⁶ A se vedea pe larg: Pr. V. IONIȚĂ, „Cooperarea dintre facultățile de teologie...”, p. 151; Pr. N. NECULA, „Raportul dintre Universitate...”, p. 181; Pr. Ioan CHIRILĂ, „Structura învățământului teologic astăzi (planuri, programe)”, în: *Studii Teologice*, SN, I (2005), 1, p. 189; Pr. Nicolae ACHIMESCU, „Relația dintre facultate și Biserică”, în: *Studii Teologice*, SN, I (2005), 1, p. 194; Ionel UNGUREANU, „Perspectivele așezării facultății de teologie în socialul contemporan”, în: *Studii Teologice*, SN, I (2005), 1, p. 200.

*Organizare și Funcționare al Bisericii Ortodoxe Române*¹⁷. În urma raportului înaintat Sfântului Sinod, această hotărâre congressională a fost aprobată și adoptată de către Sfântul Sinod și se regăsește în cadrul Părții a II-a (*Despre cler*), capitolul III, secțiunea a IV-a (*Distincțiile bisericesti*), articolul 146, punctul 4 din *noul Statut de Organizare și Funcționare al Bisericii Ortodoxe Române*, text în care se precizează următoarele: „Cadrele didactice din învățământul preuniversitar și universitar teologic pot fi recompensate pentru activitatea lor cu ranguri acordate de chiriarh”¹⁸.

Printre alte chestiuni care au făcut obiectul de lucru al congresului de la Durău și care s-au bucurat de aprobarea Sfântului Sinod¹⁹ se numără: acordarea binecuvântării pentru înscrierea la concursul de admitere la facultatea de teologie ca studenți, masteranzi și doctoranzi; constituirea a două Comisii permanente de lucru care să se ocupe de revizuirea planurilor de învățământ și a programelor analitice la toate disciplinele; trecerea revistei *Studii Teologice* într-o redacție proprie; înființarea unui post de duhovnic pentru fiecare facultate de teologie; constituirea examenului de admitere la facultățile de teologie; înființarea a cinci centre de cercetare academică și prognoză pastoral-socială în următoarele centre universitare: București, Iași, Sibiu, Cluj și Craiova.

¹⁷ A se vedea pe larg: „Hotărârile Primului Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România”, în: *Studii Teologice*, SN, I (2005), 1, p. 205.

¹⁸ *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, tipărit cu binecuvântarea și purtarea de grijă a Preafericitului Părinte Patriarh DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. IBMBOR, București, 2008, p. 93; text aprobat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române prin hotărârea nr. 4768/2007 luată în ședința de lucru din 28 nov. 2007 și recunoscut în temeiul *Legii nr. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor*, prin hotărârea Guvernului României, nr. 53 din 16 ian. 2008, publicată în *Monitorul Oficial al României, Partea I*, nr. 50/22 ian. 2008.

¹⁹ „Hotărârile Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române privitoare la propunerile primului Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România”, în: *Studii Teologice*, SN, I (2005), 1, p. 209; text aprobat în cadrul a două ședințe de lucru, prima din 11-12 nov. 2003 (temei nr. 3763/2003), iar cea de-a doua din 10-11 feb. 2004 (temei nr. 526/2004).

2.2. Al doilea Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România – „Facultatea de Teologie în viața și misiunea Bisericii”

Conform procedurii aprobate de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, la inițiativa Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” a Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, cu înalta binecuvântare a vrednicului de pomenire Patriarhul Teoctist, în perioada 25-28 sept. 2005, lucrările *celui de-al II-lea Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România*²⁰ s-au desfășurat la Mănăstirea Brâncoveanu - Academia Sâmbăta. Tema generală propusă și aprobată la primul congres a fost: *Facultatea de Teologie în viața și misiunea Bisericii*²¹.

Organizatorii acestui congres au fost: Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, Arhiepiscopia Sibiului, Mănăstirea Brâncoveanu din Sâmbăta de Sus și Secretariatul de Stat pentru Culte din Ministerul Culturii și Cultelor. La eveniment au participat membrii *Comisiei teologice și liturgice a Sfântului Sinod*, prezidată de Preafericitul Părinte Patriarh Daniel (pe atunci Mitropolit al Moldovei și Bucovinei), și peste 70 de cadre didactice reprezentând toate facultățile de teologie ortodoxă din România.

Congresul de la Sâmbăta de Sus avea să se organizeze într-un context istoric inedit, întrucât anul universitar 2005-2006 marca noua restructurare a învățământului universitar, inclusiv a celui teologic. Întrucât România se afla în proces de aderare la Comunitatea Europeană, în mod indirect întreaga infrastructură instituțională avea să cunoască diferite schimbări, toate acestea în consonanță cu normele legislative europene care erau în vigoare la acea dată. Semnarea *Declarației de la Bologna*, în data de 19 iun. 1999, de către ministrul responsabil pentru învățământul superior al României, angaja țara noastră să adapteze sistemul învățământului universitar la noile obiective stabilite. Această

²⁰ Vezi pe larg „Al doilea Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România. Mănăstirea Sâmbăta de Sus, 25-28 septembrie 2005”, în: *Studii Teologice*, SN, I (2005), 3, p. 129.

²¹ În partea a II-a, punctul 8 din hotărârile primului congres se notau următoarele: „Constatându-se necesitatea și utilitatea continuării întrunirilor facultăților de teologie în cadrul unui Congres, se hotărăște instituționalizarea acestei forme de conlucrare între facultățile de teologie prin convocarea din doi în doi ani a acestui congres. Tema următorului congres este *Facultatea de Teologie în viața și misiunea Bisericii*, cu participarea membrilor Comisiei sinodale de învățământ”, Cf. „Hotărârile primului Congres...”, p. 208.

măsură s-a concretizat în elaborarea unor acte normative din care amintim: *Legea nr. 288/24.06.2004 privind organizarea studiilor universitare*, „care creează cadrul legislativ necesar restructurării pe două cicluri a învățământului superior”, și *Legea nr. 287/24.06.2004* ce „permite universităților de stat sau private din România asocierea între ele pe baze voluntare, urmărindu-se sporirea atractivității învățământului superior din România”²². Luând în discuție acest aspect, dl dr. Adrian Lemeni, pe atunci în calitate de Secretar de Stat pentru Culte, a menționat faptul că:

„unul dintre principiile promovate de *Legea nr. 288/24.06.2004* centrează învățământul pe student, dându-i acestuia posibilitatea obținerii unei diplome de licență recunoscută pe baza cunoștințelor și competențelor acumulate de absolvent în primii trei ani de studiu. Tot aceasta îi dă și șansa continuării studiilor universitare printr-o ofertă diversificată de specializări în următorii doi ani din cadrul programelor de masterat”²³.

Lucrările acestui congres au fost structurate pe șase sesiuni de lucru în plen și o sesiune de lucru pe comisii, coordonate de secretariatul congresului format din: Pr. Constantin Coman (FTO București), Pr. Vasile Leb (FTO Cluj-Napoca), Pr. Constantin Pătuleanu (FTO Craiova), Pr. Ioan Teșu (FTO Iași) și Pr. Irimie Marga (FTO Sibiu). În cadrul acestor sesiuni de lucru au fost susținute următoarele referate²⁴: „Facultățile de teologie în viața și misiunea Bisericii” - Pr. Dorin Oancea; „Teologia pastorală și misiunea Bisericii” - Pr. Vasile Răducă; „Misiunea prin activitatea didactică religioasă” - Pr. Ioan Chirilă; „Misiunea facultății de teologie prin promovarea Artei sacre” - Nicoleta Melniciuc Puică, Gheorghe Popa; „Misiunea Bisericii prin slujirea socială” - Picu Ocoleanu; „Studiile teologice – avantaje și dezavantaje” - Arhim. Teofil Părăian. Sesiunea de lucru pe comisii a fost organizată în ultima zi a lucrărilor congresului, în conformitate cu cele patru specializări ale teologiei, fiind structurate astfel: *Misiunea prin formare pastorală*, *Misiunea prin activitatea didactică religioasă*, *Misiunea prin promovarea eticii creștine* și *Misiunea prin promovarea artei sacre*.

²² Adrian LEMENI, „Cuvânt de deschidere la lucrările celui de-al doilea Congres al Facultăților de Teologie”, în: *Studii Teologice*, SN, I (2005), 3, p. 134.

²³ A. LEMENI, „Cuvânt de deschidere...”, p. 135.

²⁴ Mesajele și referatele prezentate în cadrul celui de-al doilea Congres sunt publicate în *Studii Teologice*, SN, I (2005), 3, pp. 131-201.

Referatele prezentate au fost dezbătute de către participanții la lucrările congresului, în urma cărora s-au concretizat numeroase propuneri și sugestii, însoțite de recomandările comisiilor de lucru cu privire la rolul pe care îl ocupă facultățile de teologie în misiunea Bisericii. Printre chestiunile discutate la congresul de la Sâmbăta de Sus, ce reprezintă o contribuție inedită în raport cu tema congresului și cu nevoile pastoral-misionare, enumerăm²⁵: instituirea unei *Comisii pentru deontologie universitară*; armonizarea planurilor de învățământ și a programelor analitice pentru a răspunde reglementărilor europene ale procesului Bologna; revigorarea instituției duhovnicului sau a părintelui duhovnicesc (tutore); întrunirea *Conferinței Decanilor* facultăților de teologie să se facă cel puțin o dată pe an; înființarea unor centre de prognoză-pastorală; necesitatea introducerii unui modul psiho-pastoral în planul de învățământ al specializării Teologie Pastorală; regândirea strategiei de cercetare teologică în vederea elaborării unor lucrări reprezentative; necesitatea continuării traducerilor din Sfinții Părinți în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*²⁶; necesitatea elaborării unei gândiri sociale a Bisericii; înființarea unui capitol special în bugetul parohial de venituri și cheltuieli, alocat activităților cu caracter social-filantropic.

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, în ședința din 20 oct. 2005, a luat în dezbateră referatul nr. 3479/2005 al Sectorului Învățământ al Patriarhiei Române, cu privire la lucrările congresului de la

²⁵ Am selectat principalele propuneri ale congresului de la Sâmbăta de Sus, Cf. „Documentul final”, în: *Studii Teologice*, SN, I (2005), 3, p. 201.

²⁶ Colecția *Părinți și Scriitori Bisericești* reprezintă cea mai importantă colecție de texte patristice traduse în limba română, apărută la inițiativa PF Patriarh Justin Moisescu. În cele 37 de volume publicate, din cele 90 prevăzute inițial, se regăsesc „texte de mare importanță teologică ale unor autori ca Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Maxim Mărturisitorul, în traducerea unor teologi consacrați precum Părintele Dumitru Stăniloae și Părintele Dumitru Fecioru”. Masura impusă de necesitatea de a continua seria traducerilor din Sfinții Părinți, în cadrul acestei colecții, a constituit-o reînființarea *Comisiei PSB*. Astfel, acest lucru s-a realizat în ședința de lucru a Sfântului Sinod din 23 ian. 2008, la inițiativa PF Patriarh DANIEL, pe baza propunerilor venite din partea acad. prof. dr. Emilian Popescu și prof. dr. Dan Slușanschi. Componența acestei Comisii este formată din: PS Ciprian Cămpineanul (episcop vicar-patriarhal), în calitate de *Președinte*; prof. dr. Emilian Popescu, în calitate de *Vicepreședinte*; lect. dr. Adrian Marinescu și asist. dr. Octavian Gordon, *Secretari*; prof. dr. Tudor Teoteoi, prof. dr. Traian Diaconescu, prof. dr. Șerban Tanașoca, pr. prof. dr. Constantin Coman, lect. dr. Bogdan Tătaru-Cazaban, în calitate de *Membri*. Cf. http://www.patriarhia.ro/ro/opera_cultural_misionara/comisiapsb.html.

Sâmbăta de Sus, iar în urma discuțiilor în plen și la propunerea *Comisiei Teologice și Liturgice* a aprobat *Documentul final* al celui de-al II-lea Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România.

Considerăm că cele două congrese au o importanță majoră în activitățile pastoral-misionare ale profesorilor și studenților deopotrivă, de aceea recomandăm spre citire atât *Documentele finale* ale primelor două congrese naționale ale facultăților de teologie, dar mai ales *Hotărârile Sfântului Sinod* al Bisericii Ortodoxe Române cu privire la propunerile acestora.

„Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie, izvoare ale teologiei ortodoxe” sau Al III-lea Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România

Întrucât organizarea *celui de-al III-lea Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România* s-a făcut la 3 ani de la data celui anterior, și nu la 2 ani cum s-a stabilit în cadrul lucrărilor primelor două congrese cu privire la organizarea și convocarea acestora, considerăm a fi necesare câteva specificări de început. În documentul final al celui de-al doilea congres (Sâmbăta de Sus, 25-28 sept. 2005), la punctul 12 al primei părți, se spune că:

„Pentru organizarea *celui de-al III-lea Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România*, se propune ca perioadă de desfășurare a lucrărilor, luna septembrie 2007, în jurul zilei de pomenire a Sf. Ioan Teologul (26 sept.), urmând ca locul desfășurării, facultatea organizatoare și tema Congresului să fie propuse de *Comitetul de organizare a congresului* în consultare cu *Comisia teologică și liturgică a Sf. Sinod și Conferința Decanilor*”²⁷.

În această ordine de idei ar fi trebuit să se organizeze cel de-al treilea congres, însă anul 2007 a însemnat o perioadă cu multiple schimbări în viața Bisericii Ortodoxe Române, perioadă ce a îngreunat organizarea acestuia. Astfel, este cunoscută perioada de tristă amintire din data de 30 iul. 2007, moment în care a trecut la Domnul vrednicul de pomenire Patriarhul Teoctist, sub a cărui înaltă binecuvântare s-au desfășurat cele două congrese precedente. În perioada imediat următoare, mai exact în data de 12 sept. 2007, Colegiul Electoral Bisericesc avea să aleagă pe ÎPS Daniel, pe atunci Mitropolitul Moldovei și Bucovinei,

²⁷ „Documentul final”, p. 202.

Întâistătător al Bisericii Ortodoxe Române, în funcția de Arhiepiscop al Bucureștilor, Mitropolit al Munteniei și Dobrogei, Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române și Locțiitor al Tronului Cezareei Capadociei.

Istoria primelor două Congrese Naționale ale Facultăților de Teologie Ortodoxă din România, prin prezidarea mai întâi a *Comisiei sinodale pentru învățământul teologic* (congresul de la Durău) și mai apoi a *Comisiei teologice și liturgice a Sfântului Sinod* (congresul de la Sâmbăta de Sus), ne aduce în prim plan, în persoana Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, disponibilitatea misionară, responsabilitatea arhierescă și deschiderea ecumenică, spre o cunoaștere cât mai deplină a problemelor cu care se confruntă învățământul teologic din mediul universitar de astăzi, dar și spre o comuniune a valorilor culturale universale.

În acest context istoric, organizarea unei noi ediții a congresului facultăților de teologie ortodoxă s-a impus cu necesitate, mai ales datorită unor noi schimbări în ceea ce privește structura învățământului teologic universitar.

3.1. Deschiderea lucrărilor

Cu înalta binecuvântare a Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, s-au desfășurat în perioada 10-13 nov. 2008, la Mănăstirea Tismana, *lucrările celui de-al III-lea Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România*. Organizatorii acestui Congres au fost: Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Craiova în colaborare cu Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” din București, Mitropolia Olteniei, Arhiepiscopia Craiovei, prin purtarea de grijă a ÎPS Mitropolit Irineu și Mănăstirea Tismana. Întrucât lucrările congresului s-au înscris în seria de evenimente dedicate *Anului jubiliar al Sfintei Scripturi și al Sfintei Liturghii*, tema generală a congresului a fost: *Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie, izvoare ale teologiei ortodoxe*. La congres au participat peste 60 de reprezentanți ai tuturor facultăților de teologie ortodoxă din țară, dar și reprezentanți ai unor instituții culturale și ai presei bisericești centrale (*Ziarul Lumina*, *Revista Studii Teologice*, *TrinitasTV*) și locale.

Deschiderea oficială a Congresului s-a făcut de către ÎPS Mitropolit Irineu, luni, 10 nov. 2008, ora 18.00, moment în care a adresat tuturor participanților un mesaj de bun venit. Cu acest prilej a subliniat importanța congresului spunând că acesta s-a dorit a fi de la bun început „un forum, o reuniune, o unitate de viziune și de gândire pentru

facultățile de teologie, un mesaj pentru lumea contemporană, o dezbatere pentru problemele actuale ale vieții noastre teologice universitare, sociale și spirituale”. Din cuvântul de deschidere mai notăm și specificarea despre rolul misionar fundamental al teologiei:

„teologia de astăzi trebuie să dea o mărturie în fața unei lumi secularizate, secularizată atât din interior cât și din exterior, din interior pentru că însăși facultățile de teologie, deși pregătesc în unanimitate acei slujitori ai Bisericii care să poarte mesajul Sf. Scripturi și ai Sf. Liturghii, și aceia trebuie să fie conștienți că sunt chemați la o experiență a întâlnirii cu Dumnezeu, care trebuie să fie în mod necesar gustată, impropriată, în așa fel încât Cuvântul lui Dumnezeu să devină preocuparea de toate zilele”.

Au urmat mesajele de salut, mai întâi din partea ÎPS Mitropolit Laurențiu, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu, care a menționat că fiecare cadru didactic are o responsabilitate specială prin misiunea didactică desfășurată, iar tinerii profesori „trebuie să contribuie în plus la dezvoltarea teologiei și la menținerea ridicată a standardului științific pentru că facultatea de teologie pregătește slujitori ai altarului, în același timp, vrem să dezvoltăm și o concurență complementară, nu distructivă”; apoi urmând citirea de către dl Mihai Constantinescu a cuvântului dlui Ion Vladimirescu, rectorul Universității din Craiova. Mesajele de salut, de data aceasta la adresa organizatorilor, au venit din partea Pr. Ștefan Buchiu, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” din București, fiind urmat de Pr. Ioan Chirilă, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

În acest frumos moment de deschidere oficială a lucrărilor s-a constituit *Secretariatul Congresului* având ca membri pe Pr. Nicolae Chifăr (Sibiu), Pr. Ștefan Iloaie (Cluj-Napoca), Dl Mihai Vladimirescu (Craiova) și Dl Adrian Marinescu (București). Tot în acest moment al programului au fost stabilite *Comisiile de lucru* pe cele patru specializări și membrii acestora: *Teologie pastorală* - Arhid. Ioan Ică jr. (Sibiu), Pr. Picu Ocoleanu (Craiova), Pr. Viorel Sava (Iași); *Teologie Didactică* - Pr. Nicolae Brânzea (Pitești), Dna Lucreția Vasilescu (București), PS Paisie Lugojanu (Timișoara); *Teologie Socială* - Dra Elena-Daniela Țigmeanu (Craiova), Pr. Aurel Pavel (Sibiu), Pr. Ion Popescu (Pitești); *Artă Sacră* - Dl Constantin Măruțoiu (Cluj-Napoca), Dl Radu Dumitru (București), Dl Varlaam Merticaru (Sibiu).

3.2. Prima zi de lucru în plen

Prima zi de lucru a congresului, marți 11 nov. 2008, începe cu participarea invitaților la slujba Sfintei Liturghii, săvârșită în biserica Mănăstirii Tismana cu hramul „Adormirea Maicii Domnului”. După acest moment sfințitor, membrii congresului au revenit în sala festivă a mănăstirii, locul unde s-au desfășurat sesiunile de lucru în plen.

Întrunirea plenului într-un mediu academic și duhovnicesc în același timp a favorizat și la această ediție congresuală întrunirea celor mai importante cadre didactice din întreaga țară, personalități de care depinde evoluția întregului sistem de învățământ teologic universitar.

În deschiderea sesiunii de referate, *PS Ciprian Cămpineanul*, Episcop-Vicar Patriarhal, a dat citire mesajului *Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române*, pe care îl redăm în întregime în rândurile următoare:

*

CUNOAȘTEREA TEOLOGICĂ SE ÎMPLINEȘTE ÎN COMUNIUNEA SFINȚILOR²⁸

Al treilea *Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă* din România are loc în *Anul jubiliar al Sfintei Scripturi și al Sfintei Liturghii*, după ce, inițial, lucrările primului Congres, care a avut loc la Durău, erau dedicate aniversării centenarului nașterii Părintelui profesor Dumitru Stăniloae. Congresul din anul acesta 2008 reunește ierarhi ai Bisericii și profesori, într-un timp în care Biserica Ortodoxă Română este chemată să afirme mai intens valorile credinței creștine în context european și universal.

Consacrarea anului 2008 Sfintei Scripturi și Sfintei Liturghii ne readuce în memorie faptul că *Sfânta Scriptură* este temelia *Sfintei Liturghii*, întrucât 98 de referințe din Vechiul Testament și 114 din Noul Testament sunt prezente în Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur, iar Sfânta Liturghie este confirmarea Sfintei Scripturi. Finalul Evangheliei după Matei, «Iată Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacurilor» (*Mt* 28, 20), este o făgăduință care se împlinește în salutul central al Sfintei Liturghii: «Hristos în mijlocul nostru. Este și va fi». Ceea ce Sfânta

²⁸ Mesajul Preafericitului Părinte Patriarh DANIEL adresat participanților la Al III-lea Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România.

Scriptură a promis, Sfânta Liturghie a confirmat. În aceasta constă geniul Ortodoxiei, de a nu despărți Scriptura de Liturghie, nici Liturghia de Scriptură. Însă ele nu pot fi văzute unite intrinsec, organic și dinamic, decât în Biserică. Biserica a fixat canonul Sfintei Scripturi și tot ea a alcătuit Sfânta Liturghie, pentru că Hristos, Capul Bisericii, este totodată centrul Scripturii și al Liturghiei. Prin lucrarea Sfântului Duh în Biserica lui Hristos, Cuvintele lui Hristos sunt «duh și viață» (*In* 6, 63), iar Liturghia Euharistică este «gustare din izvorul cel fără de moarte», arună a Învierii și *antidot al nemuririi* (cf. *In* 6).

Celebrarea acestui an jubiliar constituie o conștientizare mai intensă a ceea ce suntem și ce trebuie să fim, adică slujitori ai Bisericii, iubitori și trăitori ai Scripturii și ai Euharistiei. În acest sens, trebuie accentuată formarea liturgică și duhovnicească a tinerilor, iar instituția *îndrumătorului duhovnicesc* sau a *tutorei* trebuie considerată o lucrare misionară. În măsura în care profesorii vor înțelege că misiunea lor la catedră înseamnă săvârșirea unei slujiri sfinte de formare și luminare a sufletelor, tinerii teologi vor reuși să integreze cunoștințele teologice în creșterea lor duhovnicească. Teologhisirea trebuie să fie făcută în duhul Sfinților Părinți ai Bisericii, așa cum ne-a învățat mai ales Părintele Dumitru Stăniloae, îndemnându-ne să *adâncim mereu sensurile multiple ale credinței*, întrucât dogmele sunt expresii care protejează taina credinței ca legătură a omului cu Persoanele divine infinite. Părintele Stăniloae a preluat temele majore din literatura patristică, le-a adâncit și le-a continuat într-o formă creatoare, în dialog cu contextul socio-cultural și misionar al epocii noastre. El ne îndeamnă să *facem roditoare dogmele credinței în valori practice, în virtuți care să ne transforme din zi în zi* (prefața la *Filocalia*, vol.1), în misionari pastorali și sociali.

Atenție sporită trebuie acordată valorilor specifice spiritualității și teologiei ortodoxe, între care: studiile patristice, traducerile din Sfinții Părinți (cum este și proiectul de traducere integrală a operei Sf. Vasile cel Mare, pentru anul 2009, consacrat acestui Sfânt Părinte, precum și celorlalți sfinți capadocieni), studiile aghiologice, studiile despre literatura liturgică și imnografică, precum și cele privitoare la icoană. Este necesar ca învățământul teologic universitar să cunoască bine tendințele generale din învățământul românesc și european, să *promoveze cercetarea științifică și orientarea spirituală practică, să corespundă exigențelor misionare actuale ale Bisericii*. Facultatea de teologie, deși rămâne o facultate vocațională, totuși, prin specializările ei - didactică, socială și artă sacră, pregătește în mare parte teologi misionari care vor osteni în

domenii diferite ale vieții bisericești, viitori profesori de religie, asistenți sociali sau pictori și restauratori bisericești. *Cunoștințele teologice multiple trebuie unificate printr-o spiritualitate liturgică profundă*, după modelul Sfinților Părinți, mari teologi și păstori de comunități eclesiale. Cunoștințele teologice devin ziditoare sau formative când cunoașterea teologică intelectuală se desăvârșește în comuniune euharistică sacramentală. Altfel spus, cunoaște cu adevărat tainele credinței cel ce participă liturgic la ele.

Teologia trebuie să fie în același timp științifică și mistică, academică și practică. Faptul că teologia ortodoxă devine științifică nu constituie o problemă decât dacă ea nu mai are finalitate sfințitoare, adică se rupe de viața comunității de credință. Roadele cercetărilor filologice, arheologice, științifice în general trebuie selectate cu discernământ pentru a putea fi asimilate ca elemente de intensificare a vieții spirituale și a activității misionare a Bisericii având ca dascăl principal „teologiile de Dumnezeu insuflate ale sfinților și modul evlavios de a cugeta al Bisericii” (Synodiconul Ortodoxiei). Astfel, *teologia de azi va evita deodată tentația secularizării și autosuficiența izolării.*

Felicităm pe toți participanții la cel de-al III-lea Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România, care s-a organizat cu binecuvântarea noastră și cu bunăvoința ÎPS Părinte Irineu al Olteniei la Mănăstirea Tismana, vatră vestită de spiritualitate și cultură a Ortodoxiei românești.

Dorim tuturor ca sfinții care sunt pomeniți în cărțile Sfintei Scripturi și în Sfânta Liturghie să ne fie învățători și rugători în toată activitatea noastră teologică și misionară!

† Daniel
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

*

După rostirea mesajului Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, începe *prima sesiune de lucru*, prezidată de ÎPS Mitropolit Irineu și moderată de Pr. Ștefan Buchiu, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” din București.

Primul referat²⁹ a fost prezentat de Pr. Ioan Chirilă, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, și a avut titlul: *Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie sau despre organicitatea Sfintei Scripturi cu Sfânta Tradiție (Sfânta Biserică – viața koinonică: reper fundamental pentru canonicitate, unitate și perenitatea cuvântului scripturistic).*

Părintele Chirilă a vorbit în special despre aspectul de revelație, canonicitate și unitate a Scripturii și, nu în ultimul rând, despre perenitatea cuvântului scripturistic. Părintele profesor sublinia faptul că Biserica este autoritatea care validează ca și canonic un text, dar și cea care îi menține acestui text unitatea și apoi îi oferă printr-o trăire continuă sau o interpretare, o slujire, mediu de realizare a Întrupării, perenitatea acestui Cuvânt. Teologia, indiferent că este teologie biblică sau sistematică, nu poate fi decât o teologie practică, concretă, nu putem face doar un exercițiu teoretic, fără nicio reflecție concretă în planul vieții noastre comunitare, *koinonice*.

În continuare, autorul a făcut referire la două rugăciuni din Liturghia Sf. Vasile cel Mare, și anume la *Rugăciunea teologică* și *Rugăciunea hristologică* din centrul anaforalei, folosindu-le drept argument pentru susținerea ideii de unitate a Scripturii. Această unitate este evidentă totuși prin identificarea cărții Scripturii din care fac parte fiecare structură și expresie cuprinse în textul celor două rugăciuni aduse în discuție. În acest sens, părintele afirmă că această observație se poate înțelege:

„analizând textele integrale pentru a se vedea contextul efectiv din care a fost extras, care este zona de continuitate dintre un tip și un antitip și care este maniera în care se realizează desăvârșirea; apoi pentru a vedea plinirea unui cuvânt revelat într-un nivel de înțelegere, care are o cu totul altă deschidere în acest nivel de experiență duhovnicească sau în acest nivel de înțelegere și de trăire duhovnicească orientată înspre duhovnicesc”.

²⁹ În cele ce urmează, pentru a oferi cititorului o privire cât mai clară despre temele abordate la acest eveniment teologic, vom prezenta într-un mod restrâns principalele idei surprinse din alocuțiunile referenților. Textele au fost prelucrate după înregistrările audio realizate de către organizatorii Congresului și de aceea, întrucât la data la care s-a redactat această cronică referatele nu erau publicate în volum, nu am putut menționa sursa unde ar putea fi găsite în format complet. Din acest considerent ne-am rezumat la includerea lor între ghilimele.

În Sfânta Liturghie este vorba despre o creștere, despre un moment concret de creștere, de îmbogățire duhovnicească și nu doar de o acumulare materială, istorică, o memorie documentară, ci este o creștere a omului întreg, a omului cu rădăcini în cer, în veșnicie. „Învățământul nostru teologic trebuie să se reazeze în zonele de propovăduire a actului Revelației.” Părintele afirma că este nevoie de redefinirea, relansarea, reprecizarea arealului în care se realizează și în care se experiază Revelația, plecând de la toate tratatele de *Teologie dogmatică* în care Revelația este definită ca o sumă de acte prin care se descoperă Dumnezeu în ceea ce este El dar și voia Sa, în legătură cu omul și creația, pentru că în actele Revelației consistă începutul tuturor cunoștințelor chiar și despre structurile sau ipostasurile creației, nu numai cele care vizează strict teologicul. De aceea, orice structură de cunoaștere care se degajă în existența noastră nu poate să nu observe sau să nu aibă o zonă de interacțiune cu această sferă a Revelației, chiar dacă aceasta se face în chip conștient sau inconștient.

Părintele Chirilă încheie spunând că:

„între Scriptură și Tradiție există o legătură organică, Scriptura rămâne canonul de validare a Tradiției, dar ea rămâne permanent în mijlocul Tradiției. Scriptura este prezentă în viața credincioșilor ca lumină și aceasta mai ales prin și în Sfânta Liturghie. Numai în Liturghie se împlinește comuniunea și cuminecarea de cuvânt/Cuvântul, de aceea în teologia de azi e important să ne detașăm de exercițiul teoretic căutând mai degrabă să redescoperim cheia interpretării Scripturii în trăirea autentică, deplină și conștientă a Liturghiei în duhul Părinților”.

La discuțiile pe marginea acestui referat au participat: *ÎPS Laurențiu Streza*, vorbind despre modul în care trebuie înțeleasă relația dintre Taina Cuvântului și Taina Sfintei Liturghii; *Pr. Petre Semen* a subliniat caracterul actual al expozeului audiat, raportarea și actualizarea analizei teologice pe care a făcut-o *Pr. Chirilă* la contextul istoric și nivelul de dezvoltare actual al cercetării teologice din domeniu; *Pr. Nicolae Achimescu* a adus în discuție importanța metodei istorico-critică chiar și pentru studiul și cercetarea biblică, dat fiind faptul că această metodă operează cu documente precise, istorice dar și unele provenite din domenii auxiliare precum filologia, arheologia, etnografia, etnologia etc.; o altă observație făcută de *Pr. Achimescu* este aceea că „tinerii simt deja o deplasare a sentimentului religios, se observă o tot mai mare

cerere de trecere de la discurs la parcurs, aceasta însemnând că generația mai tânără așteaptă mai puține discursuri și cât mai multă trăire și experiență personală, directă”; *Pr. Constantin Coman*, ca și *Pr. Achimescu*, a subliniat faptul că în teologia noastră nu se poate vorbi de un abuz al metodei istorico-critice, dimpotrivă însă, rolul acesteia fiind esențial pentru o analiză obiectivă în demersul cercetării.

A doua sesiune de lucru a fost prezidată de ÎPS Laurențiu Streza, aceasta fiind consacrată în special prezentării celui de-al doilea referat intitulat: *Evhologhionul lui Serapion de Thmuis și importanța lui pentru istoria Sfintei Liturghii*, susținut de *Pr. Viorel Sava*, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dimitru Stăniloae” din Iași.

Părintele Sava a arătat că:

„Evhologhionul episcopului Serapion de Thmuis, datat la jumătatea sec. al IV-lea, se plasează în perioada de formare a riturilor liturgice sursă. Patru dintre acestea s-au impus și au influențat evoluția Liturghiilor păstrate și oficiate astăzi în bisericile creștine și alcătuirea unui număr impresionant de anafore, unele dintre ele de o incontestabilă valoare poetică și doctrinară”.

Prezentând câteva date bio-bibliografice cu referire la Serapion de Thmuis, autorul referatului aduce în discuție opera lui Serapion care cuprinde scrieri polemice, epistole, corespondență, vieți de sfinți (Viața Sf. Macarie, Antonie cel Mare), acestora adăugându-se și Evhologhionul. Textul celor 30 de rugăciuni ce compun Evhologhionul lui Serapion în forma cunoscută astăzi se regăsește într-un manuscris din sec. al XI-lea din tezaurul mănăstirii Marea Lavră de la Muntele Athos. Cât privește autenticitatea, ea se întemeiază pe faptul că două din cele treizeci de rugăciuni poartă în titlu numele episcopului Serapion. Este vorba de Rugăciunea Anaforalei, prima dintre rugăciuni în ordinea în care apare ea în manuscris, și Rugăciunea pentru uleiul celor care au fost botezați, rugăciune care poartă numărul de ordin 15. În continuare, a prezentat principalele teorii care vin să argumenteze autenticitatea textului și importanța acestuia pentru istoria Sfintei Liturghii. În sfârșitul alocuțiunii, *Pr. Sava* propune o abordare liturgică a Sfintei Scripturi concluzionând că „citirea Sfintei Scripturi în cadrul Sfintei Liturghii este un act liturgic”.

Din discuțiile care au urmat în cadrul dezbaterilor, semnalăm intervenția *Pr. Daniel Benga*, care sublinia faptul că în orice demers teologic este necesar discursul cu știința teologică europeană de

specialitate, iar cu raportare directă la tematica referatului a accentuat „necesitatea de a fi la curent cu Liturgica comparată, Liturgică structurală și cu tot ceea ce se întâmplă în momentul de față în lume”. De asemenea, părintele *arhid. Ioan Ică jr.*, luând parte la discuțiile dezvoltate pe marginea acestui referat, îl numește pe episcopul Serapion din Thmuis „strămoșul liturghierului și molitvelnicului folosit în prezent în practica liturgică”, Evhologhionul lui inserându-se în genul literar din Biserica Primară al Constituțiilor Apostolice. Au mai fost și alte intervenții scurte care au pus în valoare contribuția teologică și totodată actualitatea acestui referat în contextul *Anului Jubiliar al Sfintei Liturghii*.

A treia sesiune de lucru, din a doua parte a zilei, a fost prezidată și moderată de ÎPS Mitropolit Irineu, moment în care dl Ciprian Streza, lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu, a prezentat referatul cu titlul: *Anaforalele euharistice ale ritului bizantin*.

Începutul alocuțiunii face referire la *ritul bizantin*, considerat a fi cel mai cunoscut și mai răspândit rit liturgic aflat azi în uz, aceasta nu doar pentru fastul și splendoarea ceremonialului și pentru polivalența simbolismului pe care-l conține, cât mai ales pentru faptul că istoria și evoluția lui au fost strâns legate de cea a Constantinopolului, marea metropolă a Imperiului Bizantin. Astfel, dl Ciprian Streza afirmă că întregul sistem liturgic bizantin nu este decât o inspirată și reușită sinteză a ritului antiohian și ierusalimitean, elaborată definitiv în sec. IX-XIV, în marile mănăstiri ale Ortodoxiei, începând cu perioada de luptă împotriva iconoclasmului. În continuare, au fost prezentate cele trei etape care au stat la evoluția ritului bizantin, precum și liturghiile acestui rit. Prezentând structura Liturghiei Sf. Vasile cel Mare și cea a Sf. Ioan Gură de Aur, afirma că:

„Ambele Liturghii sunt creații complexe ale tradiției liturgice milenare ortodoxe și sunt caracterizate de un profund sens al armoniei, al frumuseții și al misterului. Sunt identice ca formă fiind structurate în două părți principale: Liturghia catehumenilor și cea a credincioșilor. Participantul neinițiat aproape că nu observă diferența din ritual dintre Liturghia Sf. Vasile cel Mare și cea a Sf. Ioan Gură de Aur, în special în practica curentă, unde rugăciunile preotului sunt spuse în șoaptă sau în gând”.

La începutul mileniului întâi, textul anaforalei Sf. Ioan Gură de Aur a fost adăugit și stilizat la fel ca și textul Sf. Vasile cel Mare, acesta din urmă fiind modificat simțitor față de codicele Barberini în jurul anului

1000. Liturghia Sf. Vasile cel Mare fusese până în sec. al XI-lea liturghia principală a Constantinopolului, este de la sine înțeles acest lucru întrucât este liturghia cea mai frumoasă, cea mai profund teologică și care, conform cercetării liturgice actuale, îi aparține în mod cert Sf. Vasile cel Mare.

În partea a doua a referatului, dl Streza vorbește despre înlocuirea anaforalei Liturghiei Sf. Vasile cel Mare cu anaforaua Liturghiei Sf. Ioan Gură de Aur în cult, înlocuire ce are la bază trei ipoteze: prima fiind aceea a duratei mai reduse, conform tratatului lui Pseudo Proclu, simțindu-se nevoia de a înlocui un formular euharistic vast cu unul mai scurt; cea de-a doua teorie a fost afirmată la o școală de liturgică americană de către Stefanos Alexopoulos (doctor în teologie al Universității Notre Dame), conform căreia trecerea de la Liturghia Sf. Vasile cel Mare la cea a Sf. Ioan Gură de Aur a fost o *reacție a tradiției liturgice bizantine împotriva iconoclasmului* și, în special, împotriva teologiei euharistice a iconoclaștilor, care susțineau că Euharistia este *icon*, adică imagine, și *tipos* a Trupului lui Hristos și nu este Trupul și Sângele lui Hristos; a treia ipoteză este cea a „*individualizării spiritualității*” reflectată în *textul euharistic*, susținută tot în teologia liturgică americană de către Rev. dr. Alkiviadis Calivas (profesor emerit de liturgică la Facultatea de Teologie Ortodoxă Holy Cross din America), conform căreia trecerea de la Liturghia Sf. Vasile cel Mare la cea a Sf. Ioan Gură de Aur a trebuit plasată la o dată mai recentă decât s-a crezut inițial. Ipoteza lui Calivas susține că această perioadă a fost marcată de o tendință a individualizării slujbei și vieții bisericești care a început să apară odată cu renașterea vieții monahale după controversa iconoclastă și care a fost motivul pentru care anaforaua Sf. Ioan Gură de Aur a fost preferată în defavoarea celei a Sf. Vasile cel Mare, ca una ce corespundea cu totul acestui nou tip de spiritualitate.

Preluând teoria lui A. Schmemmann conform căreia monahismul a desființat sensul eshatologic al Liturghiei transformând actul euharistic într-unul individual (spre sfârșitul vieții sale Schmemmann revine asupra acestei teorii), Calivas concluzionează că trecerea de la Liturghia Sf. Vasile cel Mare la cea a Sf. Ioan Gură de Aur nu a fost atât de mult un răspuns la iconoclastism sau o reacție împotriva slăbiciunii umane, cât un efect al individualizării evlaviei și vieții sacramentale care începuse să pătrundă în mediile eclesiastice în sec. XI-XII. În opinia acestuia, anaforaua Liturghiei Sf. Ioan Gură de Aur transpune efectele împărtășirii în termeni mai personali, în contrast cu cea a Sf. Vasile cel Mare care

scoate în relief într-o manieră mai teologică, mai elevată, efectele ecleziale și eshatologice ale Sfintei Euharistii motiv pentru care a fost aleasă ca una ce părea a fi mai potrivită cu noua tendință individualistă ascetică ce marca viața bisericească în sec. al XI-lea.

Dl Ciprian Streza consideră a fi inacceptabilă cea din urmă ipoteză, întrucât ea pleacă de la o presupunere apriori pe care încearcă să o aplice unui proces atât de complex cum a fost evoluția Sfintei Liturghii. Concluzionând, dl Streza afirmă că:

„motivul trecerii de la Liturghia Sf. Vasile cel Mare la cea a Sf. Ioan Gură de Aur necesită încă viitoare investigații și clarificări, nu ne propunem să dăm aici un rezultat și o soluție, pentru că soluția rămâne într-o discuție viitoare. Este o modificare importantă a practicii liturgice eclesiale, iar încercarea de a determina motivele care au stat la baza ei este mult îngreunată din lipsa de documente scrise privind această schimbare în tradiția cultică a Bisericii. Cert este faptul că în Biserică Sfântul Duh este mereu lucrător și orice schimbare importantă poartă amprenta intervenției și lucrării Paracletului pentru binele și mântuirea oamenilor”.

Prezentarea acestui referat s-a bucurat de aprecierea auditoriului, dând naștere la discuții punctuale pe marginea acestuia, dintre care amintim intervențiile *ÎPS Laurențiu Streza* și părinților profesori *Daniel Benga, Picu Ocoleanu, Ioan Ică jr, Adrian Gabor*. Astfel, *Pr. Daniel*, exprimându-și bucuria și mulțumirea pentru referatul prezentat, a evidențiat faptul că „analizele noastre pot lucra foarte bine și cu metoda istorico-critică și cu teologia”, cu raportare directă și obligatorie la conștiința de a mărturisi întotdeauna adevărul. Tot aici notăm intervenția *arhid. Ioan Ică jr.* care atrage atenția că „marea problemă a teologiei liturgice este absența manuscriselor, codicii manuscris sunt foarte târzii, cu mici excepții, cel mai timpuriu Evhologhion bizantin păstrat fiind codicele Barberini, în jurul anului 800; din acest motiv cercetarea noastră de specialitate este nevoită să identifice mai întâi probleme, întrebări care trezesc nevoia de răspuns, răspunsuri care se formulează sub forma ipotetică atât timp cât nu avem o bază documentară”. Ultima intervenție este cea a *Pr. Adrian Gabor*, care, felicitând referatul dlui Streza, afirma că „noi nu suntem o Ortodoxie echilibrată, ci o Ortodoxie de conștiință, care păstrăm o linie de mijloc în tradiția noastră liturgică ortodoxă și depășim puternicele crize panslaviste și pahleniste”.

După susținerea celor trei referate, în ultima parte a primei zile a congresului, lucrările s-au împărțit în două sesiuni distincte și anume: *Întâlnirea Colegiului Decanilor și Dezbaterea proiectelor individuale ale facultăților de teologie.*

Întâlnirea Colegiului Decanilor s-a desfășurat într-un spațiu diferit de sala plenumului, moment la care au luat parte decanii facultăților de teologie ortodoxă din România. Această sesiune a fost prezidată de ÎPS Mitropolit Irineu, atât în calitate de gazdă cât și ca decan al Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova, la discuții participând³⁰: ÎPS Mitropolit Laurențiu Streza, decan al FTO Sibiu; ÎPS Arhiepiscop Nifon, prodecan al FTO Târgoviște; Pr. Ștefan Buchiu, decan al FTO București; Pr. Viorel Sava, decan al FTO Iași; Pr. Ioan Chirilă, decan al FTO Cluj-Napoca; Pr. Nechita Runcan, prodecan al FTO Constanța, Pr. Ion Popescu, decan al FTO Pitești, Pr. Ioan Tulcan, decan al FTO Arad, Pr. Nicu Dumitrașcu, decan al FTO Oradea, Pr. Ștefan Florea, decan al FTO Târgoviște, Pr. Emil Jurcan, decan al FTO Alba Iulia, Pr. Ionel Ene, director al Departamentului de Teologie Ortodoxă din cadrul Facultății de Litere și Teologie din Galați.

Principalele aspecte discutate au fost cele legate de revizuirea și uniformizarea programelor analitice și a planurilor de învățământ, ținându-se cont de principiul interdisciplinarității. În acest sens, s-a hotărât ca planurile de învățământ să fie uniformizate în cadrul unei întâlniri viitoare a Colegiului Decanilor, pentru aceasta stabilindu-se perioada 10-11 mar. 2009 la Mănăstirea Brâncoveanu (Sâmbăta de Sus). De asemenea, s-a propus și aprobat ca facultățile de teologie să organizeze o serie de masterate comune. Referitor la acest aspect, ÎPS Laurențiu Streza a subliniat nevoia de cooperare la nivelul facultăților, crearea unei platforme transparente de dialog inter-instituțional prin care să fie înștiințate toate facultățile de teologie cu privire la noile proiecte (de orice fel ar fi acestea) care sunt organizate de fiecare facultate în parte.

Tot în cadrul acestei întâlniri de lucru, s-a adus în discuție problema acordării binecuvântărilor pentru înscrierea la concursul de admitere la facultatea de teologie ca studenți, masteranzi și doctoranzi, de altfel o problemă mai veche pe care au dezbătut-o și cele două congrese anterioare. Referitor la această chestiune, luându-se în considerație

³⁰ Pentru a nu încărcă în mod excesiv textul am utilizat prescurtarea „FTO” pentru „Facultatea de Teologie Ortodoxă”.

legislația în vigoare care prevede dreptul de opțiune a candidaților pentru o facultate de teologie sau alta, Colegiul Decanilor a hotărât cu unanimitate de voturi să fie respectată libertatea candidaților de a studia la orice facultate de teologie din Patriarhia Română, indiferent de Eparhia căreia îi aparțin.

În partea a doua a sesiunii, s-a discutat despre problema *tutoratului* (menționată și la congresul de la Sâmbăta de Sus), despre importanța inițierii unor proiecte de pregătire continuă a studenților, despre reformarea strategiei învățământului superior (pastorală) în sistemul vocațional și despre revenirea la dublele specializări și, nu în ultimul, s-a hotărât ca întrunirea Colegiului Decanilor să fie convocată de două ori pe an.

În finalul sesiunii, Colegiul Decanilor a hotărât ca următoarea întrunire a Congresului Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România să fie organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” din București.

Un moment important din programul congresului a fost informarea privind activitatea Revistei *Studii Teologice - Revista facultăților de teologie din Patriarhia Română*. Revista *Studii Teologice* a fost reprezentată la acest congres de dl Adrian Marinescu, în calitate de redactor coordonator, dl Ionuț-Alexandru Tudorie, în calitate de secretar de redacție, și dl Ion-Dragoș Vlădescu, în calitate de administrator de redacție. Prezentarea activității redacției s-a făcut înaintea Colegiului Decanilor de către dl Ionuț-Alexandru Tudorie, moment în care s-au adus la cunoștința celor prezenți următoarele aspecte: revista a trecut într-o redacție proprie³¹, sediul acesteia fiind în Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”; s-au adus îmbunătățiri majore începând cu Seria a III-a (2005), atât asupra structurii grafice cât și a conținutului, mulțumind aici părintelui Constantin Coman, fostul redactor-șef al revistei, și întregii echipe de colaboratori, care a început reorganizarea revistei în Seria a III-a; din 2007 noul și actualul colegiu de redacție, format din 9 redactori, a continuat reforma începută prin noi proiecte (introducerea studiilor redactate în limbile engleză, franceză, germană de către profesori renumiți pe plan academic internațional, dezvoltarea sistemului de recenzare a studiilor publicate, indexarea revistei în baze de date

³¹ La *punctul 7* din hotărârea Sfântului Sinod nr. 3763/2003 se menționa: „Pentru stimularea cercetării științifice și pentru receptarea critică a producției de carte, Revista *Studii Teologice* va trece într-o redacție proprie; publicarea și difuzarea revistei rămân în sarcina redacției revistei centrale.”; Cf. „Hotărârile Primului Congres...”, p. 210.

internaționale, încheierea de protocoale de schimb cu reviste de profil din țară și din străinătate); anunțarea momentului aniversar din anul 2009, la 80 de ani de la apariție și a evenimentelor ce vor avea loc cu această ocazie.

În baza celor prezentate mai sus, considerăm că prin demersul început la primele două congrese ale facultăților de teologie s-a pus baza unei infrastructuri instituționale competitive, *Colegiul Decanilor* devenind punctul de reprezentativitate atât la nivelul congresului cât și la nivelul facultăților și eparhiilor de origine, iar Revista *Studii Teologice* a devenit principalul mijloc de legătură dintre aceste facultăți, fiind mediul de diseminare și valorificare a rezultatelor activității de cercetare întreprinsă în toate centrele universitare teologice din țară.

În paralel cu întâlnirea *Colegiului Decanilor*, în sala de plen a congresului s-a desfășurat sesiunea de prezentare a proiectelor individuale ale facultăților de teologie sub conducerea PS Ciprian Cămpineanul, moment în care s-au abordat următoarele teme generale: *Proiecte ale Sectorului teologic-educational al Patriarhiei, Informare legată de planurile de învățământ, Evaluarea proiectelor individuale ale facultăților de teologie, realizate în ultimii 3 ani.*

Părintele Gheorghe Holbea, profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” din București și consilier-patriarhal la *Sectorul teologic-educational al Patriarhiei Române*, a prezentat următorul raport cu privire la activitatea acestui sector pe anul 2007:

„În prezent, în cadrul Patriarhiei Române funcționează 11 facultăți de teologie (București, Iași, Sibiu, Craiova, Cluj, Constanța, Târgoviște, Pitești, Alba Iulia, Arad și Oradea) și 4 departamente de teologie, incluse în cadrul altor facultăți (Timișoara, Galați, Baia Mare și Reșița). Studiile sunt structurate conform învățământului universitar, pe trei trepte: *Licență* (4 ani pentru specializarea *Teologie Pastorală* și 3 ani pentru celelalte specializări), *Masterat* (2 ani) și *Doctorat* (3 ani). La *Licență* studiile sunt organizate pe 4 specializări: *Teologie Pastorală, Teologie Didactică, Teologie Socială și Artă Sacră*. În anul universitar 2006-2007, au fost școlarizați 9365 de studenți, dintre care, 6925 băieți și 2440 fete. În anul 2007 au absolvit 2244 de studenți, iar în anul universitar 2007-2008 au fost înscriși 2465. Menționăm că în cadrul specializării *Teologie Pastorală* au fost școlarizați 5458 studenți, din care 5309 băieți și 149 fete, 1057 de absolvenți obținând *Diploma de licență*. Cursurile de Masterat sunt organizate la 12 facultăți, iar situația studenților înscriși la studii aprofundate este următoarea: 1942 de studenți în anul universitar

2006-2007, 845 absolvenți și 1294 înscriși în anul universitar 2007-2008. Studiile de Doctorat se organizează în șase centre universitare: București, Sibiu, Cluj, Iași, Constanța și Craiova (2008). La aceste facultăți sunt înscriși în prezent aprox. 450 de doctoranzi. În anul universitar 2006-2007 au fost înscriși 127 doctoranzi și au obținut titlul de *Doctor în Teologie* 48 de teologi.

Cifra generală de școlarizare, în cadrul învățământului teologic universitar, este impresionantă: 11.757 de studenți. De asemenea, din anul 1994 și până în prezent, aceste facultăți au pregătit 24.660 licențiați în Teologie, dintre care 13.628 la specializarea *Teologie Pastorală*.

În anul universitar 2006-2007, 433 cadre didactice au activat în cadrul învățământului teologic superior: 92 profesori, 58 conferențieri, 157 lectori, 103 asistenți și 23 preparatori universitari. Pentru anul 2008-2009, la nivel de licență, Centrele eparhiale au solicitat 1545 de locuri fără taxă și 1830 cu taxă.

Printre activitățile specifice din învățământul teologic ortodox universitar se numără 68 de consfătuiri, congrese, simpozioane, conferințe sau informări științifice au fost organizate în cadrul facultăților de teologie ortodoxă, fiind analizate următoarele teme: integrarea europeană, criza ecologică, aniversarea unor evenimente sau personalități din istoria Bisericii, asistența socială, rolul familiei, problemele emigrării, teologia icoanei sau dialogul religie-știință.

Sfântul Sinod a adoptat hotărâri necesare restructurării învățământului teologic universitar, privind metodologia de admitere (Temei 110/2007), și pentru prelungirea perioadei de școlarizare la specializarea *Teologie Pastorală* cu încă 2 semestre (60 credite). Prin HG 676/28.06.2007 s-au acordat acestei specializări 240 de credite, corespunzătoare unei structuri de învățământ pe 4 ani de studiu, și Sectorul teologic-educățional al Patriarhiei Române a înaintat Ministerului Educației, Cercetării și Tineretului adresa nr. 3434/09.08.2007, solicitând aplicarea acestei prevederi și pentru studenții înmatriculați la specializarea *Teologie Pastorală*, în anii universitari 2005/2006 și 2006/2007. De asemenea, potrivit Hotărârii Sfântului Sinod, temei nr. 103/2007, Sectorul teologic-educățional a transmis Ministerului Educației, Cercetării și Tineretului propuneri pentru amendarea proiectului *Legii învățământului superior*.

Una dintre problemele cu care ne-am confruntat este aceea cu privire la specializarea *Teologie socială*. În acest sens, cu binecuvântarea PF Părinte Daniel, Sectorul teologic-educățional a făcut demersuri către Ministerul Educației, Cercetării și Tineretului, în vederea soluționării situației dificile a studenților înscriși începând cu anul universitar 2005-2006 în cadrul facultăților de teologie ortodoxă la specializarea

Teologie socială. În momentul de față absolvenții de la această specializare nu pot fi încadrați ca *asistenți sociali*, iar exigențele normative în vigoare condiționează acreditarea instituțiilor furnizoare de servicii sociale, de prezența în organigramă a personalului de specialitate.

Prin adresa MECT nr. 12.273/3 iul. 2008, specializările *Asistență socială* și *Teologie socială* sunt încadrate în domenii distincte și, drept urmare, nu pot fi echivalate, în conformitate cu nomenclatorul domeniilor de studii universitare de licență și al specializărilor din cadrul acestora, al specializărilor reglementate sectorial sau general, precum și numărul de credite de studiu transferabile. În vederea soluționării situației studenților înscriși la specializarea *Teologie socială*, MECT recomandă autorizarea specializării *Asistență socială* prin intermediul *Agenției Române de Asigurare a Calității Învățământului Superior* (ARACIS) prin adresa nr. 5056/21 iul. 2008, ARACIS susține acest demers și recomandă întocmirea documentației necesare procesului de autorizare provizorie conform metodologiei aprobate printr-o hotărâre de guvern. Drept urmare, *Sectorul teologic-educational* a informat toate centrele universitare cu privire la recomandările MECT și ARACIS recomandând consiliilor profesoriale să analizeze, după consultări cu centrele eparhiale, posibilitatea autorizării specializării de *Asistență socială* pentru a oferi absolvenților posibilitatea încadrării în posturi de *asistenți sociali* conform legislației din vigoare”.

În baza raportului prezentat mai sus, a fost organizată o amplă serie de dezbateri, continuată în cea de-a doua zi de lucrări, atât în plen cât și în sesiunea de lucru pe comisii, hotărârile stabilite de membrii congresului fiind stipulate în documentul final.

3.3. A doua zi de lucru

Miercuri, 12 nov. a.c., a fost deschisă *a patra sesiune* de lucru, prezidată de ÎPS Mitropolit Irineu și moderată de Pr. Ioan Chirilă, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă de la Cluj-Napoca. În cadrul acestei din urmă sesiuni de referate, Pr. Constantin Coman de la FTO „Patriarhul Justinian” din București a susținut referatul intitulat: *Sfânta Scriptură și Ermineutica ortodoxă.*

Plecând de la definiția hermeneuticii biblice și de la rolul ei în formarea unei gândiri teologice comprehensive în raport cu textele Sfintei Scripturi, Părintele Coman aduce în discuție „lipsa de interes pentru elaborarea unei ermineutici în spațiul ortodox”. În sprijinul acestei observații, părintele aduce în prim plan patru motive fundamentale care

generează această lipsă de preocupare și anume: *interesul limitat pentru studiul avansat sau științific al Sfintelor Scripturi; raționalismul radical*, manifestat în ultimele veacuri la nivelul general al științei, care pare să fi influențat suficient de mult și știința teologică; *fundamentalismul dogmatic*, ca efect al transferării acestui raționalism radical în spațiul științelor teoretice și al teologiei; *dochetismul teologic*. Explicând ultimul punct dintre cele patru enunțate mai sus, părintele Coman afirma că:

„Ocupându-se cu actul înțelegerii, ermineutica 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 unei discipline care să se ocupe cu antropologia teologică din planul de învățământ al teologiei academice”.

În continuare, părintele profesor face o mică radiografie a situației actuale a manualelor românești de ermineutică, luând astfel în discuție contribuția din domeniu a Arhim. Iuliu Scriban, cea a Pr. Ioan Constantinescu și a Pr. Mircea Basarab, concluzionează spunând că „această ermineutică păcătuiește cel puțin cu două chestiuni fundamentale, și anume prin faptul că exprimă un fel de arianism biblic și este ecoul sau consecința principiului *Sola Scriptura*”. Următoarele aspecte care sunt dezvoltate în referat țin de *Ermineutica biblică occidentală*, dar și de *Ieșirea Ermineuticii din captivitatea apuseană*. Meritul deosebit al autorului este dat de viziunea originală pe care o are cu privire la studiul ermineuticii, ca atent observator al diferențelor fundamentale dintre „o ermineutică abstractă și una considerată la nivelul subiectului uman personal și conștient”, în acest sens afirmă:

„Operarea cu conceptul de Biserică, Tradiție, Dumnezeiască 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 școlastic. Biserica, Tradiția, Scriptura, Liturghia 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”.

Finalul referatului pune în discuție aplicațiile din domeniul practic necesare pentru elaborarea unei ermineutici ortodoxe, împărțite în două secțiuni, prima privind „consecințele sau aplicațiile practice pentru exeget”, iar a doua cu privire la „consecințele și aplicațiile practice privind instrumentarul exegetic sau metoda”. În prima secțiune se integrează 3 puncte între care: *acceptarea și asumarea de către exeget a experienței personale ca reper ermineutic fundamental; asumarea demersului ascetic ca premisă absolut necesară a demersului exegetic; experiența vieții liturgice și a vieții bisericești în general*. A doua secțiune cuprinde 4 aspecte: *recursul la experiența și la literatura liturgică; recursul la experiența filocalică și la literatura filocalică; introducerea unor cursuri care să se ocupe cu „Biblia în imnografie”, „Biblia în literatura aghiologică” (Viețile sfinților, Paterice), „Biblia în literatura filocalică”; introducerea unui curs de „Istorie a Literaturii creștine”*.

Prezentarea acestui din urmă referat din cadrul lucrărilor congresului, s-a bucurat de aprecierile auditorului printre care s-au înscris: ÎPS Mitropolit Nifon, ÎPS Mitropolit Streza, ÎPS Arhiepiscop Teodosie, Pr. Petre Semen, Pr. Picu Ocoleanu ș.a.

Cea de-a doua parte a zilei este caracterizată de o intensă dezbateră a problemelor practice cu care se confruntă fiecare facultate în parte, precum și de sesiunile de lucru pe comisii. Pentru a evita repetarea anumitor problematici discutate în această ultimă parte a lucrărilor celui de-al III-lea Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România, publicăm în finalul cronicii noastre textul *Documentului final* elaborat de către membrii congresuali și întocmit de Dl Adrian Marinescu, în calitate de secretar al Congresului.

DOCUMENTUL FINAL AL CELUI DE-AL III-LEA CONGRES NAȚIONAL AL FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE ORTODOXĂ DIN ROMÂNIA

Cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, s-a desfășurat, între 10-13 nov. 2008, la Mănăstirea Tismana, cel de-al III-lea Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România. Organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Craiova

și găzduit de Mitropolia Olteniei, prin purtarea de grijă a ÎPS Mitropolit Irineu, congresul a avut ca temă „Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie, izvoare ale teologiei ortodoxe”. Au participat reprezentanții celor 11 Facultăți de Teologie și ai celor 4 Departamente teologice. În mesajul PF Părinte Daniel, cu titlul generic: „Cunoașterea teologică se împlinește în comuniunea sfinților”, s-a subliniat faptul că teologia este în același timp „științifică și mistică, academică și practică”, rezultatele cercetării ei fundamentându-se pe o spiritualitate liturgică profundă.

Congresul a avut două componente distincte: una teologică științifică și alta educațională. În prima parte au fost susținute 4 conferințe de către: Pr. prof. dr. Ioan Chirilă - Cluj (*Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie sau despre organicitatea Sfintei Scripturi cu Sfânta Tradiție*); Pr. prof. dr. Viorel Sava - Iași (*Evhologhionul lui Serapion de Thmuis și importanța lui pentru istoria Sfintei Liturghii*); Pr. prof. dr. Constantin Coman - București (*Sfânta Scriptură și ermeneutica ortodoxă*); Lect. dr. Ciprian Streza - Sibiu (*Anaforalele euharistice ale ritului bizantin*). În urma susținerii conferințelor, au avut loc ample discuții și dezbateri, conturându-se următoarele idei: necesitatea unei cunoașteri mai temeinice a Sfintei Scripturi și interpretarea ei în spiritul tradiției patristice ortodoxe; Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie reprezintă memoria vie și dinamică a Bisericii pentru o trăire autentic creștină; teologia trebuie să fie o mărturisire permanentă a credinței.

În urma dezbaterilor (*în comisii și în plen*) din partea a doua a Congresului, s-au concretizat următoarele propuneri:

Partea I

1. Colegiul Decanilor să fie convocat de două ori pe an;
2. finalizarea procesului de uniformizare și revizuire, după caz, a programelor analitice și a planurilor de învățământ ținându-se cont de principiul interdisciplinarității;
3. organizarea de către facultăți a unor programe masterale comune;
4. acordarea unei importanțe mai mari limbilor clasice;
5. asigurarea libertății candidaților de a studia la orice Facultate de Teologie Ortodoxă din Patriarhia Română, indiferent de Eparhia căreia îi aparțin;
6. următoarea întrunire a Congresului Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România să fie organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București.

Partea a II-a**Secțiunea I - Comisia pentru Specializarea Teologie Pastorală:**

1. planurile de învățământ să fie uniformizate de către Colegiul Decanilor, la viitoarea întrunire de la Sâmbăta de Sus, Mănăstirea Brâncoveanu, 10-11 mart. 2009;

2. să fie înființate centre de cercetare cu aprobarea Sfântului Sinod, la cererea facultăților;

3. informatizarea și digitalizarea bibliotecilor;

4. formarea unor baze de date cu revistele din Patriarhia Română, pentru a fi accesibile tuturor facultăților;

5. să se studieze perspectivele facultăților de teologie în lumina statutului vocațional al acestora;

6. generalizarea instituției tutoratului în facultăți;

7. schimb de publicații între facultăți;

8. realizarea de parteneriate între facultăți, pe proiecte și programe de cercetare științifică.

Secțiunea II - Comisia pentru Specializarea Teologie Didactică:

1. reactivarea dublei specializări; finalitatea acestui demers va oferi posibilitatea titularizării absolvenților pentru două discipline și prezența unor teologi în școlile de stat, în afara orelor de Religie;

2. elaborarea sau actualizarea portofoliului mentorului (îndrumătorul practicii pedagogice din facultate);

3. asigurarea concordanței între tematica pentru examenele de titularizare, definitivat etc. și programa analitică a cursului de *Metodica predării Religiei*;

4. evaluarea manualelor de *Religie* să fie asumată de către o Comisie desemnată de *Sectorul teologic-educational* al Patriarhiei Române.

Secțiunea III - Comisia pentru Specializarea Teologie Asistență Socială:

1. să se întreprindă demersuri pentru revenirea la (dubla) specializarea Teologie - Asistență Socială, cu disciplinele necesare astfel încât diplomele să fie recunoscute cu specializarea „asistent social” și să se continue această specializare cu un master de Teologie Socială, pentru

cei care vor să devină *teologi sociali*; să se facă intervenții ale Patriarhiei Române pentru echivalarea diplomelor de Teologie Socială eliberate cu diplomele de Asistență Socială;

2. în scopul depășirii dificultăților privind absorbția pe piața muncii a absolvenților specializării *teologie socială*, Congresul a analizat și adoptat, ca variantă de lucru, propunerea dlui *Lect. dr. Laurentiu Tănase* de la FTO din București de a se iniția demersurile necesare, către ministerul de resort, pentru a se include în *Clasificatorul Ocupațiilor din România* (COR) profesia de *teolog social*; în acest sens, a propus crearea unei comisii de lucru formată din reprezentanți ai diferitelor facultăți de teologie care au experiență în domeniu, respectiv Pr. Nicolae Brânzea (Pitești), Pr. Picu Ocoleanu (Craiova), Dl Radu Preda (Cluj), Pr. Nicolae Achimescu (Iași), Dl Sebastian Moldovan (Sibiu) și Dl Laurențiu Tănase (București), care să fundamenteze *competențele și procedurile de standardizare ocupațională* necesare; pentru o mai bună coordonare cu actele legislative în vigoare, se va solicita consilierea și sprijinul, sub formă de parteneriat, al *Direcției Programe și Strategii Forță de Muncă din MMFES*, condusă de Dr. Eugen Bлага, directorul Direcției; comisia va fi coordonată de Dl Laurențiu Tănase care va înainta până la sfârșitul lunii *ian. 2009 Sectorului Învățământ* din cadrul Patriarhiei Române documentația necesară, în vederea analizării și aprobării; Sectorul *Teologic-educational* va solicita apoi avizul Ministerului Culturii și Cultelor, ca minister de resort, după care va înainta Ministerului Muncii documentația necesară pentru finalizarea procedurilor administrative; aceeași comisie va înainta propunerile necesare pentru anul universitar 2009-2010, pentru revizuirea conținutului planurilor de învățământ privind *Teologia socială*, în concordanță cu competențele de standardizare ocupațională aprobate;

3. întrucât Specializarea Asistență Socială de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova a fost acreditată și recunoscută de către Colegiul Asistenților Sociali din România, ÎPS Mitropolit Irineu propune înființarea, în Craiova, pe lângă Facultatea de Teologie, a *Institutului Teologic de Asistență Socială*, deschis tuturor celor interesați.

Secțiunea IV - Comisia pentru Specializarea Artă Sacră:

1. trecerea specializării *Artă Sacră* de la domeniul *socio-umane* la domeniul *artă*, pentru a putea beneficia de coeficient de finanțare 3 în loc de 1 (în acest domeniu, pentru derularea programului didactic, costurile pe student sunt triplate: se lucrează cu subgrupe - de la 2 la 7 studenți pe

cadru didactic, iar costurile materialelor - suporturi, vopsele, pigmenți, lianți, aparatură de investigație, partituri, instrumente muzicale - este foarte ridicat);

2. trecerea la programul în sistemul Bologna (masterat cu 4 semestre) impune reducerea perioadei de practică necesară obținerii atestatului pentru libera practică;

3. programele de studii vor fi elaborate cu un procent de 65% în specialitatea „Artă” și 35% în domeniul „Teologie”;

4. se impune ca pe diploma de absolvire să se precizeze specializarea generală care este „Artă sacră” și domeniul de activitate (ex.: Pictură, Restaurare frescă, Restaurare icoană, Restaurare carte, Muzică);

5. introducerea în Nomenclatorul meseriilor din România a profesiilor de *pictor bisericesc, restaurator frescă, restaurator carte, muzician* etc.

Participanții la Congres au apreciat și de data aceasta importanța unor astfel de întâlniri care valorifică dialogul între Facultăți, evidențiază principalele probleme cu care se confruntă acestea și formulează în mod unitar propuneri care să eficientizeze învățământul teologic ortodox universitar, factor esențial pentru viața și misiunea Bisericii.

La încheierea lucrărilor Congresului, au fost aduse mulțumiri Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române - care de fiecare dată a sprijinit inițiativele comune ale Facultăților -, Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, ÎPS Irineu, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova și Sfintei Mănăstiri Tismana.

HOTĂRÂRILE SFÂNTULUI SINOD AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE CU PRIVIRE LA PROPUNERILE CELUI DE-AL III-LEA CONGRES NAȚIONAL AL FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, în ședința Sa din 25-26 februarie 2009, a luat în dezbatere referatul Sectorului teologic-educational nr. 626/2009, cu privire la lucrările celui de-al III-lea Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din Patriarhia Română.

Având în vedere că participanții la congres au formulat propuneri deosebit de importante pentru reforma învățământului teologic și religios;

Ținând seama că propunerile au fost formulate de reprezentanții tuturor facultăților și departamentelor de teologie ortodoxă din cuprinsul Patriarhiei Române;

Luând în considerație că multe dintre propunerile formulate de participanți trebuie aplicate cât mai curând;

În urma discuțiilor în plen și la propunerea *Comisiei Teologice, Liturgice și Didactice*, Sfântul Sinod a hotărât:

- ia act cu aprobare de lucrările celui de-al III-lea Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din Patriarhia Română;

- cu privire la specializarea Teologie Socială, să se adopte prima din cele două variante analizate în cadrul Congresului, adică revenirea la denumirea inițială „Teologie – Asistență socială”, urmând ca Sectorul teologic-educațional să facă demersurile pentru recunoașterea acreditării inițiale;

- documentul final să fie transmis tuturor facultăților de teologie ortodoxă din cuprinsul Patriarhiei Române.



Participanții la lucrările Congresului de la Tismana



PS Ciprian Cămpineanul rostind mesajul PF Patriarh DANIEL



Prezidiul Congresului



Moment din timpul sesiunii de plen



Delegația Facultății de Teologie din București:

Pr. Emanoil BĂBUȘ (prodecan), Pr. Daniel BENGA (prodecan), Dl Ionuț TUDORIE, Pr. Mihai SĂSĂUJAN, Pr. Adrian GABOR, Dl Adrian MARINESCU (secretar științific), Dl Florin MARICA (Sectorul teologic-educational al Patriarhiei Române).



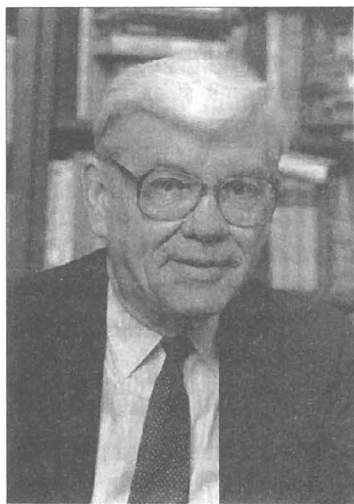
Sesiunea de lucru din cadrul întâlnirii Colegiului Decanilor



D IN TEOLOGIA ORTODOXĂ CONTEMPORANĂ

Jaroslav PELIKAN

ODISEEA SPIRITUALITĂȚII DIONISIENE*



Unanim recunoscut drept cel mai important *istoric contemporan al Bisericii*, Jaroslav Pelikan s-a născut la 17 dec. 1923, în Akron, Ohio, SUA, într-o familie de origine slovacă. De la tatăl său, pastor luteran, al cărui tată fusese la rândul său pastor și apoi chiar episcop al Bisericii Luterane Slovace din America, a învățat să „îmbine rigoarea cărturărească germană cu evlavvia slavă”. De la mama sa, originară din Serbia, a moștenit sensibilitatea și muzicalitatea.

La nici 23 de ani, obținea doctoratul la Universitatea din Chicago, ceea ce avea să-i deschidă calea către o carieră universitară strălucită. A predat timp de peste 50 de ani la mai multe universități și colegii de prestigiu (Valparaiso, Concordia, Chicago, Boston), dar mai ales la Universitatea Yale (1962-1996), unde a devenit decanul *Facultății de Studii Graduate de Arte și Științe* (1973-1978).

J. Pelikan a fost președinte al *Academiei Americane de Arte și Științe* (1994-1997), fondator și președinte (1980-1983; 1988-1994) al *Consiliului Savaștilor din cadrul Bibliotecii Congresului* și președinte al *Comisiei Academiei Americane de Științe Politice și Sociale*. A primit peste 40 de distincții și premii și un număr impresionant de titluri onorifice, printre care și acela de „Legendă vie”, acordat cu

* Jaroslav PELIKAN, „The Odyssey of Dionysian Spirituality”, în: *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, coll. *The Classics of Western Spirituality*, translated by Colm Luibheid, foreword, notes, and translation collaboration by Paul Rorem, preface by Rene Roques, introductions by Jaroslav Pelikan, Jean Leclercq, and Karlfried Froehlich, Paulist Press, New York, 1987, pp. 11-24.

ocazia aniversării a 200 de ani de la fondarea Bibliotecii Congresului american. În 2004 i s-a decernat *Premiul John W. Kluge* de 1 milion de dolari, echivalentul *Premiului Nobel*, atribuit *ex-aequo* lui Pelikan și filosofului francez Paul Ricoeur, donând suma ce i-a revenit Seminarului Teologic Ortodox „Sf. Vladimir”.

Autor al unui număr de aproape 40 de cărți, de la prima, scrisă la 30 de ani și intitulată *From Luther to Kierkegaard*, și până la exegeza *Faptelor Apostolilor*, scrisă la peste 80 de ani și apărută în 2006, „în seria „Comentariile teologice Brazos ale Bibliei”, Pelikan a abordat subiecte dintre cele mai diverse și mai neașteptate, de la istoria și filosofia antică greco-latină și până la literatură și muzică ori istoria constituției americane, fără a mai aminti domeniul său preferat – istoria doctrinei creștine. El a fost traducătorul și editorul a 22 volume din cele 55 ale ediției americane intitulată *Luther's Works*, publicată în America. Dintre toate cărțile sale tratatul în cinci volume, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine* (1971-89), reprezintă incontestabil capodopera sa. Tradusă în aproape toate limbile, de la franceză, germană și până la rusă și chiar chineză, *Tradiția creștină* a apărut și în românește la Editura Polirom. Lucrarea în patru volume intitulată *Credo. Historical and Theological Introduction to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, Yale University Press, 2003, a primit și ea aprecierile celor mai de seamă cercetători, printre care și ale cardinalului romano-catolic Joseph Ratzinger, actualul Papă Benedict al XVI-lea. La această operă monumentală, Pelikan a lucrat peste 60 de ani, traducând și editând, împreună cu Valerie Hotchkiss, peste 225 texte.

Fost pastor luteran, Pelikan s-a *convertit la Ortodoxie* în 1998, soția sa, Silvia, urmându-i și ea la scurtă vreme, devenind astfel amândoi membri ai comunității constituite în jurul Seminarului Teologic Ortodox „Sf. Vladimir” din Crestwood, N.Y. Convertirea sa a venit și ca o urmare firească a influenței mentorului său, părintele George Florowsky, și a prieteniei sale cu unii dintre marii teologi ruși din diasporă, printre care și părintele John Meyendorff.

La 13 mai 2006 marele profesor, istoric și teolog ortodox american a trecut la cele veșnice. După o lungă și grea suferință, cauzată de un cancer pulmonar, pe care a îndurat-o cu multă demnitate și curaj, Pelikan s-a stins din viață în locuința sa din Hamden, Connecticut, la vârsta de 82 de ani.

Ar fi un proiect provocator și, în același timp, fascinant redactarea unei istorii a spiritualității creștine occidentale în perioadele patristică târzie și medievală în primul rând sau chiar exclusiv pe baza acelor scrieri neglijate care sunt catalogate drept „spuria” sau „dubia” în volume succesive ale *Patrologia Latina* și *Patrologia Graeca*, împreună cu cele pretinse drept scrieri autentice, care în realitate aparțin aceluiași categorii. Bertrand Russel a spus odată într-un celebru *bon mot* că el avea dificultăți în a face diferența dintre un paradox care învăluie un adevăr profund și unul care este pur și simplu un nonsens. În mod similar, ar părea că este mai dificil decât sugerează învățătura convențională curentă

printre teologi a face diferența între „frauda religioasă” a pseudonimității și chiar falsul evident.

În orice caz, operele pseudonime purtând numele Părinților greci și latini ai Bisericii au jucat un rol interesant și important în spiritualitatea și teologia occidentală, uneori un rol mai important decât lucrările autentice ale acelorași Părinți referitoare la aceleași subiecte. De exemplu, pe parcursul unei bune perioade din cursul dezbaterii asupra predestinării, *Hypomnesticon* (uneori numită *Hypognosticon*) atribuită lui Augustin¹, cu distincția sa netă între preștiința și predestinația lui Dumnezeu, a fost utilizată pentru a converti eventualul pericol către o spiritualitate care părea a se trage dintr-o lectură a *Despre predestinația sfinților*, *Despre darul perseverării* și alte lucrări târzii aparținând lui Augustin, pe care el le-a îndreptat împotriva pelagianismului². Iarăși, tratatul *Cogitis me* compus de benedictinul din sec. al IX-lea din Corbie, Paschasius Radbertus, sub numele Sfântului Ieronim³, a adus o contribuție cu mult mai substanțială la istoria spiritualității și cinstirii mariane decât orice altă lucrare autentică a lui Ieronim⁴ sau, din acest motiv, decât cealaltă lucrare principală a lui Paschasius Radbertus însuși despre subiectul Sfintei Fecioare Maria, *Despre nașterea Sfintei Maria [De partu Mariae]*⁵. În mod sigur, nu ar fi greu pentru mulți medievști să continue această listă, dar ar fi foarte dificil, într-adevăr, să ne gândim la un exemplu mai impresionant în toată istoria spiritualității și teologiei medievale decât corpul scrierilor atribuite lui Dionisie Areopagitul, care pentru spiritualitate trebuie să stea alături de *Donația lui Constantin* și *Decretele pseudo-isidoriene* pentru dreptul canonic în orice catalog al acestui gen enigmatic și fascinant din literatura creștină.

Din introducerea și notele care însoțesc actuala traducere engleză definitivă a *corpus*-ului *areopagiticum*, cititorul englez din sec. al XX-lea

¹ Pentru prima ediție științifică a acestui text și o discuție a teoriilor alternative privind autoritatea sa, vezi John Edward CHISHOLM (ed.), *The Pseudo-Augustinian "Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians"*, Freiburg, Switzerland, 1980.

² Vezi Jaroslav PELIKAN, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, Chicago, 1971-, vol. 3, pp. 80-95.

³ Albert RIPBERGER (ed.), *Der-Pseudo-Hieronymus-Brief IX „Cogitis me”. Ein erster marianischer Traktat des Mittelalters von Paschasius Radbert*, Universitätsverlag, Freiburg, Switzerland, 1962.

⁴ J. PELIKAN, *The Christian Tradition*, pp. 68-74.

⁵ J.M. CANAL, „La virginidad de Maria según Ratrami y Radberto, monjes de Corbie, Nueva edición de los textos”, în: *Marianum*, XXX (1968), pp. 53-160, va fi înlocuită de ediția critică a E. Ann MATTER în *Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis*.

poate afla starea actuală a speculațiilor științifice referitoare la adevărata identitate a lui Pseudo-Dionisie. Această speculație s-a continuat, după cum lămurește eseul însoțitor – „Pseudo-Dionysius and the Reformation of the Sixteenth Century”, încă de când datarea „subapostolică” a acestor scrieri a ajuns suspectată – pentru o sumă de motive științifice și polemice, deși într-o manieră nici pe departe atât de simplă pe cât spun manualele uneori – și încă nu este sfârșitul⁶. Poate de aceea ipoteza cea mai provocatoare despre paternitate este una ale cărei argumente, expuse de marele cercetător al teologiei siriace, Joseph Lebon, s-au dovedit a fi ușor de combătut⁷. Cu toate acestea, rămâne fascinant de a reflecta la ideea strălucită dacă este falsă sugestia făcută în 1928 de Joseph Stiglmayr⁸, pe baza cercetărilor sale începute cu o treime de secol mai devreme, despre tipurile caracteristice de neoplatonism la Dionisie⁹, potrivit căreia Pseudo-Dionisie a fost în realitate patriarhul „monofizit” Sever (cca. 465-538) de Antiohia, dintre scrierile căruia multe au fost distruse de ortodocși, însă au supraviețuit în versiuni siriace „monofizite”. Stiglmayr și-a argumentat ipoteza pe baza faptului că Sever era singurul scriitor creștin în aproximativ timpul și locul acestor lucrări al cărui geniu a fost egal cu cel al autorului necunoscut și a cărui spiritualitate neoplatonic-creștină se potrivea îndeaproape celei aparținând corpusului pseudo-dionisian. Chiar dacă este inacceptabilă, această ipoteză servește în a ne reaminti faptul că spiritualitatea acestui autor cvasi-apostolic nu a deținut la început o încredere indiscutabilă care să o includă în canonul postbiblic al credinței și evlaviei ortodoxe. De aceea, odiseea spiritualității dionisiene, mai întâi dinspre Răsăritul eretic către Răsăritul ortodox și apoi dinspre Răsăritul ortodox către Apusul catolic, prin care a căpătat eventual un astfel de credit și i s-a oferit un loc de onoare în canon, este un capitol important în istoria spiritualității occidentale.

În ceea ce este la prima vedere cea mai timpurie referință la *corpus-ul areopagiticum*, atât autenticitatea cărților, cât și ortodoxia

⁶ Hieronymus ENGBERDING, „Zur neuesten Identifizierung des Ps.-Dionysius Areopagita”, în: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, LXIV (1956), pp. 218-27.

⁷ Joseph LEBON, „Le Pseudo-Denys l'Aréopagite et Sèvere d'Antioche”, în: *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXVI (1930), pp. 880-915.

⁸ Joseph STIGLMAYR, „Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien”, în: *Scholastik*, III (1928), pp. 1-27, 161-89.

⁹ Joseph STIGLMAYR, „Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel”, în: *Historisches Jahrbuch*, XVI (1895), pp. 253-73, 721-48.

doctrinei și spiritualității sale au fost puse la îndoială. Ea apare într-un raport purtând titlul „Epistola lui Inocențiu Maronitul referitoare la Conferința ținută cu severienii [*Innocentii Maronitae epistula de collatione cum Severianis habita*]”, despre întrunirea ținută în 532 între un grup de partizani ortodocși ai decretelor Sinodului de la Calcedon din 451, condus de Hypathius din Ephes, și un grup de „severieni”, numiți de obicei „monofiziți”. Într-un efort de a găsi sprijin în tradiția patristică pentru adeviziunea lor la „o singură natură a Logosului întrupat”, severienii au citat diverse autorități, inclusiv patriarhii ortodocși alexandrini Atanasie și Chiril, Grigorie Taumaturgul și, în final, „Dionisie Areopagitul, fiecare dintre aceștia susținând faptul că există o singură natură a lui Dumnezeu Cuvântul după unire”¹⁰. Nu este clar care anume dintre textele atribuite acestor Părinți au citat ei în mod special, dar răspunsul lui Hypathius din Ephes este demn de atenție. După ce le-a respins eforturile de a susține spiritualitatea altor Părinți ca o autoritate pentru învățătura lor monofizită, el a continuat: «În final, spunem ce ar fi trebuit să spunem la început. Acele citări pe care pretindeți că au venit de la Fericitul Dionisie Areopagitul – cum puteți dovedi că sunt autentice, așa cum susțineți voi? Căci, dacă ar fi venit de la el, nu ar fi putut rămâne necunoscute Fericitului Chiril»¹¹. Trebuie să fim atenți să nu împingem această declarație prea departe; dar, de vreme ce nu există, desigur, nicio citare din Dionisie în scrierile lui Chiril, acuzația de neautenticitate ridicată de Hypathius se poate extinde mai degrabă asupra corpusului ca întreg decât doar unuia sau altuia dintre pasajele citate de severieni. În orice caz, este imposibil, cu toate acestea, de a nu ține seama de circumstanțele în care spiritualitatea lui Pseudo-Dionisie – sau, dacă pasajul în discuție nu formează parte a prezentului *Corpus Areopagiticum*, ar fi mult mai potrivit să spunem „pseudo-Pseudo-Dionisie”, în maniera în care învățații dreptului canonic medieval vorbesc despre textele *Donația lui Constantin* ca „falsuri autentice”!? – a apărut în discuție ca o sursă pentru erezia hristologică. Pe de altă parte, nici apărătorii ortodocși ai Sinodului de la Calcedon nu au contraccarat aceste citări cu altele din Dionisie, presupuse autentice, în care el ar fi putut arăta că favorizează o spiritualitate bazată pe doctrina lor, a două naturi care se mențin în Dumnezeu-Cuvântul după Întrupare.

¹⁰ Retipărit în *Acta conciliorum oecumenicorum*, Strasbourg, 1914-, 4-II, 172.

¹¹ *Acta conciliorum oecumenicorum*, Strasbourg, 1914-, 4-II, 173.

Există o dovadă suplimentară pentru recunoașterea lui Dionisie în rândul lui Sever și al adepților și adversarilor săi, în felul în care Dionisie este utilizat în textele siriace, atât monofizit, cât și nestorian. Astfel, găsim pe Timotei I, patriarhul nestorian de Constantinopol din sec. al IX-lea, încercând să determine dacă traducerea siriacă a lui Dionisie făcută de către un anume Atanasie, sau cea a unui anume Phocas, era de preferat¹². Renumitul dascăl al spiritualității nestoriene, Babai cel Mare (care a murit c. 628), într-o expunere a suspectului, dar influentului manual devoțional, *Centuriile* lui Evagrie Ponticul, a făcut uz de paralele dionisiene între ierarhia bisericească a episcopilor și ierarhia cerească a îngerilor, cât și de tratatul *Despre numele divine*, pe care le-a atribuit «Sf. Dionisie, ucenicul lui Pavel»¹³. Există, de asemenea, cel puțin un comentariu nestorian asupra lui Dionisie, acela al lui Josef Hazzaya¹⁴. Dar descoperim că rezonază mult mai mult literatura de devoțiune și teologia siriacă severiană și monofizită cu tonurile caracteristice spiritualității dionisiene. Elaborarea diverselor ordine și categorii ale ierarhiei îngerești apare, de asemenea, aici, de exemplu la Iacob de Edessa¹⁵, după cum apare la scriitorii nestorieni și ortodocși. Dar este evident din citările lui Dionisie în scrierile lui Sever, așa cum au fost ele atent analizate de către Lebon în critica sa asupra lui Stiglmayr, că spiritualitatea dionisiană a oferit lui Sever și adepților săi formule și idei nu doar pentru spiritualitatea lor generală, ci în special pentru spiritualitatea asociată cu doctrina lor privind persoana lui Hristos, inclusiv fraza caracteristică – «lucrare compusă [*energeia synthetos*]», care pare să fi fost adaptarea lui Sever la formula¹⁶ lui Dionisie. De aceea, Teodosie I al Alexandriei, un apărător al lui Sever din sec. al VI-lea împotriva calcedonienilor, a putut susține că «fericitul întru pomenire Sever a fost nu mai puțin asiduu și atent decât ei

¹² TIMOTEI I, *Epistole* 33, coll. *Corpus Christianorum Orientalium* 75, 106 [74, 156].

¹³ BABAI, *Exposition of the Book of Centuries by Evagrius Ponticus*, II, 78, ed. Wilhelm FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 183 [182]; II, 17, p. 143[142].

¹⁴ ADOLF RÜCKER, „Aus dem mystischen Schrifttum nestorianischer Mönche des 6.-8. Jahrhunderts”, în: *Orientalische Stimmen zum Erlösungsgedanken*, Franz Gustav TAESCHNER (ed.), Leipzig, 1936, p. 46.

¹⁵ JACOB OF EDESSA, *Exposition of the haexaemeron*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 97, 6 (92, 8).

¹⁶ JOSEPH LEBON, „La christologie du monophysisme syrien”, în: *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, Aloys GRILLMEIER and Heinrich BACHT (eds.), vol. I, Würzburg, 1951, pp. 558-59.

în lectura cărților Sf. Dionisie»¹⁷. Și, așa cum a remarcat Guillaumont, există paralele frapante între Dionisie și așa numita *Carte a lui Hierotheos* a lui Stephan bar Soudaili, un monofizit ale cărui spiritualitate și teologie s-au păstrat în tradiția lui Origen și Evagrie¹⁸. Toate acestea au servit doar pentru a corobora suspiciunile de felul celor invocate de Hypatius al Ephesului în 532.

Mai mult decât atât, s-ar părea că aceste suspiciuni privind corectitudinea doctrinară a spiritualității dionisiene nu au fost în niciun caz un exemplu izolat. Pe cât se poate, primul învățat care a compus scholii la Dionisie a fost Ioan din Scythopolis, care a reprezentat, așa cum au spus Hans-Georg Beck¹⁹ și Charles Moeller²⁰, primul apărător al spiritualității ortodoxe care să fi fost un intelectual și un învățat egal cu Sever din Antiohia. După cât se cunoaște acum, acele scholii trebuie desprinse din scholiile autentice ale lui Maxim Mărturisitorul asupra lui Dionisie, cu care au fost combinate în tradiția²¹ manuscrisă. *Tendința* dominantă a scholiilor lui Ioan era să-l aducă pe Dionisie în conformitate cu spiritualitatea și dogma ortodoxe²². Acest efort era necesar nu doar pentru că limbajul lui Dionisie putea fi lesne interpretat greșit și necesita scholii, ci în mod special pentru că el ajunsese să fie criticat. «Există unii», scrie Ioan de Scythopolis (acum Pseudo-Maxim Mărturisitorul) în prefața sa, «care au cutezanța [*tolmosi*] să-l acuze pe dumnezeiescul Dionisie de erezii, dar ei sunt cu totul ignoranți referitor la ce învață ereticii»²³. Utilizarea pluralului „erezii” sugerează faptul că Dionisie era acuzat (de critici neprecizați) de eroare asupra a mai mult de numai o doctrină, mai mult, adică, decât doctrina referitoare la persoana lui Hristos. Această

¹⁷ THEODOSIUS OF ALEXANDRIA, *Oration 6*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 103, 52 [17, 75].

¹⁸ A. GUILLAUMONT, *Les „Kephalaia Gnostica” d’Evagre le Pontique et l’histoire de l’origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, 1962, pp. 302-32.

¹⁹ Hans-Georg BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 376.

²⁰ Charles MOELLER, „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle”, în: *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, Aloys GRILLMEIER and Heinrich BACHT (eds.), vol. I, Wurzburg, 1951, p. 675, n. 105.

²¹ Hans Urs von BALTHASAR, „Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis”, în: *Scholastik* XV (1940), pp. 16-38.

²² Despre relația lui Maxim cu Dionisie, vezi introducerile lui George BERTHOLD și Jaroslav PELIKAN în volumul *Maximus Confessor* în această serie (Este vorba de seria *The Classics of Western Spirituality*, n. trad.).

²³ IOAN DE SCYTHOPOLIS, *Prolog la Opera Sf. Dionisie*, PG 4, 20.

impresie este confirmată atunci când Ioan de Scythopolis ajunge să se refere nu doar la doctrina despre Persoana lui Hristos, ci și la doctrina referitoare la Treime. Căci forma luată în această vreme de disputa asupra hristologiei implicase, o dată în plus, doctrina despre Treime. În mod semnificativ, controversa s-a ivit mai degrabă în domeniul liturgicii și spiritualității decât în cel al dogmei și speculației: „Era voie să se spună în limbajul rugăciunii și slujbei – «Unul din Treime a fost răstignit pentru noi?». Acum, în mod evident, așa cum subliniază Werner Elert, „niciun monofizit nu avusese vreodată intenția de a predica răstignirea Treimii; ei se refereau tot timpul la persoana Fiului”²⁴. Dar se pare că era necesară reabilitarea spiritualității dionisiene prin stabilirea fidelității sale față de Sinodul de la Niceea, ca și față de Sinodul de la Calcedon.

Un exemplu interesant privind modul cum Ioan de Scythopolis a înlesnit odiseea spiritualității dionisiene dinspre Răsăritul eretic către Răsăritul ortodox apare în comentariile sale asupra unui pasaj din cartea a treia a *Ierarhiei Bisericești*²⁵. Dionisie vorbește acolo despre modul cum «din iubire pentru umanitate, Hristos a ieșit din ascunsul dumnezeirii Sale pentru a lua formă umană, pentru a fi cu totul întrupat în mijlocul nostru, *în timp ce a rămas, totuși, neamestecat*». Cu toate că există alte pasaje la Dionisie care ar putea – și într-adevăr au reușit – să lege spiritualitatea sa de cea a monofiziților sau, în orice caz, de cea a lui Sever, după cum vom vedea mai pe larg puțin mai târziu, această formulare a oferit comentatorului său prilejul exact de care avea nevoie pentru a-l disocia pe Dionisie de orice spiritualitate care ar nega Logosului întrupat o natură umană întregă și distinctă după unire.

„El spune «desăvârșit» în fiecare privință”, explică Ioan, „în aceeași măsură în care [Hristos] și-a asumat atât un suflet rațional, cât și un trup. Și, el spune, în mod corespunzător, «cu totul întrupat în mijlocul nostru, rămânând totuși neamestecat», pentru că [Hristos] a rămas Dumnezeu atunci când a apărut ca om, păstrând proprietățile fiecărei naturi”. «Și, aceasta», adaugă el, «ar trebui considerată în opoziție cu apolinarienii»²⁶.

Atât termenul «neamestecat [*asynchyto*]», cât și formula «păstrând proprietățile fiecărei naturi» sunt, desigur, ecouri ale decretului Sinodului

²⁴ Werner ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin, 1957, p. 106.

²⁵ PSEUDO-DIONISIE, *Ierarhia Bisericească*, III, 13 (p. 222 *infra*).

²⁶ IOAN DE SCYTHOPOLIS, *Scholia on "The Ecclesiastical Hierarchy"*, 3.13, PG 4, 149-52.

de la Calcedon din 451 și, în altă parte, comentatorul a trebuit să explice modul cum un (presupus) scriitor de secol I ar fi putut avea preștiința de a cita limbajul de secol V²⁷; mai mult decât atât, el reprezintă acel pol al spiritualității ortodoxe care a accentuat distincția naturilor împotriva tendinței „eutihiene” de a le confunda. În forma tălmăcită de comentatorul său ortodox ulterior, Dionisie Areopagitul apare ca unul a cărui spiritualitate era exact la fel cu cea a Sinodului de la Calcedon și care, în realitate, a anticipat formulările cheie ale spiritualității calcedoniene cu patru secole înainte sau cam așa ceva.

În plus, în privința doctrinei despre Persoana lui Hristos existau, cu toate acestea, alte direcții ale doctrinei care ar fi putut face spiritualitatea lui Dionisie să pară suspectă, în mod particular atunci când va ajunge în Occident. Una dintre acestea era statutul Tainelor administrate de către preoții care nu erau ei înșiși în stare de har, chestiune în controversa donatistă care a ocupat o mare parte a vieții publice a lui Augustin. În *Epistola* 8²⁸, Dionisie se dedică chestiunii «preoților ireverențioși sau a aceluia condamnați pentru alte necuviințe» și întreabă: «Cum deci pot fi preoții tâlcuitori ai lui Dumnezeu?... Trăind în întuneric, cum pot aduce ei lumină altora?» La aceasta răspunde: «Cel care nu transmite luminare este, ca urmare, exclus din tagma preoților și din autoritatea rezervată preoției. Căci el este neluminat... Acesta nu este preot. El este un dușman, mincinos, care se amăgește pe sine, un lup în piele de oaie gata să atace poporul lui Dumnezeu». Acum, acestea sunt ideile și, în anumite instanțe, chiar frazele spiritualității rigoriste și „puritaniste” împotriva cărora s-a luptat Augustin la începutul sec. al V-lea. Petilianus, episcopul donatist de Cirta în Numidia, așa cum era citat de Augustin, a întrebuințat cuvintele de la *Mt* 7, 15-16, despre «lupii în piele de oaie» ca o descriere a clerului²⁹ catolic și a susținut cererile aspre ale spiritualității donatiste atunci când declara: «Noi privim la conștiința celui care administrează Taina într-o stare de sfințenie pentru a o curăți pe cea a celui care o primește»³⁰. Cel puțin în pasajul deja citat din *Epistola* 8, aceasta ar părea că este și părerea lui Pseudo-Dionisie. Controversa referitoare la schisma ocazionată de spiritualitatea donatistă a existat aproape exclusiv în Apus, în special în Nordul Africii, cu toate că împăratul Constantin și mai mulți

²⁷ PG 4, 197.

²⁸ PSEUDO-DIONISIE, *Epistola* 8.2 (vezi pp. 274f. *infra*).

²⁹ AUGUSTIN, *Răspuns la scrisorile lui Petilianus, episcop de Cirta* II.16.36.

³⁰ AUGUSTIN, *Răspuns la scrisorile lui Petilianus, episcop de Cirta* II.3.6.

dintre succesorii săi erau siliți să se confrunte cu donatismul atât ca schismă cât și ca revoltă³¹.

În principal în cadrul spiritualității lui Augustin a devenit posibil, prin definirea aspectului sacramental ca dar distinct de darul harului sacramental în sine, să se întemeieze sfințenia Bisericii mai degrabă pe sfințenia obiectivă a Tainelor, decât pe sfințenia subiectivă a slujitorului sau a destinatarului Tainelor. Cu toate acestea, există corespondențe în spiritualitatea Părinților greci ai Bisericii. Vasile al Cezareei, de exemplu, sublinia că «Biserica lui Dumnezeu ar fi neprihănită» în virtutea fidelității sale față de învățătura Părinților de la Sinodul de la Niceea³² și nu a făcut nicio referință la starea de sfințenie a clerului sau membrilor, ca o condiție a neprihănirii. Dar, așa cum a remarcat un cercetător, există în spiritualitatea lui Dionisie, în felul în care se ocupă ea de Biserică și Taine, „doar un singur concept care este accentuat deasupra tuturor: măsura luminii împărțite este determinată de condiția subiectului”³³. În pofida unor autorități precum Ciprian, față de care Pseudo-Dionisie manifestă unele afinități³⁴, care ar putea fi revendicat pentru un astfel de concept, o astfel de spiritualitate pare a conduce, atunci când este dusă la bun sfârșit în chip consecvent, mai aproape de definiția donatistă decât de cea augustiniană privind sfințenia Bisericii.

Cu toate acestea, potențial mai periculos decât aceste declarații clare ale lui Dionisie este locul pe care îl ocupă (și, chiar mai mult, locul pe care *nu-l* ocupă) în spiritualitatea sa doctrinele cardinale privind Treimea și Întruparea³⁵. În doctrina sa trinitară, pentru a-l cita pe René Roques, Dionisie „pare a fi în chip substanțial ortodox”³⁶ și limbajul său trinitar este cu totul convențional. În altă parte, Roques arată că pentru Proclus „toate ordinele realității sunt divizate în trei termeni... Întreaga realitate este concepută după un model triadic”³⁷. În adaptarea acestui model triadic la ierarhia bisericească și cerească, Dionisie elaborează analogia Treimii dumnezeiești necreate ca Tată, Fiul și Duh Sfânt cu aceste trinități create. Atunci când spiritualitatea dionisiană a emigrat

³¹ EUSEBIU, *Istoria Bisericească*, X, 5, 18-20.

³² VASILE AL CEZAREEI, *Epistola* 114.

³³ Joseph STIGLMAYR, „Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Ps.-Dionysius”, în: *Zetischrisft für katolische Theologie*, XXII (1898), p. 303.

³⁴ Cf. René ROQUES, *L'Univers dionysien* (vezi p. 5 *infra*), p. 297, n. 5.

³⁵ Vezi comentariile în „Introducerea” mea la *Maximus Confessor*, pp. 6-7.

³⁶ R. ROQUES, *L'Univers dionysien*, p. 305.

³⁷ R. ROQUES, *L'Univers dionysien*, pp. 73, 75.

către Vest, a putut fi atașată, de aceea, ea însăși ideii Sf. Augustin de „indicii ale Trinității” în mintea umană, producând interacțiunea care a devenit vizibilă, de exemplu, în spiritualitatea lui Bonaventura³⁸. Dar pentru înțelegerea acestei „emigrații” către Vest, este esențial a avea în minte diferența fundamentală dintre spiritualitatea trinitară a lui Pseudo-Dionisie și spiritualitatea trinitară a lui Augustin din *Despre Trinitate*. Augustin s-a simțit îndreptățit să propună astfel de analogii numai după ce expusese, atât din perspectivă teologică, cât și exegetică, dogma catolică a Trinității, cu implicațiile sale complete pentru spiritualitate și morală. Pe de altă parte, Dionisie manifestă relativ puțin interes pentru dogma Treimii ca atare, și spiritualitatea sa se deplasează imediat către analogii.

Cea mai cunoscută declarație – sau, așa cum o numește cercetătorul iugoslav Jossip Marić, „cea mai celebră formulă”³⁹ – a spiritualității dionisiene, și una cu cele mai importante consecințe pentru odiseea dionisiană îndreptată către Vest, a afectat mai degrabă doctrina Persoanei lui Hristos, decât doctrina Treimii ca atare. Ea a apărut în cea de-a patra Epistolă: «Nu a făcut lucruri dumnezeiești în virtutea faptului de a fi Dumnezeu, nici în virtutea faptului de a fi om nu a făcut ceea ce era uman, ci, mai degrabă, prin faptul de a fi Dumnezeu-făcut-om a realizat El ceva nou în mijlocul nostru – lucrarea Dumnezeu-omului»⁴⁰. Cel puțin în felul acesta s-a transmis textul. Cu toate acestea, în unele versiuni ale transmiterii, fraza crucială «ceva nou în mijlocul nostru, lucrarea Dumnezeu-omului [*kanen tina ten theandriken energeian*]» este înlocuită cu «o singură lucrare a Dumnezeu-omului [*mian theandriken energeian*]», făcând din Dionisie un și mai explicit susținător al teoriei potrivit căreia a existat în Logos o singură «lucrare [*energeia*]». Povestea controverselor prilejuită de formula dionisiană a fost menționată de nenumărate ori⁴¹, dar este adecvată și acestei prezentări a odiseei spiritualității dionisiene. Dacă Dionisie a spus că există «o singură lucrare a Dumnezeu-omului», dar chiar dacă ar fi spus că există doar «lucrarea Dumnezeu-omului», cu toate acestea, ea tot la singular este; și, aceasta constituie problema crucială. În consecință, pentru statutul spiritualității

³⁸ Vezi *Introducerea* la volumul lui Bonaventura în această serie.

³⁹ Jossip MARIĆ, „Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica celeberrima de Christi activitate thendrica: Secunda quaestio praevia ad Novam Apologiam Honorii I papae”, în: *Bogoslovska smotra*, XX (1932), pp. 105-73.

⁴⁰ DIONISIE, *Epistola* 4, p. 265 *infra*.

⁴¹ Cu referire la literatura anterioară, cf. PELIKAN, *The Christian Tradition*, II, pp. 65-66.

dionisiene în Occidentul medieval există o întrebare inevitabilă: Cum a reușit să evite Pseudo-Dionisie o condamnare care, în chiar cursul acestor controverse asupra – «o lucrare [*energeia*]» sau «două lucrări [*energeiai*]» și «o voință» sau «două voințe» în Hristos, l-a lovit nu doar pe patriarhul Serghie al Constantinopolului, episcop al Noii Rome, ci și pe papa Honorius I, episcop al Vechii Rome?

Fără îndoială, cercetarea occidentală modernă nu a tratat onest toate acestea. Astfel, a existat o denaturare vădită atunci când istoricul protestant al dogmei din sec. al XIX-lea, Ferdinand Christian Baur, a adus acuzația că Dionisie „a substituit ceva cu totul diferit întrupării reale” sau atunci când un și mai eminent istoric protestant al dogmei din sec. al XIX-lea, Adolf von Harnack, a concluzionat că, pentru Dionisie, „Hristos cel istoric este... un simbol al lucrării de curățire și sfințire universale” a Logosului și ceva mai mult⁴². De aceea, reprezintă o rectificare pentru cercetători atunci când Hans Urs von Balthasar accentuează faptul că „monofizismul areopagitului, care este tratat adesea ca și când ar fi un fapt evident, nu pare să fi fost dovedit” din punct de vedere istoric⁴³. Cu toate acestea, oricare ar fi statutul pretinsului său „monofizitism”, „monoenergismul” său pare a fi, într-adevăr, un „fapt evident”; și, monoenergismul a fost, de asemenea, condamnat. Aceasta rămâne astfel chiar și după atribuirea pe cât de binevoitor posibil a unei construcții în cuvintele sale. S-a susținut faptul că interesul său s-a îndreptat mai degrabă spre spiritualitate, decât spre nuanțele dogmaticii și că, de aceea, el nu ar fi putut anticipa dezbaterea tehnică asupra chestiunii dacă „lucrarea [*energeia*]” aparținea „naturii” sau „persoanei [*hypostasis*]”. Aceasta i-a permis să o atribuie la singular Dumnezeu-omului, mai degrabă decât la plural fiecărei naturi. Dar o astfel de achitare nu ar face mai mult decât să așeze declarația sa în aceeași clasă cu cea a papei Honorius. Căci Honorius afirma: «Mărturisim o singură voință [*unam voluntatem*] a Domnului nostru Iisus Hristos, pentru că natura noastră a fost cu adevărat asumată de către dumnezeire»⁴⁴. În sensul simplu și literal al cuvintelor, deci, Honorius a fost în mod clar un „monotelit”, iar Dionisie un „monoenergist”. Aceasta este echivalent cu a spune că fiecare dintre ei a îmbrățișat o spiritualitate care reclama în astfel de formule un

⁴² Adolf von HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vol. (5th ed.; Tübingen, 1931), vol. II, p. 170.

⁴³ H.U. von BALTHASAR, „Scholienwerk...”, p. 17.

⁴⁴ HONORIUS I, *Epistola* 4, PL 40, 472.

singular, în timp ce doctrina oficială a declarat, în cele din urmă, forma duală și a condamnat-o pe cea singulară. Și, mai mult, nefericitul papă Honorius a fost condamnat ca eretic de către Cel de-al Treilea Sinod de la Constantinopol din 681, cu repercusiuni care pot fi încă auzite în dezbaterile asupra infailibilității papale la *Primul Conciliu de la Vatican* din 1870. Dar Dionisie a fost salvat și i s-a conferit poziția de, ceea ce trebuie să numim cumva în chip anacronic, „Părinte apostolic”. Toma d’Aquino nu pare nici măcar să fi menționat cazul papei Honorius, însă el îl citează pe Dionisie de aproximativ 1700 de ori.

Un motiv pentru acest succes este că pseudonimia a funcționat. Scurta referință la „Dionisie Areopagitul” în *FA* 17, 34 a fost pur și simplu prea fascinantă ca să fie lăsată la o parte. La fel precum povestea lui Barnaba în *Cartea Faptelor* a condus repede la tradiția potrivit căreia el a fost primul episcop al Ciprului sau Milanului și autorul *Epistolei către Evrei* sau al epistolei care îi poartă numele, astfel încât convertitul atenian avea să câștige mai întâi o episcopie și apoi o autoritate (și apoi o a doua episcopie). Dacă ar fi să-l credem pe Eusebiu⁴⁵, Dionisie al Corintului (despre care nu cunoaștem, în mod aparent, nimic, cu excepția a ceea ce raportează Eusebiu) l-a identificat pe Dionisie Areopagitul ca fiind primul episcop al Atenei. Această citare apare într-un capitol al *Istoriei Bisericești* a lui Eusebiu consacrat documentării succesiunii apostolice a diverselor scaune episcopale. Eusebiu, cu înclinația sa pentru succesiunea apostolică, nu-și putea permite să rateze vreo referință în continuitatea intervalului dintre ucenicii imediați ai apostolilor și centrele episcopale din timpul său. În mod semnificativ, anume această predilecție a lui Eusebiu a fost cea care a contribuit la a face iubită istoria sa, în forma prelucrată și încorporată în *Istoria Tripartită* a lui Casiodor și de către cititorii occidentali medievali⁴⁶. În cursul migrării către Vest, Dionisie Areopagitul a căpătat un prestigiu și mai mare atunci când Hilduin de Saint-Denis, care a fost responsabil pentru prima traducere a *Corpus-ului Arepagiticum* în latină, a făcut și o prezentare a *Passio sanctissimi Dionysii*⁴⁷, în care Areopagitul a fost identificat cu Dionisie, episcop de Paris.

⁴⁵ EUSEBIU, *Istoria Bisericească*, III, 4, 11.

⁴⁶ Despre *Istoria Tripartită*, vezi James J. O'DONNELL, *Cassiodorus*, Berkley/Los Angeles, 1979, pp. 246-47.

⁴⁷ *PL* 106, 23-50.

Acum, oricine ar fi fost convertit de o predică a Sf. Pavel, care a fost citat aproape de la început ca o justificare pentru dimensiunea apologetică a misiunii teologiei, ne-am fi putut aștepta din partea lui să înfățișeze în scris natura convertirii sale și semnificația adevăratei relații între Atena și Ierusalim. Faptul că a făcut aceasta mai degrabă în forma tratatelor de spiritualitate decât în forma tratatelor care erau în mod explicit apologetice în metodologie și scop nu a făcut decât să ajute la confirmarea statutului său în Occident, cum o făcuse în Orient. Ceea ce este surprinzător, cel puțin în anumite direcții, nu este faptul că i-a fost atribuită eventual paternitatea unor lucrări, ci faptul că a durat atât de mult. Într-o monografie scrisă aproape cu un secol în urmă, dar încă extrem de importantă, Stiglmayr a asamblat în chip minuțios, practic toate mărturiile disponibile atunci despre aproape imediatul și aproape completul succes al pseudonimității. Chiar dacă von Balthasar sugerează, cumva rezervat, faptul că Ioan de Scythopolis ar fi putut cunoaște mai mult decât ar fi destăinuit cu privire la cine a fost adevăratul autor al *corpusului areopagiticum*⁴⁸, el nu pare să dorească să-i luăm acest *obiter dictum* foarte în serios.

Oricum, este, într-un fel, tautologic a spune că odiseea acestei opere pseudonime a avut succes: spiritualitatea lui Dionisie a fost acceptată ca autoritativă și în Apus pentru că s-a crezut că deține autoritate. Pare a fi o generalizare validă faptul că pseudonimitatea are de obicei succes numai dacă reușește să se așeze pe valori pe care toată lumea – sau cel puțin „cine trebuie” – le va recunoaște ca adevăr general acceptat. Astfel, pentru a ne referi la alte lucrări menționate la început, după dezbaterile de pe parcursul secolului dintre moartea lui Augustin din 430 și sinodul de la Orange din 529, „fiecare știa” faptul că Augustin, la urma urmei, nu învățase dubla predestinare; și a rămas doar pentru *Hypomnesticon* să înlocuiască documentația pseudonimă a acestei conștiinței comune. Prin sec. al IX-lea, spiritualitatea închinată Sfintei Fecioare Maria atinsese chiar în occidentul latin punctul în care o epistolă pseudonimă precum *Cogitis me*, dezvoltată pe baza celebrării liturgice a Nașterii Sfintei Fecioare ca „fericită [*felix*]” și „binecuvântată [*beata*]”, putea determina faptul că exista ceva special în modul cum a primit ea naștere, nu doar în modul cum a dat naștere: pseudonimitatea, aici, a fost o manieră pentru spiritualitatea mariană despre *imaculata concepție* de

⁴⁸ H.U. von BALTHASAR, „Scholienwerk...”, p. 38.

a-și începe dezvoltarea, care o va conduce, aproape un mileniu mai târziu, la statutul de dogmă mariană.

Așa cum s-a notat anterior, istorica realizare a lui Maxim Mărturisitorul fusese cea care avea să purifice spiritualitatea dionisiană de interpretările care ar fi legat-o de o ereză sau alta. Statutul special al lui Maxim, ca sfânt și erou al credinței, atât pentru Occident, cât și pentru Orient, a împrumutat aura sa și scrierilor dionisiene. Utilizarea medievală apuseană a lui Dionisie a dus acest proces încă mai departe. Astfel, pentru a aminti un exemplu printre *literalmente* mii, Toma d'Aquino, comentând un pasaj din *Numele divine*, a citat autoritatea lui Dionisie pentru teza potrivit căreia «de la creaturi ajungem la Dumnezeu pe trei căi și anume: pe calea cauzalității, pe calea îndepărtării și pe calea eminenței»⁴⁹. Așa cum spune Chenu, „*de facto*, întreaga doctrină dionisiană este, în felul acesta, păstrată”⁵⁰.

Prin intermediul primei sale odisei/odisee, de la Răsăritul eretic spre Răsăritul ortodox, spiritualitatea acestui Dionisie „maximizat” fusese purificată de orice suspiciuni persistente referitoare la ortodoxia sa, cu mult înainte de vremea celei de-a doua odisei/odisee, de la Răsăritul ortodox către Occidentul catolic. Chiar asocierea acestei spiritualități cu speculațiile mistificatoare ale lui Ioan Scoțianul, prin intermediul propriei traduceri a lui Dionisie, nu a reușit să o lipsească de această poziție; și în definitiv Ioan Scoțianul l-a tradus și pe Maxim. Masivele compilații ale lui Philippe Chevallier au început să facă posibilă o apreciere asupra tratamentului aplicat *corpului* de către traducători latini succesivi până la, și inclusiv, Ficino⁵¹; și a devenit o viziune larg acceptată faptul că spiritualitatea și speculația dionisiene au putut fi mai influente în Apus decât în Răsărit. Dacă acest fapt este adevărat, nu a fost în primul rând datorită vreunei nemulțumiri față de ea în Orient, ci datorită excesului de alte lucrări care au încorporat-o. În Apus, prin contrast, nu existaseră vreun Origen sau Grigorie de Nyssa; dar existase, desigur, Augustin. Așa cum am menționat anterior, cel mai fascinant aspect al odiseei orientate spre Occident a spiritualității dionisiene îl reprezintă interacțiunea dintre neoplatonismul lui Dionisie și neoplatonismul lui Augustin (cu, poate, neoplatonismul lui Boethius, ca un al treilea partener). Fiecare avea o

⁴⁹ TOMA D'AQUINO, *Comentariu la „Sentințe”*, I, 3. div.

⁵⁰ Marie-Dominique CHENU, *Toward Understanding Saint Thomas*, trans. A.-M. Landry and D. Hughes, Chicago, 1964, p. 229.

⁵¹ Philippe CHEVALIER, *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traditions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, 2 vols., Paris, 1937-1950.

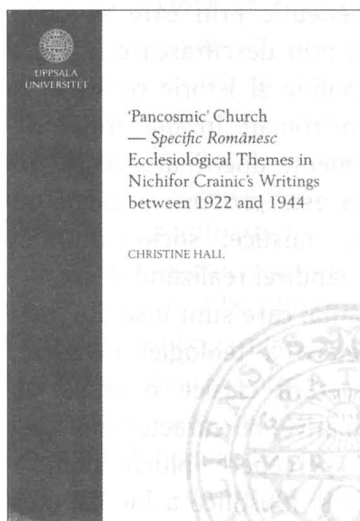
metafizică distinctă; dar, mai important, fiecare reprezenta izvorul pentru o evlavie și cinstire distincte. Și, atunci când s-au întâlnit, de exemplu, la Bonaventura sau la Toma d'Aquino, rezultatul a fost o spiritualitate în care intelectul și fervoarea erau contopite – cum, într-adevăr, fuseseră ele contopite, în mod unic, în scrierile adunate aici.

(traducere de Daniel JUGRIN)

T
E
O
L
O
G
I
C
E

R ECENZII

Christine HALL, 'Pancosmic' Church – Specific românesc. Ecclesiological Themes in Nichifor Crainic's Writings between 1922 and 1944, Uppsala Universitet, 2008, 308 p.



Prezenta lucrare însumează eforturile de cercetare în temeiul cărora autoarea, Christine Hall, a dobândit titlul de doctor în cadrul Departamentului de Ecclesiologie din Facultatea de Teologie a Universității din Uppsala, Suedia. Autoarea este diacon în Biserica Angliei, *Research Fellow* în ecclesiologie în cadrul Facultății de Teologie, Uppsala, capelan examinator pe lângă Episcopul de Gibraltar pentru Europa; a activat ca Director al Centrului „Bishop Otter” pentru Teologie și Ministeriu, Chichester (1994-2003) și este fondator, alături de Episcopul Geoffrey

Rowell, al publicației *International Journal for the Study of the Christian Church* (IJSCC).

Lucrarea în sine nu s-a născut doar dintr-o simplă necesitate academică, și anume, aceea a decantării valențelor, a utilității, a perenității sau trăinicieii, a valorii sau nonvalorii, a analizei și evaluării academice a unei structuri doctrinare teologice și filosofice a unuia dintre cei mai mari gânditori – teolog, filosof și literat – ai Bisericii Ortodoxe Române din secolul al XX-lea, Nichifor Crainic, ci mai ales din profunda dorință a autoarei de a adânci și cunoaște îndeaproape conceptele ecclesiologice pe care se întemeiază dimensiunea *pancosmică* (*panbisericească* în limbajul lui Crainic) a tradiției și spiritualității Bisericii Ortodoxe Române și a poporului român.

„Ținta mea a fost, spune autoarea, să examinez conceptele ecclesiologice semnificative din scrierile lui Nichifor Crainic, cu referire specială atât la teologia ascetică și mistică care a reprezentat preocuparea lui teologică și ecclesiologică majoră și, prin urmare, la înțelegerea naturii *pancosmice* a Bisericii (*panbisericism*) și relația ei cu specificul românesc” (p. 19).

Lucrarea este concepută într-o perspectivă dinamică, menită să stârnească interesul și să motiveze alte acțiuni de cercetare în domeniu, facilitând astfel o cât mai adecvată cunoaștere a tradiției teologice române, înrudită prin filiații directe cu însăși tradiția Sfinților Părinți ai Bisericii nedespărțite. Autoarea acordă atenție sporită rigorii și exigențelor metodologice, inerente elaborării unei astfel de teme, modelând totodată un complex sistem hermeneutic prin care să evite cantonarea într-un descriptivism ideatic steril, prin descifrarea celor mai intime motivații de ordin teologic, filosofic, politic și istoric pe care se întemeiază întreaga gândire a teologului-filosof român. În altă ordine de idei, se încearcă nu doar decantarea unor elemente doctrinare, teologice și filosofice, ale operei lui Nichifor Crainic, ci este propusă o meditație atentă asupra rețelelor religioase, filosofice, mistice, socio-culturale, politice și istorice prezente în sistemul său de gândire, realizând descifrări teologice, filosofice și socio-culturale de substanță, care sunt inserate într-un mod aperceptiv specific zonei de cercetare a teologiei ortodoxe române și nu numai. În plus, adaugă cercetării clasice o sumă de interacțiuni între diverse coduri teoretice normative, cu caracter filologic, filosofic sau teologic, pentru a facilita o percepere plurivalentă a universului insolit al gândirii teologico-mistice și filosofice a lui Nichifor Crainic și a proiecției sale vitale pentru viața religioasă a poporului român.

Lucrarea este elaborată în paliere distincte care se întrepătrund ca structură, informație și argumentare. Astfel, în *Preambul* autoarea schițează un portret minimal al teologului-filosof Nichifor Crainic, ca argument și motivație pentru importanța și utilitatea cercetării sale. În primul capitol sunt detaliate cursul cercetării, scopul, metoda și bineînțeles scheletul de ansamblu a lucrării. Capitolul al doilea este dedicat surselor și implicit problemelor de limbă și de stil legate de opera lui Nichifor Crainic, cât și dificultăților de traducere și redare din română în engleză a unor concepte și expresii cheie întâlnite în gândirea sa.

Un al doilea palier îl constituie capitolele 3-7 dedicate vieții, activității și contextului religios, politic, istoric și socio-cultural în care

Nichifor Crainic și-a desfășurat activitatea. Autoarea tratează cu discernământ atmosfera politică care a urmat primului război mondial a cărei consecință a fost reîntregirea României, precum și rolul fundamental pe care revista *Gândirea*, ca instrument cultural, politic și de gândire ortodoxă, l-a avut în modelarea literaturii, artei și culturii române în general, printr-o abordare „auto-reflexivă” a istoriei și a tradiției române. Este cunoscut faptul că revista *Gândirea* a adunat în jurul ei cei mai reprezentativi oameni de cultură ai vremii din Moldova, Țara Românească, Transilvania, Bucovina, Basarabia sau Banat, animați de același ideal al afirmării identității naționale a poporului român.

Chiar dacă o mare parte a activității sale a dedicat-o, în calitate de director, revistei *Gândirea* cu idealurile ei centrate în jurul credinței creștine ortodoxe ca segment central al vieții poporului român, Nichifor Crainic s-a impus ca teolog și profesor de teologie a cărui viziune a permis construirea unei teologii ortodoxe române, profund înrădăcinată în tradiția patristică, însă „împământenită”, înveșmântată în ethosul românesc. Descoperirea teologiei mistice i-a dat posibilitatea de a introduce o înțelegere mistică a naturii Bisericii, care angajează în lucrarea ei sfințitoare prefacerea întregii făpturi, ca o consecință directă a actului cosmogonic așa cum acesta este reconfigurat de credința populară românească (p. 128-129). Autoarea urmărește cu acribie modul în care N. Crainic formulează planurile de întâlnire între Biserică și popor, Biserică și intelectualitatea română, și mai ales între Biserică și partidele politice ale vremii, care vedeau în Biserica Ortodoxă fie o piesă de muzeu (Partidul Liberal), fie un mijloc de educare a maselor prin atracția acestora față de ritual (Partidul Conservator). Pentru Crainic, relația dintre Biserică și neamul românesc nu este una culturală, de simplă promovare a unității spirituale a românilor având ca ideal unirea politică, după cum a susținut N. Iorga. Un ideal „laic”, l-a definit Crainic. Rolul Bisericii Ortodoxe Române nu se rezumă doar la neamul românesc; ea are o *misiune supranațională* și aceasta pentru că Ortodoxia, chiar dacă este vie și lucrează în sânul unor națiuni, ea este *universală, ecumenică*. De aceea și idealul unei națiuni ortodoxe nu este doar pentru sine, deoarece „idealul permanent al unei națiuni e să se întreacă pe sine, să se dăruie altora în tot ce are mai bun, mai dumnezeiesc, spiritul ei creator” (p. 147). Această chemare la slujire universală a Bisericii Ortodoxe Române constituie în esență și unul dintre punctele de reazim ale *panbisericismului* lui Crainic, alături de evenimentul istoric al Întrupării, piatra de temelie a Bisericii pancosmice.

Cel de al treilea palier, cuprinzând capitolele 8-10 cu subcapitolele aferente, reprezintă esența propriu-zisă a lucrării Christinei Hall. După o scurtă incursiune în sursele cheie și în structura principalelor curente de gândire, teologice și ne-teologice, ortodoxe și eterodoxe, la care va face referire sau vor fi utilizate, sunt analizate punctual elementele care formează viziunea lui N. Crainic asupra a ceea ce autoarea numește *Pancosmic Church*, traducând expresia acestuia de *panbisericism*. Înșiruirea concisă de nume ale unor mari mistici, teologi și filosofi din Apusul creștin, dar și din arealul ortodox slav, grec și românesc, fără a neglija universul patristic, evidențiază plaja caleidoscopică a percepției tematice însușită de Nichifor Crainic. De aceea nu este deloc de mirare că el a putut face saltul, cu deosebită ușurință, dincolo de limitele Bisericii instituționalizate pentru a sesiza misterul lucrării dumnezeiești sfințitoare *în și prin* Biserică, omul fiind obiectul ei absolut. Este vorba de asumarea unei perspective antropologice; o antropologie comunitară a cărei țintă este creșterea întru asemănare cu Dumnezeu, realizarea stării de îndumnezeire (*theosis*), și nu numai a omului, ci a întregului cosmos: „întregul cosmos viu, spune Crainic, constituit în slujba de adorare a lui Dumnezeu și de desăvârșire a creației”. Ba mai mult, hotarele „Bisericii cosmice” nu se rezumă doar la lumea creată, vizibilă și invizibilă, căci „esența ei este harul sau iubirea dumnezeiască”. Așa se face că Nichifor Crainic concepe Biserica ca ceva mai mult decât o realitate instituțională sau organizatorică, fiind „co-extensivă cu marea totalitate a creației”, un canal prin care „Dumnezeu inundă lumea cu lumina iubirii”, un organism viu prin care „energiile harului dumnezeiesc se revarsă în viață”.

Piatra de temelie a acestui edificiu cosmic este Întruparea, înțeleasă ca împlinire a intenției creatoare divine, prin care Dumnezeu rămâne intim angajat în lumea pe care a creat-o și în care, atunci când s-a îndepărtat de împlinirea țelului ei original, a recapitulat lucrarea Sa creatoare luând firea omenească. Întruparea în viziunea sa nu implică o relație individualistă, Hristos-eu, ci reprezintă „piatra din capul unghiului” al edificiului Bisericii cosmice. El este Alpha și Omega creației, Logosul sau Rațiunea lumii, deoarece Dumnezeu a creat-o prin El; Mântuitorul, pentru că prin El a fost mântuită lumea; Judecătorul, pentru că prin El va fi judecată. În afara lumii, ca Dumnezeu, este distinct de lume, totuși este în lume, ca principiu al vieții veșnice. Iubirea lui Dumnezeu pentru lume este Iisus Hristos, care a venit la ale Sale, în fapăturile care își au viața de la El, iar lumea prin Iisus Hristos cunoaște că este creația lui Dumnezeu. Numele Său este înscris pe cosmos de la

început și până la sfârșitul veacurilor, iar soarta lumii este înconjurată de aura slavei Sale.

Analizând aceste coordonate, autoarea consideră că în gândirea lui Crainic dimensiunile cerești și cele pământești ale Bisericii se întrepătrund atât de puternic și atât de limpede încât tot ceea ce există este atras în viața în Dumnezeu, fiind aproape imposibil să limităm sensul de „cosmos” la totalitatea ordinii create și re-create, pricină din care el recurge la termeni ca „supracosmic” și „panbisericism”, deoarece trebuie să se înțeleagă că, oricare ar fi vocabularul folosit, Trupul este părtaș al vieții Capului, mădularele trăiesc în măsura în care se conformează vieții în Hristos, Capul lor, viață pe care El o împărtășește cu Tatăl și cu Duhul Sfânt (p. 161).

Din perspectiva Întrupării, postulatul ontologic ca dat prin creație al chipului divin și al asemănării dobândește o încărcătură specifică, întrucât el devine premisă a îndumnezeirii (*theosis*) omului care este și ținta supremă a vieții omenești și aceasta, pentru că deși ființele umane sunt create după chipul lui Dumnezeu, asemănarea se dezvoltă în mod supranatural în ele, dacă prin exercițiul liberei voințe omul colaborează spre acest scop cu harul lui Dumnezeu. Ca realitate inefabilă dată, chipul lui Dumnezeu în om facilitează un nivel primar al identității participative dintre creator și creație. Deosebirea dintre chip și asemănare, dată chiar la creație, este înțeleasă ca potență și act, asemănarea depinzând de conlucrarea liberă a omului cu harul lui Dumnezeu, de sinergia teandrică în care este inclusă întreaga creație.

Acest mod de operare este plasat de Crainic, spune autoarea, într-un context teologic care începe prin acceptarea premisei că pentru Creator a fost necesar să dea făpturii mâinilor Sale posibilitatea de a alege liber să nu păcătuiască și prin aceasta să nu desfigureze, să nu denatureze creația. Este vorba, în viziunea lui Crainic, de „satisfacerea mâhnirii lui Dumnezeu”, care a dorit să-l ridice pe om și împreună cu el întregul cosmos la destinul dumnezeiesc orânduit în planul veșnic al creației. Prin „satisfacție” nu se înțelege „prețul plătit pentru cei vinovați prin jertfa suferită pentru ei de către Mântuitorul cel fără de păcat”, ci se leagă de ideea de destin ultim al omului, înțeles ca unire prin participare harică la natura cea dumnezeiască, adică a îndumnezeirii naturii umane. De altfel întreaga tematică ecclesiologică propusă de Crainic este pătrunsă de această idee a îndumnezeirii a omului și implicit a întregului cosmos.

Capitolele nouă și zece sunt dedicate unei viziuni particulare care nuanțează gândirea ecclesiologică a lui Crainic, denumită de autoare *specificul românesc*. Ecclesiologia cosmică și panbisericismul lui Crainic izvorăsc din tradiția creștină ortodoxă a Părinților Bisericii deschisă tuturor oamenilor. Ca atare, pentru el, Întruparea trebuie împământenită în viața fiecărui neam în parte și pătrunzând în identitatea și moștenirea lor creștină, în vremea lor, în istoria și spațiul lor geografic, vor ajunge să se cunoască mai întâi pe ei înșiși și să devină capabili de a se transcende, dând totodată ceea ce au mai bun celorlalți în cadrul unui proces reciproc prin care și ei primesc ceea ce ceilalți, în virtutea creației lor divine, au de dat. De acest postulat teologic Crainic leagă întreaga sa teorie și practică referitoare la cultură. Căci, spune el, „dincolo de interpretările autonome și arbitrare, cultura ca totalitate a creațiilor geniului omenesc, nu are un sens în sine, ci se integrează ca parte în concepția religioasă. Ea iradiază din credință ca văpaia din focul aprins”. El nu are în vedere aici o anumită concepție religioasă, ci o viziune religioasă asupra vieții (*Religionsweltanschauung*). Cultura pentru el își trage seva din credința religioasă, oricare ar fi ea, pentru că cultura, ca „totalitate a creațiilor geniului uman”, izvorăște din însăși creația ființelor umane după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, care a înrădăcinat în ele dorul după frumusețea paradisiului și după unitatea cu Creatorul, care este cunoscut cu numele de *frumusețe* în estetică, *adevăr* în doctrină și *bine* în viața morală. Separarea dintre cultură și credință este un fenomen modern. Biserica Ortodoxă nu doar dă cel mai larg concept culturii, dar și o doctrină a frumuseții, întruchipată în arhitectură, muzică, mișcarea liturgică și iconografie.

Postulatele privind cultura propuse de N. Crainic nu sunt doar teoretice. Ele vizează în cele din urmă formarea unei culturi creștine românești. Căci geniul creator, înzestrat cu „o misiune profetică tainică”, nu are misiunea „de a salva lumea, ci de a-i sugera prin puterea de seducție a operei lui ordinea eternă, unde religia implică plinătatea scurtei noastre vieți pământești”. Astfel, spre deosebire de „omul modern” care în mod ostentativ părăsește adevărul revelat, având tendința de a cugeta singur adevărul în studiul naturii, cultura, înrădăcinată în lumea supranaturală, țintește să hrănească spiritul cu sugestia vieții de dincolo de lume, cu imaginea anticipată a unei ordini eterne pentru care el are afinități substanțiale. O cultură care decade din această funcție spirituală, nu mai are sens. Rolurile fundamentale le revin în acest context *geniului* și *sfântului* ca instrumente active la clădirea unui edificiu pancosmic în

care cultura să exprime *un raport simbolic cu cerul*, iar religia un *raport real* (p. 222). Este vorba de o cooperare în acest proces a libertății creatoare umane cu harul divin, o activitate creatoare asemănătoare celei a lui Dumnezeu, un mod teandric de creație.

Autoarea urmărește totodată firul gândirii lui Crainic prin care, pentru a da claritate și consistență celor afirmate privind relația dintre cultură și credință, el propune o interpretare specific creștină a naturii și funcției artei ca mijloc de a răspunde aspirațiilor culturale ale oricărui popor, în context românesc aceasta fiind moștenitoarea doctrinei ortodoxe despre frumusețe a Bizanțului.

Ca secvență finală a lucrării sale, Christine Hall analizează *specificul românesc* în perspectiva relației dintre Biserică și națiune în viața politică românească, cu specială referire la *Programul statului etnocratic* propus de Crainic. În elaborarea acestei problematici, autoarea punctează cu aceeași acribie și detașare academică elementele cheie ale concepției politice a lui Crainic, realizând o schiță punctuală a contextului și a fermentului politic al vremii în care acesta a activat. Ea sesizează nuanțele specifice gândirii lui Crainic, care abordează întreaga problematică nu din perspectivă pașoptistă, ci recurge la tradițiile *voievodale* românești, în care rolul credinței creștine ortodoxe este esențial. Considerând națiunea ca unitate naturală în ordinea creației, deosebită ca entitate de tradiție și limbă, Crainic consideră posibilă armonizarea multiplicității unităților naționale în plan spiritual în „omniprezența supranaturală a Bisericii”. Trimiterea la propovăduire a apostolilor și pogorârea Duhului Sfânt demonstrează atât unitatea, cât și separarea unităților naționale prezente în creație, în lume. Recunoașterea existenței unităților naționale separate de către Biserică nu incumbă și recunoașterea din partea acesteia a egoismului acestora, ci faptul că fiecare are o contribuție de adus la întreg. Ca materializare a acestei idei, Crainic susține că în perioada voievodală a istoriei României, entitatea națională, naționalismul se manifesta ca „o funcțiune a Bisericii ecumenice”. De aceea, voievozii români se considerau a fi în slujba ecumenicității ortodoxe, ca apărători ai creștinătății împotriva turcilor otomani, rămânând secole de-a rândul „singura speranță și singurul refugiu pentru lumea ortodoxă cotropite de păgâni”. În ajutorul dat fraților ortodocși de voievozi, Crainic înțelegea exemplul eroic al credinței care nu era nimic altceva decât „vântul harului divin, care suflă și lucrează în credința și evlavia lui, care întărește pe cei slabi și înalță pe cei smeriți”.

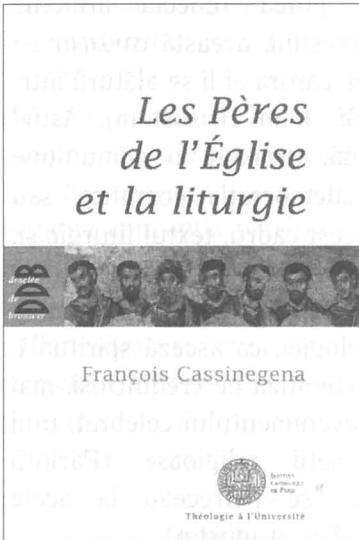
Încercarea lui Crainic de a contura o structură politico-socială adecvată României în sec. XX, l-a dus la conturarea unui stat etnocratic cu puternice rădăcini în Ortodoxie. Din această pricină în viziunea lui *specificul românesc* rezidă în strânsa legătură a neamului cu Biserica, iar orice restructurare a vieții politice românești trebuie să aibă ca punct de referință temeiurile concepției creștine ortodoxe despre lume.

Lucrarea Christinei Hall este una de excepție. Ea a izbutit să realizeze o adevărată sumă a temelor ecclesiologice prezente în opera lui Crainic, iar prin aceasta să deschidă posibilitatea unei înnoite percepții nu doar a operei teologice și filosofice a gânditorului român, dar și a atitudinii specifice pe care teologia ortodoxă românească o are față de cultură și față de politică. Mai presus de toate, autoarea a surprins *specificul românesc*, așa cum a fost conturat de Crainic, în detaliile și nuanțele lui esențiale, element nu de mică importanță dacă avem în vedere ideile preconceptuate existente la adresa poporul român și a modului lui de a fi.

În concluzie, se cuvine să adresăm felicitări autoarei pentru izbânda ei academică, pentru ținuta înaltă științifică a lucrării și bineînțeles pentru profunda înțelegere a gândirii teologului și filosofului român Nichifor Crainic. Cu certitudine nu este un lucru ușor pentru un teolog apusean să surprindă în detalii adecvate doctrina creștină ortodoxă cu valențele ei și în veșmântul neaoș românesc în care a fost înveșmântată de Nichifor Crainic. Nu în ultimul rând se cuvin aprecieri pentru modul în care și-a însușit limba română, instrument necesar cercetării sale. Sperăm că nu peste mult timp această lucrare va fi tradusă și tipărită în arealul specific românesc căruia îi aparține.

Remus RUS

François CASSINGENA-TRÉVEDY, OSB, *Les Pères de l'Église et la liturgie: un esprit, une expérience. De Constantin à Justinien*, coll. Théologie à l'Université 5, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 2009, 384 p.



Apărută de curând la editura *Desclée de Brouwer*, cartea părintelui Cassingena-Trévedy încearcă să ne pună la dispoziție un instrument patristic al Liturghiei, înfățișându-ne ceea ce pentru Sfinții Părinți însemna o etică a celebrării, o participare liturgică nu doar de ordin faptic, ci mai ales sacramental (*participes divinitas*). Autorul intenționează să creioneze, cum însuși mărturisește, o „icoană” a Liturghiei, privită prin prisma slujirii bisericești, slujire care îți găsește ecou mai ales în tradiția bizantină, dar în egală măsură și în cea occidentală de până la Contra-Reformă (p. 90).

Printr-o proiecție de tip enciclopedic, părintele benedictin își propune să surprindă temperamentul liturgic așa cum era el perceput de către Părinții din epoca „epifaniei liturghiei creștine” (sec. IV-VI), deși vom vedea că sunt citați – nu cu aceeași frecvență, ce-i drept – și Părinți mai târzii, precum: Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin, sau Simeon Metafrastul. Lucrarea impresionează prin rigurozitatea aparatului critic și bibliografic, autorul dovedind o bună cunoaștere nu doar a Părinților latini, ci și a celor greci (a căror prezență, trebuie spus, este covârșitoare) și chiar a scriitorilor sirieni, fie de sorginte ortodoxă (Sf. Efrem Sirul), nestoriană (Teodor de Mopsuestia, Narsai) sau monofizită (Sever de Antiohia). Manifestând o vădită predilecție pentru studiul etimologic, el reușește printr-o permanentă pendulare între cele două tradiții – răsăriteană și apuseană – să contureze profilul comportamental al co-slujitorilor (preoți și laici), într-o creștinătate nedivizată încă.

După un scurt „mozaic” introductiv, autorul își structurează lucrarea în 4 părți principale, în care rolul comunității și accesul credinciosului la Liturghie se articulează coerent cu practica efectivă și transformarea interioară pe care această experiență o produce.

Primul capitol este consacrat „trilogiei emblematice a participării liturgice în Antichitatea târzie”: *congregatio - lectio - sermo* (comunitate, lectură liturgică și predică). În viziunea Părinților, fin sesizată de către autorul nostru, comunitatea nu este o simplă adunare de oameni, ci o „*multitudo ordinata*”, un microcosmos în care trebuie să domnească disciplina și ordinea (τάξις), pentru a putea reflecta armonia macrocosmosului, a cărui chip este. Pentru creștini, această συμφωνία este completă, întrucât la ea participă și îngerii, cărora ei li se alătură într-un efort de „*mimensis*” sau de imitare (Sf. Ioan Hrisostom). Astfel Liturghia văzută se unește cu cea nevăzută, formând o comuniune perfectă, o κοινωνία, în care se instaurează „democrația teocratică” sau πολιτεία noului popor al lui Dumnezeu. În acest cadru, textul liturgic și, mai ales, cântarea bisericească au valoare de exercițiu spiritual sau de „taină cosmologică” (Sf. Grigorie de Nyssa), pentru că pun în lumină Liturghia ca instrument de învățare a ecleziologiei, ca asceză spirituală. Este justificat deci efortul Părinților de a conștientiza pe credincioși, mai ales prin intermediul predicii, de importanța evenimentului celebrat, unii insistând asupra aspectului social al vieții religioase (Părinții Capadocieni), alții înfierând abuzurile care se petreceau la acele „*laetitiae*” (ospete) ținute în cinstea martirilor (Fer. Augustin).

Condițiile apropierei (προσερχώμεθα) credinciosului de misterul Sfintei Liturghii: curățirea, credința, frica (de Dumnezeu) și liniștea fac obiectul celei de-a doua părți. Cartea analizează modul în care Liturghia devine în sânul lumii profane un mijloc de purificare, nu doar personală, ci chiar publică. Prezent și în lumea păgână, în toate ritualurile legate de ospitalitate, conceptul de „curățire” (κάθαρσις) capătă, în contextul Liturghiei, o valoare absolută, fiind nu doar o înnoire, ci și o „considerare” (Sf. Grigorie Dialogul), o cercetare de sine, o reflecție asupra eului propriu (pp. 104-105). Cheia care permite accesul la viața sacramentală este, în gândirea Părinților, credința, dar nu una oarecare, ci credința cea dreaptă sau „orto-doxia”. Departe de a reduce spiritualitatea fricii, proprie mistagogiei Sfinților Părinți, la un concept pur teoretic, autorul o încadrează istoric, alături de tragedie și teurgie, în contextul sincretist al antichității târzii, în care raportul omului cu divinul cunoscuse deja bogate moduri de exprimare. Frica de Dumnezeu (φρικτόν/*tremendum*) este pusă de către Dascălii Bisericii în legătură cu tensiunea dramatică a evenimentului pascal celebrat la fiecare Liturghie și cu conștiința prezenței nu doar simbolice, ci reale și concrete a lui Hristos

euharistic, conștiință ce impune consumarea tainei (μυστήριον) în „liniște”. Cassingena-Trévedy observă că liniștea nu este doar un mod de manifestare exterioară, ci vizează însăși esența Liturghiei, face parte din temperamentul liturgic. Dincolo deci de a fi un instrument pedagogic și funcțional, liniștea este o experiență mistică: „teologia se descoperă în liturghie, iar liturghia, la rândul ei, se împlinește în liniște” (p. 145).

Depășind așa-zisa metodologie negativă impusă de exigențele participării la λειτουργία, autorul încearcă în cel de-al treilea capitol o abordare mult mai directă a actului liturgic în sine și a dimensiunii lui solemne (atât de frumos elogiata în imnele sale de către Sf. Efrem Sirul). Păstrând același interes pentru analiza etimologică, autorul surprinde cu eleganță concepția patristică asupra „filosofiei” de celebrare a sărbătorii, punând în paralel dimensiunea colectivă (πανήγυρις) și bucuria generată de sărbătoare (έορτή), din tradiția bizantină, cu aspectul sacru (*sollemnitas*) și valoarea pozitivă a timpului și spațiului circumscris acesteia (*festum*) din tradiția latină. Este evocat totodată caracterul pluridimensional al sărbătorii: social (συντυχία), transcendent (φιλανθρωπία), universal (οίκουμένη), actual (σήμερον/*hodie*) și mai ales eshatologic. Acesta din urmă presupune o continuă sărbătoare la care suntem chemați în Cetatea lui Dumnezeu (Fer. Augustin) să fim concetățeni (συμπολιτεύεται) cu El (Clement al Alexandriei). Cassingena-Trévedy observă la Sfinții Părinți ceea ce el numește arta de a face „sărbătoare la sărbătoare”, adică de a personifica sărbătoarea, de a o privi prin prisma principiului său personal, Hristos, care nu este numai sărbătorit, ci reprezintă El Însuși sărbătoarea (p. 186).

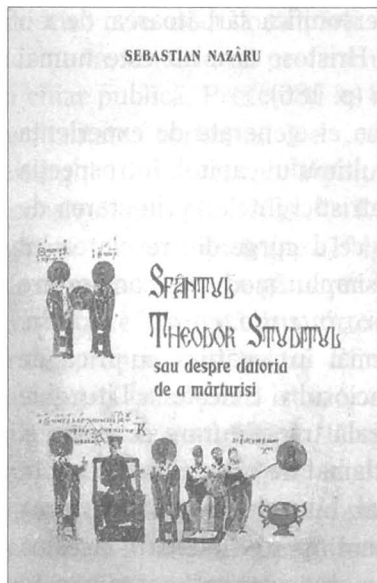
Receptarea Liturghiei și retroactivitatea ei, generate de experiența întâlnirii cu Hristos, constituie problematica ultimului capitol. Introspecția autorului pornește de la ceea ce scriitorii patristici înțeleg prin starea de spirit, și anume: atenția liturgică (προσοχή) ce decurge din revelarea lui Dumnezeu și care, departe de a fi un simplu mod de comportare exterioară, constituie însăși expresia acelei „*intentio cordis*” de care vorbea Fer. Augustin. Aflată paradoxal tocmai în legătură cu frica de Dumnezeu, bucuria spirituală pe care credinciosul o trăiește la Liturghie nu este o simplă emoție superficială, ci o reală transfigurare ce poate și trebuie să ducă la „plânsetul de bucurie” reclamat de către Sfinții Părinți. Astfel, suntem conduși spre dublul scop al Liturghiei: îndumnezeirea (θέωσις) și umanizarea sau iubirea de semeni (φιλανθρωπία). Acestea vizează cele două axe ale existenței umane: cea verticală, care are în

vedere relația intimă cu Dumnezeu, și cea orizontală, care se referă la relația cu aproapele. În acest context, se înțelege mai bine ceea ce ar trebui să fie o slujire permanentă sau – cum se exprimă Sfinții Părinți – o Liturghie după Liturghie, în care celebrarea să fie și imitare (Sf. Leon cel Mare, Grigorie Dialogul).

Într-o societate în care pentru mulți dintre noi Liturghia se rezumă la o asistare pasivă, la citirea unui text biblic sau ascultarea unui imn religios, παιδεία liturgică a Sfinților Părinți este menită să determine nu o întoarcere la perioada creștinismului primar, ci un proces practic de analogie care să se concretizeze într-o reflecție teologică asupra Liturghiei și într-o interiorizare a comportamentului religios. Departe de a fi doar un demers pur științific, lucrarea de față (care se dovedește de un real interes nu doar pentru liturgiști, ci și pentru patrologi) are rolul, într-o lume marcată de profunde clivaje, cel puțin de ordin cultural și ideologic, față de epoca patristică, de a readuce în prim plan spiritul Părinților și a îndemna la o redescoperire a valorilor literaturii creștine.

(Eugen MAFTEI)

Sebastian NAZĂRU, *Sfântul Theodor Studitul sau despre datoria de a mărturisi*, Ed. Omonia, București, 2008, 214 p.



Între lucrările publicate de editura Omonia în anul calendaristic 2008, două titluri atrag cu precădere atenția celor pasionați de perioada bizantină. În primul rând, semnalăm volumul semnat de profesorul Tudor Teoteoi, intitulat *Byzantina et Daco-Romana: studii de istorie și civilizație bizantină și românească medievală*, volum ce reunește o serie de studii de referință ale universitarului bucureștean, publicate între anii 1974-2004 în periodice de specialitate și în diferite volume colective. În al doilea rând, amintim volumul semnat de dl Sebastian Nazăru, intitulat *Sfântul Theodor Studitul sau*

despre datoria de a mărturisi, lucrare pe care vom încerca să o prezentăm în aceste rânduri.

Între cele mai complexe teme pe care le propune istoria milenară a Imperiului de pe Bosfor cu necesitate trebuie să includem și perioada iconoclastă (726-843). Astfel, este cunoscut faptul că foarte multe izvoare istorice, atât ale adversarilor, cât și ale închinătorilor la icoane, care ar fi putut elucida fiecare moment al acestei perioade, au fost distruse. Mai mult decât atât, chiar motivația apariției acestui curent constituie încă o temă asupra căreia cercetătorii nu îmbrățișează în unanimitate aceeași perspectivă: unii accentuează influența religiilor aniconice (iudaismul și Islamul) asupra zonei de proveniență a împăraților dinastiei isauriene, iar alții consideră iconoclasmul drept o redeschidere a dezbaterilor hristologice în Biserică.

Însă, dificultatea subiectului abordat de dl Sebastian Nazăru în acest volum nu se mărginește exclusiv la interpretarea corectă a contextului istoric în care a viețuit și s-a definit teologia Sfântului Teodor, întemeietorul mănăstirii constantinopolitane Studion. O monografie dedicată acestui reformator al monahismului răsăritean și apologet al cultului icoanelor este un obiectiv foarte îndrăzneț, căci impune interdisciplinaritate: *istoricul* trebuie să îl așeze cu precizie pe Sfântul Teodor în mijlocul problemelor politice și bisericesti ale celei de-a doua perioade iconoclaste, iar *teologul* trebuie să valorizeze cu finețe dimensiunea teologică și spirituală a acestui părinte al Bisericii. Tocmai din cauza acestei indispensabile interdisciplinarități, foarte mulți dintre autorii de lucrări dedicate Sfântului Teodor s-au limitat fie la implicarea sa istorică, analizându-i cu meticulozitate în special *scrisorile* (a se vedea excelenta lucrare semnată de Thomas Pratsch: *Theodoros Studites, 759-826: zwischen Dogma und Pragma*, Frankfurt, 1998), fie la teologia sa, cercetând cu acribie colecția de *cateheze* (a se vedea studiile lui Julien Leroy și Irénée Hausherr).

Monografia publicată la Editura Omonia este o lucrare excelent articulată. Astfel, autorul pornește în primul capitol de la identificarea originii iconoclastiei bizantine, concentrându-și apoi atenția asupra celor trei momente importante ale perioadei iconoclaste: declanșarea și paroxismul luptei împotriva icoanelor atins prin pseudo-sinodul de la Hiereia (754), *interludiul* adus de *horosul* Sinodului VII Ecumenic (Niceea, 787) și al doilea val iconoclast provocat de împăratul Leon V Armeanul. Următoarele trei capitole sunt dedicate personalității Sfântului Teodor Studitul. Astfel, capitolul al II-lea propune o prezentare a vieții și

operei acestui părinte bisericesc, analizând cu abilitate izvoarele istorice pentru a decifra implicațiile Sfântului în afacerea moechiană (adulterul basileului Constantin al VI-lea), precum și reacțiile acestuia cu privire la persecuțiile violente declanșate de împăratul Leon al V-lea. Ultima parte a acestui capitol este un excelent inventar al corpusului scrierilor Sfântului Teodor, care reunește lucrări cu conținut ascetic, haghiografic, omiletic, liturgic, canonic, polemic, epistolar și compoziții poetice. Spiritualitatea acestui părinte duhovnicesc, inclusiv reforma monahală care a reușit întoarcerea bizantinilor spre viața chinovială, constituie obiectivul capitolului al III-lea. Rolul egumenului într-o astfel de chinovie, importanța unei catehizări regulate pentru obște, cunoașterea profundă a ucenicilor de către stareț, virtuțile monahale (lepădarea de lume, supunerea și ascultarea, sărăcia, fecioria, înfrânarea), sunt inserții tematice care, bazate pe citate ample din *Catehezele mari* și, respectiv, *Catehezele mici* ale Sfântului Teodor, pot trezi interesul pentru o viață dedicată în totalitate lui Dumnezeu chiar și în inimile unor familști convingși. Capitolul al IV-lea este dedicat iconologiei Sfântului Teodor, care reușește cu succes să împlinească lipsurile teologice ale deciziei sinodale de la Niceea (787). Ideea centrală a fundamentării hristologice a cultului icoanelor nu îi este proprie acestui părinte al Bisericii, însă el este cel care reușește să explice pertinent tuturor întrebărilor teologice ridicate de iconoclaști.

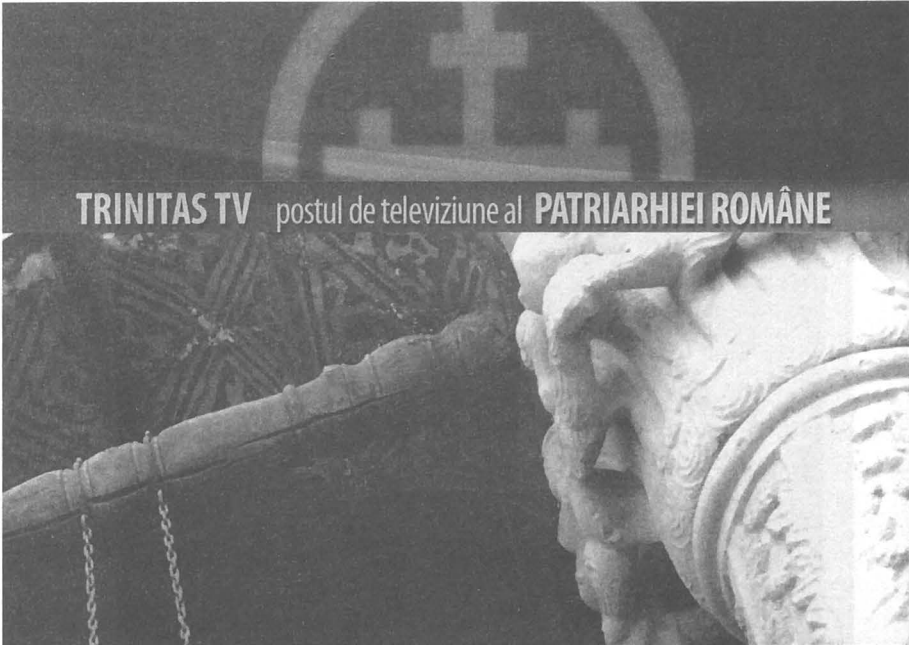
În întreaga literatură de specialitate, un proiect editorial similar cu cel realizat de dl Sebastian Nazârău a apărut în anul 2002, la Oxford University Press: Roman Cholij, *Theodore the Stoudite: the Ordering of Holiness*. O privire comparativă între aceste două volume evidențiază în mod elocvent efortul depus de autorul monografiei în limba română: acoperirea unei bibliografii exhaustive, o logică a înlănțuirii ideilor cu totul ireproșabilă, o analiză profundă a contextului istoric și a operei Sfântului Teodor Studitului. De asemenea, maniera de redactare ne dezvăluie nu doar un cercetător fecund, ci și un bun cunoscător al tuturor inflexiunilor limbii române, consecvent utilizator al neologismelor. Astfel, fără o intenție de supraestimare, ci poate doar cel mult de încurajare, considerăm că investigația istorico-teologică a d-lui Nazârău merită cel puțin aceeași atenție pe care o acordăm lucrărilor de specialitate din străinătate.

Fără pretenția depășirii standardului bibliografic înalt impus de această monografie trebuie menționată lipsa utilizării unui instrument excelent pentru cei care caută elucidarea tuturor problemelor ridicate de

perioada iconoclastă. Ne referim aici la volumul semnat de Leslie Brubaker & John Haldon: *Byzantium in the Iconoclast Era (ca 680-850): the Sources. An Annotated Survey* (Ashgate, 2001). Dacă în ceea ce privește izvoarele istorice (partea a II-a a acestei lucrări) nu există nicio sursă majoră pe care dl Nazăru să nu o fi exploatat, cu certitudine că elementele de arhitectură, reprezentările iconografice, sculptura, numismatica, sigilografia și epigrafia perioadei iconoclaste (prima parte a volumului) i-ar fi oferit tot atâtea argumente pentru analizarea originilor, intensităților și influențelor recurente provocate de această mișcare în întreaga societate bizantină.

(Ionuț-Alexandru TUDORIE)

T
E
O
L
O
G
I
C
E



TRINITAS TV postul de televiziune al **PATRIARHIEI ROMÂNE**

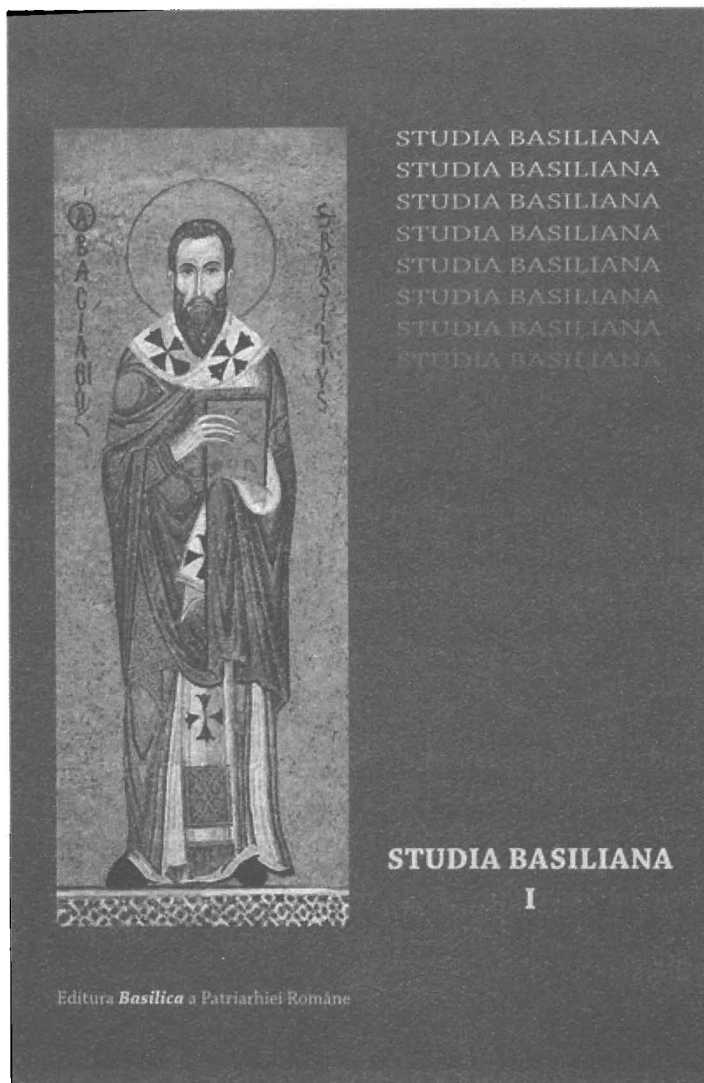
TRINITAS TV, televiziunea Patriarhiei Române, poate fi recepționată în rețeaua RCS&RDS, pe platformele digitale Dolce, Boom și Digi, precum și de sute de rețele de dimensiuni medii și mici de pe întreg cuprinsul țării.

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 Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă



Intrarea Miron Cristea, nr. 6, sector 4, 040162 București

Tel.: 031 4052 313

e-mail: magazin@editurapatriarhiei.ro

web-site: www.editurapatriarhiei.ro



STUDIA BASILIANA
STUDIA BASILIANA
STUDIA BASILIANA
STUDIA BASILIANA
STUDIA BASILIANA
STUDIA BASILIANA
STUDIA BASILIANA

STUDIA BASILIANA
II

Editura *Basilica* a Patriarhiei Române



STUDIA BASILIANA
STUDIA BASILIANA
STUDIA BASILIANA
STUDIA BASILIANA
STUDIA BASILIANA
STUDIA BASILIANA
STUDIA BASILIANA

STUDIA BASILIANA
III

Editura *Basilica* a Patriarhiei Române

ANUL OMAGIAL AL SFINȚILOR CAPADOCIENI - 2009

Sfântul Grigorie al Nysssei



Despre înțelesul
numelui de creștin
Despre desăvârșire
Despre iubirea față de săraci


Editura Institutului Biblic și de
București-2009

ANUL OMAGIAL AL SFINȚILOR CAPADOCIENI - 2009

Sfântul Vasile cel Mare



Despre lăcomia
de avere
Către bogați


Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă
București-2009

ANUL OMAGIAL AL SFINȚILOR CAPADOCIENI - 2009

Sfântul Vasile cel Mare



Despre
post


Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă
București-2009

Anul omagial al Sfinților

Sfântul Grigorie al

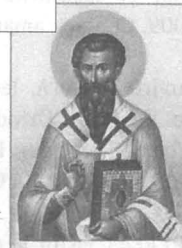


Despre
Rugăciunea Domnească


Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă
București-2009

Sfinților Capadocieni - 2009

Sfântul Vasile cel Mare



Cele trei cuvinte ascetice
Constituțiile ascetice
Epistole ascetice


Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă

Colaboratorii acestui număr:

Alexandru ANCA, asistent la Catedra de Istorie Medievală în cadrul *Otto-Friedrich-Universität*, Bamberg, doctor în Istorie Medievală al *Westfälische-Wilhelms-Universität*, Münster. Volum în curs de apariție: *Herrschaftliche Repräsentation und kaiserliches Selbstverständnis. Berührung der westlichen mit der byzantinischen Welt in der Zeit der ersten Kreuzzüge*, Münster, 2009. Contact: alexandru.anca@uni-bamberg.de

Mihai GRIGORE, colaborator științific la *Max-Weber-Kolleg*, Erfurt, și la *Friedrich-Alexander-Universität*, Erlangen-Nürnberg, doctor în Teologie al *Friedrich-Alexander-Universität*, Erlangen-Nürnberg. Ultimul volum publicat: *Ehre und Gesellschaft. Ehrkonstrukte und soziale Ordnungsvorstellungen am Beispiel des Gottesfriedens (10. bis 11. Jahrhundert)*, Darmstadt, 2009. Contact: grigoremihai@hotmail.com

Georgică GRIGORIȚĂ, doctorand al Universității Pontificale Gregoriene (Roma). Ultimele studii publicate: „La condizione giuridica dell’Islam nella Romania d’oggi”, în: *Laicidad y Libertades: escritos jurídicos*, 1/2008, pp. 141-175; „Le régime juridique de liberté religieuse dans la Roumanie d’aujourd’hui”, în: *Istina*, 2/2008, pp. 115-139. Contact: thegeorgica@yahoo.com

Daniel JUGRIN, doctorand al Universității *Alexandru Ioan Cuza* din Iași. Ultimul studiu publicat: „De la Logos la tăcere: Aristotel și procedurile sistematice ale *via negativa*”, pp. 69-93, în: Gheorghe PETRARU (coord.), *Erezie și Logos*, Iași, 2009. Contact: apoatism@yahoo.com

Eugen MAFTEI, doctorand al Universității din București și al *Université Paris IV – Sorbonne*. Contact: eugenmaftei_79@yahoo.com

Adrian MARINESCU, lector la disciplina *Patrologie și literatură creștină* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctor în Teologie al Universității *Alexandru Ioan Cuza* din Iași. Ultimul volum publicat: *Mănăstirea Sf. Ecaterina de la Muntele Sinai și legăturile ei cu Țările Române. Perspectivă istorico-patristică*, București, 2009. Contact: amarinescu_ro@yahoo.com

Alexandru MIHĂILĂ, lector la disciplina *Studiul Vechiului Testament* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctor în Teologie al Universității *Alexandru Ioan Cuza* din Iași. Ultimul studiu publicat: „*Jahve și Așera Lui*”, în: *AFTOUB*, 2008, pp. 317-340. Contact: almihaila@gmail.com

Radu PREDA, lector la disciplina *Teologia socială ortodoxă* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, doctor în Teologie al Universității *Babeș-Bolyai* din Cluj-Napoca. Ultimul volum publicat: *Semnele vremii: lecturi social-teologice*, Cluj-Napoca, 2008. Contact: radu_preda@gmx.net

Remus RUS, profesor la disciplina *Istoria și filosofia religiei* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctor în Teologie al Institutului Teologic din

București. Ultimul volum publicat: *Viețile Sfinților Stâlpnici: Simeon, Daniel, Luca și Alipie*, Alba-Iulia, 2009. Contact: remusrus@gmail.com

Ciprian STREZA, lector la disciplina *Teologia liturgică* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Sibiu, doctor în Teologie al Universității *Lucian Blaga* din Sibiu. Ultimele lucrări publicate: *Realism și simbolism liturgic în Mystagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul (Text, traducere, comentariu teologic)*, Sibiu, 2009; *Sfânta Taină a Botezului – între simbolismul ritualului baptismal și realismul lucrării tainice a harului*, Sibiu, 2009. Contact: ciprian_streza@yahoo.com

Ionuț-Alexandru TUDORIE, lector la disciplina *Istoria bisericească universală* în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București, doctor în Teologie al Universității din București. Ultimul studiu publicat: „Theological Dialogue between the Eastern Orthodox Churches and Porvoo Communion”, în: *Rescriptio*, 1/2009, pp. 130-137. Contact: ionut.tudorie@ftoub.ro

Ion-Dragoș VLĂDESCU, student în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din București. Ultimul studiu publicat: „*Biblia sau Sfânta Scriptură* în limba română – de la Ediția Princeps (1688) la Ediția Jubiliară a Sfântului Sinod (2002)”, pp. 318-355, în: Mihai VLADIMIRESCU et alii (coord.), *Sfânta Scriptură, izvor viu al vieții creștine și al teologiei ortodoxe*, Craiova, 2008. Contact: dragos.vladescu@studiiteologice.ro

**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

Ciprian STREZA,

Liturghiile ritului bizantin: reciprocitate și/sau exclusivitate?

Adrian MARINESCU,

Părintele bisericesc sau Sfântul Părinte, martor și organ al lucrării Sfântului Duh în Biserică și în membrii acesteia

Radu PREDA,

„Revenirea lui Dumnezeu”. Ambiguitățile unui diagnostic

Alexandru ANCA,

Andronikos III. Palaiologos als „Schauspieler“

Georgică GRIGORIȚĂ,

Autonomie et synodalité dans l'Eglise orthodoxe (les prescriptions des saints canons et les réalités ecclésiales actuelles)

Din Sfinții Părinți ai Bisericii

Sf. GRIGORIE de Nazianz,

Epistole către Sf. Vasile cel Mare

Dialog teologic

Mihai D. GRIGORE,

Dii otiosi – postsecularism, metodă și teologie la Friedrich Wilhelm Graf

Eveniment teologic

Ion-DraGoș VLĂDESCU,

Al III-lea Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România. Mănăstirea Tismana, 10-14 noiembrie 2008

Din Teologia Ortodoxă contemporană

Jaroslav PELIKAN,

Odiseea spiritualității dionisiene