

lucroșă de
23
II
2015

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL X, NR 1, IANUARIE-MARTIE 2014, BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

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

SERIA A III-A, ANUL X, NR. 1, IANUARIE-MARTIE, 2014
BUCUREȘTI

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Președinte: Preafericitul Părinte DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

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

Membri: Pr. prof. dr. Ștefan BUCHIU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București; Pr. prof. dr. Ion VICOVAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași; Pr. prof. dr. Aurel PAVEL, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu; Pr. prof. dr. Vasile STANCIU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca; Pr. prof. dr. Ioan TULCAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion Felea” din Arad.

Redactori corespondenți: Lect. dr. Vasile Adrian CARABĂ, București; Pr. prof. dr. Ion VICOVAN, Iași; Prof. dr. Paul BRUSANOWSKI, Sibiu; Pr. asist. drd. Cristian-Sebastian SONEA, Cluj-Napoca; 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. prof. dr. Ionel ENE, Galați; Pr. lect. dr. Teofil STAN, Baia-Mare; Dr. Mihai GRIGORE, Mainz; Marius PORTARU, Cambridge; Dr. Marian SIMION, Boston.

Redactor șef: Pr. prof. dr. Nicolae D. NECULA

Redactori: Prof. dr. Adrian MARINESCU (coordonator), Lect. dr. Ionuț-Alexandru Tudorie (secretar de redacție), Lect. dr. Alexandru MIHAILĂ (tehoredactare), Asist. dr. Sebastian NAZĂRU

Corectură: Lect. dr. Constantin GEORGESCU (filolog)

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

Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Tipografia Cărilor Bisericești

Director: Pr. Mihai HAU, consilier pap.triarhal

Coperta și viziunea grafică a revistei: Doina DUMITRESCU

Redacția: Str. Sfânta Ecaterina, Nr. 2-4, cod 040155, București, sect. 4, România

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

Adresă poștală: OP 53, CP 125, sect. 4, București, România

e-mail: studiiteologice@yahoo.com; web: www.studiiteologice.ro

Materialele trimise Redacției nu se inapoiază.

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 adresa web: www.studiiteologice.ro – rubrica „Condiții de publicare”.

Revista respectă normele ISO 9001:2000 & 19011:2002 privind managementul calității și aplică sistemul de recenzare peer-review.

CUPRINS

Prolog	7
---------------------	---

Studii

Diak. Cosmin Daniel PRICOP

<i>Dynamik des Verhältnisses orthodoxer Theologen zu der historisch-kritischen Methode und westlicher Theologen zu dem kirchenväterlichen Schriftverständnis</i>	19
--	----

Adrian MARINESCU

<i>«Logos» und «Logoi». Das theologische Denken des hl. Maximus des Bekenners (†662) über die göttlichen (plastizisierten) Rationalitäten in seinem „Kommentar zum Vater unser“ und seine Rezeption bei Vater Dumitru Stăniloae (†1993)</i>	51
---	----

Pr. Vasile GORDON

<i>Predica, predicatorul și ascultătorii. Studiu pastoral-liturgic</i>	83
--	----

Tincuța CLOȘCĂ

<i>Ornamentele retoricii clasice și cei trei mari Părinți capadocieni</i>	113
---	-----

Radu CARP

<i>Autonomia religiilor: avem cu adevărat nevoie de un cadru unitar? Iluzia folosirii drepturilor omului ca arbitru între cultură și religie</i>	131
--	-----

Oana-Mădălina POPESCU

<i>Din istoria economică a Mănăstirii Radu-Vodă. Două documente de la mijlocul secolului al XVIII-lea</i>	179
---	-----

Cezar UNGUREANU

<i>Paradigme apostolice ale dialogului dintre Biserică și modernitate. De la Petru și Pavel la Petru sau Pavel</i>	193
--	-----

Daniel LEMENI

<i>Originile monahismului egiptean (sec. III-IV). Status quaestionis</i>	223
--	-----

Pr. Marius Daniel CIOBOTĂ

<i>Pathos și personalitate în discursul omiletic</i>	235
--	-----

Recenzii

- Christianisme orthodoxe et Judaïsme*, in: *SENS. Juifs et chrétiens dans le monde aujourd'hui*. Revue publiée par l'Amitié Judéo-Chrétienne de France, Nr. 384, 65^e année, 2013. (Alexandru IONIȚĂ) 257
- KONSTANTIN, *Oratio ad Sanctorum Coetum / Rede an die Versammlung der Heiligen*, Eingeleitet und übersetzt von Klaus Martin Girardet, (Fontes Christiani, Band 55), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2013, 291pp. (Pr. Daniel BENGĂ) 262
- Eirini ARTEMI, *Ἡ περί τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ διδασκαλία Ἰσιδώρου τοῦ Πηλουσιώτη καί ἡ σχέση της μέ τή διδασκαλία τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας* [Învățătura despre Dumnezeu Cel în Treime a lui Isidor Pelusiotul și relația ei cu învățătura lui Chiril al Alexandriei], teză de doctorat, Atena, 2012, 490pp. (Octavian GORDON) 264
- Ιωάννη Χ. ΜΟΥΡΤΖΙΟΥ, *Ερμηνευτικές μελέτες στην Παλαιά Διαθήκη*, Β', Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2005, 300σσ. [Ioannis H. Mourtzios, *Studii ermineutice privind Vechiul Testament*, vol. 2, Ed. P. Pournaras, Tesalonic, 2005, 300pp.] (Alexandru PRELIPCEAN) 268
- FOTIE AL CONSTANTINOPOLULUI, *Mistagogia Duhului Sfânt și Exegeze la Evanghelii* (ediție bilingvă), trad. de Oana Coman, studiu introd. și tabel cronologic de Ionuț-Alexandru Tudorie, note explicative de Oana Coman. Ionuț-Alexandru Tudorie și Adrian Muraru, ediție îngrijită de Adrian Muraru, coll. *Tradiția creștină* 15, Ed. Polirom, Iași, 2013, 637pp. (Ovidiu SFERLEA) 274
- Alexander SCHMEMANN, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, eingeleitet von Jan-Heiner Tück, übersetzt von Matthias Mühl, überarbeitet vom Johannes Verlag Einsiedeln und Jeannine Luczak-Wild. Johannes Verlag, Einsiedeln, 2012, 324 S. (Joachim DANZ) 277
- Alexander SCHMEMANN, *Die Mutter Gottes*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2010, 2011, 111 S. (Joachim DANZ) 282
- Nicolae BOCȘAN, Gabriel-Viorel GÂRDAN, Ioan-Vasile LEB, Beatrice DOBOZI, *Andrei Șaguna. Corespondența II*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, 609pp. (Mircea ABRUDAN) 287
- Nicolae BOCȘAN, Ioan-Vasile LEB, Gabriel-Viorel GÂRDAN, *Andrei Șaguna. Corespondența III*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, 485pp. (Mircea ABRUDAN) 289
- Nicolae BOCȘAN, Gabriel-Viorel GÂRDAN, Ioan-Vasile LEB, *Andrei Șaguna. Corespondența IV*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011, 269pp. (Mircea ABRUDAN) 292

Nicolae BOCȘAN, Gabriel-Viorel GARDAN, Ioan-Vasile LEB, <i>Andrei Șaguna. Corespondența V</i> , Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011, 287pp. (Mircea ABRUDAN)	296
---	-----

P ROLOG

Creatie și raționalitate liturgică

Realități neînșelate (ἀπλανέζ), nicidecum infailibili (ἄλθατοι), Părinții, în Biserică, au potențat o „altă perspectivă” (andere Perspektive) decât lumea, o *înțelegeră mai sintetică a realității*, în fond, *firească* și indicând o viziune nu teoretică, ci liturgic-determinată. Creația (κτίσις, κόσμος, δημιουργία) manifestă pentru ei „unitatea a două lumi, a celei cerești și a celei pământești” (J. Schelhas), participând ea însăși la *liturgia cerească* și trecând la o *condiție nouă* (Neuschöpfung). Liturgia Bisericii însăși, axă a lumii și a omului, presupune și urmează pe cea cerească, iar omul, tainic, însoțește, cu lumea *lui*, zidirea cea nouă (la Părinți: ἐκκλησία), „unitate a creatului cu necreatul” și *realitate realizată liturgic*. În cadru liturgic, omul devine „un altul pentru lume” iar Liturgia, ca cerească, susține și întreține sacralul și sacramentalul existenței. Potrivit Pr. P. Florenskij „Datorită faptului că lumea participă la liturghie, rezultă că spațiul și timpul sunt realități care în afara liturghiei nu există”. Drept urmare, întreaga structură a creației este determinată sau marcată liturgic:

1. Sfânta Scriptură însăși prezintă și reprezintă *principalele momente ale economiei dumnezeiești* ca pe realități care privesc întreaga creație și nu numai omul, așezat în centrul ei. Sunt momente de importanță cosmică. Cosmosul însuși va deveni «pământ nou și cer nou» (Apoc. 21.1), adică va fi transfigurat, după modelul liturgic, devenind transparent și pnevmatizat. Va avea loc o așa-numită *metamorfoză a creației*.

2. Pentru existența creată este fundamentală „realitatea noului om în Hristos”, care presupune «omul tainic al inimii» (ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος) (1 Petr. 3.4). O evidență ale cărei fundamente nu sunt vizibile. Exact ceea ce și este *realitatea liturgică*. Motiv pentru care teologia nu are de-a face de fapt cu nicio antropologie (ἀνθρωπολογία), ci cu o așa-numită *antropogonie* (ἀνθρωπογονία), cu devenirea omului, care și presupune o *sinteză liturgică*. În acest sens existența în sine este teologie, *realizare, activare și manifestare* a omului. Omul cel nou participă la viața sacramentală a Bisericii, dând la o parte trupescul și înnoind neîntrerupt duhovnicescul. Omul devine astfel loc de revelație, *teofanii* și *hristofanii*. El este, în fapt, *hristomorf* și *pnevmatomorf*. Rugăciunile Bisericii, mai ales anafora liturgică, îl descriu ca *existență orientată exclusiv spre*

Dumnezeu (ἰσθροπος). Aceasta este condiția întregii creații. Omul este și trebuie să devină tot mai mult *doxologie* și *euharistie*. Aceasta este condiția liturgică a omului: „Să devină rugăciune, să devină jertfă vie de mulțumire”.

3. Sfinții Părinți au înțeles chiar și structura biologică a omului drept *realitate liturgică*. Corpul corespunde lumii văzute. Biserica însăși are o parte a ei vizibilă iar *procesele liturgice participă la materialitatea lumii*. Omul este trup și suflet și, ca întreg, se face părtaș al mântuirii și participă la liturghia Bisericii. „În om trăiește, gândește, simte însuși Hristos cu toate părțile corpului noastre, cu organele noastre” (I. Panagopoulos). Omul ca *liturg al lui Dumnezeu* reacționează în această condiție a sa, cu trupul și cu sufletul. De aceea și este stăpân al creației. Totodată, afectele trupesti ale omului sunt făcute să ajungă afecte sau „patimi” spre Dumnezeu: *sete după Dumnezeu, foame de Dumnezeu* etc. Prin urmare, „În sfera cultului lumea simțurilor nu mai trăiește și nu mai relaționează cu elementele ei imanente, ci cu altele și se face parte a unei alte structuri, transcendente, cu propriile legi și legături speciale” (J. Schelhas).

4. Și poziția omului în familie, în Biserică și în societate este una liturgică. El are o *funcție liturgică*, care și presupune o relație cu sine însuși, cu lumea, cu Dumnezeu și cu ceilalți. Nimic altceva decât o *reflectare a proprium-ului creației*: a fi ordonat în (sub)părți, care subzistă în *inter-relație* (Gemeinschaft, κοινότητα). Ele, la un loc, trimit spre o *relație reciprocă*. Prin urmare, *realitatea lui Dumnezeu ajunge să fie realitate a firii*. Altfel spus, determină *concrețetea* oricărei realități.

5. Omul rămâne însă o *taină totală și inepuizată, unică și inepuizabilă*. Întreaga creație are o *latură tainică*. În special omul. El nu poate însă *pătrunde* adâncul existenței. Are doar propriile experiențe (βιώσεις), însă „depășește granițele naturii, fiind el însuși un semn sau un loc al prezenței lui Dumnezeu și al lucrării dumnezeiești” (I. Panagopoulos). Ca taină a vieții și a lui Dumnezeu, el este nu numai *realitate paradoxală* (παράδοξον), ci și *rațională* (λογικόν). Dumnezeu stând în spatele oricărei existențe și suprimând bariera dintre existența creată și cea necreată. Ceea ce și permite dialogul omului cu Dumnezeu, prin intermediul realităților create (πρόγματα). Întreaga existență îl reflectă pe Dumnezeu, iar chemarea creației este aceea de a realiza *asemănarea cu Dumnezeu* (ὁμοίωσις, θέωσις). Doar astfel devine omul *chip al lui Dumnezeu* sau al Treimii.

6. Întreaga creație, însă, din nou, în special omul, „este însărcinată cu o liturghie”. Existența în sine este *dar* (Gabe), dar și *datorie* sau *obligatie* (Aufgabe), însă doar omul este *ființă liturgică*. Iar liturghia sa are de a face cu trei aspecte: *unitatea sa, activarea puterilor sale și închinarea vieții sale lui Dumnezeu*, oferindu-se pe sine în schimb (Gegengabe) ca *euharistie* și *doxologie*. Astfel, are loc în om o *recapitulare* (ἀνακεφαλαιώσις) a *întregului cosmos*. Omul formează o *sinteză cosmică* și, considerat de Părinți microcosmos (μικρόκομος), este înțeles (de ei) mai mult ca macrocosmos (μακρόκομος). Acest lucru pentru că în el și pentru el au loc cele mai importante procese (liturgice) ale lumii.

El este un laborator în măsura în care el este altarul care *concretizează lumea duhovnicească propriu-zisă*. Însă omul își realizează liturghia sa și în măsura în care se aduce pe sine însuși, întreaga lui existență, lui Dumnezeu. Și aduce lui Dumnezeu doar ceea ce a primit de la El. «Ale Tale, dintru ale Tale...», așa cum se spune în rugăciunea preotului din timpul Sfintei Liturghii. Însă, totodată, liturghia omului, în numele și în locul lui Dumnezeu, a fost de Dumnezeu însuși inițial începută. Datoria omului este așadar aceea de a aduce în starea inițială natura și funcția realităților, ale creației. Doar astfel ajunge omul *liturg al lui Dumnezeu* (homo liturgicus). În om se recapitulează și se realizează întreaga creație, ca și în procesele liturgice ale Bisericii.

7. Sf. Vasile cel Mare postula că, dacă omul urmărește cu atenție natura și stelele, mișcările și schimbările lor, găsește motive de a se cunoaște pe sine mai bine, văzându-se pe sine în toate acestea sau înțelegând imperfecțiunea sa din „creșterile și descreșterile lor”. Același lucru și cu privire la slujbele Bisericii, rânduiala și conținutul lor. Ele ne arată că întreaga creație este *realitate și existență liturgică*. Tot ceea ce există are de-a face cu liturghia Bisericii sau cu „Logosul întrupat”. Ca și omul, procesele liturgice ale Bisericii sunt nimic altceva decât *loc de descoperire a lui Dumnezeu* (teofanie) sau mijloace prin care Creatorul se întâlnește cu creația Sa. Altfel spus, *creația se depășește pe sine în cadrul liturghiei, se sfintește sau este făcută vie*. Realitatea și existența în întregimea lor sunt experiate în noua și propria condiție a lor. În acest fel, liturghia este *anticipare a creației celei noi*, realizează *Biserica*. Potrivit Pr. P. Florenskij, este înainte de toate *lucrarea dumnezeiască catabatică desfășurată în și pentru creație*: „În cadrul liturghiei întreaga creație stă înaintea Dumnezeului întreit în Persoane. Fiecare slujbă și fiecare Sfântă Taină, care nu pot fi văzute independent de Sfânta Liturghie, se vor înțelege ... ca prăznuiri și celebrări ale creației”. Liturghia este astfel o *creatio continua*, trimițând la viața omului în general, ca viață liturgică. În altă ordine de idei, liturghia trebuie să fie și o *prăznuire și celebrare sacramentală a vieții*, loc în care omul își primește condiția sa proprie, prin indumnezeire, și nu numai, în mod simplu, o *slujbă cultică*. De aceea importanța *liturghiei de după liturghie*. Întreaga existență, în special cea a omului, trebuie să fie și să devină una sacramentală, o *doxologie și euharistie (mai) cuprinzătoare*.

8. Arta creștină, care însoțește și lămurește procesele liturgice ale Bisericii, trimite și ea la *aspectele cosmologice* ale acestora: Biserica este trup al lui Hristos și imagine a lumii; arhitectura reprezintă nimic altceva decât *un act de creație și o cale de instrucție*; iconografia ca și procesul liturgic în general dezvăluie existența unui *principiu duhovnicesc* și a unei *meta-morfoze a materiei*.

9. Inclusiv iconomia dumnezeiască trimite la procesele liturgice (cosmice sau integrale). Postularea *prezenței lui Dumnezeu în creație și în timp* reprezintă o realitate a învățăturii Bisericii. Definirea existenței sfârșește în dumnezeiesc. Planul de mântuire al lumii (οἰκονομία Θεοῦ) implică lucrarea lui Dumnezeu, în special în om, însă și în creație în general. Ea re-

prezintă nimic altceva decât o *osmoză liturgică*, omul neputându-se rupe de creație și să trăiască de sine, izolat.

10. Chiar *orientarea disciplinelor teologice* indică o așa-numită *universalitate a faptului-de-a-fi-liturgic* (das Liturgisch-Sein). Acest lucru, pentru că, pe de o parte, teologia în întregimea ei este *intemeiată pe textul inspirat*, are un *conținut dogmatic* și este sau trebuie să fie *orientată liturgic*. Pe de altă parte, modul natural de existență al principalelor domenii teologice este unul liturgic, susținut nu numai de tradiția teologică a Bisericii, ci și de o așa-numită *reîncadrare liturgică*, întreprinsă astăzi de majoritatea disciplinelor teologice.

Existența omului și a întregii creații este și trebuie să fie liturgică (*homo liturgicus*). Iar *determinarea liturgică, euharistică și doxologică, a existenței* este confirmată și de teologia liturgică, de structura slujbelor, timpurile liturgice, tipic și conținutul textelor liturgice. Lait-motivul ecteniilor, spre exemplu, trimite la *unitatea întregii creații* – avându-l pe om în centrul ei, pe Maica Domnului, toții Sfinții și îngerii – și descrie această întreagă realitate ca *existență liturgică, euharistică și doxologică* aflată înaintea lui Dumnezeu, pricină a întregii existențe. Este vorba de o *teologie cosmico-liturgică* a ecteniei. Timpurile liturgice implinesc, la rândul lor, *determinarea liturgică a creației*, care participă de fiecare dată, neîntrerupt, la toate momentele hotărâtoare ale iconomiei dumnezeiești. Postul oferă și el o *sinteză cosmică completă* sau, din nou, mai cuprinzătoare. El nu este ceea ce se vede, ci *banchet tainic*, hrană duhovnicească plină de mister, întoarcere în Rai și, în acest fel, desăvârșire sau împlinire eshatologică (eschatologische Vollkommenheit). Nu în ultimul rând, postul are, ca orice altă *întreprindere* și realitate în cadrul Bisericii, drept gazdă pe Sfântul Duh. Este vorba așadar de o *perspectivă pedagogică dublă*, ca și în cazul slujbei Cununii. Aceasta concretizează „o mică împărăție”, anticipând „desăvârșita împărăție a lui Dumnezeu care va veni”. Așadar o *realizare a liturghiei cosmice și cerești* în viața noastră obișnuită. Dacă răsoim cărțile liturgice, nu vom găsi slujbele ordonate după *genurile liturgice*, ci „într-un mod extrem de divers, potrivit mersului vieții omului” (F. von Lilienfeld), acoperind toate aspectele vieții.

„Taina creației, care este în Hristos Creație Nouă, este cuprinsă întru totul în Sfânta Liturghie. Creația însăși reprezintă taina Persoanei lui Hristos, unitatea dumnezeiescului cu creatul. În Sfânta Liturghie este inclusă chemarea creaturilor. Prin participarea la liturghie creatura ia parte la viața Sfintei Treimi. Liturghia determină viața omului într-un mod cuprinzător, pentru că toate acțiunile rezultate din credință sunt marcate liturgic. În ele este sărbătorită credința. Viața omului de zi cu zi este o liturghie după liturghie, adusă de Hristos Tatălui în Sfântul Duh și la care omul pătrunde prin participarea la slujbele Bisericii. Liturghia determină și viața celorlalte creaturi, care se află în cadrul slujbelor pe terenul lor propriu” (J. Schelhas).

Prin urmare, *întreaga orientare liturgică a creației* față de Dumnezeu se regăsește în Euharistie și în special în rugăciunile anaforalei. Acțiunea catabatică a lui Dumnezeu care urmează insistenței epicletice a omului fac din creație *punere*

inainte (= oferire de sine) și *jertfă* (ἱναί τι ὡς προσφορά). Astfel se realizează *doxologia* și *euharistia*. Spațiul bisericii (ἐκκλησία) este special, oferind, ca *loc al Sfintei Liturghii*, Taină a tainelor și Slujbă a slujbelor, întâlnirea cu Dumnezeu și petrecerea în atmosfera Împărăției Sale. Biserica și, împreună cu ea, întreaga creație *inaintează liturgic în istorie*, adică *epectazic* (ἐπέκτασις), așa cum are loc și progresul și desăvârșirea spirituală în fiecare om în parte, spre întâlnirea transformatoare cu Hristos, Care și face ca limitele (τὰ ὅρατα) să fie desființate și depășite, oferind *descoperiri* și *morfozări decisive*, prin *întâlniri succesive și neîntrerupte* (μέθεξις) ale ordinii create cu cea necreată. Ea *progresează liturgic în timp*, suferind transformări mijlocitoare ale unei aderențe mai sensibile la omul fiecărei epoci și care exprimă și satisfac mai potrivit nevoia teologică sau existențială la un moment dat. Biserica însăși se află neîntrerupt într-un *proces de re-formare* (liturgică internă), o *osmozare specială*, categoric diferită de orice simplă *restaurare* a unor practici liturgice oarecare, înregistrate de modernitate (întâi de toate în Apus), ca *pierdere* a aderenței la nivelul sinaxeî. Creația (κόσμος) are o unitate a ei, *sincronă și diacronă, verticală și orizontală, catabatică și anabatică, temporală și geografică, văzută și nevăzută*. Este o *unitate de tip liturgic*, sintetizatoare (lex credendi – lex orandi – lex celebrandi), permițând individualitatea și comuniunea deopotrivă. Reprezintă *rațiuni tainice ale creației* (λόγοι), determinate de și impregnând condiția personală și sacramentală a acesteia. Ele indică pe de o parte *caracterul neabsolut al existenței create*, pe de altă parte exclud *închistarea în forme și în trecut*. Pe baza lor, Biserica este mereu modernă și actuală, chiar când membrii ei nu se mai identifică cu credința ei și a lor.

Biserica se naște în istorie odată cu practica ei liturgică și cu învățătura de credință (hotărâtoarea formulă și structură ortodoxă: *episcop, Euharistie, dogmă*). Însăși *Cina cea de Taină*, precedând *Cincizecimea*, evidențiază *cadrlul liturgic*. Post-modernitatea a însemnat însă ignorarea acestuia, propunând, de pe poziții secularizate sau străine, o *reformă liturgică restauratoare*.

Câteva *motive liturgice* ale acestui curent: 1). *intoarcerea la primele forme liturgice ale Bisericii* înseamnă refuzare și anulare a lucrării de sfințire a Bisericii și a lumii și a creșterii omului în istorie și în Dumnezeu (*mai inainte*le desăvârșit ≠ *mai vechiul* ≠ *acumul* decăzut) realizate și concretizate în atâția Sfinți Părinți care au marcat până astăzi viața și practica liturgică a Bisericii din care s-au și hrănit; 2). *aderența redusă a creștinilor la Sfânta Liturghie* nu se datorează „formeî alterate” a acesteia, ci, înainte de toate, ierarhiei și capacității sale teologice și duhovnicești de a sfinți lumea și omul; Sfânta Liturghie, așa cum o moștenește Biserica astăzi, este rezultat al „șlefuirii” realizate de Sfântul Duh în timp prin intermediul a sute de Sfinți Părinți, un proces firesc de „acomodare” a ei la omul de astăzi putând fi determinat doar de o *adâncire mai mare a ei* ca cea realizată până „acum”; 3). *ideea co-slujirii credincioșilor cu preotul* (συνλειτουργία κλήρου καὶ λαοῦ) înseamnă și „protestantizare” a raportului dintre ierarhie și credincioșii care trebuie să realizeze „lucrarea specială a preotului”, așa cum omul în general trebuie să conștientizeze „lucrarea specială a lui Hristos” în actul preoteșc și euharistic, în

aceia *liturghie* de ridicare (ἀναφορά) a omului la Dumnezeu: sunt „taine” pe care omul doar le-a auzit „spuse murmurat”, le-a simțit sau le-a intuit din rezultatul lor: 4). *forma de plural a rugăciunilor* ilustrează și susține ideea că preotul *mijlocește* pentru întreaga comunitate și sinaxă liturgică; 5). *postularea eliminării catapetesmei*, pe motivul inexistenței ei de la început în Biserică și al clericalizării excesive (distanțare a clerului de popor), ignoră rațiuni teologice, liturgice și practice: indică și „protejează” lucrarea tainică dumnezeiască din Altar, păzește de nedumeriri (gesturi și mișcări liturgice ale preotului), slujește scopurilor liturgice (= obiect de cult, nu arhitectonic), împiedică *asistarea ca la spectacol*, susține diferențierile ierarhice și *urcarea în trepte* spre Dumnezeu; 6). *realizarea și trăirea (eshatologică) a unității „sinaxei” în comuniune și afirmare de sine (personală)*, așa cum apare ea reprezentată în icoanele Judecării de Apoi, reprezintă tocmai scopul ultim al Sfintei Liturghii, prin *rugăciune comună și individuală*, închinări și mișcări liturgice, citiri și „luări aminte”, cântare, recitare și psalmodiere, care și justifică și realizează „împreună-slujirea”, dar și *simultaneitatea*; 7). *înțelegerea complexului de procese liturgice simbolice (cuvinte, veșminte, lecturi, cântări, mișcări etc.) drept „spectacol vizual-muzical-dramatic de sunet, imagini și lumi”* și nu drept *forme spirituale* care oferă omului mediul firesc, pentru care a fost creat; Liturghia nu poate fi perfectă, fiind și ea *realitate care crește împreună cu omul*, nimic neîntâmplându-se în afara voii lui Dumnezeu; 8). *considerarea Euharistiei ca secundară, datorită așa-numitei „împingeri ai ei în plan secund”* și nu ca încununare a urcușului pe care îl reprezintă, după modelul lui Moise urcat pe Muntele Sinai și al Sfinților Apostoli pe Muntele Tabor, pe care se și realizează *unirea cu Dumnezeu*; 9). *tendința, perturbatoare a ritmului și timpurilor liturgice, de a contopi toate slujbele și Tainele Bisericii într-una singură*, aducându-le pe toate în Sfânta Liturghie (= la un numitor comun), are precedente ale ei în istorie: renunțarea la *labora* în favoarea unei exclusive *ora*; respingerea întregului complex de slujbe ale Bisericii, pornind de la premiza că nu sunt eficiente; contopirea (prin eliminare) a tuturor rugăciunilor din viața creștinului și reducerea lor la *cea domnească*; crearea unei *eclesiologii strict euharistice* care să facă loc învățăturii străine (νεοτεριολογία) etc.; altfel spus: *mesalianism, nestorianism, monofizitism, bogomilism, intelectualism și sincretism liturgic*.

*

Sfânta Liturghie oferă însă lumii adevărata ei condiție. Ea este *prefacere* sau *transfigurare* (μεταμόρφωσις) a lumii materiale văzute, participantă la Sfânta Jertfă prin toate elementele sale, așa cum a luat parte, complet, la fiecare act iconomic realizat de Hristos (*Naștere, Schimbare la Față, Intrare în Ierusalim* etc.). L-a primit, L-a preaslăvit și S-a plecat înaintea Acestuia. Sfânta Liturghie ne dă însă nu numai *ambianța exterioară*, necesară vieții și imagine a vieții de apoi. Ea ne arată, în mijlocul unei lumi indifferente la lucrurile tainice, sensibile și intime, și cum trebuie să fie *interiorul nostru* și care trebuie să fie *starea noastră interioară permanentă*.

«Căci noi nu primim acestea ca pe o pâine comună și nici ca pe o băutură comună; ci, după cum Cuvântul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, S-a întrupat și a avut în vedere mântuirii noastre și trup și sânge, tot astfel și hrana transformată în euharistie (τὴν εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν), prin rugăciunea cuvântului celui de la El (δι' ἐκχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ), hrana aceasta din care se hrănesc sângele și trupurile noastre prin schimbare (κατὰ μεταβολήν), am fost învățați că este atât Trupul, cât și Sângele Acelui Iisus întrupat» (Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apol.* I, 65; în: PSB, nr. 2, p. 70)

Momentul decisiv al Sfintei Liturghii îl reprezintă *epicleza* (ἐπίκλησις) și *prefacerea* (μεταβολή) care o însoțește. Epicleza însă nu are efect în sine, sprijinindu-se pe rugăciunea în Duhul Sfânt a preotului plin de darul preoției. O putere (δύναμις) pe baza căreia „fiecare rugăciune a preotului se realizează și devine eficientă”. La Sfinții Părinți însă (*Sf. Simeon al Tesalonicului, Sf. Nicolae Cabasila*) fundamentală este *lucrarea lui Dumnezeu* (lucrare harică prin excelență a Sfintei Treimi – Sf. Simeon al Tesalonicului) prin rugăciunea „citită” de către preot. Ea determină *cea mai importantă și mai profundă taină realizată de Dumnezeu cu creația Sa*, reiterând întreaga iconomie. Rostirea epiclezei și binecuvântarea Cinstitelor Daruri de către preot realizează «Întruparea Cuvântului de la Sfântul Duh». Acolo este de fapt Hristos Însuși, Care realizează Sfintele Taine *prin har și prin acțiunile preotului*, «Nimeni neputând da ceea ce nu are și nimeni neputând lua ceva de la cel ce nu are» (Sf. Simeon al Tesalonicului). Sfânta Liturghie are însă *continut* și *structură triadologică*, întreaga realitate aflându-se de fapt între δύναμις și ἐνέργεια, o distincție mai mult decât aristotelică.

Imitând (neOrtodoxia), unii practică astăzi, rudimentar, *sărutul păcii*, instituție apostolică (=> *funcție psihologică*, prin păstrarea în cult, la nivelul ierarhiei), însă desființată de Părinți datorită *perimării istorice, teologice și didactice*: sinaxa credincioșilor nu mai necesită rostirea formulei, ca *întărire a sentimentului și a realității prezenței lui Hristos în mijlocul ei* prin Apostoli și prin urmașii direcți ai acestora; membrii ierarhiei realizează *înaintea credincioșilor* pe Hristos și mărturisesc *între ei* (= în ei, dar și în ceilalți) prezența concretă a lui Hristos neîmpărțit și nedespărțit (= *funcție anamnetică*); nu rostirea formulei Îl aduce pe Hristos în sinaxă (cele sfinte = săvârșite de Dumnezeu, nu de om); teologic, Hristos *ra fi real prezent* în Darurile încă nesfinte în momentul schimbului respectiv de replici la nivelul sinaxei (nu este vorba de un salut și nici doar de o prezență a lui Hristos în afara Euharistiei!); formula mai veche, inclusiv din motive practice (= tulburare produsă în biserică, într-un moment central) a fost înlocuită (*criteriu istoric și liturgic*) cu o alta: «Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim!». Biserica a dobândit o altă condiție a ei (teologică și liturgică), care trebuie *adâncită* și nu întoarsă „la origini” sau „în trecut”, anulând-o și rudimentarizând-o. Folosirea formulei nivelează totodată condiția celor ce participă la săvârșirea Tainei (preoți și laici), elimină taina (urcușul tainic) și introduce spectacolul, dezordinea și deconcentrarea.

Cel care „sfințește” nu este preotul, ci Dumnezeu. Hristos este însă Unul, jertfa Lui este una și Euharistia tot una (Sf. Ciprian al Cartaginei). În acest sens, *caracterul real* al Euharistiei este dat și de faptul că, săvârșită de preot *acum* este „identică întru totul” cu Cina cea de Taină (Μυστικὸς Δείπνος), săvârșită de Mântuitorul *atunci* (Sf. Ioan Gură de Aur). Cel ce a săvârșit *atunci* săvârșește și *acum*, conservând *caracterul anamnetic* al acestui act, însă nu ca *re-memorare* sau *co-memorare*, ci ca *realizare* (ἀνάμνησις) a aceleiași Cine. Pe de o parte *Hristos aduce*, pe de alta *Hristos Se aduce*. Cel veșnic și unul face ca *reiterarea* jertfei să reprezinte *aceeași jertfă* și nu una de fiecare dată nouă sau alta, ca în Vechiul Testament. Fapt care și amplifică taina *prezenței și săvârșirii*, care doar material și istoric sunt legate de o anumită ciclicitate. Totul se petrece pur și simplu „astăzi” și „acum”, fără să însemne că Hristos Se jertfește de fiecare dată, istoric, pe Cruce. Răstignirea rămâne una singură și în mod tainic și special, depășind timpul și lumea materială, participă la ea și *lumea de azi*. Euharistia, astfel, nu este nici *τύπος*, nici *μνῆμη*.

În tradiția „bizantină”, comentatorii liturgici au privit și înțeles *diferit* unul și același „eveniment” și „fapt” liturgic. Pentru unii, „lipsă de unitate”, „inconsecvență” și „irealitate” a *perspectivei simbolice* a Bisericii. Însă tocmai această *pluralitate și capacitate de a cuprinde cât mai mult*, pentru aceiași îngrămădire de idei și de acte, fără coerență, arată că lucrul respectiv este dumnezeiesc. În același timp λογικῶς (oferă *deschidere și flexibilitate*), μυστικῶς și παράδοξος (loc de întâlnire a *contrariilor* care se întregesc, se confirmă și se atrag reciproc). Este și cazul cunoscutului fragment din *Is 6, 1-7*:

«În anul morții regelui Osia, am văzut pe Domnul stând pe un scaun înalt și mareț și poalele hainelor Lui umpleau templul. Serafimi stăteau înaintea Lui, fiecare având câte șase aripi: cu două își acopereau fețele, cu două picioarele, iar cu două zburau și strigau unul către altul, zicând: „Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui!”. Din pricina acestor strigăte, porțile se zguduiau din fășănele lor, iar templul s-a umplut de fum. Și am zis: „Vai mie că sunt pierdut! Sunt om cu buze spurcate și locuiesc în mijlocul unui popor cu buze necurate. Și pe Domnul Savaot L-am văzut cu ochii mei!”. Atunci unul dintre serafimi a zburat spre mine, având în mână sa un cărbune, pe care îl luase cu cleștele de pe jertfelnic. Și l-a apropiat de gura mea și a zis: „Iată s-a atins de buzele tale și va șterge toate păcatele tale și fărădelegile tale le va curăți!”.

Acest text reprezintă o *preînchipuire* (τύπος) și o *trimitere* (παραβολή) la Sfânta Liturghie de mai târziu, folosind mult comentatorilor și interpreților euharistici bizantini. În tot cazul, Biserica și Părinții au adâncit, *înaintând în timp spre întâlnirea finală cu Hristos*, din ce în ce mai mult realitatea pe care o *constituie* și o *realizează* Sfânta Liturghie. Așa au reușit să înțeleagă lucruri pe care generațiile de mai înainte nu le realizaseră sau nu le exprimaseră (creșterea Bisericii = creștere a omului). Nici nu știm, în acest context, la ce se referă exact textul de mai înainte. La *Sfânta Liturghie* sau la *Întâmpinarea Domnului*, în templu, de către dreptul Simeon? Cel mai probabil, la amândouă și poate și la altele. *Simultaneitatea* susține, prin urmare, atât caracterul *paradoxal*, cât și pe cele *logic* și *tainic*.

Sfânta Liturghie reprezintă *succesiune de momente și evenimente*. Ceea ce și face ca textele care privesc pe unul dintre ele să trimită la același subiect, asadar să aibă un *referent comun* pe care îl lămurim. Dacă ar fi să punem la un loc toate slujbele Bisericii, ele ar forma un tot, unitar, simetric, armonic, logic și coerent. Sfânta Liturghie, de la începutul ei până la apolis, reprezintă însă un neîntrerupt *crescendo* dat de *pătrunderea mistagogică* (= *treptată*) în *Taină*, care reprezintă și esență a existenței ei și punct central al funcției ei. Sub „bizantini”, Liturghia a ajuns la „maturitatea” ei, al cărei *crescendo* și a cărei *ființă*, nefiind în fapt, în niciun fel, un *spectacol de teatru*, înseamnă *concentrare prin participare intensificatoare la taină*. De aceea predica la sfârșit, de aceea „sărutarea păcii” doar la preoții din altar, de aceea *existența unor acte simultane, complementare și întregitoare ale preoților, stranei și credincioșilor*, de aici diferențierea de alte Biserici în care taina a dispărut, rămânând doar cuvântul, evenimentul istoric și gestul liturgic prezentat rectiliniu (= elemente teatrale, de scenă). *Liturghia ortodoxă este succesiune de acțiuni simultane care cresc și se intensifică concentric, introducând treptat și mistagogic în Împărăția lui Dumnezeu a cărei gustare și trăire nu permite întreruperi*, ci armonie, simfonie, comuniune prin *împreună-adăugare* (σύνθεσις) și *împreună-viețuire* (συνβίωσις). De aceea, rugăciunile respective și răspunsurile corespunzătoare *se continuă unul pe celălalt dar au și înțeles de sine-stătător*, lucruri evidente în combinarea lor. Bucuria împărtășirii de Dumnezeu nu poate fi liniară, ci asociativă sau condiție a îmbrățișării.

Părinții insistă pe existența mai multor *grade de participare a credincioșilor la Sfânta Liturghie* («διαφορετικὰ ἐπίπεδα μετοχῆς στὴ Θεία Κοινωνία»); *prin miridele pomenite la Proskomidie* («νοητικὴ κοινωνία»), *prin ascultarea rugăciunilor, prin vederea sensibilă și inteligibilă a Trupului și Sângelui lui Hristos, prin împărtășirea cu Sfânta Euharistie*, cuvenită doar celor vrednici. Ele au ca premiză pregătirea duhovnicească și importanța slujbei pentru fiecare în parte. O *asumare și responsabilitate personală* într-o singură direcție: „unirea cu Hristos”. Neîmpărtășirea «din evlavie» (δι' ἐὐλάβειαν), pentru Părinți (Sf. Simeon al Tesalonicului) vrednică de laudă, este unire doar cu îngerii și sfinții, nu și cu Hristos. La Părinți *participarea* nu este niciodată inutilă (Pr. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 103, n. 32), ca la gânditorii mai noi. O *participare mai activă* la slujbe solicită o activare egală a *paradigmei cu fapta*. Obținerea lucrării vii a Duhului în oameni. Bineînțeles, *participarea continuă la Sfânta Euharistie* reprezintă idealul, cum mărturisește și Sf. Simeon al Tesalonicului: «Și spun acest lucru adesea, dorindu-mi ca și eu, întru acest Paște viu al Lui (ἐν αὐτῷ) τοῦτον τοῦ ζῶντος Πασχα), întotdeauna să gust mila Lui, acum și în viața ce va să fie! Acest lucru mi-l doresc pentru totdeauna mie și tuturor fraților!».

Părintele Stăniloae, atât de aproape de Părinți, ne spune: „Credincioșii au un folos de la Sfânta Liturghie chiar dacă nu se împărtășesc. Și nu numai un folos didactic, sau sentimental, ci se împărtășesc și de o lucrare a lui Hristos în ea, întâlnindu-se cu El prin cuvântul Lui sau despre El, prin

rugăciuni și cântări și prin iradierea puterii Lui, mai ales în momentul prefacerii, și din prezența Lui, după prefacere, pe altar. ... De fapt, în toată Liturghia, Hristos este prezent și lucrător în diferite grade și moduri împreună cu Duhul Sfânt. Unde nu este numai cuvântul despre Hristos, sau al lui Hristos, ci și lucrarea Lui în inimi, cu o anumită lucrare de sfințire a lor, este și Duhul Sfânt. Cuvântul este al lui Hristos, dar puterea lui pătrunde în inimi, le mișcă, le sfințește, le încălzește la rugăciune prin Duhul Sfânt. ... În general totul se cere Sfintei Treimi și Ea este lăudată totdeauna. ... Duhul Sfânt este considerat ca Cel prin Care lucrează Hristos în preot sau în credincioși, căci prin Duhul Își actualizează Hristos lucrarea mântuitoare săvârșită în cursul timpului" (Pr. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, pp. 102-103).

Criza în Biserică nu este de natură liturgică, ci duhovnicească. Nu procesele liturgice poartă vina, ci omul neadaptat lor. *Măsura în care credincioșii se împărtășesc trimite la capacitatea lumii de a primi Euharistia și capacitatea ierarhiei de a sfinți lumea.* Credincioșii se apropie mai mult de Hristos atunci când Îl văd viu în membrii ierarhiei. Atunci când o văd ca neapartinând lumii acesteia. Un Hristos viu în ierarhie devine un Hristos viu în viața oamenilor și a Bisericii. Omul, în ierarhia lui, este responsabil corespunzător. Schimbarea Liturghiei nu impune schimbarea omului! Însă schimbarea omului sublimează Liturghia! Decisivă este *întâlnirea și unirea reală cu Hristos*, faptul de a face lucrător harul Lui în noi. Acest lucru și face ca cercetarea harului (la chilie) să fie mai mare decât simpla participare liturgică (Geron Iosif). Ortodoxia a fost interesată nu de creșterea ei numerică și lumească, ci de *trăirea reală și concretă în Duhul lui Dumnezeu. Măsura în care preotul este pătruns de Duhul este și măsură în care lumea din jurul său este pătrunsă de Duhul!*

*

Istoria înaintază spre o *adâncire a experienței lucrării lui Dumnezeu*, totul culminând cu *intrarea într-o nouă etapă*, odată cu eshatonul. Totodată, Biserica și-a avut întotdeauna *privirea îndreptată spre capătul (τὰ ἔσχατα) drumului*, urmărind „întoarcerea în trecut”, specifică mai mult Legii vechi. Accesul și pătrunderea, trecerea în *noua stare* de la sfârșitul veacurilor, cu intrarea într-o *actualitate continuă*, solicită o *pregătire permanentă a Bisericii* și o *acomodare a ei la realitățile eshatologice* aflate într-o continuă apropiere. Dinamic și viu, *Biserica crește în istorie*, pregătindu-se să o depășească și să iasă din aceasta. Scopul proceselor liturgice ale Bisericii, al săvârșirii și al participării la acestea, nu este de a căuta „bunătățile” ascunse în spatele cuvintelor citite, rostite sau auzite, ci acela de a *(ne) împărtăși de Dumnezeu și de lucrarea Lui*, manifestată aici mai mult și mai evident decât în orice alt proces din viața noastră și încă nu numai prin cuvinte, ci și prin mișcări și gesturi, cântare și alte acte sfințite și sfințitoare care le însoțesc pe acestea, într-un *unic, complex și dumnezeiesc proces*.

Preotul și lucrarea lui specială față de Dumnezeu și de *poporul ales* sunt simbolizate sau date la Sfinții Părinți de Moise (Sf. Grigorie Teologul), asociere legată de *binecuvântarea lui Dumnezeu de a urca pe munte, capacitatea poporului de a vedea doar norul* (catapetasma, dvera) și de a *se învrednici de împărtășirea de către Moise a celor întâmplare* (rug. Amvonului). Nu este acea parte a poporului

ridicată împotriva lui Moise, murmurând față de el sau încercând să „încalce” înălțimea muntelui (lucru pe care nici nu-l reușește de altfel, fiind bătută cu pietre!), ci sunt acele persoane ascultătoare și pline de credință, care îl și susțin pe Moise cu „așteptarea” lor (înaintea *muntelui* sau a catapetesmei) și cu „însoțirea în Duh”, pe cât dă Dumnezeu fiecăruia în parte.

Rostirea cu voce tare a rugăciunilor tainice ale Sfintei Liturghii în scopul obținerii unei participări „mai active” la sfânta slujbă a credincioșilor trădează atât necredința în *capacitatea preotului de a sfîinți prin rugăciune și binecuvîntare, pe baza harului primit la hirotonie*. Cinstitele Daruri, de a *lucra* înaintea lui și de a se face organ (ὄργανον) al lucrării lui Hristos prin el, cât și părerea că *doar prin „asistarea” credincioșilor la cele mai intime și tainice momente ale împărtășirii lui Dumnezeu*, aceștia se înduhovnicească mai mult și iau parte mai real și mai profund la slujbă. Conținutul rugăciunilor de taină arată însă că ele sunt prevăzute pentru preot și că privesc lucrarea lui în Biserică în momente speciale și în general. Rostirea și săvârșirea epiclezei se fac *doar prin preot*. Cel care nu crede acest lucru se anulează pe sine ca membru al Bisericii și toate Tainele pe care le-a primit mai înainte asupra sa (Sf. Simeon al Tesalonicului).

Solidaritatea sinaxei liturgice (preot și credincioși) este realizată de toate actele și procesele liturgice, mai ales de fundalul *neîntrerupt* pe care au loc „sfîințirile”, așa cum este el redat și în iconografie, unde serafimi și heruvimi, aflați în ultimul registru sub strașină, preamăresc neobosit: «Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot! Plin este cerul și pământul de mărirea Lui!». Planul iconografic mural *prezintă așadar un ritm al lui și indică o cale* (spre Altar, unde se petrece Taina Tainelor dar și cuminecarea). Ideea este aceea de *verticalitate* (întâlnire a omului cu Dumnezeu și înălțare a sa) și de *urcuș*, Liturgia nefiind gândită de Sfinții Părinți ca *dialog în plan orizontal*. Toți sfinții planului mural „se mișcă” spre Altar, iar cântarea preotului și a sinaxei liturgice, îndreptată spre Dumnezeu, are *condiție verticală*.

Epicleza, fundamentată pe prezența reală a lui Hristos în ea prin cuvintele rostite *de preot* asupra Cinstitelor Daruri, reprezintă „discurs creator al lui Dumnezeu” (Gottes schöpferisches Sprechen), identic cu cuvintele lui Dumnezeu (ῥήματα) de dinaintea creației, și se sprijină pe o tradiție care merge înapoi, prin Părinți și Apostoli, până la Hristos. Creația (κόσμος/κτίσις-νέοτερισμός, δημιουργία-δημιουργημα) și raționalitatea liturgică presupun și permit așadar nu numai o *cultură a cultului*, ci și un *cult al culturii*. Înțelegem de aceea că însăși cuvintele (λόγοι), ca și oamenii, sunt făcute nu pentru planul (orizontal al) hârtiei, ci sunt *spațiale*, într-o cuprindere și consistență tocmai logică a lor. Evident, *creația cea nouă* se realizează doar în Hristos (Πρωτότυπος), oferit liturgic lumii și primit liturgic de aceasta, într-o continuă și tainică transfigurare (πνευματική μεταβολή) sau într-o semantică mai teologică a lumii. *Natura practicii liturgice ortodoxe este una dinamică*, permițând, cu maleabilitate, integrarea și dezvoltarea *tradițiilor locale*. Însă *firea liturgicului ortodox* este și aceea (τύπος-ἀντίτυπος) de a *conserva și menține ceea ce s-a predat și s-a stabilit* (de către Părinți) mai înainte.

Prof. Dr. Adrian MARINESCU

Diak. Cosmin Daniel PRICOP

Orthodoxe Fakultät, Universität Bukarest

DYNAMIK DES VERHÄLTNISSES ORTHODOXER THEOLOGEN ZU DER HISTORISCH-KRITISCHEN METHODE UND WESTLICHER THEOLOGEN ZU DEM KIRCHENVÄTERLICHEN SCHRIFTVERSTÄNDNIS

Keywords: *hermeneutic, historical-critical method, reception history, Western biblical academic scene, mutual understanding and approach.*

„Theologians who strive to denigrate modern criticism because it is not patristic, or those who regard the whole course of Patristic exegesis as ‘antiquated nonsense’ are suffering from the common ecclesiastical disease of reductionism”.

John Anthony McGuckin¹

Abstract

Der folgende Aufsatz versucht, eine zusammenfassende Darstellung aller orthodoxen Stellungnahmen bezüglich der historisch-kritische Methode sowie aller westlicher Positionen dem kirchenväterlichen Bibelverständnis gegenüber. Zumindest auf der Ebene der orthodoxen Bibelwissenschaftler stellt man heutzutage eine schwer erklärbare Tendenz fest: die meisten Orthodoxen lehnen grundsätzlich alle vom Westen gekommenen Einflüsse ab, obwohl sie in deren Arbeiten stark auf die im Westen entwickelten Werke rekurrieren. Andererseits zeigen sich die meisten westlichen Biblizisten eher skeptisch im Gegenüber zu der hermeneutischen und auslegerischen Funktion der Kirchenväter, obwohl sie etwas darstellen, was im Westen fast verlorengegangen ist – die Aktualisierung der Textbotschaft. Allmählich aber setzten sich die Orthodoxen, auf einer wissenschaftlicher Manier, mit der historisch-kritischen Methode oder mit deren Arbeitsschritten auseinander, während die westlichen Bibelwissenschaftler allmählich Zei-

¹ John Anthony McGUCKIN, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*, coll. SBEC 9, The Edwin Mellen Press, Lewiston, Queenston, 1986, S. 99.

chen der Wiederentdeckung patristischen Erbes setzten. Ist eine konstruktive Wechselwirkung zwischen diesen beiden hermeneutischen Polen zu postulieren? Wenn ja, unter welchen Umständen? Was schlagen die beiden involvierten Teile vor?

Einleitung

Es gibt keine offizielle Äußerung der orthodoxen Kirche „zur kritischen Bibelarbeit ihrer Exegeten“². Es gibt auch keine einheitliche von den orthodoxen Neutestamentlern vertretene Richtlinie bezüglich der Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Methode. Das hat sehr wahrscheinlich auch damit zu tun, dass von der Organisationsstruktur der Orthodoxie her, die auf dem Synodalitätsprinzip beruht, schwer ist, eine offizielle gemeinsame Position aller Orthodoxen bezüglich der neueren Herangehensweisen der Schriftauslegung (besonders der historisch-kritischen Methode) zu äußern. Es könnte nur auf einem allgemein-orthodoxen Niveau vermutlich in einer seit Langem gewünschten Synode geschehen, aber bis jetzt fand kein solches Treffen statt³. Manche orthodoxen Autoren, die sich mit dem Thema der Schriftauslegung aus einer entsprechenden Sichtweise beschäftigt haben, beanspruchten für sich indirekt die Autorität einer ganzheitlich-orthodoxen Anschauungsweise, indem sie sogar in den Titeln ihrer Werke z.B. über die „Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche“⁴ oder über das Neue Testament aus einer orthodoxen Perspektive sprachen⁵. Aber sie äußerten sich auf gar keinen Fall im Namen aller orthodoxen autokephalen Kirchen, obwohl die darin enthaltenen theologischen Behauptungen denen nicht fremd sind⁶. Aus diesem Hintergrund war es einfacher für die

² Elias OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche*, coll. SBS 81, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1976, S. 53.

³ Vgl. Simon CRISP, „Orthodox Biblical Scholarship“, in: James D.G. DUNN, Hans KLEIN, Ulrich LUZ, Vasile MIHOE (Hgg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler innen-Symposiums von Neamt 4.-11. September 1990*, coll. WUNT 1/130, Mohr & Siebeck, Tübingen, 2000, S. 124: „To begin with, there simply is no explicitly articulated Orthodox Church position with regard to scholarly study of the Bible. There is no analogue to the Pontifical Biblical Commission document *The Interpretation of the Bible in the Church*, nor indeed any equivalent to the body which produced it. In accordance with an Orthodox understanding of the role of Holy Tradition such a document could presumably in any case be produced not by a commission, but only by an Ecumenical Council. Both the principle of autocephaly and the history of isolation of many of the Orthodox churches militate against the likelihood of a single voice, a clear and unequivocal official pronouncement“.

⁴ Es geht hier um das oben benannte Buch von Oikonomos.

⁵ Vgl. Theodore G. STYLIANPOULOS, *The New Testament. An Orthodox Perspective*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 1997.

⁶ Über die Schwierigkeit, eine einheitliche Meinung orthodoxer Theologen hinsichtlich der neueren dem westlichen Raum Europas typischen Auslegungen zu finden, schrieb Crisp in seinem schon benannten Beitrag. Siehe S. CRISP, „Orthodox Biblical Scholarship“, S. 124: „... when we speak about *Orthodox reception* or *response* to one or another scholarly method,

römisch-katholische Kirche, eine offizielle Antwort zu den neueren westlichen Auslegungsmethoden herauszuarbeiten⁷.

Infolgedessen bleibt dieser kurze Rückblick begrenzt, denn auf einer Seite stellt er den Standpunkt eines rumänisch-orthodoxen Theologen dar und auf der anderen Seite ist es unmöglich, an allen von orthodoxen Neutestamentlern aus der ganzen Welt in den letzten Jahrzehnten geschriebenen die historisch-kritische Methode *en passant* behandelnden Bücher Zugang zu haben. Das ist die gemeinte und intendierte Perspektive, die ich in diesem Aufsatz vertrete und in keinem Punkt wird von mir die Beanspruchung auf eine allgemein orthodoxe Sichtweise avanciert.

Wahrnehmung der historisch-kritischen Methode bei den Orthodoxen. Ein Überblick

Die orthodoxe Bibelwissenschaft hat sich mit dem Thema der Wahrnehmung historisch-kritischer Auslegung, aus einer akademischen Perspektive, eher sporadisch und m.E. ungenügend, d.h. nicht systematisch befasst. Im Folgenden sind chronologisch diejenigen meiner Meinung nach bedeutendsten orthodoxen Neutestamentler dargestellt, die in letzten 40 Jahren in vielen Weisen die Bibelkritik eruiert haben.

Oikonomos (1976) erkennt die Rolle der Textkritik für die biblische Analyse an, aufgrund deren häufigen Verwendung in der Alten Kirche, besonders durch Origenes⁸. Dagegen wird die Literarkritik eher misstrauisch betrachtet, da sie die Rede über Zusätze des Bibeltextes verursacht. Oikonomos bleibt hier aber nicht konsequent seiner Argumentation, indem er zwischen Zusätzen und Glossen, die innerhalb der Offenbarung stehen, und Zusätzen und Glossen, die außerhalb der Offenbarung stehen, unterscheidet. Das einzige von ihm vorgeschlagene Kriterium für die Unterscheidung eines Zusatzes und die Auslassung eines anderen ist die theologische Bedeutung des Zusatzes, wobei das nicht genauer definiert ist⁹. Andere Schritte historisch-kritischer Methode sind überhaupt nicht erwähnt. Obwohl der griechische Neutestamentler zugibt, die Bibelkritik sei auf den „wissenschaftlich-akademischen Bereich beschränkt“¹⁰ und ihre Ergebnisse seien „für das Glaubensleben der Kirche irrelevant“¹¹, konkludiert er ganz am

we need to ask just whose response are we speaking about – individual scholars, national scholarly traditions or an official church position?”.

⁷ Hier sei besonders auf die Erklärung der Päpstlichen Bibelkommission aus dem Jahre 1993, „The Interpretation of the Bible in the Church“ hingewiesen, in der auch die neueren Herangehensweisen analysiert werden. Dazu siehe http://catholic-resources.org/ChurchDocs/PBC_Interp1.htm.

⁸ Vgl. E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft*, S. 52.

⁹ Vgl. E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft*, S. 54.

¹⁰ E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft*, S. 55.

¹¹ E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft*, S. 55.

Ende seines Buches, dass die orthodoxe Exegese ein Konzept braucht, zwecks der Verbindung moderner Bibelwissenschaft mit der Exegese der Kirchenväter¹².

Kesich (1991) setzt sich sehr kräftig für die Anwendung der historisch-kritischen Methode in der Orthodoxie ein¹³, obwohl sie als Methode neutral sei¹⁴. Er beherrscht die nötigen Kenntnisse, um die verschiedenen Formen der Bibelkritik zu eruieren, gegebenenfalls deren Vorteile und Nachteile anzukreuzen. Die Textkritik habe einen autoritativen Text festgestellt und könne problematisch sein, wenn der Exeget seine Theologie auf den Text verhängen will. Sie werde am einfachsten von den Gegnern biblischen Kritizismus akzeptiert¹⁵. Für die Quellenkritik (synoptische Frage) sieht er problematisch die darin entstandene Subjektivität, erkennt aber an, dass im Fall der Evangelien man von zwei oder mehreren Quellen redet¹⁶. Die Formkritik minimalisiert einerseits die Tätigkeit der Evangelisten bei der Anfertigung deren Schriften, aber andererseits spielt eine wichtige Rolle bei der Identifizierung und Klassifizierung der literarischen Formen, die viel über die Absicht eines Textes sagen¹⁷. Im Bezug auf die Redaktionskritik behauptet Kesich, sie die Bedeutung des biblischen Autors bei der Anfertigung seines eigenen Werkes nicht als Zusammensetzer, sondern als Theologe wiederherstelle¹⁸. Schlussfolgernd betont der Verfasser, dass sie, trotz aller Schwierigkeiten, die beste vorhandene Methode für die Schriftauslegung darstellt¹⁹.

Stylianopoulos (1997) verweist auf das akademische Studium der Schrift, verstanden als systematisch auf dem Niveau der Universitäten und theologischer Hochschulen anfänglich im Westeuropa oder Nordamerika aber jetzt auf der

¹² Vgl. E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft*, S. 73: „Erst wenn es gelungen ist, moderne Bibelwissenschaft zu treiben, ohne mit der exegetischen Tradition zu brechen, wird die orthodoxe Kirche eine eigene Prägung erhalten, die sie befähigt, anderen Kirchen von ihrem Reichtum mitzuteilen. Bis dahin bedarf es der Zusammenarbeit aller verfügbaren Kräfte“.

¹³ Vgl. Veselin KESICH, *The Gospel Image of Christ*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, S. 12: „This book is written with the conviction that the proper function of biblical criticism is to build, not to destroy; to illumine, not to obscure; to bring members of the Church to a better understanding of the gospels, not to lead them away from Jesus, whose recording sayings and deeds mirror his image“.

¹⁴ Vgl. V. KESICH, *The Gospel Image of Christ*, S. 38: „In itself, the critical method is neutral. In the hands of some scholars, it reveals their shortcomings. In the hands of others, it has opened many doors that were closed, thereby enormously helping us to enter into the meaning of the words and deeds of Christ“.

¹⁵ Vgl. V. KESICH, *The Gospel Image of Christ*, S. 25.

¹⁶ Vgl. V. KESICH, *The Gospel Image of Christ*, S. 27.

¹⁷ Vgl. V. KESICH, *The Gospel Image of Christ*, S. 29, 32.

¹⁸ Vgl. V. KESICH, *The Gospel Image of Christ*, S. 33-34.

¹⁹ Vgl. V. KESICH, *The Gospel Image of Christ*, S. 195: „The method of biblical criticism which prevails today is far from being perfect or free of subjectivity; but in spite of its limitations it is still the best method available“.

ganzen Welt betriebenes Studium der Schrift²⁰. Die Bibelkritik wurde von vielen Faktoren verursacht, darunter ein verschärfter die Schrift von theologischer Bedeutung beraubender Rationalismus²¹. Das am meisten mit der Bibelkritik assoziierte Bild sei das Chaos zwischen unterschiedlichen Methodologien und philosophischen Einflüssen²². Trotzdem dominiert diese Auslegungsweise das „wissenschaftliche“ Studium der Schrift in den letzten zwei Jahrhunderten²³ und ist unvermeidbar für die Studierenden neuerer Zeit²⁴. Stylianopoulos kennt alle Schritte der historisch-kritischen Methode, die er kurz und knapp charakterisiert. Es werden darüber hinaus die neueren Tendenzen innerhalb der wissenschaftlichen Bibelkritik kurz beschrieben (*Strukturalismus, Semiotik, Rezeptionsästhetik*), die, ihm zufolge, auf der Aktualisierung des Textes basieren und den klassischen Kritizismus überholen²⁵. Zum Schluss wagt er eine Bewertung der Bibelkritik, durchs Betonen deren Stärken und Schwächen²⁶. Zielt man ab, die Rolle der Bibelkritik in der Orthodoxie zu begreifen²⁷, so sollte man drei Schwerpunkte besonders analysieren und miteinander in Verbindung bringen: 1) die historisch-kritische Methode; 2) die Tradition der patristischen Exegese und 3) die liturgische Dimension der hermeneutischen Perspektive²⁸. Seine Schlussfolgerungen im Bezug auf die kritische Auslegungsmethode sind eher positiv. Man müsse auf gar keinen Fall auf die kritischen Bibelstudien verzichten, son-

²⁰ Vgl. T.G. STYLIANOPOULOS, *The New Testament*, S. 67.

²¹ Vgl. T.G. STYLIANOPOULOS, *The New Testament*, S. 68-69.

²² Vgl. T.G. STYLIANOPOULOS, *The New Testament*, S. 124-125, 128.

²³ Vgl. T.G. STYLIANOPOULOS, *The New Testament*, S. 128-129.

²⁴ Vgl. T.G. STYLIANOPOULOS, *The New Testament*, S. 123-125.

²⁵ Vgl. T.G. STYLIANOPOULOS, *The New Testament*, S. 131.

²⁶ Vgl. T.G. STYLIANOPOULOS, *The New Testament*, S. 135-138. Zu den Stärken zählen: 1) das Ehrlichkeitsideal aufgrund der philologischen und historischen Kriterien; 2) Linguistik und textkritische Studien; 3) Detaillierte Kenntnisse der Bibel und der umgebenden Welt, enthalten in Fachwörterbücher, Enzyklopädien, Kommentaren und Nachschlagewerken; 4) Entschlüsselung mancher biblischen Institutionen wie Bündnisse, Prophezeiung, Himmelsreich, Eschatologie. Hiemit wurde den ökumenischen Dialog angespornt; 5) Hervorhebung der Ideenvielfalt in der Bibel und des dynamischen Charakters der Inspiration und Revelation. Als Schwächen unterstreicht Stylianopoulos: 1) Mangelnder Zugang zur theologischen Dimension des Schriftverständnisses; 2) Ein umsonst versuchender Professionalismus, der Geistlichkeit der Bibel gerecht zu werden. Der verwandelt sich in Negativismus und Zynismus; 3) Wachsendes Misstrauen der Realität Christi, seines Evangeliums und der Kirche und des ganzen Christentums gegenüber, als direkter Einfluß der Aufklärung.

²⁷ Stylianopoulos bezieht sich zusammenfassend auf die damalige Lage des wissenschaftlichen Bibelstudiums bei den Orthodoxen (allerdings nur bei Russen und Griechen) und konkludiert, dass der Mangel an theologischen Hochschulen wenige Fachliteratur und somit wenig Reflexion über die neuere Tendenzen der Bibelwissenschaft aus dem Westeuropa mit sich brachte. T.G. STYLIANOPOULOS, *The New Testament*, S. 76: „Orthodox biblical scholars are still learning from their Western colleagues but they ought to be cautious about repeating their errors“.

²⁸ Vgl. T.G. STYLIANOPOULOS, *The New Testament*, S. 73.

dern, wie schon Oikonomos behauptete, ein Gleichgewicht zwischen kritischer Analyse und theologischem Zeugnis der Schrift schaffen²⁹.

Nikolakopoulos (2000) analysiert den Werdegang der historisch-kritischen Methode innerhalb des theologischen westeuropäischen Raumes bis heute³⁰. Er bewertet sie nicht nur aus orthodoxer Sicht, sondern auch mithilfe der offenen aus der Sicht der westlichen Theologie gekommenen Fragen, denen zufolge notwendig und dringend ist, „die theologische Relevanz der grundsätzlich anerkannten und befürworteten historisch-kritischen Methode der Schriftauslegung neu zu durchdenken“³¹. Aber der Verfasser geht nicht einer genauen Analyse aller Schritte der historisch-kritischen Methode nach, mit der er allerdings auseinandersetzen möchte, sondern bleibt auf einer Argumentationsebene, im deren Rahmen von ihm ausschließlich nur die Prinzipien behandelt wurden. Kirchenväter und Wissenschaft, beide an die Schrift orientiert, stehen nicht im Widerspruch³². Der Wert einer wissenschaftlichen Untersuchung der Bibel sei bei Orthodoxen niemals in Zweifel gezogen, wobei die historisch-kritische Methode nicht als allein geltendes Kriterium der Bibelauslegung, sondern als Vorstadium für die patristisch-geistliche Exegese angesehen wird³³. Trotz der im Laufe der Geschichte zwischen orthodoxen und westlichen Exegeten entstandenen Vorurteile³⁴, die die fruchtbare und nützliche Auseinandersetzung der Orthodoxen mit den Prinzipien der historisch-kritischen Methode gerammt haben³⁵, setzt sich Nikolakopoulos für eine „harmonische Synthese“³⁶ dieser zwei Auslegungsweisen oder anders ausgedrückt der dynamischen Traditionalität und Kirchlichkeit mit der Wissenschaftlichkeit ein³⁷.

²⁹ Vgl. T.G. STYLIANOPOULOS, *The New Testament*, S. 144-145.

³⁰ Vgl. Konstantin NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode. Exegetische und theologische Deutung neutestamentlicher Stellen unter Berücksichtigung des orthodoxen Kultus*, coll. MUS/VIOT 7, Shaker Verlag, Aachen, 2000, S. 25-40.

³¹ K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 38.

³² Vgl. K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 43: „Die Meinung, die Kirchenväter hätten mit den wissenschaftlichen Methoden bei der Interpretation der Heiligen Schrift nichts zu tun gehabt, ist demnach unbegründbar und unzulässig“. K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 44: „Obwohl die Kirchenväter die Schrifttexte anders als die moderne Bibelwissenschaft auslegen, steht ihre Exegese in keinem unüberbrückbaren Widerspruch zur zeitgenössischen Hermeneutik“.

³³ Vgl. K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 42: „Daher aber wird die historisch-kritische Methode für eine wichtige zusätzliche methodische Hilfe zur patristisch-geistlichen Auslegung gehalten“.

³⁴ Viele orthodoxe Neutestamentler warfen den westlichen Bibelwissenschaftlern eine falsche Orientierung der Forschung und ihrer Ziele vor, während die westlichen Exegeten beschuldigten die Orthodoxen des Konservatismus und eines starren Traditionswegs, so K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 46-47.

³⁵ Vgl. K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 47.

³⁶ K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 49.

³⁷ Vgl. K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 49-50.

Greek Orthodox Theological Review publizierte im Voraus alle anlässlich der „Sacred Text and Interpretation: Perspectives in Orthodox Biblical Studies“ betitelten an Hellenic College/Holly Cross Greek Orthodox School of Theology zwischen 28. Oktober und 1. November 2003 stattgefundenen Konferenz gehaltenen Vorträge. Darunter zählen vier Beiträge, die näher das Thema der orthodoxen Bibelexegese in Bezug auf die neueren Perspektiven der Bibelwissenschaft untersuchen. Erster davon, gemäß der Reihenfolge im Inhaltsverzeichnis, gehört John Anthony McGuckin³⁸, der einen Abgrund zwischen professionellem Lesen der Bibel und deren Wahrnehmung durch den kirchgehenden Gläubigen postuliert³⁹. Auf die neueren westlichen Entwicklungen des Bibelverständnisses fällt es den Orthodoxen schwer, eine klare und einheitliche Antwort zu geben⁴⁰. Die aktuellen Auslegungsmethoden sollen durch die orthodoxen Kommentatoren in „the Church's current biblical styles“⁴¹ integriert und dringend wahrgenommen und durchreflektiert werden⁴². Es folgt Stylianopoulos' Beitrag⁴³, in dem er für ein angemessenes Bibelverstehen vier Fidelitätsprinzipien nominiert: 1) für das Bibelzeugnis; 2) für die Tradition der Kirche; 3) für das kritische Studium und 4) für den Heiligen Geist⁴⁴. Die Bibelkritik habe viel Gutes bewirkt, aber oftmals den theologischen Sinn der Schrift verloren. Zum Überbrücken solches Exzesses sei die Berücksichtigung theologischer Ansprüche der Bibel und epistemologischer Bescheidenheit notwendig⁴⁵. Danach, Nikolakopoulos unterscheidet zwischen der orthodoxen (geistlichen) und der westlichen (wissenschaftlichen) Auslegung⁴⁶. Dennoch lehnt die orthodoxe Auslegungsweise kein wissen-

³⁸ Vgl. John Anthony McGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective: The Tradition of Orthodoxy“, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 47 (2002), 1-4, S. 293-323.

³⁹ Vgl. J.A. McGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective“, S. 295.

⁴⁰ Vgl. J.A. McGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective“, S. 305: „What will be the Orthodox Church's collective response to the patterns of biblical criticism as they have been established in Western Europe in the last century, set out by Protestant movement, and partially endorsed by post -Vatican II Roman Catholicism? Can Orthodoxy venture any opinion? Will it have a distinctive attitude to the New Hermeneutic? Will it try to ignore it?“.

⁴¹ J.A. McGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective“, S. 305.

⁴² Vgl., McGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective“, S. 319: „It is imperative that the achievements of Biblical Criticism are neither avoided because of fears that their underlying hermeneutics are, in many instances, inimical to Orthodox Tradition, nor slavishly adopted without reflection, so as to fill the vacuum of contemporary literature on biblical history and interpretation“.

⁴³ Vgl. T.G. STYLIANOPOULOS, „Perspectives in Orthodox Biblical Interpretation“, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 47 (2002), 1-4, S. 325-336.

⁴⁴ Vgl. T.G. STYLIANOPOULOS, „Perspectives...“, S. 325.

⁴⁵ Vgl. T.G. STYLIANOPOULOS, „Perspectives...“, S. 332-333.

⁴⁶ Vgl. K. NIKOLAKOPOULOS, „An Orthodox Critique of Some Radical Approaches in New Testament Studies“, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 47 (2002), 1-4, S. 338-353. Der Autor beschäftigt sich hier grundsätzlich mit der Bewertung bzw. Kritik zweier deutschen Neutestamentler, ein Lutheraner aus Göttingen (Gerd Lüdemann) und ein Katholik aus Paderborn (Eugen Drewermann), die, seiner Meinung nach, die historisch-kritische Methode

schaftliches Studium der Schrift ab, sondern setzt es voraus⁴⁷. Die historisch-kritische Methode kann nicht als eine ideelle Methode gekennzeichnet werden, obwohl sie sehr viel für die neutestamentliche Interpretierung leistet⁴⁸. Als letzter kommt Karavidopoulos, der die Bedeutung der Textkritik für das orthodoxe Bibelstudium hervorhebt⁴⁹ und zugleich drei Empfehlungen für eine zukünftige Textkritik im orthodoxen Raum macht: 1) Das Intensivstudium der anderen im Osteuropa gebrauchten Texttypen (Alexandrinus), 2) Die nötige Begründung eines orthodoxen Instituts für das Studium der neutestamentlichen Texte und 3) Die Wiederentdeckung der Wichtigkeit der Textkritik, als Teil eines biblischen Herangehens⁵⁰.

In dem rumänisch-orthodoxen Bibelwissenschaftsmilieu setzte sich Oancea (2007) mit der historisch-kritischen Methode auseinander, versuchend eine Neubewertung von ihr⁵¹. Nach einer kurzen Eruierung der Geschichte dieser Auslegungsmethode und deren zusammenfassender Wahrnehmung in der rumänisch-orthodoxen Bibelwissenschaft, werden die Schwächen einer solchen Methode für das orthodoxe Publikum dargelegt, wie ihre Neigungen zum Atheismus und Historismus, ihr Originalitätsanspruch, die reduzierte Zugänglichkeit und der Objektivitätsanspruch⁵². Trotzdem, sei sie nicht abzulehnen und der Hauptgrund für ihre Anerkennung in der orthodoxen Bibelwissenschaft sei, so Oancea, „die Geschichtlichkeit der Offenbarung“⁵³.

Fazit

– Die orthodoxe Bibelwissenschaft lehnt die historisch-kritische Methode nicht ab. Man erkennt ihr die Bedeutung bei der Entschlüsselung des Kontextes, der originellen Sprache, der Verfasserintention, usw. einer Perikope zu. Nach den erforderlichen Bearbeitungen, d.h. der Anpassung an dem orthodoxen Schriftverständnis, muss sie nicht von den Anliegen der orthodoxen biblischen Theologie entfernt werden⁵⁴.

– Die historisch-kritische Methode kann somit von Orthodoxen nicht ignoriert werden. Wer heutzutage Exegese treiben will, egal welcher christlichen

übertreibend anwandten. Lüdemann lehnte die Zeugung Jesu durch den Heiligen Geist und die Jungfrau Maria, aus historischen Gründen, ab, während Drewermann die Möglichkeit der Maria's Jungfräulichkeit in Frage stellte.

⁴⁷ Vgl. K. NIKOLAKOPOULOS, „An Orthodox Critique...“, S. 340-341.

⁴⁸ Vgl. K. NIKOLAKOPOULOS, „An Orthodox Critique...“, S. 342.

⁴⁹ Vgl. Ioannes KARAVIDOPOULOS, „Textual Criticism in the Orthodox Church. Present State and Future Prospects“, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 47 (2002), 1-4, S. 379-394.

⁵⁰ Vgl. I. KARAVIDOPOULOS, *Textual Criticism in the Orthodox Church*, S. 392-393.

⁵¹ Vgl. Constantin OANCEA, „Exegeza istorico-critică și teologia biblică ortodoxă: o reevaluare“, in: *Revista Teologică* XVII (2007), 3, S. 187-202.

⁵² Vgl. C. OANCEA, „Exegeza istorico-critică și teologia biblică ortodoxă“, S. 193-197.

⁵³ C. OANCEA, „Exegeza istorico-critică și teologia biblică ortodoxă“, S. 199.

⁵⁴ Vgl. C. OANCEA, „Exegeza istorico-critică și teologia biblică ortodoxă“, S. 202.

Konfession er angehört, rekurriert ausnahmslos auf die infolge dieser Methode entwickelten und zur Verfügung gestellten Mittel und Herangehensweisen⁵⁵.

– Der Anerkennungsgrund historisch-kritischer Methode als mögliche Auslegungsweise unter den Orthodoxen beruht sich auf der viel geachteten „Geschichtlichkeit der Offenbarung“⁵⁶, d.h. historischem Kontext des Heilsplanes, die man bei der Exegese nicht ignorieren kann⁵⁷. Außerdem gewinnt die historisch-kritische Methode an Bedeutung, da auch die Kirchenväter auf ihrer Art und Weise Bibelkritik trieben⁵⁸.

– Ungeachtet der Erhöhung ihres Wertes für das Bibelverständnis bleibt die historisch-kritische Methode nicht ein allein geltendes Kriterium für die orthodoxe Schriftexegese. Ihr kommt eher eine Vorbereitungsrolle für die patristisch-geistliche Exegese zu⁵⁹. Der Bibelkritik fehlt es an dem Aktualisierungsinteresse des Texts für die heutigen Leser, bzw. Hörer⁶⁰.

– Es gibt keinen offiziellen Beschluss der orthodoxen Kirchen im Bezug auf die Anwendung der historisch-kritischen Methode. Infolgedessen bleibt deren Wahrnehmung innerhalb der orthodoxen biblischen Landschaft ungleichmäßig und uneinheitlich. Wir könnten trotzdem von einer lokal-persönlichen statt einer gemeinsam-offiziellen Rezeption reden.

– Die hermeneutische von den Orthodoxen identifizierte Lösung zur Integration der historisch-kritischen Methode in der eigenen Auslegungsweise ist Realisierung einer „harmonischen Synthese“⁶¹ zwischen moderner Bibelwissenschaft und der patristischen Exegese. Wie diese Synthese methodisch zu schaffen wäre, wird es nicht behauptet.

– Bei ihrer Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Methode argumentieren die Orthodoxen mehrheitlich auf dem Niveau der hermeneutischen Prinzipien, ohne eine eigene Methode oder eine konkrete Empfehlung avancieren zu lassen. *Wie verwendet man als Orthodox die historisch-kritische Methode, um einen Text zu interpretieren?*² bleibt, meines Erachtens, eine noch nicht beantwortete Frage.

– Die Wahrnehmung der historisch-kritischen Methode in der orthodoxen Bibelwissenschaft sollte aufgrund eines reflektierten Konzeptes geschehen, wie schon Oikonomos in 1976 forderte. Konzept heißt Schema, Plan und letztendlich Methode. Ein von den Orthodoxen entwickeltes Konzept für die Wahrnehmung der modernen Interpretierungsmethoden der Bibel war nie so dringend

⁵⁵ Vgl. V. KESICH, *The Gospel Image of Christ*, S. 23, 195.

⁵⁶ C. OANCEA, „Exegeza istorico-critică și teologia biblică ortodoxă“, S. 199.

⁵⁷ Vgl. Savvas AGOURIDES, „The Orthodox Church and Contemporary Biblical Research“, in: J.D.G. DUNN, H. KLEIN, U. LÜZ, V. MIHOC (Hgg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive*, S. 151. Außerdem vgl. V. KESICH, *The Gospel Image of Christ*, S. 11.

⁵⁸ Vgl. V. KESICH, *The Gospel Image of Christ*, S. 11-12.

⁵⁹ Vgl. K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 42.

⁶⁰ Vgl. C. OANCEA, „Exegeza istorico-critică și teologia biblică ortodoxă“, S. 202.

⁶¹ K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 49.

wie heute⁶². Die Bibelkritik bleibt somit „a crucial problem for the Orthodox Church today“⁶³.

Schritte der historisch-kritischen Methode. Kurze Bewertungen aus orthodoxer Sicht

Aufgrund der uneinheitlichen Reaktion der orthodoxen Theologie auf die Methodenschritte der Bibelkritik lässt sich schwer eine dementsprechende Bewertung der sog. historisch-kritischen Methode erarbeiten. Meine persönlichen Beobachtungen aber schließen nicht die bisherigen seitens der orthodoxen Theologen gemachten Feststellungen aus und sind in manchen Punkten eng damit verbunden. Anderswo aber eher nicht.

Textkritik

Zwecks Verstehens des genauen Sinnes biblischer Aussagen erwies sich eine kritische Arbeit am Text, aus einer orthodoxen Sichtweise, „unumgänglich“⁶⁴. Deswegen müssen „Umstellungen, Veränderungen, Zusätze, Seh- und Hörfehler [...] erkannt und beseitigt und der ursprüngliche Text womöglich sorgfältig wiederhergestellt werden“⁶⁵. Solche falschen Deutungen können nur durch die wissenschaftliche Analyse des Textes beseitigt werden. Daraufhin halte ich die Meinung von Oikonomos, der zufolge „die Textkritik in der orthodoxen Kirche allgemein anerkannt“⁶⁶ ist und „mit Selbstverständlichkeit praktiziert“⁶⁷ wird, als übertrieben und triumphalistisch⁶⁸. Diese Selbstverständlichkeit ist nicht überall in der Orthodoxie zu finden und die Stimmen deren, die das Infragestellen eines seit langer Zeit im Rahmen des Gottesdienstes (Liturgie) verwen-

⁶² Vgl. J.A. MCGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective“, S. 305: „This is (...) to invite consideration of how to respond to modern interpretative methods and incorporate them into the Church's current biblical styles. This is an issue that has been a critical imperative in several ages of the Church previously, (...) but has not been, for many centuries, so pressing a task as it is today“.

⁶³ V. KESICH, *The Gospel Image of Christ*, S. 195.

⁶⁴ E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft*, S. 52.

⁶⁵ E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft*, S. 52.

⁶⁶ E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft*, S. 52.

⁶⁷ E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft*, S. 52.

⁶⁸ Vgl. I. KARAVIDOPOULOS, „Textual Criticism in the Orthodox Church“, S. 384: „Why, beyond certain isolated cases, in the Orthodox context, and especially the Greek, has there been no academic interest for any critical examination of the text of the New Testament, whereas other branches of biblical research have attracted and continue to attract the interest of scholars? A brief glance at Greek academic production during the twentieth century exposes the neglect suffered by the branch of biblical research that goes by the name «textual criticism of the New Testament.»“.

deter Perikope als Sünde betrachten⁶⁹ und jeder Versuch im Bereich der Textkritik als „protestantisch“ bezeichnen, ist immer noch wahrzunehmen⁷⁰. Obwohl die orthodoxe Kirche sich zur Textkritik eher sporadisch und indirekt geäußert hat⁷¹, stellt dieser Methodenschritt keine Gefahr für ihre Prinzipien dar, so Oikonomos, der irgendwie ungeschickt im Namen der ganzen orthodoxen Kirche spricht⁷². Trotzdem lässt sich zusammenfassend behaupten, dass auch in der orthodoxen Bibelwissenschaft das Interesse für die Feststellung der möglichst nah dem Original stehenden Version eines Textes stark in Vordergrund tritt, als Sicherung einer festen Basis für weitere theologische Überlegungen⁷³.

Textanalyse

Die Textanalyse, verstanden und bezeichnet im Allgemeinen von den Orthodoxen als historisch-grammatikalische Analyse in der Richtlinie der antiochenischen Schule bildet für dieselben Theologen „die Grundlage exegetischer Arbeit“⁷⁴. Sie stellt „eine nennenswerte Errungenschaft der Bibelauslegung im 19. Jh“⁷⁵ dar. Hauptgrund der Annahme und Anwendung philologischer Analyse auf

⁶⁹ Vgl. I. KARAVIDOPOULOS, „Textual Criticism in the Orthodox Church“, S. 391: „It is the responsibility of Orthodox scholars to subject the liturgical text of their Church to a contemporary critical examination, which, naturally, follows the general prevailing principles of textual criticism“.

⁷⁰ Vgl. I. KARAVIDOPOULOS, „Textual Criticism in the Orthodox Church“, S. 385: „Ignorance of what is a critical edition of the New Testament has led certain people, theologians included, to characterize the critical editions as «Protestant» texts, being oblivious to the fact that these texts are based on the ancient manuscripts and that these manuscripts constitute a treasure of the Church and, indeed, of the undivided Church of the first centuries“.

⁷¹ Vgl. K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 29: „In erster Linie wird nun deutlich und konstruktiv an dem originalen Text der Hl. Schrift gearbeitet. Die verschiedenen philologischen Methoden und die Entdeckung von wertvollen Handschriften tragen vielfältig zur Umkehr zum Text bei, so wie er aus den Händen der heiligen Autoren hervorgegangen ist“.

⁷² Vgl. E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft*, S. 53: „Sie (die Kirche – n.r.) ist überzeugt, daß eine solche Arbeit nicht in Widerspruch zu ihren Prinzipien geraten kann, wenn sie wissenschaftlich begründet ist und nicht in eine phantastische Superkritik ausartet, die die Überlieferung außer acht läßt“.

⁷³ Vgl. I. KARAVIDOPOULOS, „Textual Criticism in the Orthodox Church“, S. 393: „It is inconceivable today that within the growth of all the spheres of theological knowledge, the critical study of the manuscripts can be left aside, and the correct editions of the text of the New Testament can be neglected on the grounds that other theological and hermeneutical questions have primacy“.

⁷⁴ E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft*, S. 60.

⁷⁵ K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 30: „Dabei widmete sich die Forschung aus philologisch-historischer Sicht den einzelnen biblischen Schriftstellern, den Entstehungsfragen aller einzelnen Schriften und ihrem Zusammenhang mit dem jeweiligen konkreten historischen Hintergrund; ein Vorgehen, das in der Hermeneutik Früchte getragen hat“.

biblische Texte seitens der Orthodoxen beruht auf der Zweinaturenlehre⁷⁶. Für Stylianopoulos konstituiert die Anwendung solcher Analyse durch die Kirchenväter den wichtigsten Grund, um sie weiterzutreiben⁷⁷. Hier bin ich der Einsicht, dass das Vorbild der Kirchenväter im Bezug auf die Textanalyse wichtig ist, aber dieser Methodenschritt kann auch aufgrund seiner Bedeutung *per se* angewendet werden. Daher scheint mir die Einsicht Stylianopoulos zu minimalistisch⁷⁸. Jeder von uns soll zuerst den Bibeltext für sich „kauen“⁷⁹. Einrahmung des auszulegenden Textes in größeren Kontext der Schrift ist hier sehr wichtig⁸⁰. Auf jeden Fall ist die Textanalyse für eine adäquate Auslegung eines biblischen Textes unvermeidbar und heutzutage kann sie in der Bibelwissenschaft nicht ersetzt werden⁸¹.

⁷⁶ Vgl. K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 341: „We cannot reject scientific knowledge that contributes to the intellectual elaboration of biblical texts and their historical and ecclesiastical contexts in philological, historical, sociological, archaeological, philosophical, and psychological terms [...] We must not forget, that the incarnation of the Logos took place in concrete historical terms and is therefore subject to historical research methods“.

⁷⁷ Vgl. T.G. STYLIANOPOULOS, „Perspectives...“, S. 330-331: „The Church Fathers [...] made free and diverse use of known exegetical methods, such as allegorical, typological, grammatical, and textual, derived from both the Jewish and Greek traditions, and in some ways already found in the New Testament“.

⁷⁸ Vgl. E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft*, S. 53: „Die Schwierigkeit der modernen Exegeten liegt, wie bei allgemein-exegetischen Fragen, in der Auseinandersetzung mit den Neopatrissen. Diese sind nämlich der Ansicht, es gebe keinen Grund für neue exegetische Initiativen, da ja die Väter alles Entscheidende gesagt hätten und man sie nur wiederholen könne. [...] Zudem weiß man, daß die Äußerungen der Kirchenväter weder einstimmig noch eindeutig noch vollständig sind“.

⁷⁹ Vgl. S. AGOURIDES, „The Orthodox Church and Contemporary Biblical Research“, S. 147: „The Fathers absorbed the material for their own time and for the problems current then. They could not do this chewing for us, as they could not know our exact situation; in addition, there is the spiritual principle created by them that everybody must do his or her own chewing“.

⁸⁰ Vgl. T.G. STYLIANOPOULOS, „Perspectives...“, S. 331: „[...] a preeminent achievement in patristic study of the Bible was the focus on the contextual meaning and spirit of the scriptural texts by means of critical study and discernment of their primary aim (σκοπός) and sequence of thought (ἀκολουθία); that is to say, the interpretation of the parts in the light of the whole and of the whole in the light of its parts“.

⁸¹ Vgl. J. BARR, „History of Interpretation“, in: Bruce METZGER, Michael COOGAN (eds.), *The Oxford Companion to the Bible*, S. 324, apud: J.A. MCGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective“, S. 294-295: „Some of the main positions achieved [by biblical criticism] have remained as essential reference points for the discussion, and no alternatives have been proposed that have gained anything like the same degree of assent. Still more important, the general intellectual atmosphere of criticism, with its base in language and literary form, its reference grid in history, and its lifeblood in freedom to follow what the text actually says, has established itself as without serious challenge. Serious work on scripture can only be done in continuity with the tradition of biblical criticism“.

Synoptischer Vergleich

Die Anerkennung der Markuspriorität unter den Orthodoxen gewinnt allmählich an Bedeutung. Karavidopoulos äußert sich deutlich diesbezüglich, indem er behauptet, dass „das Markusevangelium das älteste geschriebene Evangelium“⁸² ist. Nikolakopoulos an seiner Stelle spricht über die von diesem Methodenschritt gewirkte Klärung⁸³. Wegen der berühmten Empfindlichkeit der Orthodoxen für alles, was die Kirchenväter sagten und schrieben, kann der synoptische Vergleich in die bibelwissenschaftliche Landschaft auch aufgrund derselben Basis wahr- und übernommen werden. Alle Kirchenväter, die sich einer exegetischen Arbeit der synoptischen Evangelien widmeten, greifen auf diesen Methodenschritt zu, um die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Erzählungen hervorzuheben und die theologischen Akzente jedes Synoptikers zu betonen.

Der synoptische Vergleich als Teil einer Methode hat aber einen großen Wert an sich. Er gibt die Möglichkeit, eine Botschaft (d.h. diejenige von Jesus) in verschiedenen aufeinander bezogenen Varianten zu folgen. Eine genauere Analyse dieses wichtigen Methodenschrittes zeigt unterschiedliche theologische durch jeden Synoptiker gesetzte Aspekte auf, die meiner Meinung nach eng mit der Redaktionsgeschichte verbunden sind. Nimmt man das Beispiel der Verklärungsgeschichte, so sind theologische Akzente der Seitenreferenten zu beobachten, wie das Gebet (Lukas) und die Furcht und das Fallen auf ihr Angesicht der Jünger (Matthäus), die in der ältesten Variante nicht zu finden sind. Trotzdem, haben die Orthodoxen selbst zwei Probleme zu lösen. Erklärt man diese Ergänzungen redaktionell, dann entfernt man sich von der geschichtlichen Tatsächlichkeit, vermutet besonders bei der ältesten Version des Markus. Sind diese Ergänzungen dagegen als inspiriert betrachtet, dann muss m.E. eine neue Definition der Inspiration und deren Grenzen gegeben werden. Bis zu welchem Punkt könnte es einen biblischen Text ausgeweitet werden und immer noch inspiriert bleiben? Wer und wie kann das gemacht werden?

Die alte von den Kirchenvätern vertretene Meinung, Matthäus sei in Kanon als das älteste Evangelium eingeschlossen, beeinflusst aus meiner Sicht nicht die neue Haltung den Ergebnissen des synoptischen Vergleiches gegenüber. Jetzt verfügen wir einfach über mehrere Informationen bezüglich der Verhältnisse zwischen den Synoptikern, die gegebenenfalls den Kirchenvätern nicht zugänglich waren⁸⁴. Diese neuen Ergebnisse sind notwendig für die heutige

⁸² Ioannis KARAVIDOPOULOS, *Evangelia după Marcu*, Ed. Bizantină, București, S. 24.

⁸³ Vgl. K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 30: „Das sogenannte „synoptische Problem“, d.h. die Frage nach dem literarischen Verhältnis der drei ersten synoptischen Evangelien, wurde ausgiebig behandelt und durch die „Zwequellentheorie“ im Großen und Ganzen verdeutlicht und geklärt“.

⁸⁴ Vgl. K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 22: „Selbstverständlich besitzen wir heute bessere und zuverlässigere historische und philologische Informationen über die urchristliche Abfassungszeit der neutestamentlichen Schriften [...]“

Bibelwissenschaft. Außerdem lehnen die Orthodoxen die Markuspriorität nicht ab, aufgrund der Tatsache, dass in dem orthodoxen Milieu die zeitliche Priorität unter den Synoptikern oder sogar unter den Evangelisten nicht denselben Wert wie deren Botschaft oder Inhalt hat.

Literarkritik

Ganz anders wird bei manchen Orthodoxen die Literarkritik betrachtet, nämlich misstrauisch, besonders bezüglich der Identifizierungen der späteren Zusätze eines Bibeltextes. Dieses von Orthodoxen betreffs der Literarkritik angezeigte Misstrauen scheint mir irgendwie komisch, denn im Grunde genommen hat man bei dem synoptischen Vergleich mit demselben Phänomen wie bei der Literarkritik zu tun und trotzdem wird der Erste besser rezipiert. Oikonomos zum Beispiel versucht unbefriedigend dieses Problem zu lösen, indem er zwischen literarisch zu erklärenden und theologisch zu erklärenden Zusätzen unterscheidet. Passt ein Zusatz in den theologischen Kontext einer Schrift gut, dann muss er nicht mehr eliminiert werden⁸⁵. Es ist eine rein subjektive Meinung, die durch keine weiteren Kriterien ergänzt wird, denn die Verfasser der Schrift selber gestalteten nicht immer ihre Darstellungen nach einer klaren theologischen Richtlinie und zudem ein späterer Autor kann eventuell seinen Zusatz theologisch auf einen Text anpassen, um ihn besser zu legitimieren. Fraglich bleibt weiterhin, die Art und Weise, wie ein Zusatz als theologisch als passend bewertet werden könnte.

Manche moderne westliche Bibelwissenschaftler reagieren vorsichtig auf die literarkritische Untersuchung des ältesten Evangeliums von Markus. Sie schlagen vor, sich nicht mehr um Vorstadien des erwähnten Textes zu bekümmern, sondern der Text in seiner Endgestalt als inspirierte Basis weiterer Analysen zu benutzen. Warum ist doch nur diese verschriftete Form einer Botschaft inspiriert und nicht deren zum Teil mündlich tradierte Vorstadien? Die Orthodoxen können aus meinem Blickwinkel dieselbe Einsicht über die Endgestalt des Markusevangeliums teilen, doch es im flexibleren Rahmen einer dynamischen Weitergabe der Offenbarung betrachten, wo diese Vorstadien schon die eigene Bedeutung haben. Genauso könnte es die Inspirationslehre nach dem Schriftstadium entfaltet werden und in den späteren Schriften der Kirchenväter gespürt

Das philologische und historische exegetische Material, das damals den Kirchenvätern zur Verfügung stand, ist unserem heutigen Material gegenüber unterlegen [...] Viele patristische *mystische* oder allegorische Auslegungen von konkreten Stellen scheinen heute undenkbar, zumal die verschiedenen philologischen, historischen, archäologischen oder religionsgeschichtlichen Kenntnisse der modernen Bibelwissenschaft enorm zugenommen haben".

⁸⁵ Vgl. E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft*, S. 54 betont komischerweise die Wichtigkeit der inspirierten Bücher im Vergleich zu den inspirierten Verfassern: „Denn die Kirche hat in den Schriftkanon nicht inspirierte Verfasser, sondern inspirierte Bücher aufgenommen“. Wie diese unpersönliche Inspiration der Bibelbücher geschieht, bleibt jedoch ungeklärt.

werden. Ich verstehe die Inspiration als eine durchgehende Linie, wo die Schrift und/oder die Kirchenväter Punkte oder Abschnitte darauf darstellen.

Gattungskritik und „Sitz im Leben“

Gattungskritik und „Sitz im Leben“ gehören, soweit ich es erkenne, zu derselben Aufschlüsselung des Textes in seinem damaligen Kontext, wie es auch im Fall der Textanalyse festzustellen ist. Die Einsicht, dass ein Text nach einem bestimmten Schema angefertigt wurde und er mit strukturähnlichen Texten verglichen werden könnte, ermöglicht die Entdeckung anderer Schwerpunkte bei ihm und die hypothetische Festlegung des konkreten Zusammenhanges, wo er innerhalb der christlichen Verkündigung verwendet wurde. Der „Sitz im Leben“ verankert gleichsam einen Text in Konkretheit, wobei das voreilige Vorschlagen möglicher Szenarien auszuschließen sei. Darüber hinaus muss man nicht den Text zwingen, eine bestimmte Gattung aufzuweisen, wo es nicht nötig ist.

Religions- und Motivgeschichte

Von religionsgeschichtlicher Methode spricht Oikonomos, indem er sie für die Erforschung der Heiligen Schrift als „sehr nützlich“ bewertet⁸⁶. In der heidnischen Welt lassen sich sehr viele „Aussagen über Gott und seinen Heilswillen“⁸⁷ entdecken, die seine Liebe und Vorsehung für die ganze Welt bezeugt⁸⁸. Die enge Verknüpfung zwischen dem Neuen und dem Alten Testament im Rahmen der Religionsgeschichte wird aber durch ihn nicht in einer ähnlichen Weise betont, wahrscheinlich deswegen, da sie als selbstverständlich gilt. Auf jeden Fall fungiert das Alte Testament, aus meiner Sicht, als die wichtigste Inspirationsquelle für das Neue Testament im Bereich der religionsgeschichtlichen Analyse⁸⁹, auch wenn man heute über ein reiches Material bezüglich der römischen oder hellenistischen Welt und Kultur verfügt⁹⁰. Erst danach könnten andere Analogien in den oben erwähnten Kontexten gesucht und dargestellt werden, die auf eine Horizonterweiterung hindeuten⁹¹. Die Untersuchung der dazu gehörenden Motive zeichnet sich als selbstverständlich ab.

⁸⁶ E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft*, S. 67: „Die orthodoxe Exegese erkennt an, daß die religionsgeschichtliche Erforschung der Heiligen Schrift sehr nützlich sein kann, mahnt jedoch gleichzeitig zu Vorsicht und strengster Disziplin“.

⁸⁷ E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft*, S. 67: „Damit leugnet die orthodoxe Lehre nicht, daß auch richtige Aussagen über Gott und seinen Heilswillen außerhalb der christlichen Religion anzutreffen sind, sie gibt ihnen nur den ihnen zukommenden Stellenwert“.

⁸⁸ Vgl. E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft*, S. 55.

⁸⁹ Vgl. T. STYLIANOPOULOS, „Perspectives...“, S. 328: „Just as theology cannot be separated from history, so also Scripture as a holy book cannot be disjoined from the communal context in which it originated, took shape, and was variously used. These contexts are namely Israel and Church“.

⁹⁰ Vgl. K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 22.

⁹¹ Nikolakopoulos spricht in diesem Kontext über „Analogien und Entwicklungszusammenhänge zwischen den neutestamentlichen Texten und anderen parallelen Traditionen der reli-“

Die besondere Hervorhebung der Annäherung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament betreffs dieses Methodenschrittes könnte m.E. zu manchen für die Orthodoxen kompliziert zu beantwortenden Fragen führen. Sie stellen zugleich Probleme der redaktionsgeschichtlichen Art dar: Wenn ein neutestamentlicher Text sehr viele und auffällige Gemeinsamkeiten mit einem Vergleichstext aus dem Alten Testament aufweist, wie schon der Fall der neutestamentlichen Verklärungsgeschichte mit den zwei Wiedergaben der Gesetzgebung auf Sinai in Exodus, auf wessen Kosten entstehen sie? Gemäß der historisch-kritischen Regel, geht das exklusiv auf Verantwortung des Verfassers, der seine Erzählung in Anlehnung an die alttestamentliche Geschichte anfertigt. Daraus ergibt sich, höchstwahrscheinlich, die Verkleinerung der Historizität dieses Ereignisses, wenn die Verklärung aus dem Neuen Testament auch auf Vorgeschichten beruht. Wie könnten es die Orthodoxen, die sich die Gestaltung der Schrift als ein gottmenschliches Prozess vorstellen, die Antwort formulieren? Hat Gott den Autor inspiriert in dem Maße, dass er keine Verbindung zu den alttestamentlichen Texten brauchte? Las der Verfasser die Exodusgeschichten überhaupt nicht, sondern berichtete einfach, was auf dem Berge stattfand?

Redaktions- und Überlieferungsgeschichte

Gemäß der orthodoxen Fassung werden bei der Redaktion der biblischen Bücher sowohl Gott als auch die menschlichen Verfasser involviert, aufgrund der Zweinaturenlehre. Dieses Zusammenwirken wird generisch *Synergie* benannt. Es kann aber nicht behauptet und streng unterscheidet, wo sich die göttliche Aktion endet und wo der menschliche Einfluss beginnt, wobei ein Übergewicht seitens der göttlichen Wirkung vermutet wird. Dieses Übergewicht wird ungerecht in manchen Fällen sogar in Exklusivität verwandelt, ungeachtet der menschlichen Tätigkeit⁹². Die Äußerung Oikonomos, der zufolge „die Frage nach dem Verfasser einer biblischen Schrift nicht so wichtig“⁹³ sei, ist abzulehnen. Wahrscheinlich wollte er damit die genaue Identität des menschlichen Verfassers meinen, die in manchen Fällen nicht genau bestimmt werden kann. Redaktion, besonders im Fall des Markusevangeliums, veranschaulicht nicht unbedingt einen Autor, der alles vor ihm Existierende an einem Tisch sammelt und einordnet, sondern ein Prozess mit mehreren Phasen, woran mehrere Verfasser beteiligt worden sind. Dadurch wird die Inspiration auf keinen Fall benachteiligt⁹⁴.

giösen Umwelt“. Siehe K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 34.

⁹² Vgl. E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft*, S. 54: „Da der Geist Gottes der eigentliche Autor ist, kommt es auf den Namen der menschlichen Verfasser gar nicht so sehr an“.

⁹³ E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft*, S. 54.

⁹⁴ Vgl. V. VELLAS, „Die Heilige Schrift“, S. 131, apud: E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft*, S. 54: „Mit Recht betont Vellas, daß die Feststellung, mehrere Autoren seien an einem

Redaktions- und Überlieferungsgeschichte betonen in gleichem Maße die wichtige und unentbehrliche Rolle der menschlichen Autoren bei dem Verfassen eines biblischen Textes und zeichnen dessen mögliche Entwicklung bis zur Endgestalt nach. Feststellen der theologischen Merkmale, Gestaltung der Darstellung anhand bestimmter Schwerpunkte zwecks Mitteilens bestimmter Botschaften und Bestimmung der sprachlichen Eigenschaften runden die Informationen über einen Text und die damit verbundene Verfasserintention ab. Auf der anderen Seite bringt die Überlieferungsgeschichte neue und nützliche Perspektiven auf die literalischen Vorstadien eines Textes, indem sie dessen Anfertigung als ein komplexer Prozess vergegenwärtigt.

Die orthodoxe Bibelwissenschaft kann sich „den Methoden und Ergebnissen der westeuropäischer (katholischen und protestantischen) Exegese nicht entziehen“⁹⁵. Die miteinbezogene historisch-kritische Methode kann von egal zu welcher Konfession gehörenden Bibelwissenschaftlern nicht ignoriert werden, wenn man eine Auslegung nach aktuellem Stand der Forschung anfertigen will. Oder, mit Barr dasselbe zu behaupten: „Serious work on scripture can only be done in continuity with the tradition of biblical criticism“⁹⁶. Wie aber die Haltung der Orthodoxen dieser Methode gegenüber entwickeln werden kann, lässt sich nicht einfach sagen. In diesem Sinne fragte sich McGuckin:

„What will be the Orthodox Church's collective response to the patterns of biblical criticism as they have been established in Western Europe in the last century? [...] Can Orthodoxy venture any opinion? Will it have a distinctive attitude to the New Hermeneutic? Will it try to ignore it?“⁹⁷.

Die bisherige Abwesenheit einer durchreflektierte Antwort der orthodoxen Bibelwissenschaft zu der historisch-kritischen Methode verlangsamt und erschwert den durch die jüngeren Theologen getriebenen Prozess der Wahrnehmung und Auseinandersetzung damit⁹⁸. Eine baldige Stellungnahme der orthodoxen Bibellandschaft auf akademischer Niveau ist daher zwingend notwendig:

Buch beteiligt, nicht «mit dem Gedanken der göttlichen Inspiration oder mit der kirchlichen Autorität in Widerspruch» stehen müsse“.

⁹⁵ E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft*, S. 73.

⁹⁶ J. BARR, „History of Interpretation“, S. 324, apud: J.A. MCGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective“, S. 295.

⁹⁷ J.A. MCGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective“, S. 305.

⁹⁸ Vgl. K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 47: „Trotz der vielen Vorteile der Traditions- und patristikorientierten Hermeneutik der Orthodoxie, die vom Westen stärker berücksichtigt werden sollten, ist es wahr, daß sich die Ostkirche verspätet und nicht uneingeschränkt mit den westlichen wissenschaftlichen Auslegungsprinzipien ernsthaft auseinandergesetzt und diese angewandt hat [...] Somit konnte leider keine fruchtbare und nützliche Auseinandersetzung mit den Prinzipien der historisch-kritischen Methode entfaltet werden“.

„It is imperative that the achievements of Biblical Criticism are neither avoided because of fears that their underlying hermeneutics are, in many instances, inimical to Orthodox Tradition, nor slavishly adopted without reflection, so as to fill the vacuum of contemporary literature on biblical history and interpretation“⁹⁹.

Die Kirchenväter und die westlich-protestantische Exegese

Die „Präsenz der Väter“¹⁰⁰ wird allmählich ein Diskussionsthema für die gegenwärtige theologische und philosophische Landschaft und ungeachtet ihrer „zur Formelhaftigkeit erstarrten Basisautorität“¹⁰¹ genießen sie Beachtung aus folgenden Gründe: 1) Nähe zum Ursprung der Tradition, 2) Anerkannte theologische und spirituelle Autorität, 3) Bedeutung der von ihnen behandelten immer aktuell gebliebenen Themen wie die Stellung des Menschen und die mögliche Erkenntnis und Benennung Gottes, die Epoche machten und 4) ihre Rolle als unersetzliches Korrektiv¹⁰². Die Relevanz der Patristik wurde nicht nur im Rahmen universitärer Forschung, sondern im Blick auf die gegenwärtige Gesellschaft systematisch analysiert¹⁰³, auch wenn diese Relevanz den Erwartungen und Investitionen nicht hundertprozentig entspricht¹⁰⁴. Die festgestellte „Normierung durch Väter“ bekräftigt und zugleich stellt deren Wichtigkeit als Autoritäten heraus¹⁰⁵.

⁹⁹ J.A. MCGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective“, S. 319.

¹⁰⁰ THOMAS LEINKAUF, „Beobachtungen zur Rezeption patristischer Autoren in der frühen Neuzeit“, in: GÜNTHER FRANK, THOMAS LEINKAUF, MARKUS WRIEDT (Hgg.), *Die Patristik in der Frühen Neuzeit*, Bad Canstatt, Stuttgart, S. 191.

¹⁰¹ T. LEINKAUF, „Beobachtungen zur Rezeption patristischer Autoren...“, S. 191.

¹⁰² Vgl. T. LEINKAUF, „Beobachtungen zur Rezeption patristischer Autoren...“, S. 191-196.

¹⁰³ Ein deutliches Zeichen für die Wahrnehmung der Kirchenväter heute wurde auch in: CHRISTOPH MARKSCHIES, JOHANNES VAN OORT (Hgg.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart*, Peeters, Leuven, 2002 gesetzt.

¹⁰⁴ Skeptisch der Patristikrelevanz in der protestantischer Theologie in Vergangenheit und Gegenwart zeigt sich HANS CHRISTOPH BRENNECKE, „Patristik in der konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts“, in: C. MARKSCHIES, J. van OORT (Hgg.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie*, S. 63: „Die »Studia Patristica« sind schon rein quantitativ ein stolzer Beleg für die inter- und überkonfessionelle patristische Arbeit des letzten halben Jahrhunderts. Aber auch wenn die Teilnehmerzahl der im wesentlichen auf den deutschsprachigen Raum begrenzten und hier das protestantische Erbe vertretenden »Patristischen Arbeitsgemeinschaft« bei jeder der alle zwei Jahre Anfang Januar stattfindenden Tagungen größer und das international die patristische Forschung repräsentierende Bulletin der »Association Internationale d'études patristiques« jährlich dicker wird, ist festzustellen, daß in unserem gegenwärtigen akademischen Theologiebetrieb die Patristik wie überhaupt die Beschäftigung mit dem antiken Christentum und der Alten Kirche kaum Relevanz hat und von der Theologie im Ganzen wenig zur Kenntnis genommen wird“.

¹⁰⁵ Vgl. CHRISTOPH MARKSCHIES, „Normierung durch »Väter« bei Neuplatonikern und Christen. Ein Vergleich“, in: C. MARKSCHIES, J. van OORT (Hgg.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie*, S. 1-30.

Es stellt sich eine Ähnlichkeit beider Gruppen von Neutestamentler, sowohl auf der orthodoxen als auch auf der protestantischen Seite, heraus, indem jede Gruppe sich mit einem für die andere christliche Konfession typischen Thema auseinanderzusetzen hat, bzw. die Orthodoxen mit der historisch-kritischen Methode und die Protestanten mit den Kirchenvätern. Infolgedessen können beide Themen ökumenisch bewertet werden, d.h. eine bedeutende Stellung auf dem Weg zur Entdeckung des Anderen zu gewinnen¹⁰⁶. Nicht zufällig wurde behauptet, dass das Kirchenväter-Thema „nur in einem ökumenischen, internationalen und interdisziplinären Horizont behandelt werden kann“¹⁰⁷ und dass die Patristik als „Chance für die Ökumene“¹⁰⁸, sowohl aus der protestantischen¹⁰⁹ als auch aus der orthodoxen Sichtweise¹¹⁰ erweist.

Spezialfall Ulrich Luz

Meiner Einschätzung nach wurde die beste Analyse der Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel aus einer westlich-protestantischen

¹⁰⁶ Vgl. Wolfgang A. BIENERT, „Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch – aus protestantischer Sicht“, in: C. MARKSCHIES, J. van OORT (Hgg.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie*, S. 122: „Und es zeigt sich bei näherer Betrachtung dann auch, daß die Beschäftigung mit den Kirchenvätern, mit der altkirchlichen Tradition, mit Leben und Lehre (Dogmen) der Alten Kirche in der Tat für den ökumenischen Dialog insgesamt notwendig, ja für das gegenseitige Verständnis zwischen den Konfessionen unerlässlich ist“.

¹⁰⁷ Christoph MARKSCHIES, „Vorwort“, in: C. MARKSCHIES, J. van OORT (Hgg.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie*, S. IX.

¹⁰⁸ W.A. BIENERT, „Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch“, S. 137. Vgl. dazu Grigorios LARENTZAKIS, „Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch. Eine orthodoxe Betrachtung“, in: C. MARKSCHIES, J. van OORT (Hgg.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie*, S. 163: „Der große Patristiker Wilhelm Schneemelcher hat das auch richtig erkannt, als er sagte: «Wir sind in der evangelischen Theologie heute besser über die Väter der Kirche unterrichtet und können daher besser verstehen, was die patristische Tradition bedeutet, als es unsere lutherischen Väter vor 400 Jahren konnten.» Diese Einsicht kann uns tatsächlich auf dem Weg des Ökumenismus nachhaltig helfen, wofür ich doch optimistisch bin“. Dasselbe gilt katholischerseits: „Zum einen ist deutlich geworden, woran sich jede Theorie des patristischen Prinzips messen lassen muß, um zeitgemäß zu sein. Sie muß dem Geschichtsbewußtsein der Gegenwart, der ökumenischen Frage und dem doppelten Maßstab von Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit gerecht werden“, bei Andreas MERKT, *Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter*, Brill, Leiden, Boston, Köln, S. 217.

¹⁰⁹ Vgl. W.A. BIENERT, „Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch“, S. 122: „Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch und die Verständigung zwischen den Konfessionen insgesamt zeigt sich am deutlichsten in der Begegnung des Protestantismus mit den Orthodoxen Kirchen“.

¹¹⁰ Vgl. G. LARENTZAKIS, „Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch“, S. 151: „[...] sind die Kirchenväter für uns heute *Partner im Dialog* bei der Behandlung unserer zeitgenössischen Herausforderungen wie auch sehr wichtige Berater in vielen ökumenischen Fragen und nicht nur Untersuchungsobjekte aus wissenschaftlich-theoretischem bzw. historischem Interesse“.

Sicht (sehr viele solche Analysen im protestantischen Raum geben es auch nicht) durch Ulrich Luz in einem Aufsatz unternommen, der anlässlich des 1998 im Kloster Neamț (Rumänien) zwischen östlichen (orthodoxen) und westlichen (protestanten und katholischen) Exegeten veranstalteten Treffens gehalten wurde¹¹¹. Er fasst am besten die protestantische Haltung der Rolle der Kirchenväter bezüglich zusammen, besonders unter Berücksichtigung des ökumenischen Gesprächs und Zusammenhanges, in denen die oben benannte Zusammenkunft stattfand. Nicht zufällig und in direkter Beziehung zu den oben Gesagten über Ökumene wurde dieses Referat in einem ökumenisch geprägten Zusammenhang, wenn die Vertreter dreier unterschiedlichen Konfessionen gemeinsame Wege im Bezug auf das Schriftverständnis suchten.

Zu Beginn seines Aufsatzes betrachtet Luz als ein großes Defizit die Tatsache, derzufolge die Kirchenväter heute „kaum noch eine Bedeutung“ für die westliche Exegese haben und sie „das Gesicht der Auslegungen“ kaum mehr bestimmen¹¹². Das Zurücktreten der Kirchenväter in der westlich-protestantischen Exegese hängt, laut Luz, einerseits mit den reformatorischen Schriftprinzip, wo die Tradition grundsätzlich keinen Platz mehr genießt, und andererseits mit Humanismus, mit seinem Wunsch zur Entdeckung des ursprünglichen Sinns, zusammen¹¹³.

Nachdem Luz die exegetische Bedeutung der Kirchenväter zum Ausdruck bringt¹¹⁴, konzentriert er sich darauf, deren hermeneutischen Wert ans Licht zu bringen anhand von fünf Beobachtungen:

– Die Auslegungsweise der Kirchenväter erlauben „einige überraschende Querverbindungen zu neueren Auslegungsweisen der Bibel“, die die historisch-kritische Methode ergänzen.¹¹⁵ Luz betont die Notwendigkeit eines neuen zweiten Schrittes, außer wissenschaftlicher Analyse, „um die Texte in unsere eigene Wirklichkeit zurückzuholen“¹¹⁶, um eine Brücke von wörtlicher zur allegorischen Schriftauslegung, somit vom „Erklären“ zum „Verstehen“ zu bauen¹¹⁷. Für

¹¹¹ Vgl. Ulrich Luz, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel. Eine westlich-protestantische Sicht“, in: J.D.G. Dunn, H. Klein, U. Luz, V. Mihoc (Hgg.), *Auslegung der Bibel*, S. 29-52. Eine Wahrnehmung dieses Aufsatzes wurde schon bei Marius Reiser, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik*, coll. WUNT II/217, Mohr & Siebeck, Tübingen, 2011, S. 64-66 gemacht.

¹¹² U. Luz, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 29-30. Ein Zeichen dieses Defizites zeigt sich in der „Geburt des *Evangelisch-Katholisches Kommentars*“, so U. Luz, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 34.

¹¹³ Vgl. U. Luz, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 31-34.

¹¹⁴ Vgl. U. Luz, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 34: „Immer wieder haben die Kirchenväter deswegen, weil sie sprachlich, geographisch und zeitlich dem Neuen Testament nahe stehen, wichtige exegetische und historische Beobachtungen überliefert“.

¹¹⁵ Vgl. U. Luz, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 37.

¹¹⁶ U. Luz, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 38.

¹¹⁷ Vgl. U. Luz, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 39.

die Applikation oder Aktualisierung eines Textes durch geistliches Verstehen sind die Kirchenväter von äußerst wichtiger Bedeutung.

– Die mannigfaltigen Auslegungen der Kirchenväter beweisen „die Offenheit der Texte für vielfältige Lektüren“¹¹⁸. Jeder Text besitzt nicht nur einen Ursprungssinn und ist es nicht geschlossen, gemäß des Wunsches historisch-kritischer Exegese, sondern dieser Sinn entwickelt sich durch jeden Lektürevorgang. Luz sieht eine starke Verbindung zwischen der kirchenväterlichen Auslegungsweise und der heutigen leserorientierten Exegese¹¹⁹.

– Luz vermutet eine Entsprechung der Auslegungstradition der Väter mit Rezeptions- und Wirkungsgeschichte. Diese Tradition ist „nicht einfach Vergangenheit, sondern als *unsere* Vergangenheit ein Lebensraum, der uns bestimmt und prägt“¹²⁰. Die Wirkungsgeschichte enthüllt die von den Kirchenvätern gemachte Erfahrung hinsichtlich unserer Identität, unter allen Aspekten¹²¹ und zugleich setzt „eine Erweiterung des eigenen Horizontes für Fremdes“¹²² voraus. In diesem Sinne heißt Wirkungsgeschichte Beitrag zum ökumenischen Dialog¹²³.

– Vor der festgelegten Tendenz der historischen Kritik, die Bibel zu atomisieren zwecks Erfindens ihrer „Mitte“, schlägt Luz die Erinnerung an die Kirchenväter vor, die hinter vielen Auslegungen der Schrift eine „Interpretationsgemeinschaft“ postulierten, nämlich die Kirche¹²⁴. Sie verhindert, dass „wir selbst unsere eigenen Väter werden“¹²⁵.

– Für das Versöhnen der wörtlichen und geistlichen Schriftauslegung beruht sich Luz auf dem Modell der Kirchenväter, die die christologische Mitte der Schrift als hermeneutisches Prinzip entfalteten. Dadurch wird nicht das Wörtliche vermindert und das Geistliche absolutisiert, sondern „das Geschichtliche [...]

¹¹⁸ U. LUZ, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 40.

¹¹⁹ Vgl. U. LUZ, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 40-41.

¹²⁰ U. LUZ, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 43.

¹²¹ Vgl. U. LUZ, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 43: „Wirkungsgeschichte kann uns die Augen öffnen für das, wer wir sind, indem sie uns erzählt, wer wir geworden sind. Darum sind in den östlichen Kirchen die Kirchenväter mit Recht so wichtig“.

¹²² U. LUZ, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 44.

¹²³ Vgl. U. LUZ, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 44: „In diesem Sinn führt sie (die Wirkungsgeschichte) in den ökumenischen Dialog. Das Ziel ist also nicht, dass wir Protestanten uns die orthodoxe Sichtweise der Kirchenväter zu eigen machen, sondern dass wir durch ihre Sichtweise zu einer neuen eigenen Sichtweise kommen“.

¹²⁴ Vgl. U. LUZ, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 44: „Ich möchte dies gerade als Protestant betonen: Im Protestantismus ist das Gewicht der Interpretationsgemeinschaft Kirche klein“.

¹²⁵ U. LUZ, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 45.

wird zum Vehikel des Geistlichen¹²⁶, aufgrund der Zweinaturenlehre Christi¹²⁷. In dieser Hinsicht ein Gleichgewicht zu erzielen ist notwendig¹²⁸.

Trotz seiner Darlegung, wehrt sich Luz am Ende seines Aufsatzes vor einem „vorschnellen Einverständnis“¹²⁹ mit den Kirchenväter, als hätte man ihn daran schuldig gemacht, und präzisiert seine offizielle Stellung als Protestant aufgrund drei „protestantischer Vorbehalte“¹³⁰:

- Kirchenväter bedeuten für ihn auch die von der Kirche als Ketzer erklärten Verfasser.

- Die Auslegung der Kirchenväter ist für ihn keine „richtige“ Auslegung der Bibel.

- Die Hermeneutik der Kirchenväter ist für ihn keine „normative“ Hermeneutik¹³¹.

Fazit

- Der heutige Rekurs auf die Kirchenväter profiliert sich im Rahmen ökumenischen Gespräches und deren Rolle für die Bereicherung der Schriftauslegung, so Luz, soll wiedergewonnen werden.

- Es gibt viele Ähnlichkeiten zwischen den Äußerungen Luz's und der orthodoxen Haltung der Bibel bezüglich. Eigentlich fast alles in seinem Aufsatz Gesagtes können problemlos von den Orthodoxen verstanden und bewilligt werden. Die Einrahmung der Ketzer in die Reihe der Kirchenväter bleibt doch „ein ökumenischer Affront, der den Atem stocken läßt“¹³².

- In seinem Aufsatz weist Luz auf eine die Orthodoxen als Adressaten habende Angelegenheit hin, „die historisch-kritische Methode zu integrieren und

¹²⁶ U. LUZ, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 46.

¹²⁷ Vgl. U. LUZ, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 48.

¹²⁸ Vgl. U. LUZ, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 49: „Die Situation heutiger protestantischer Bibelauslegung lässt sich im Gegenüber zu Luther und der Alten Kirche so beschreiben: Die Menschheit Christi hat sich gegenüber seiner Gottheit ebenso verselbstständigt wie die wörtliche, d.h. historisch-kritische Bibelauslegung gegenüber der geistlichen. Dadurch ist der historische Textsinn der Bibeltexte und ihre Bedeutung für uns auseinandergetreten: Der historische Sinn droht bedeutungslos werden, d.h. nicht mehr für uns zu sprechen, und die Gegenwartsbedeutung der Texte droht geschichtslos zu werden. Von der christologischen Hermeneutik der Kirchenväter her lässt sich die Aufgabe, beides zusammenzubinden, und die Richtung formulieren, in die unsere neutestamentliche Hermeneutik heute zu geben hat“.

¹²⁹ U. LUZ, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 50.

¹³⁰ U. LUZ, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 50-51.

¹³¹ Vgl. U. LUZ, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 51.

¹³² M. REISER, *Bibelkritik und Auslegung*, S. 66: „Die Idee einer derartigen *concordia discors* erinnert im übrigen an die Geschichte von dem Richter, der nach dem Plädoyer des Klägers erklärt «Sie haben recht!» und nach dem Gegenplädoyer des Beklagten: «Sie haben recht!» und als er darauf aufmerksam gemacht wird, daß sich die beiden doch widersprochen hätten, sagt: «Sie haben auch recht!«“.

als Grundlage für eine *heutige* geistliche Auslegung fruchtbar zu machen“¹³³. Wie aber dieses Desiderat zu realisieren wäre, bleibt aber ungesagt. Ich glaube, dass das auf jeden Fall ein Thema für die orthodoxe Bibelwissenschaft ist und zugleich eine Empfehlung von der protestantischen Seite, die sehr ernst in Kauf genommen werden muss. Ansporne geben es genug und die Reaktionen seitens der Orthodoxen werden erwartet.

Bisherige Vorschläge zur methodischen Annäherung

Die Idee einer möglichen Annäherung zwischen den westlichen Auslegungsmethoden, veranschaulicht am besten durch die historisch-kritische Methode, die inzwischen den Wert eines Symbols in diesem Sinne bekommt, und der für die Orthodoxen typischen Exegese der Kirchenväter ist nicht neu. Sie wurde besonders in den letzten Jahren auf viele Weisen und aus beiden Seiten zum Ausdruck gebracht.

Östlicherseits

– *Reflektiertes Wahrnehmen und Anwenden der Ergebnisse der Bibelkritik*. Die Orthodoxen erkennen den Wert der Ergebnisse der neueren modernen exegetischen Methoden an, verstanden hauptsächlich unter der Form der historisch-kritischen Methode, und setzen sich für deren reflektierte Wahrnehmung. In diesem Sinne fragt sich McGuckin über

„what values could guide Orthodox scholars in considering the New Criticism as a collection of very valuable tools, and how selections could be made by Orthodox theologians in such a way that the ideological and theological axioms that underlie so much of Critical theory do not pass unnoticed“¹³⁴.

Für McGuckin besteht die Verantwortung der Orthodoxen nicht in der Entwicklung eines neuen parallelen biblischen Kritizismus, denn der Wert der westlichen Bemühungen in diesem Sinne kann nicht orthodoxerseits nachgeahmt werden. Anders ausgedrückt, müssen die Orthodoxen die schon existierende durch die westlichen Bibelwissenschaftler geschaffte Basis verwenden und sich nicht um das Schaffen einer anderen bemühen: „This is not to invite Orthodox theologians to develop a principle of biblical criticism, as if to suggest there is not already one actively in place“¹³⁵. Wie die Eingliederung der wissenschaftlichen Methoden in die Kirche, auch deren durchgedachte Wahrnehmung und Anwendung zeigt sich aus der Sicht McGuckins als eine dringende Angelegenheit:

„It is imperative that the achievements of Biblical Criticism are neither avoided because of fears that their underlying hermeneutics are, in many

¹³³ U. LUZ, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel“, S. 49-50.

¹³⁴ J.A. MCGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective“, S. 305.

¹³⁵ J.A. MCGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective“, S. 305.

instances, inimical to Orthodox Tradition, nor slavishly adopted without reflection, so as to fill the vacuum of contemporary literature on biblical history and interpretation"¹³⁶.

- *Einrahmung der Methode(n) in die Kirche (Verkirchlichung)*. Weiter wird es seitens der Orthodoxen den Vorschlag gemacht, die modernen exegetischen Methoden in die Kirche eingerahmt zu werden. In anderen Worten geht es um eine Art Verkirchlichung der benannten Methoden, als eine benötigte Garantie für ihre weitere Anwendung durch die orthodoxen Theologen. McGuckin behauptet deswegen im Anschluß an das vorher Gesagte: „[...] rather it is to invite considerations of how to respond to modern interpretative methods and incorporate them into the Church's current biblical styles“¹³⁷. Es wird jetzt eine Reaktion auf die neuen exegetischen Methoden seitens der orthodoxen Theologen erwartet: „It belongs now to Orthodox commentators, secure in their overarching Tradition, to sift and assess and incorporate where appropriate“¹³⁸. Es ist nicht das erste Mal, gemäß desselben Autors, wenn die Kirche neue Tendenzen im Bereich der Wissenschaft, in diesem Fall Bibelwissenschaft, wahrnimmt und für seine Zwecke benutzt:

„Orthodoxy, in the great patristic centuries, showed that it was more than willing to adopt the latest refinements in interpretative method, and boldly re-expressed Semitic idioms in Hellenistic metaphorical style. The Church's involvement with recent hermeneutical methods will undoubtedly be a very significant aspect of its theological dialogue with the West in the years ahead“¹³⁹.

Aber in diesem konkreten Fall müssen solche Annäherungen oder Einrahmungen bald geschehen:

„This is an issue that has been a critical imperative in several ages of the Church previously (most spectacularly when the varied forms of Greek rhetoric were co-opted in the fourth century to become the mainframe of the patristic biblical hermeneutic), but has not been, for many century, so pressing a task as it is today“¹⁴⁰.

Ungesagt bleibt doch, wie die konkrete Art dieser Verkirchlichung der neueren exegetischen westlichen Methoden seitens der Orthodoxen geschehen soll. Jeder Exeget soll selber wählen und für sich entscheiden oder muss es in einer offiziellen Form anerkannt werden?

Das Verwenden der neueren exegetischen Methoden und deren Integrieren in die Kirche darf nicht von den Orthodoxen, so McGuckin, als eine Art selt-

¹³⁶ J.A. MCGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective“, S. 319.

¹³⁷ J.A. MCGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective“, S. 305.

¹³⁸ J.A. MCGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective“, S. 320.

¹³⁹ J.A. MCGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective“, S. 319.

¹⁴⁰ J.A. MCGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective“, S. 305.

same Mischung oder gefährlicher Eklektizismus betrachtet werden, aufgrund der Idee anderer Erfahrungen, die die Kirche entlang der Geschichte gemacht hat:

„This eclectic method has always been descriptive of patristics exegesis (no better example can be found than in Basil's *Hexaemeron*), and so, although Orthodoxy may be using new terms, it is hardly the case that the argument or the process is new“¹⁴¹.

- *Entwicklung eines neuen orthodoxen exegetischen Konzeptes, das hauptsächlich in der Synthese besteht.* Dieses Konzept könnte, laut Oikonomos, aus einer Zusammenarbeit zwischen der zeitgenössischen Exegese und der exegetischen Tradition der Kirchenväter bestehen. Der bedeutendste Aspekt dieses erhofften Konzeptes wird es die Versöhnung der modernen Bibelwissenschaft mit der exegetischen Tradition sein:

„So fehlt es der orthodoxen Exegese an einem eigenen Konzept. Erst wenn es gelungen ist, moderne Bibelwissenschaft zu treiben, ohne mit der exegetischen Tradition zu brechen, wird die orthodoxe Kirche eine eigene Prägung erhalten, die sie befähigt, anderen Kirchen von ihrem Reichtum mitzuteilen. Bis dahin bedarf es der Zusammenarbeit aller verfügbaren Kräfte“¹⁴².

Eine solche Annäherung im Sinne einer gemeinsamen Anwendung der wissenschaftlichen und patristischen Auslegungsmethoden wird möglich hauptsächlich aufgrund der begrenzten Perspektive, die jeweils jede exegetische Richtung charakterisiert:

„Während das Verharren der östlichen Theologie auf den Offenbarungsfaktor konkrete historische Begebenheiten ignorieren oder übersehen kann, besteht im Westen die Gefahr, daß die ausschließliche Gewichtung auf die Historizität den Horizont einer notwendigen Vergegenwärtigung der damals Geschehenen verschwinden lassen kann“¹⁴³.

Die oben angesprochene Synthese soll auf einem akademischen Niveau gestaltet werden:

¹⁴¹ J.A. MCGUCKIN, „Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective“, S. 320.

¹⁴² E. OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft*, S. 73.

¹⁴³ K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 41. Auch 42: „Beide Positionen können nur zum Teil gelungene Auslegungsergebnisse haben, denn beiden drohen einschlägige Gefahren. Die westliche analytische Kritik lenkt manchmal ihre Aufmerksamkeit ausschließlich auf die philologischen und historischen Elemente des Textes und bleibt dabei stehen. Die analytische Erforschung der vielen Textformen kann aber nur auf die konkreten Abschnitte eingeschränkte Ergebnisse haben, die jedoch der Vervollständigung des gesamten Textsinnes nicht dienen. Das Bemühen der orthodoxen-patristischen Auslegung schöpft sich dagegen im Mysteriumsverständnis der Texte aus. Somit werden aber bedeutsame philologische und historische Gegebenheiten zugunsten der pneumatischen Ebene vernachlässigt“.

„Auch wenn die patristische Tradition und die (moderne) historisch-kritische Wissenschaft zwei unterschiedliche Bilder von den Schrifttexten entwerfen, sollte die akademische Theologie die Fähigkeit besitzen, die unter diesen beiden Bildern verborgene Einheit aufzuspüren“¹⁴⁴.

- *Ergänzung der orthodox-patristischen Methode durch die wissenschaftliche Methode*. Daher kann die Zusammenarbeit beider exegetischen Linien eine gegenseitige Ergänzung heißen:

„Daher wird die historisch-kritische Methode für eine wichtige zusätzliche methodische Hilfe zur patristisch-geistlichen Auslegung gehalten. Das Christentum, so wichtig seine Mysteriumsbotschaft sein mag, darf seines weltlichen, kirchlichen und biblisch-historischen Charakter nicht entblößt werden. Genau an diesem Punkt knüpft die Bedeutung der modernen historischen Kritik an, die den Buchstaben und die Geschichte ernst nimmt“¹⁴⁵.

Konkreter gesagt und aus der Sicht Nikolakopoulos', könnten die westlichen Exegeten die Auslegung der Kirchenväter intensiver wahrnehmen und die orthodoxen Ausleger engagierter an der historisch-kritischen Methode festhalten:

„Ihre hermeneutischen Prinzipien also (der Kirchenväter – CDP) [...] könnten von den westlichen Exegeten, aber auch allgemein von allen Theologen der anderen Konfessionen mehr in Betracht gezogen und ernster genommen werden. Für die orthodoxe Theologie stellt dies eine unverzichtbare Voraussetzung für den weiteren Erfolg der ökumenischen Annäherungsversuche auf der theologischen Ebene dar. Aber auch umgekehrt ist das Festhalten der orthodoxen Hermeneutik an der im Westen sich entwickelnden historisch-kritischen Methode in Hinsicht auf den interkonfessionellen Dialog sehr notwendig“¹⁴⁶.

Dadurch sind Übertreibungen im Rahmen der Exegese von beiden Seiten einfacher zu vermeiden¹⁴⁷.

¹⁴⁴ K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 48.

¹⁴⁵ K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 42.

¹⁴⁶ K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 48-49.

¹⁴⁷ Vgl. K. NIKOLAKOPOULOS, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments*, S. 49: „Durch die harmonische Synthese beider Hermeneutiken könnten Übertreibungen und extreme exegetische Positionen vermieden und überwunden werden. Solche schwache Punkte sind östlicherseits die bekannten Übertreibungen der allegorischen und der sogenannten *mystischen* Auslegung und die nicht ausreichende Berücksichtigung der philologischen und historischen Gegebenheiten, und es ist westlicherseits der manchmal durch die analytische Isolierung der behandelten Textformen verursachte Verlust des Überblicks über das Gesamtbild der Texte. Nur mittels einer konvergierenden Anwendung beider Hermeneutiken können sich die vertikale Linie des mystischen Offenbarungscharakters und die horizontale Linie der Geschichte und des Buchstabens harmonisch kreuzen und somit kann der Ausgleich beider Größen bewahrt werden“.

Westlicherseits

– *Identifizierung eines Prinzips der Integration oder Synthese.* In seinem hier oftmals zitierten Aufsatz über die Wahrnehmung der neueren exegetischen Methoden von den orthodoxen Biblisten macht Crisp keinen deutlichen Vorschlag zur Annäherung zwischen den östlichen und westlichen Auslegungsmethoden. Trotzdem stellt er aus einer westlichen Perspektive die Vorteile der orthodoxen exegetischen Weise fest, unter denen am wichtigsten für ihn erscheint „a more integrated and inclusive approach to the interpretation of Scripture which holds together historical and theological concerns“¹⁴⁸. Dieses bei den Orthodoxen gespürte hermeneutische Prinzip besteht für ihn aus „historical concerns, theological interpretation and personal commitment“¹⁴⁹ und könnte „a liberating context for biblical scholarship“¹⁵⁰ gewährleisten. Zugleich wird dieses Prinzip dadurch bewertet, dass es die Kraft hat,

„to give biblical scholarship a basis for combining academic integrity and ecclesial commitment, and to provide individual biblical scholars with an antidote to the feeling of living in two separate worlds“¹⁵¹.

– *Gegenseitige Ergänzung der westlich-wissenschaftlichen und der östlich-kirchenväterlichen Auslegungsweisen auf einem patristisch-orientierten Fundament.* Die Eventualität einer gegenseitigen Ergänzung der wissenschaftlichen Exegese mit ihrem patristischen Pendant wird auch westlicherseits unter anderen von Reiser gespürt. Wie Nikolakopoulos, bei einer solchen Ergänzung der Auslegungsmethoden geht Reiser davon aus, dass jede der beiden Exegesen, genau im Gegensatz mit der anderen Auslegungsweise, unterschiedliche Schwerpunkte entwickeln. Was die eine betont, wird bei der anderen vernachlässigt. In dieser Linie behauptet Reiser:

„Westliche wie östliche Exegese befinden sich derzeit in einer üblen Lage; die eine, weil sie die Verbindung mit Dogmatik, Patristik und Spiritualität *verloren* hat, die andere, weil sie von Dogmatik, Patristik und Spiritualität *erdrückt* wird; die eine, weil sie fast nur noch historisch-kritische und damit beschränkte Auslegung betreibt, die andere, weil sie historisch-kritische Auslegung so gut wie gar nicht kennt; die eine, weil sie den Traditionsbruch der Aufklärung nicht überwunden hat, die andere, weil sie, von Aufklärung unberührt, lebendige Tradition immer wieder mit steriler Konservierung verwechselt“¹⁵².

In diesem von Reiser sehr zutreffend beschriebenen Zusammenhang die folgende von ihm gestellte Frage wird selbstverständlich: „Könnte es nicht sein,

¹⁴⁸ S. CRISP, „Orthodox Biblical Scholarship“, S. 131.

¹⁴⁹ S. CRISP, „Orthodox Biblical Scholarship“, S. 132.

¹⁵⁰ S. CRISP, „Orthodox Biblical Scholarship“, S. 132.

¹⁵¹ S. CRISP, „Orthodox Biblical Scholarship“, S. 132.

¹⁵² M. REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*, S. 63.

daß die orthodoxe Seite die Heilmittel für die westlichen Übel besitzt und die westliche Seite die Heilmittel für die östlichen Übel?¹⁵³.

Die Gestaltung und Anwendung dieser Heilmittel verstehe ich als Entwicklung eines Konzeptes, wie orthodoxerseits zuerst von Oikonomos vorgeschlagen wurde. Dieses für beide involvierten Seiten ergänzungsfähige Konzept soll für Reiser als Fundament die Tradition der Kirchenväter mit ihrem Prinzip der Allegorie haben:

„Nachdem die Patristik durch Ausgaben, Kommentare und Untersuchungen einen guten Teil der exegetischen Literatur der Väter aufgearbeitet hat, sollten die Exegeten diese auch benützen. Eine sinnvolle Benutzung bedürfte allerdings einer hermeneutischen Besinnung, die von heutigen Einsichten her einen neuen Zugang zur Allegorese und zum theologischen Sichten der Väter sucht“¹⁵⁴.

Dafür aber, wie derselbe Verfasser selbst beobachtet, wird es noch Zeit benötigt: „Freilich hat offenbar keine der beiden Seiten die Heilmittel in einer sofort anwendbaren Form“¹⁵⁵.

Schluß

Aus allen oben dargestellten Aspekten der zwischen orthodoxen Bibelwissenschaftlern und Vertretern der westlichen biblischen Landschaft festgestellten Wechselwirkung lassen sich mehrere Schlußfolgerungen ziehen, die in folgenden Punkten zusammengefasst werden könnten:

– Die orthodoxen Bibelwissenschaftler beschäftigten sich allmählich mit den Zentralfragen der historisch-kritischen Methode und äußerten sich dementsprechend. Es gibt doch keine allgemeine durchreflektierte und für die ganze Orthodoxie repräsentative Stellungnahme der jeweiligen Bibelwissenschaft der für Westen gültigen historisch-kritischen Methode gegenüber, obwohl alle griechisch-orthodoxen Bibelwissenschaftler in ihrer Arbeiten sehr oft im Namen der ganzen Orthodoxie sprachen.

– Der Mangel an einer einheitlichen wissenschaftlichen Antwort der Orthodoxen auf die historisch-kritische Auslegungsmethode beruht sich auf der Tatsache, der zufolge die Orthodoxen bis jetzt keine eigene konkrete und systematische Auslegungsmethode der Heiligen Schrift für die eigene theologische Landschaft entwickelt haben, sondern im Laufe der Zeit nur Prinzipien solcher Interpretierung avanciert worden sind.

– Auf der Ebene der orthodoxen und der westlichen Bibelwissenschaft in letzten dreißig Jahren ist eine zweifache Dynamik zu beobachten: einerseits konfrontierten sich die orthodoxen Biblizisten stärker mit den Schritten und

¹⁵³ M. REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*, S. 63.

¹⁵⁴ M. REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*, S. 77.

¹⁵⁵ M. REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*, S. 63.

Aspekten der historisch-kritischen Methode und andererseits entdeckten einige wenige Bibelwissenschaftler aus der westlichen Landschaft des Bibelstudiums die Bedeutung der kirchenväterlichen Tradition für das bessere Verstehen der Bibel. Das Beispiel von Ulrich Luz mit dem von ihm entfalteten Prinzip der Wirkungsgeschichte ist inzwischen sehr bekannt in der Orthodoxie.

– Sowohl die orthodoxen als auch die westlichen Bibelwissenschaftler sind zu der Einsicht gekommen, der zufolge die ersten von den anderen zu lernen haben und umgekehrt. Von der historisch-kritischen Methode hätten die Orthodoxen besonders die Entwicklung einer konkreten Methode zu übernehmen, während die westlichen Biblizisten hätten von der Orthodoxie die von den Kirchenvätern dargestellte Aktualisierung der Textbotschaft zu lernen.

– In diesem Zusammenhang erscheint die Äußerung *Prinzip der Synthese* sehr zutreffend. Sie wurde sowohl orthodoxer- als auch westlicherseits benannt und gefordert. Wie doch diese Synthese zu verwirklichen sei, bleibt ein Anliegen für die Zukunft.

Rezumat: Dinamica legăturilor teologilor ortodocși cu metoda exegetică istorico-critică și a teologilor vestici cu gândirea scripturistică patristică

Studiul de față, intitulat *Dinamica legăturilor teologilor ortodocși cu metoda exegetică istorico-critică și a teologilor vestici cu gândirea scripturistică patristică*, încearcă să surprindă felul în care studiile biblice ortodoxă receptează particularități ale exegezei și ermeneuticii occidentale, de tip academic și cu o profundă configurație istorico-critică, dar în același timp și motivele pentru care interpretarea scripturistică patristică (adică ceea ce ortodocșii numesc în peisajul teologiei biblice Sfânta Tradiție) devine interesantă pentru spațiul teologic biblic occidental. Cel puțin la nivelul studiilor biblice ortodoxe se constată în istoria de până acum o tendință dificil de explicat, potrivit căreia majoritatea exegetilor respingeau fundamental toate influențele metodologice ale exegezei istorico-critice, specifică arealului cercetării biblice occidentale, chiar dacă adesea în operele lor recurgeau la unele informații dobândite exclusiv pe baza metodei criticii biblice condamnate cu tărie. De cealaltă parte, teologia biblică occidentală s-a arătat mai curând sceptică față de funcția ermeneutică și exegetică a Părinților Bisericii, în ciuda recunoașterii tot mai crescânde a unui aspect metodologic dispărut din majoritatea demersurilor interpretative moderne ale Scripturii și pe care acești Părinți îl aplică permanent - actualizarea mesajului textului biblic. În prezent, bibliștii ortodocși încep să recepteze la nivel academic metoda istorico-critică, devenită în ciuda tuturor modificărilor standardul cercetării biblice academice moderne, și să problematizeze din ce în ce mai mult felul în care anumiți pași metodici ai acestei metode pot fi folosiți (și în ce condiții) de către exegeza ortodoxă, iar bibliștii occidentali oferă indicii în direcția recuperării și reintegrării în exegeza academică a moștenirii interpretative patristice. Se poate postula o reciprocitate constructivă între acești doi poli ermeneutici și exegetici? Dacă da, în ce

condiții? Ce propun reprezentanții celor două părți implicate în acest proces de receptare și redescoperire reciprocă?

Receptarea metodei istorico-critice în spațiul studiilor biblice ortodoxe nu s-a produs în urma unei decizii oficiale a Bisericii Ortodoxe asupra acestei teme, așa cum s-a întâmplat în Biserica Romano-Catolică. De asemenea, nu există o linie generală asumată de toți bibliștii ortodocși vis a vis de aplicarea metodei istorico-critice în exegeza ortodoxă, motiv pentru care studiul de față recurge la analiza bibliștilor ortodocși care au cercetat această temă și care au publicat rezultatele propriilor cercetări într-una din limbile de circulație internațională. În urma analizei contribuțiilor lui Oikonomos, Kesich, Stylianos, Nikolakopoulos, McGuckin, Karavidopoulos și Oancea reiese că teologia biblică ortodoxă, reprezentată de profesorii indicați mai sus, nu respinge metoda istorico-critică și poate chiar împrumuta anumiți pași metodici ai acesteia, chiar dacă ea nu se poate impune ca metodă standard în spațiul ortodox, întrucât ignoră dimensiunea duhovnicească a interpretării biblice.

Exegeza biblică ortodoxă modernă pare a nu refuza dialogul onest cu metoda istorico-critică, implicându-se concret în receptarea și aprecierea critică a unei modalități interpretative care constituie încă pentru majoritatea bibliștilor fără experiență academică reală o temă necunoscută sau cu totul neinteresantă. Fiecare din pașii metodici ai exegezei istorico-critice prezintă, din perspectiva ortodoxă ilustrată de autorii menționați mai sus, aspecte ce pot și preluate, dar și riscuri ce trebuie evitate. Critica textuală oferă premisele pentru stabilirea fundamentului tuturor abordărilor interpretative ulterioare, și anume textul biblic. Cu toate acestea interpretări nu trebuie să dea curs tentației ideii utopice a textului original, imposibil de determinat. Analiza textului constituie pasul metodic ce poate fi preluat cel mai ușor de bibliștii ortodocși, chiar dacă multitudinea abordărilor de aici poate încărcă exegeza cu informații care ulterior nu sunt valorificate îndeajuns. Paralela sinoptică prezintă avantajele descoperirii relațiilor dintre texte, respectiv dintre autorii biblici și texte, iar scopul principal trebuie să constea în îmbogățirea informațiilor cu privire la un text sau eveniment biblic, și nu în evidențierea contradicțiilor sau disensiunilor dintre texte, cu lansarea întrebării veridicității enunțurilor. În continuare, forma textului are avantajul integrării textului analizat într-o familie de texte asemănătoare cu accentuarea specificității proprii, dar trebuie să se ferească de presarea textului pentru a deveni ceea ce nu a fost în realitate niciodată, ci numai în mintea exegetului. Recursul la universul religios al textelor Noului Testament trebuie să țină cont în primul rând de background-ul vechi-testamentar, fără de care o înțelegere adecvată a evenimentelor nou-testamentare este imposibilă. Finalmente, aspectele legate de redactare, precum și de distincția dintre tradiție și redacție pot fi postulate numai în condițiile existenței unor criterii clare în acest sens, bazate pe specificul literal, dar mai ales teologic al autorilor.

Cel mai important rol în reflectarea moștenirii exegetice patristice în spațiul teologiei biblice apusene îl deține până acum Ulrich Luz, care, prin dezvoltarea *Wirkungsgeschichte* (sau a teoriei despre istoria efectelor, bazându-se pe Gadamer), reușește să integreze în exegeza modernă experiența exegetică a trecutului, considerând-o a fi definitorie pentru înțelegerea textelor. Cu toate acestea, noțiunea de Părinte al Bisericii, așa cum o înțelege el, exclude distincția dintre adevăr și falsitate, transformând acest termen într-un apelativ care poate fi atribuit oricui și în orice condiție, iar această istorie a efectelor acordă, din perspectivă ortodoxă, o mult prea mare importanță textului și o mult prea mică semnificație persoanei care îl interpretează și îl înțelege.

Și de partea ortodoxă și de partea occidentală s-au făcut până acum propuneri concrete în direcția apropierii metodologice la nivelul studiilor biblice precum încadrarea nuanțată a metodei istorico-critice în exegeza ortodoxă sau îmbiserizarea ei, dezvoltarea unui nou concept exegetic ortodox, care să se fundamenteze pe sinteză, completarea metodei istorico-critice cu metoda interpretativă patristică, realizarea unei simbioze între cele două modalități exegetice pe baza modelului oferit de Părinții Bisericii, etc. Toate acestea pot oferi un indiciu important asupra faptului că, așa cum se exprima Reiser, exegeza răsăriteană poate învăța ceva de la cea occidentală și invers.

Adrian MARINESCU

Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, München

«LOGOS» UND «LOGOI». DAS THEOLOGISCHE DENKEN DES HL. MAXIMUS DES BEKENNERS (†662) ÜBER DIE GÖTTLICHEN (PLASTIZISIERTEN) RATIONALITÄTEN IN SEINEM „KOMMENTAR ZUM VATER UNSER“ UND SEINE REZEPTION BEI VATER DUMITRU STĂNILOAE (†1993)*

Motto: «Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht ergriffen. ... Das war das wahre Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen. Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn gemacht; aber die Welt erkannte ihn nicht. Er kam in sein Eigentum; und die Seinen nahmen ihn nicht auf. ... Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit. ... Und von seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade. ... Niemand hat Gott je gese-

* Diese Studie stellt eine überarbeitete Version eines Vortrages, den wir im Jahre 2013 an der Fakultät für Orthodoxe Theologie in Bukarest gehalten haben, dar. Den Text haben wir zunächst in rumänischer Sprache veröffentlicht (Adrian MARINESCU, „Logos și logoi. Gândirea teologică a Sf. Maxim Mărturisitorul (†662) cu privire la rațiunile dumnezeiești (plasticizate), potrivit comentariului său la rugăciunea Tatăl nostru, și receptarea ei la Pr. Dumitru Stăniloae“, in: *Tabor*, VII (2013), 11, pp. 78-93), die deutsche Variante enthält jedoch viele Überarbeitungen und Ergänzungen. Die Formel „göttliche plastizierte Rationalität“ ist Vater Dumitru Stăniloae eigen. Hier eine Stelle, wo wir diesen Begriff antreffen können: „Die Möglichkeit dieser Spiritualisierung der Sensibilität oder Sensibilisierung der Spiritualität ist dadurch gegeben, dass die ganze sichtbare Realität, vor allem der menschliche Körper, der von der rationalen (= vernünftigen) Seele durchgedrungen und bewegt wird, tatsächlich eine dynamische plastizierte Rationalität ist (die Naturwissenschaft sagt heute, dass Masse Energie ist und umgekehrt)“ (Păr. Dumitru STĂNILOAE, in: *Filoc. rom.*, vol. VII, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2013, S. 498, Anm. 428). Der rumänische Theologe bewegte sich immer zwischen den „traditionellen Positionen“ und der Anknüpfung an aktuelle Fragen, indem er einerseits eine konsekrierte theologische Formel benutzt hat, andererseits moderne Lösungen für ein besseres Verständnis älterer Texte und Lehren gesucht hat.

hen; der Eingeborene, der Gott ist und in des Vaters Schoß ist, der hat ihn uns verkündigt» (*Joh 1, 1-18*).

Keywords: *Father Dumitru Stăniloae, St. Maximus the Confessor, the theology of God's reasons, Philokalia. Commentary on the Lord's Prayer*

Abstract

Der hl. Maximus der Bekenner (†662) – patristischer Autor, dem Vater Dumitru Stăniloae die meiste Aufmerksamkeit gezeigt hat und über den er kurz vor seinem Tode gesagt hat, dass er dessen Werk und seine Theologie noch nicht ausgeschöpft hat, dass er ihn immer noch liest und neue Aspekte entdeckt – ist als Theologe par excellence der göttlichen Rationalitäten (λόγοι) bekannt, auch wenn er natürlich sowohl Vorgänger als auch Nachfolger in dieser Thematik hat. Seine theologisch-kosmisch-christologische Synthese wird vom hl. Gregorios Palamas (†1359) fortgesetzt und ergänzt, der die Theologie der ungeschaffenen Energien in direktem Verhältnis und in Abhängigkeit von der Theologie der göttlichen Rationalitäten entwickelt. In Bezug auf die gesamte theologische Entwicklung der Kirche beharrte Vater Dumitru Stăniloae auf der Idee, dass es eine theologische, in der Zeit entwickelte „Wirbelsäule“ gibt, die die ganze orthodoxe Theologie von Anfang an bis heute bestimmt: beginnend mit dem hl. Apostel Paulus und sie wird fortgesetzt mit dem hl. Dionysios Areopagita (†6. Jh.?), dem hl. Athanasios dem Großen (†373), dem hl. Basilius dem Großen (†378), dem hl. Gregorios dem Theologen (†390), dem hl. Maximus dem Bekenner, dem hl. Symeon den Neuen Theologen (†1022), bis zum hl. Gregorios Sinaites (†1346), dem hl. Gregorios Palamas (†1359) und dem hl. Markus Eugenikos (†1444). In der Frage der Theologie der göttlichen Rationalitäten besaß der hl. Maximus mehrere Vorgänger: den hl. Justin den Märtyrer und Philosoph (†165), den hl. Irenäus von Lyon (†200) und den hl. Hippolytus Romanus (†235). Die umfassende Perspektive des hl. Maximus hat dieses Thema aber fast für immer erschöpfend behandelt – dies auf der einen Seite wegen des Grades der Schwierigkeit, auf der anderen Seite wegen der Säkularisierung der Welt in der post-byzantinischen Geschichte fast vergessen wurde. Das Thema wird aber Mitte des 20. Jh. wieder von Vater Dumitru Stăniloae in die Diskussion gebracht. Er verwirklichte eine Aktualisierung und eine Neugestaltung dieser Problematik, die er auf diese Art und Weise durch neue Farbtöne erweitert. In der Interpretation des rumänischen Theologen wird der hl. Maximus auf der einen Seite intelligibel (verständlich), auf der anderen Seite gewinnt er seine eigene Dimension, die schwierig zu erfassen und begreifen ist. Nach einer kurzen Beschreibung des allgemeineren Rahmens des Themas, versuchen wir die Modalität zu skizzieren, in der der rumänische Theologe die Rolle und die Stellung der göttlichen Rationalitäten in der Schöpfung verstanden hat. Das Thema wird dann durch die Analyse eines der am wenigsten umfangreichen Werke des hl. Maximus – des Kommentars zum Vater unser – illustriert. Es scheint offenbar, dass dieses Werk nichts mit den göttlichen, ungeschaffenen und ewigen Rationalitäten zu tun hat. Die genaue Analyse (des rumänischen Theologen) stellt diese Sicht aber als falsch heraus. Am Ende, in Form von sehr kurzen Schlussfolgerungen, werden einige Ideen dargestellt, die aus der Sicht des hl. Maximus und des Vaters Stăniloae die Theologie der göttlichen Rationalitäten prägen.

Einführung

Die gründliche Kenntnis der patristischen Tradition der Kirche und die ständige Berufung auf die Kirchenväter bilden das grundlegende Merkmal und Kriterium des Lebens, des Werkes und der Theologie von Vater Dumitru Stăniloae, der nicht nur als der wichtigste orthodoxe Theologe des 20. Jh. und als der bedeutendste Dogmatiker der Kirche, sondern auch als der größte Patrologe und Liebhaber der Väter in der modernen Orthodoxie betrachtet wurde. Wie im Zentrum seines Werkes eine sogenannte Trilogie steht – *Orthodoxe Dogmatik* (1978), *Orthodoxe Asketik und Mystik* (1981), *Spiritualität und Gemeinschaft in der orthodoxen Göttlichen Liturgie* (1986) –, hat eine dreigliedrige Realität auch sein Denken und Leben charakterisiert: *die Lehre der Kirche, die Kirchenväter* und *die liturgische Praxis*. Mindestens zwei Ereignisse aus dem Leben des rumänischen Theologen sind in dieser Hinsicht von Bedeutung. Zunächst die Art und Weise, wie er auf das Phänomen der Verbreitung der sog. „hesychastischen“ Literatur von *Ghelasios* (†2003), Mönch im Kloster Frăsinei (Wallachei), geantwortet hat: die Ausdrucksweise – so Pater Dumitru Stăniloae –, das Denken und die Lehre seiner Schriften kann man überhaupt nicht bei den Werken der Kirchenväter finden. Daher sind die Lehre und das Pneuma der Kirchenväter Kriterium für die Etablierung der Wahrheit und für die Adhärenz an der Kirche in ihrem Geist und Ethos. Eine weitere Prämisse der Theologie von Vater Dumitru Stăniloae wurde von ihm in unterschiedlichen und wiederholten Bekenntnissen zum Ausdruck gebracht, nämlich, dass *das Gebet der wichtigste Aspekt des Lebens in der Kirche ist*¹. Daher bestimmen *das liturgische Leben, die liturgische Haltung und Struktur der Person* die Quintessenz der Theologie. Diese Perspektive schafft ein persönliches Universum, welches in Umfang und Komplexität die materielle Welt überholt: Das Letztere dient nur als Modell und Richtpunkt für die innerliche und geistliche Welt, wie der hl. Basilius der Große (†378) in seinen Werken hervorgehoben hat.

¹ Bezeichnend ist in diesem Sinne das letzte Video-Interview von Vater Dumitru Stăniloae, im Jahre 1993, kurz vor seinem Tode. Am Ende des Interviews wurde er gefragt, was er von größter Bedeutung für das christliche Leben hält, nachdem er so viele Jahre Theologie getrieben und sich der Kirche hingegeben hat. Nachdem er kurz darüber nachgedacht hat, zum Erstaunen derjenigen, die an den *Katechismus* gewöhnt sind und die Erwiderung „Eucharistie“ erwartet hätten, hat Vater Stăniloae die folgende Antwort gegeben: „Das Beten!“. Man kann auch hier seine Fähigkeit sehen, die scholastische Modalität der Annäherung von Theologie und Kirche zu übersteigen. Gemäß den älteren und neueren Kirchenvätern bildet *die direkte Erfahrung* (πεῖρα) der göttlichen Realitäten das Fundament des theologischen und christlichen Lebens, was alles andere überflüssig macht (Pr. Constantin COMAN, *Erminia duhului*, Ed. Bizantină, București, 2002; Πρωτοπρ. Constantin COMAN, *Ἡ ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι ἐρμηνεία τῶν Γραφῶν*, Ἱερὰ Μεγίστη Μονὴ Βατοπαδίου, Ἅγιον Ὄρος, 2012). Das ist keine Verachtung der Elemente der Schöpfung, auch nicht eine Verneinung ihrer Fähigkeit, auf Gott hinzuweisen. Das Gebet bereitet vor und dynamisiert alle Aspekte des (geistlichen) Lebens.

Diese Perspektive in ihrer Ganzheit verbindet sich mit der Idee, dass die Orthodoxie *die Religion des Wirkens Gottes im Menschen* ist. Sie ist keine Religion eines Buches oder der philologischen Analyse des Wortes, auch nicht eine Religion, in der eine sichtbare Verwaltungsstruktur und ihre vorläufigen Entscheidungen das Wichtigste repräsentieren würden. Im Zentrum der Orthodoxie steht der Mensch, seine Vergeistlichung und die Verklärung der ganzen Umwelt, in der er lebt, sowie das Zu-Gott-Tragen aller dieser Elemente. Die Orthodoxie ist im Wesentlichen *apostolisch*, das heißt *patristisch*. Ihre auserwählten Glieder übernehmen nach der Gnade das Antlitz des himmlischen Vaters und werden zu Kirchenvätern. Die Orthodoxie verehrt nicht ein Buch, ein Gesetz oder irgendwelche Form(e)l(n), sondern folgt den Kirchenvätern und bringt in ihnen und durch sie Gott Lobpreis dar. Für sie sind nicht die Worte, sondern die Taten, das konkrete Leben («οὐ τὰ λόγια, ἀλλὰ τὰ πράγματα») wichtig.

Auf der anderen Seite, theologisch betrachtet, ist der schwierigste Teil der Dogmatik oder der Glaubenslehre derjenige, der eng mit der Existenz, mit dem Leben selbst verbunden ist². Und wenn es dem Menschen außerordentlich schwierig ist, die Fundamente der Existenz in Bezug auf sich zu erklären, ist ihm dies in Bezug auf Gott, unendlich schwieriger. Nur die Selbstoffenbarung Gottes kann eine Erhellung in diesem Zusammenhang leisten. Das heißt, dass der Mittelpunkt der Orthodoxie *die Theologie des Wirkens Gottes in seiner Schöpfung* ist.

Darüber hinaus ist diese *Realität* nichts anders als die Voraussetzung und der Zweck der gesamten Theologie. Die Kirchenväter haben aber sowohl von *Gottes Kommunizieren mit der Schöpfung* («προοδός»), oder vom Heraustreten Gottes aus sich selbst, im Akt der Erschaffung der Welt und ihre fortlaufende Bewahrung in der Existenz, des Entgegenkommens der Schöpfung, als auch von *der Teilnahme der Schöpfung an Gott* («μέθεξις»), der Durchdringung der ganzen Welt mit Gott, gesprochen. Und diese doppelte Perspektive des Kommunizieren Gottes mit dem Menschen wurde von den Kirchenvätern in die sogenann-

² Zwei grundlegende Nachforschungen der Kirchenväter haben genauso viele, wesentliche Richtungen der patristischen Theologie hervorgerufen. Es handelt sich um zwei *allgemein-menschliche Nachforschungen*, von denen die eine *die Essenz der Dinge* betrifft (anders gesagt, in der theologischen Sprache: „Existenz an sich“, verbunden mit dem sog. *ontologischen Teil* der Theologie: Was ist „das Sein“? Was genau ist „das Wesen“? Was für eine Beziehung gibt es zwischen Wesen und Natur? Natur und Hypostasis oder Person? Person und Energie?), die andere bezieht sich auf *das Verstehen der Stellung des Menschen in der Welt* und dessen Beziehung zu ihr. Wir haben hier infolgedessen sowohl *die Anthropogonie* (nicht die Anthropologie!) – in ihrer doppelten Valenz berücksichtigt: die physikalische Valenz (die Erschaffung des Menschen) und geistliche Valenz (die asketisch-mystischen Suchen und Motivationen) –, als auch *die Christologie* und *die Kosmologie*. Die beiden Aspekte beziehen sich eigentlich auf die Realisierung des Menschen und der ganzen Schöpfung in Gott.

te *Lehre der göttlichen Rationalitäten* («λόγοι»)³ der Schöpfung und in die *Lehre der göttlichen ungeschaffenen und ewigen Energien* gegliedert. Die ganze Schöpfung ist harmonisch und symphonisch strukturiert, sie ist *logisch* (vernünftig, rational) und befindet sich in ununterbrochenem Dialog mit Gott. Sie kommuniziert mit ihm und nimmt an ihm teil. Der Kosmos mit allen seinen, größeren oder kleineren, materiellen oder spirituellen, sichtbaren und unsichtbaren Teilen, befindet sich *in einem kontinuierlichen liturgischen Prozess*. Die Schöpfung als Ganzes erlebt eine permanente himmlische oder kosmische, göttliche Liturgie. Sie kostet von jetzt an mystisch das Reich Gottes, um zu erkennen, woran sie später einmal teilnehmen wird. Ein großes und eindrucksvolles Bild und eine große und eindrucksvolle Realität.

Die Lehre über die göttlichen, ungeschaffenen und ewigen Rationalitäten («λόγοι») wird als „organisatorisches Prinzip“ des gesamten theologischen Beitrages des hl. Maximus des Bekenners verstanden. Aber sie ist auch für die gesamte Theologie der Kirche repräsentativ, weil sie einen Charakter von *struktureller Dimension* hat. Die Kirchenväter haben oft betont und das Bewusstsein gehabt, dass die ganze Schöpfung «nach dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes» aufgebaut ist und dass *die Rationalitäten der Existenzen von Gott selbst stammen*, der sagt: «Himmel und Erde werden vergehen; aber meine Worte («οἱ λόγοι μου») werden nicht vergehen!» (Mt 24,35)⁴. Demnach besteht eine enge Beziehung zwischen dem Wort Gottes als «Λόγος ἐνδιάθετος», göttliches Wort und seinem Ausgang aus sich selbst als «Λόγος σπερματικός». Das bedeutet ein Entgegenkommen der Welt durch den Akt ihrer Erschaffung und durch ihre

³ Der Begriff *göttliche Rationalität*, auf Griechisch «λόγος», ist ein Terminus, der, in der homerischen Epoche bezeugt, sowohl *das Wort* bezeichnet, als auch – hierbei handelt es sich um die primären Bedeutungen – *Sinngehalt, Vernunft, Prinzip*. Er hat freilich auch andere Sinninhalte (*Ansprache, Spruch, Sprichwort, das Gesagte, Relation, Rechnung, Wert*). Das Verb «λέγειν» bedeutete ursprünglich *sammeln, zusammenbringen*, aber auch *auswählen, selektieren*. Auf jeden Fall handelt es sich um einen *polyvalenten Terminus*, was auch bedeutet, dass die entsprechende Terminologie der göttlichen Rationalitäten polymorph ist (P. Sherwood). Interessant scheint uns auch die Tatsache, dass er einschließlich im Neuen Testament eine Vielfalt an Bedeutungen besitzt: mit Bezug auf die *Worte Christi* oder, z.B., auf *das ihr Zusammenbringen*, auf das Evangelium, als christliche und kirchliche literarische Gattung. Infolgedessen: Das Evangelium ist «λόγος τοῦ Θεοῦ», gerade weil es sich in Jesus Christus die vollkommene Offenbarung der Heiligen Dreifaltigkeit *durch Wort* verwirklicht. Auf jeden Fall weist der Prolog des Johannesevangeliums auf die Wirklichkeit hin, dass der in Frage gestellte Begriff (= λόγος) *eine personelle Beziehung* («πρὸς Θεόν») einschließt. Selbst die Wahrheit, dass die Dinge *sind*, zeigt, dass sie etwas Gutes in sich haben und eng verbunden mit Gott sind (untrennbar und unvermischt). Die Welt wird in diesem Kontext als *Substanz* («ὕλη»), d.h. *Konsistenz und Konkretum*, verstanden, wodurch ein Dialog mit Gott geführt wird.

⁴ Was würde hier «οἱ λόγοι μου» genau bedeuten? Gesprochene Worte, Wille und Oikonomie Gottes, göttliche Rationalitäten (Absichten, Ausdrücke seines Willen)? Das Spektrum an (gleichzeitig) geltenden Bedeutungen ist sehr umfangreich.

kontinuierliche Unterstützung (*«creatio continua»*) im Leben und im Dialog mit sich selbst (scil. mit Gott). Die Schöpfung erfährt auf diese Art und Weise die *Ordnung* (κόσμος) in ihrer ganzen Vielfalt – d.h. jene ihr vom Schöpfer verliehene *Schönheit*, von ihm erhalten oder sich in seiner Schönheit spiegelnd – und *Einheit*. Alle diese Elemente wurden auch als eine gewisse *logische Struktur* der ganzen Schöpfung verstanden, die den Dialog, aber auch die „Kompatibilität“ der sensiblen mit der intellegiblen Welt ermöglicht. Der hl. Dionysios Areopagita, mit dem die Theologie des hl. Maximus des Bekenners – vor allem der Aspekt mit dem wir uns hier beschäftigen – am engsten verbunden ist, versteht den Begriff *Rationalität* (*«Λόγος»*) nicht nur als *christologischen Titel*, sondern auch als *Referenz (Bezug) auf den dreifaltigen Gott in seiner Einheit*. Bei ihm haben wir eine synthetische und konzentrierte Darstellung des Themas: „Gott ist als *Logos* lobgepriesen, nicht nur weil er den Logos, d.h. Intellekt und Weisheit, schenkt, sondern auch weil er die Ursachen (*«αἰτίαι»*) der Existenzen auf einfacher Weise beinhaltet und weil er alle und alles durchdringt (*«διὰ πάντων χωρέων»*)“.

Die göttlichen Rationalitäten gemäß der *Dogmatik* von Vater Dumitru Stăniloae⁵

Die Theologie der göttlichen Rationalitäten ist zentral in den Schriften von Vater Dumitru Stăniloae. Sie ist mit der sog. *Theologie der Person* eng verbunden und betrifft die gesamte (sichtbare und unsichtbare, geschaffene und ungeschaffene) Existenz, da sie kosmogonische, kosmologische, ekklesiologische und anthropologische Implikationen hat, und dies alles in einem klaren christologischen und eschatologischen Licht. Sie betrifft sogar die gesamte Wirklichkeit und damit die ganze Theologie der Kirche, den Menschen und sein Bedürfnis nach Erlösung. Sie erleuchtet die gesamte Existenz und gibt ihr Sinn. Sie beruht auf dem Logos, auf der Konsistenz der gesamten Schöpfung, und erklärt jedes Element der Schöpfung. Zusammen mit der *Theologie der göttlichen Energien oder Werke*, die vom hl. Gregorios Palamas auf majestätische Weise synthetisiert wurde, bildet sie den

⁵ Wir können hier nicht vollständig die Behandlung des Themas der göttlichen Rationalitäten beim rumänischen Theologen präsentieren, gerade weil sie einen sehr breiten Raum in seinen Schriften einnimmt. Deswegen beschränken wir uns auf die Darstellung der Problematik in dem bekannten Lehrbuch für *Dogmatik*, wo wir auch das folgende Kapitel, das das Thema betrifft, finden: „Die Welt – ein rationales Werk Gottes, das der menschlichen Vernunft entspricht, die sich in einem kontinuierlichem Fortschreiten zu immer höher liegenden Sinngehalten befindet“ (Dumitru STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, coll. Ökumenische Theologie, Bd. 12, Benziger Verlag / Güterloher Verlagshaus gerd Mohn, Zürich – Einsiedeln – Köln / Gütersloh, S. 312-324). Wir versuchen hier, das Denken von Vater Stăniloae, das in diesem Kapitel ausgedrückt ist, zu konzentrieren, indem wir einen großen Teil seiner *theologischen Formel* (sonst unersetzlich) behalten werden. Dafür haben wir auch das rumänische Original (Bukarest, 1978) berücksichtigt.

grundlegenden Rahmen des gesamten orthodoxen Denkens und hebt das gesamte Spektrum von theologischen Perspektiven der Kirchenväter oder der Kirche hervor. Diese Theologie spiegelt unterschiedliche Aspekte der Existenz der geschaffenen Natur, die in ihrem Kernpunkt den Menschen hat, wieder.

Für Vater Dumitru Stăniloae stellt die geschaffene Realität oder die Welt ein *Wesen* oder eine *Natur* dar, die *eine einheitliche rationale Wirklichkeit* wiedergibt, die dem zwischenmenschlichen Dialog (einschließlich dem des Menschen mit sich selbst), dem des Menschen mit der Schöpfung und, nicht zuletzt, dem Dialog des Menschen mit Gott dient. Das geschaffene Ganze betrifft *de facto* das geistige und geistliche Wachstum des Menschen. Die Existenz an sich ist nichts anderes als *geistiges und geistliches Konkretum*, zu dem die Existenz durch einen Anderen oder die geschaffene Existenz berufen ist. Die ganze Schöpfung findet ihre Rationalität («ratio», Sinngehalt) in dem göttlichen Wort oder Logos als die höchste Rationalität. Der rationale Charakter der Welt erklärt aber nicht einen materiellen Zweck der Schöpfung. Es muss jedoch gesagt werden, dass, weil sie von Gott selbst zum Dienst für die Menschen geschaffen sind, die *physikalisch-biologischen Prozesse* der Schöpfung eine Rationalität besitzen. So hat die Rationalität der Welt *vielfache Virtualitäten*, als Diener des Menschen und von diesem durch eine bewusste Verwendung genutzt, die sowohl für ein – soweit möglich – perfektes geistliches Leben als auch für den Fortschritt in der Kenntnis von neuen Sinngehalten der geschaffenen Natur nötig ist. Vater Dumitru Stăniloae versteht also, dass es *eine vielfach-überlagerte Rationalität der Welt* (*raționalitate multiplă suprapusă a lumii*) gibt⁶. Die Rationalität der Welt weist auf der anderen Seite auf die Realität hin, dass *die gesamte geschaffene Welt für den Menschen und dessen Dienen bestimmt ist*. Indem sie gleichsam eine wiederholbare Realität an sich ist, erfüllt sie sich im Menschen, dessen Rationalität unerschöpflich und unwiederholbar ist. Auf jeden Fall *strebt die Rationalität des Menschen zu immer höheren Stufen* («ὁρῶντος πρὸς τὰ ἄνω»), indem sie nicht statischer und auch nicht *kosmetischer* Natur ist, wie die geschaffene und ohne Selbstbewusstsein («ratio») seiende Natur in ihrer Gesamtheit⁷. Nicht zuletzt erscheint die Welt als rationales Werk Gottes, aber nur ge-

⁶ „Nur der Mensch als bewußt-vernünftiges Wesen, das imstande ist, die Rationalität der Natur und den in ihr liegenden Sinn zu erfassen, wird durch den Umgang mit ihr selbst geistig-rational gefördert und entdeckt dadurch nach und nach seine eigene Geistigkeit“ (D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, S. 313).

⁷ Die personale Rationalität (Vernünftigkeit) macht den Unterschied zwischen dem Menschen und dem Rest der geschaffenen sichtbaren Existenzen. Nicht nur, dass der Mensch sich frei bewegt, sondern er denkt und trifft auch Entscheidungen für sich und die ganze Welt. Der Mensch modelliert sich und die ganze Schöpfung. Aber die Rationalität der Schöpfung wird nur bestätigt, wenn sie von dem Menschen beherrscht wird. Die nicht (von einer «ratio») beherrschte Natur, verliert an ihrer Rationalität. Weil die Natur für den Menschen geschaffen wurde. Sie bildet das Ambiente des Menschen, aber auch das Manifestieren (Sichtbarwerden, Erkennbarwerden) der Rationalität des Menschen. In der Schöpfung manifestiert sich aber

mäß der menschlichen Rationalität oder Vernunft. Wir haben daher im Prinzip auf der einen Seite *Rationalitäten der Dinge*, auf der anderen Seite *Rationalitäten des Menschen*, indem die Ersten den Letzteren dienen, d.h. sowohl die Relation zwischen den Dingen als auch die Beziehung des Menschen zu den Dingen und zu Gott mittels der Dinge.

Für die Kirchenväter gehören *die ewigen Rationalitäten der Dinge*⁸ zur göttlichen Rationalität und sind in ihr eingeschlossen. Diese sind *höhere und in den Dingen verborgene Sinngehalte*, aber sie können von der menschlichen *ratio* mit der Unterstützung Gottes verstanden werden. Die patristischen Autoren haben zugleich zwischen *dem Sinngehalt* («νόημα») und *der strikten Rationalität des Dinges* («λόγος») unterschieden, was die parallele Relation zwischen *dem Verstehen des Sinngehalts* und *der strikten persönlichen Rationalität, die die objektive Rationalität des Dinges bemerkt*, impliziert. Vater Dumitru Stăniloae beharrt aber auf der Realität, dass die Rationalitäten der Dinge *die Kenntnis der Rationalitäten der Dinge durch die menschliche Vernunft im strikten Sinn* (= analytische Rationalität) imponieren und die Sinngehalte der Dinge ununterbrochen *das Verstehen der Sinngehalte der Dinge, durch einen mehr synthetischen und überaus direkten Erkenntnisakt* (Intuition) (= direktes und intuitives Rechtsurteil) erregen. Auf diese Art und Weise erscheint die Welt, durch die Rationalitäten und die Sinngehalte, die sie, aufgrund des Schöpfungsaktes Gottes und der Existenz, beinhaltet und die sie, durch die menschliche Vernunft und Intuition, ununterbrochen entdeckt, vertieft und verwertet werden.

auch die Rationalität Gottes, als Fundament aller Rationalität und Vernünftigkeit. Deshalb nur weil der Kosmos sich auf die Rationalität Gottes stützt, macht er eine personale Rationalität sichtbar und weist auf diese hin. Die Welt trägt sogar eine solche Rationalität an sich, aber diese wird sichtbar oder aktualisiert sie nur, wenn der Mensch sie ins Licht bringt, sie nutzt und vergegenwärtigt. So hat der Mensch die Möglichkeit, seine Rationalität zu manifestieren, aber auch zu sensibilisieren oder zu augmentieren. Die Rationalität wird auf diese Art und Weise eine permanente Konstante der Schöpfung und der Existenz sein.

⁸ Es ist eine Paradoxie, dass die Perisabilität der Welt ihre Überwindung in ihrer Rationalität findet. Der vernünftige Charakter der Schöpfung ist aber von Gott gegeben. Und Gott und seine Rationalität sind ewig und bleiben in Ewigkeit. Sie überwinden die Zeit und die Materialität. Das ist das wertvollste Geheimnis des Geschöpfes. Es wird «neue Welt und neuer Himmel» sein. Die Natur der Existenzen wird auf diese Art und Weise dieselbe bleiben. In diesem Sinne kann man über eine «ἀποκατάστασις πάντων (= τοῦ παντός)» sprechen, wie der hl. Maximus der Bekenner und der hl. Gregor von Nyssa. Die Welt in ihrer Gesamtheit wird restauriert sein, auch wenn nicht alle Menschen und das Böse («μὴ ὄν») das von ihnen nicht begangene Gute als Erbe übernommen werden. Personale Vernunft bedeutet Verantwortung. Die Menschheit wurde aber schon in ihrer Gesamtheit in Christus wiederhergestellt. In Christus hat die Allversöhnung schon stattgefunden. Aber es handelt sich um *eine Apokatastase der Existierenden* in maximischen Sinne («εἶναι», «εὖ εἶναι», «ἀεὶ εἶναι»). Die Paraexistenz ist Paravernünftigkeit.

als unerschöpfliches „Licht“⁹. Es gibt daher eine *partielle Rationalität der Dinge*, aber auch eine *analytische Rationalität*. Alle Dinge haben eine Rationalität und sind rationell. Zugleich hat der menschliche Körper seine Vernunft oder seine Rationalität, genauso wie das menschliche Wesen selbst (Körper und Seele) seine Vernunft und seine Rationalität hat. Aber in jeder Komponente der Schöpfung „ist... etwas Höheres, das mit dem analytischen Verstand allein nicht erfasst werden kann“¹⁰.

„So ist in diese völlige Rationalität eines jeden Teiles bereits ein Sinngehalt eingeschlossen, der zwar intuitiv erfasst und doch nicht genau erkannt und definiert werden kann. Es ist ein Sinngehalt, der sich der Intuition immer tiefer erschließt, und zu ihm gehören die unzähligen und immer neuen Beziehungen, in denen jeder Mensch sein Leben führt. Der Verstand oder die Ratio geht diesem höheren Sinngehalt nach und stellt die mannigfachen Beziehungen zwischen den einzelnen Teilen fest, ebenso das Verständnis jedes Teiles für sich bzw. jedes Teiles im Zusammenhang des Ganzen. Dadurch wird die Rationalität des betreffenden Dinges klarer und vollständiger herausgestellt. Es gibt demnach einen Gesamtlogos, der die Logoi der einzelnen Teile zusammenfasst, der also diesen Teil-Logoi übergeordnet ist. Dieser umfassendere, allgemeine Logos weist auf den eigentlichen Sinn bzw. auf die Fülle von Sinngehalten hin, die ein Ding aufweist, die gerade durch die Beziehungen zu anderen Dingen hervortritt. Es gibt also einen unerschöpflichen gemeinsamen Sinn der Dinge, der alle Dinge verbindet, einen Sinn von unaussprechlicher Tiefe, auf den der Mensch ausgerichtet ist. Dieser letzte und höchste Sinn ist der göttliche Logos. In ihm ist aller Sinn zusammengefasst. Nur von ihm aus wird alles deutlich und klar, und nur in ihm findet auch der Mensch den Sinn seiner Existenz. Der Glaubende kann diesen höchsten Sinn vermöge eines allgemeinen geistigen Aktes, durch Intuition erfassen. ... Nach unserer christlichen Auffassung gibt es ein stufenweises Fortschreiten der Ratio in Bezug auf die Erkenntnis der Dinge und der logischen Verbindungen zwischen ihnen, da der Verstand von der Vernunft zu einem wesentlichen, intuitiven Verständnis geführt wird, die ihm höhere Sinngehalte und schließlich den letzten Sinn erschließt. Der analytische Verstand wird tatsächlich auf jeder Erkenntnisstufe dessen inne, dass er nicht in der Lage ist, die Wirklichkeit letztgültig und vollständig zu erklären. Er ist daher auf die intuitive Vernunft bzw. auf ein intuitives Erkennen angewiesen, das ihn auf jeder Stufe auf immer höhere Sinngehalte aufmerksam macht, ihn zu neuem Forschen anleitet und zugleich darauf hinweist, dass der höchste Sinn jeder erforschten Teileinheit letztlich ein Geheimnis ist, das

⁹ „Gemäß unserem Glauben wird die Welt gerade erst durch ihre ontologische Beziehung zu Gott, der ihr eigentlicher und höchster Sinn ist, wirklich erhellt“ (D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, S. 315).

¹⁰ D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, S. 314.

mit dem Geheimnis der ganzen Wirklichkeit und dem der höchsten Wirklichkeit verbunden ist, das wir nie ganz erfassen können"¹¹.

In diesem Sinne sind die Dinge der Welt *Plastisierungen* (von Gott selbst, als «Πλάστης» verstandene Realität, realisierte Modellierungen und ins Leben gerufene Existenzen) und *Sensibilisierungen* („Sensibilisierungen“ der göttlichen *logoi*, die vom menschlichen Verstand erkannt und analysiert werden könnten. Die Welt selbst ist ein Werk („Schöpfungswerk“), das „entsprechend der ihm (dem Menschen) verliehenen Vernunftkapazität“¹² kreiert wurde. Denn der Mensch kann, wenn er die Rationalitäten (*logoi*) der Dinge nicht kennt, diese auch nicht nutzen. Es ist natürlich verständlich, dass „die Dinge aber so aufgebaut und gestaltet sind, dass sie eine gewisse Permanenz aufweisen, die der Permanenz der menschlichen Vernunft adäquat ist, die auf sie gerichtet ist“¹³ und „der Mensch gebraucht seine Vernunft dazu, die Dinge seinen vielfachen und ständig neuen Bedürfnissen anzupassen und sie hierfür zu verändern“¹⁴. Vielmehr, sind „die Komponenten selbst, aus denen die Dinge bestehen, elastisch und beweglich und [können] auf verschiedene Weise kombiniert werden (...)“¹⁵, aber „freilich nur innerhalb bestimmter Grenzen“. Gleichzeitig, „gibt es also eine gewisse Elastizität in Bezug auf die Kombinationsarten der in der Natur vorhandenen Kräfte, sowie es eben auch eine gewisse Elastizität der geist-leiblichen Lebensformen und der Selbstverwirklichung des Menschen gibt“¹⁶.

Das bedeutet, dass es sowohl eine *Rationalität*, als auch eine *Elastizität* der Dinge „im Rahmen einer umfassenden Rationalität“ gibt¹⁷. Daraus folgt, dass die Rationalitäten (*logoi*) der Dinge: a) *eine Einheit mit den Komponenten, aus denen die Dinge bestehen, bilden*; b) *auf der einen Seite permanent, auf der anderen Seite elastisch sind*; c) *können von den Menschen gedacht und ausgedrückt werden* (um diese ihre Erfahrungen über die Existenz gegenseitig mitzuteilen und so Fortschritte in der eigenen Existenz zu machen).

¹¹ D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, S. 314-316.

¹² D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, S. 314-316.

¹³ D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, S. 314-316.

¹⁴ D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, S. 314-316.

¹⁵ D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, S. 317.

¹⁶ D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, S. 317.

¹⁷ D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, S. 317. „Alles, was die Dinge, die in ihnen enthaltenen Energien und die Beziehung der Dinge untereinander betrifft, ist vernünftig. Es ist nicht möglich, bei den Dingen zwischen sinnlich wahrnehmbarer Gestalt und innerer Struktur bzw. vernünftig-rationaler Synthese zu unterscheiden“ (D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, S. 317). „Die «Vernünftigkeit» der Dinge und die «Vernunft der Menschen implizieren also beständig neue Sinngehalte, die gerade durch die Anwendung der menschlichen Vernunft und der Vernünftigkeit der Dinge evident werden.“ (D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, S. 317). „Der Mensch entdeckt ständig neue Möglichkeiten, die Dinge einzusetzen, er findet ständig neue Kombinationen in ihrem Gebrauch, und dadurch kommt er zu ständig neuen durch sie vermittelten Erfahrungen, die sich auf sein Verhältnis zur Welt und zu seinen Nächsten auswirken“ (D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, S. 319).

Die Dinge sind zunächst von Gott gedacht und geschaffen, gemäß der Kapazität der Menschen „zu denken und darin gleichsam die Gedanken und den Willen Gottes nachzuvollziehen und das so Empfundene in eigene Worte zu fassen“¹⁸. So treffen sich in der Schöpfung: a) *die Gedanken Gottes und die Gedanken der Menschen*; b) *die Worte Gottes und die Worte der Menschen*; c) *der Wille Gottes und der Wille der Menschen*; d) *das Sprechen Gottes und das Sprechen der Menschen*. Daher kann man verstehen und gleichzeitig sehen, dass die Welt und die Dinge gemäß der Verstehens- und Rationalitätskapazität des Menschen erschaffen wurden.

„Nach unserem Glauben gäbe es für die Menschen keine Denkinhalte, wenn Gott nicht zuerst die von ihm gedachten Dinge auf der dem menschlichen Denken angemessenen Stufe geschaffen hätte und, wenn der Mensch darin nicht zugleich einen Inhalt für sein Sprechen erhalten hätte. Er könne keine Worte über die Dinge sagen, wenn Gott dadurch, dass er die Dinge schuf, nicht vom Menschen verlangen würde, dessen inne zu werden, was er selbst gedacht und den Menschen gesagt hat und was er ihnen auch heute durch die Umstände sagt, in die sie nach seinem Willen geraten“¹⁹.

„Die Vernünftigkeit der Welt ist um des Menschen willen da und kulminiert in Menschen, und der Mensch ist nicht um der Rationalität der Welt willen da. Eine Person (der Schöpfer) dachte an die Person des Menschen, als sie die Welt erschuf“²⁰. Aber das göttliche Wort schließt die unendlichen Wurzeln der Dinge oder ihre Sinngehalte in sich²¹. Gott hat die Rationalitäten der Dinge erdacht und durch die Schöpfung hat er ihnen ein plastiziertes Gewand gegeben²².

Die personale Vernünftigkeit und die Rationalität der Welt gemäß dem „Kommentar zum Vater unser“ des hl. Maximus des Bekenners

Für die Darstellung unseres Themas ist es bedeutend wie ebenso interessant, die Problematik in einem kleineren, aber für unser Interesse nicht unbedeutenden Werk des hl. Maximus zu verfolgen. Es handelt sich um die Abhandlung *Kurzer Kommentar über das Gebet Vaterunser, an einer christusliebenden Person*, den Vater Dumitru Stăniloae im 2. Band seiner *Philokalie* übersetzt und publiziert hat²³. Diese Abhandlung ist aber *illustrativ* für unser Thema, weil

¹⁸ D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, S. 318.

¹⁹ D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, S. 318.

²⁰ D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, S. 318.

²¹ D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, S. 318.

²² D. STĂNILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, S. 318-319.

²³ Der griechische Titel ist: «Τοῦ Ἁγίου Μαξίμου Μονάχου καὶ Ὁμολογίτου εἰς τὴν προσευχὴν τοῦ Πατρὸς ἡμῶν, πρὸς ἓνα φιλόχριστον ἐρμηνεία σύντομος». Für den vorliegenden Text haben wir die folgende rumänische Fassung benutzt, wo wir auch die *Scholien*

der hl. Maximus mehrmals auf die *Vernünftigkeit* und auf die *Rationalität der Welt* Bezug nimmt²⁴. Eine Problematik, die Vater Dumitru Stăniloae auf seine personale Weise mit sehr vielen Scholien und in die Fußnoten eingegliederten Kommentaren übernimmt, entwickelt und vertieft. Dann, weil das Vaterunser-Gebet *christologisch* und *grundlegend* für die liturgische, öffentliche und private Praxis der Kirche ist²⁵ und in seinem Kern die Fürbitte des Christen zu Gott steht, ihm ununterbrochen sein Wort, seinen Logos und ein vernünftiges Leben zu gewähren. Nicht zuletzt: Jedes Gebet, aber insbesondere dieses, bedeutet Mitteilen der Gaben Gottes, d.h. *Aktualisierung seiner Rationalitäten* oder *Aktivierung des Wirkens Gottes*.

Vater Dumitru Stăniloae sagt, dass diese Abhandlung zwischen den Jahren 631-634 verfasst wurde, zusammen mit den Traktaten *Mystagogie*, *Ambigua* und *Antworten an Thalasius*, die er als derselben Epoche und „denselben Kreis von Ideen“ zugehörig betrachtet²⁶. Der rumänische Theologe kommentiert nicht so viel außerhalb seiner Fußnoten, und präsentiert

des rumänischen Theologen finden: „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisorul, Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos“, in: *Filoc. rom.*, vol. 2, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008, S. 305-339. Die deutsche Übersetzung, die wir hier benutzt haben: „Die Auslegung des Vaterunsers Maximus des Bekenner“, in: MAXIMUS DER BEKENNER, *Drei geistliche Schriften*, coll. Christliche Meister, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg im Breisgau, 1996, S. 17-53. Eine andere deutsche Variante des Werkes des hl. Maximus: „Kurze Auslegung des Vaterunsers für einen Christgläubigen von Maximus dem Bekenner“, in: *Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit durch sie wird mittels der sittlichen Philosophie in praktischem Tugendleben und in Beschauung der Geist vereinigt, erleuchtet und vollendet*, Bd. 2, Verlag „Der christliche Osten“, Würzburg, 2004, S. 367-392.

²⁴ Für mehrere Informationen siehe: I.-H. DALMAIS, „Un Traité de Théologie Contemplative. Le Commentaire du Pater noster de S. Maxime le Confesseur“, in: *Revue d'ascétique et de mystique* 29 (1953), S. 123-159. Und Nicholas MADDEN, „The Commentary of the Pater noster: An example of the structural methodology of Maximus the Confessor“, in: Felix HEINZER, Christoph SCHÖNBORN (Hgg.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, coll. Paradosis, Etudes de littérature et de théologie anciennes XXVII, Éditions Universitaires, Fribourg, 1982, S. 147-155.

²⁵ Siehe dazu: Nino SARVARELIDZE, „Origenes und Maximus der Bekenner über die Brotbitte des Vaterunsergebetes“, in: *Orthodoxes Forum* 20 (2006) 1, S. 19-33. Hier werden Aspekte der liturgisch-eucharistischen (= anagogisch-kontemplativen) Deutung des byzantinischen Theologen in die Diskussion gebracht, aber nur sehr wenige und nicht so klare Hinweise in Bezug auf unser Thema, die göttlichen Logoi. Anscheinend benutzte Torstein Theodor Tollefsen den Kommentar des hl. Maximus auch nicht in dem Kapitel „The Logos, the logoi, and Created Beings“ seines Buches: *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford, 2008, S. 64-137.

²⁶ Păr. Dumitru STĂNILOAE, „Viața și scrierile Sfântului Maxim Mărturisorul“, in: *Filoc. rom.*, vol. 2, S. 14. Das Werk ist bekannter unter dem abgekürzten lateinischen Titel (*Expositio orationis dominicae*) und wurde in *Patrologia Graeca* (PG 90, 872-909) und *Corpus Christianorum* (CCSG 23) veröffentlicht. (P. VAN DEUN, *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo*, coll. Corpus Christianorum, Series Graeca 23, Turnhout, Brepols, 1991, S. 27-73).

kaum die technischen Daten dieses Werkes, für die er auch nicht genügend Fachliteratur in den 30er-Jahren des 20. Jh. zur Verfügung hatte. Wir verstehen aber (mehr indirekt) aus der Einführung zum 2. Band der *Philokalie* den allgemeinen Rahmen dieser kurzen Abhandlung: *theologische Vision über die Welt, Anthropologie und Lehre über Gott*. Das Werk ist infolgedessen Teil der grandiosen Synthese, die der hl. Maximus realisiert und die als Kernpunkt *den Aufstieg des Menschen* (ἀνύψιαις) zu Gott hat, welcher dreiteilig ist: a) „die Reinigung von Sünden und Leiden-schaften“; b) „die geistliche Kenntnis der Rationalitäten der Welt“; c) „die Vereinigung mit Gott und die Kontemplation der Rationen aller Dingen im unmittelbaren Licht Gottes“. Die Aufmerksamkeit des hl. Maximus ist auf diese Art und Weise auf das Innere des Lebens ausgerichtet, indem er die Phänomene oder die Prozesse, die sich in innersten Elementen der Existenzen ereignen, mit Minuziösität, großer Sorgfalt und Finesse analysiert und präsentiert. Der ungeschaffenen und geschaffenen, unsichtbaren und sichtbaren Welt entspricht *die Syzygie Vernunft – Sinnesorgan*, „Instrumente“ durch die der Mensch einerseits die intellegible, andererseits die sensible Welt wahrnimmt. „Es ist normal, wenn die Empfindung/Empfindsamkeit (simtire) nur eine Gelegenheit ist, da dadurch die Vernunft, als diskursive Funktion des Verstandes, die göttlichen in den Dingen verborgenen Rationalitäten lernt. Wenn das nicht geschieht, wirkt das Sinnesorgan (simtire) alleine und konzentriert sich nur auf den äußerlichen Aspekt (der Existenzen), der viel Freude beim Sehen oder beim Essen durch seine Schönheit, bzw. seinen Geschmack macht; oder ordiniert die Vernunft unter, anstatt das Sinnesorgan in Zügeln zu halten, sie durchzuführen, ihre angeblichen vernünftigen Argumente für diese Haltung anbietet und Möglichkeiten, um ihre Wünsche zu erfüllen sich ausdenkt. Die Welt wird auf diese Art und Weise rein materiell. Und die spirituellen Fähigkeiten sind von ihrer Natur und Normalität abgebracht“²⁷. Die menschliche Person wird dazu gezwungen, sich zwischen der Welt und Gott, zwischen dem wahren Schmerz und der wahren Lust zu befinden und zu unterscheiden. Und das nur indem sie ihre seelischen Kräfte (Appetit und Gefühl) benutzt, sodass sie auf keinen Fall ausschließlich *Leib* und *materielles Gefühl* wird, sondern *Geist* und *geistliches Erlebnis*. Sie befindet sich sogar zwischen *einem rationalen Leben* und *Irrationalität*. Der Mensch lebt im direkten Kontakt mit einer Welt²⁸, die ihn retten

²⁷ Păr. D. STĂNILOAE, „Viața și scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul“, S. 18-19.

²⁸ Vater Stăniloae macht einmal die Bemerkung (Păr. D. STĂNILOAE, „Viața și scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul“, S. 20), dass *die kosmische Vision des hl. Maximus eng mit der Beziehung des Menschen zu der Welt verbunden ist*, die er ununterbrochen in seiner Theologie vorschlägt. Wir sind der Meinung, dass diese umfassendere Perspektive des hl. Maximus, aber auch der Kirchenväter im Allgemeinen, eng nicht nur mit dem direkten, ununterbrochenen und gegenseitigen Kontakt des Menschen mit der Welt, in der er lebt, verbunden ist. Die Existenz und die Stellung des Logos im Kernpunkt der Welt, aber auch die Abhängigkeit jedes Teils der Schöpfung von ihm bildet das Fundament dieser kosmischen Vision. Diese zentrale und wesentliche Präsenz ist eine persönliche, d.h. von einer konkreten Realität,

oder verdammen kann oder „der Mensch sündigt und wird gerettet im Kontakt mit der Welt“²⁹. „Derjenige der sich aus der ersten Phase der Reinigung von Leidenschaften und des Erlangens von Tugenden zu der Kenntnis der göttlichen Rationalitäten der Welt erhebt, kommt voran, weil diese Rationalitäten Strahlen des Logos sind. Aber diese Rationalitäten können nur im Geiste gesehen werden, nachdem man sich gereinigt hat. Dies ist sogar eine geistliche Kenntnis und hat infolgedessen etwas Intuitives in sich. Wer diese Rationalitäten sieht, hat den Blick bereits jenseits von ihnen. Sie sind »Spiegel« des Logos. Die diskursive Rationalität und das intuitive Betrachten treffen sich und harmonisieren sich. Aber indem der Mensch Fortschritte durch die Reinigung zur Kenntnis der immer wieder allgemeineren Rationalitäten der Welt macht, fühlt er sich in einer immer tieferen Harmonie mit der Gesamtheit des Weltalls. Denn er macht Fortschritte in der Erkenntnis der höchsten Rationalität, aus der die Rationalitäten aller Dinge ihren Ausgang finden und der alle Existenzen und Rationalitäten untergeordnet sind“³⁰.

Auch in diesem Werk beweist der hl. Maximus der Bekenner mit welcher Konsequenz er sein tiefes, theologisches Denken auszudrücken vermag. Hier herrscht ebenso die praktische Perspektive vor, d.h. die Theologie ist zuerst eng mit ihrer asketischen Valenz und mit der Offenbarung Gottes verbunden³¹. Gleichzeitig durchdringt und analysiert der große Kirchenvater in seinem bekannten Stil die Tiefen der Existenz und der menschlichen Natur, indem er versucht, eine theologische Antwort auf die Herausforderungen der Welt zu geben.

die *eine intime und konsistente Relation* zwischen den Elementen und Teilen der Schöpfung erzeugt. All dies auf einem evidenten rationalen Hintergrund. Die zentrale Stellung des Wortes Gottes ist in mehreren Textstellen von Vater Stăniloae hervorgehoben: „Derjenige, der alles zusammen hält und alles, sowohl auf den allgemeineren Plan der Providenz als auch auf den spezielleren Plan der Rettung, führt, ist Gott durch den Logos und den Heiligen Geist, d.h. die göttliche Rationalität als die allgemeinere Rationalität, die alle Rationalitäten der Schöpfung umarmt, und das göttliche Leben, dadurch das Leben aller, unterhält und qualitativ erhöht wird“ (Păr. D. STĂNILOAE, „Viața și scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul“, S. 22-23).

²⁹ Păr. D. STĂNILOAE, „Viața și scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul“, S. 20. „Der erste Mensch hat seine Ursache ignoriert, indem er die Bewegung seiner natürlichen Fähigkeiten zum Zweck verloren hat... So, indem er das Gebot gebrochen, Gott ignoriert und all seine vernünftige Kraft mit der Empfindung Sinnlichkeit (simțire) gemischt hat, das aus vielen Teilen bestehende und verderbliche Bewusstsein der sensiblen Existenzen, das zur Leidenschaft führt, umarmt hat und den unvernünftigen Tieren gleich geworden ist... und, indem er in Irrationalität gefallen ist, hat er die naturgemäße Funktion der Vernunft in eine irrationale Funktion geändert“ (SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Quest. ad Thalassium*, in: PG 90, 253, apud: Păr. D. STĂNILOAE, „Viața și scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul“, S. 20, Anm. 22).

³⁰ Păr. D. STĂNILOAE, „Viața și scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul“, S. 23-24.

³¹ „Ich schreibe aber, dazu aufgefordert, nicht alles, was ich denke – nach der Schrift sind ja „die Gedanken der Menschen hinfällig“ (*Weish* 9, 14) –, sondern was Gott will und was er in seiner Gnade zu unserem Nutzen gewährt“ („Die Auslegung des Vaterunsers Maximus des Bekenners“, S. 18).

So hat die geschaffene Natur eine eigene Rationalität, die ihre Existenz bestimmt und die sie zu einer guten Existenz leitet.

«Es läßt sich nämlich nichts Widervernünftiges in der Rationalität der Natur feststellen (οὐδὲν... παράλογον τῷ λόγῳ τῆς φύσεως» – PG 90, 901D), die sowohl natürliches wie göttliches Gesetz ist, wenn sie die ihr entsprechende Willensregung aufgreift. Wenn es aber in der Vernünftigkeit der Natur nichts Widervernünftiges gibt («Εἰ δὲ παράλογον οὐδὲν ἔστιν ἐν τῷ λόγῳ τῆς φύσεως» – PG 90, 901D), dann wirkt der freie Wille, sofern er sich im Sinn der Natur regt («ἡ γνώμη κατὰ τὸν λόγον κινουμένη τῆς φύσεως» – PG 90, 901D), in allem in Übereinstimmung mit Gott³². Wir wissen nicht, ob der hl. Maximus in diesem Paragraph *die logoi* oder mehr *den Willen* ins Licht zu rücken versucht, der nämlich ein anderes beliebtes Thema bei ihm ist, wegen seiner Bedeutung für die Schöpfung im Allgemeinen und für den Rettungsakt des Menschen. Darin erscheint das Wirken der Rationalität eng mit demjenigen des Willens verbunden, der zusammen mit der erhaltenen Gnade Gottes den Menschen nach seinem Schöpfer bewegt. Wir verstehen daher, dass, wenn der Wille der Rationalität der Natur folgt, er Gott folgt, was uns zeigt, dass auf der einen Seite *die allgemeine Rationalität der Natur dem Willen Gottes entspricht* (was auch das reine Bewusstsein des Menschen bestimmt), auf der anderen Seite *die Rationalität der Natur Rationalität des Menschen wird*. Und wir haben hier wieder *einen maximalen Grad der Einheit und nicht der Identität* zwischen der Schöpfung mit all ihren Elementen und Gott. Darüber hinaus hängt die Rationalität der menschlichen Person von der Rationalität der Natur im Allgemeinen ab und muss den Willen gewinnen, was auch eine doppelseitige (d.h. gegenseitige) Bewegung indiziert. Es geht um eine Annäherung zwischen der Rationalität und dem Willen auf der Ebene der menschlichen Person, die auf diese Art und Weise in ihrer Einheit und als eine extrem komplexe Realität erscheint, welche in den Prozessen und Handlungen liturgischer Natur geschehen, genauso wie auf der Ebene des riesigen und wieder einheitlichen Körpers des Weltalls. Die Harmonisierung und die Synergie der Rationalität und des menschlichen Willens an sich gepaart mit der Rationalität der Natur bedeutet Harmonisierung und Synergie der menschlichen Person mit Gott. Darin steht die Quintessenz der Schöpfung und der göttlichen und menschlichen Oikonomia

Die von Gott geschaffene Welt unterliegt sowohl dem göttlichen als auch dem natürlichen Gesetz³³. Außerhalb der Realität Gottes verliert sie ihre Konsis-

³² „Die Auslegung des Vaterunser Maximus des Bekenners“, S. 48.

³³ Das Natürliche ist von dem Göttlichen gegeben und beinhaltet die Potenzialität, einen Dialog mit Gott haben zu können. Die Schöpfung an sich hat die Fähigkeit, geistlich zu werden, aber die Kraft dafür bekommt sie von Gott. Sie ist die Kraft Gottes. Einschließlich wenn eine Verklärung der Natur durch den Menschen passiert. Die Welt wird durch den Menschen geheiligt. Aber auch der Mensch kann seine Pneumatisierung mittels des Kosmos bekommen. Dieser kann auf unterschiedliche Art und Weise das Wirken Gottes vermitteln.

tenz und Existenz. Daher befindet sich alles, was sich als widernatürlich manifestiert (vor allem das Wirken des Bösen – $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ –, die Unwahrheit und die Sünde), außerhalb der göttlichen Ordnung³⁴. Gleichzeitig macht diese Ambivalenz sichtbar, dass *die reale Welt sich in Taten und in Existenzen befindet* und nicht in ihrer äußerlichen Form. In diesem Sinne werden die Natur und die Natürlichkeit der Dinge in und durch die göttliche *«ratio»* beibehalten³⁵. Das Wesen selbst sucht die Ausrichtung zu seiner und zur allgemeinen Rationalität der Schöpfung.

Vater Dumitru Stăniloae Kommentar: „Die göttliche Gnade bewohnt das Verborgene unserer Natur, aber sie wartet darauf, um unseren Willen mit ihr zu vereinigen. Nur wenn unser Wille mit ihr vereinigt wird, wird sie unser ganzes Leben ändern. Eigentlich ist es, was der Wille der Vereinigung und gegenseitigen Verflechtung, von ihrer Durchdringung mit der Gnade ($\tau\eta\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\iota\ \pi\epsilon\pi\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$) gewinnt, genau sein Wunsch, sich mit der Rationalität der Natur zu harmonisieren“³⁶. Vater Dumitru Stăniloae versteht unter diesen Worten des hl. Maximus, dass „die Rationalität der Natur“, abgekürzt einfach „Rationalität“, von der Gnade Gottes gegeben ist. So kann die Welt keine andere eigene Rationalität haben als die Teilhabe Gottes und an Gott, wegen derer sie Leben hat, sich bewegt, wächst und im Leben bleibt. Aber die Gnade Gottes ist *innerlich in* der menschlichen Person, infolge ihrer *Erschaffung* durch Gott (sie existiert potentiell in den Urvätern und wird zu einem Zeitpunkt in der Geschichte ins Leben gerufen) und ihrer *Wiedererschaffung* von ihrem Schöpfer (sie ist virtuell im Neuen Adam restauriert und reell im Bad der Taufe, die von Christus ausgehend und zusammen mit ihm gefeiert wird). Infolgedessen bewohnt Christus den Menschen und wartet nur auf die Öffnung des Menschen ihm

³⁴ „Alles ist von Gott geschaffen gemäß einer Rationalität und alles wird verstanden und vervollständigt natürlich gemäß einer Rationalität. Nur die Leidenschaft ist irrational, weil sie nicht von Gott geschaffen wurde. Die göttlichen Gebote haben ihre Rationalitäten. Die Sünde kommt immer aus einer Spaltung zwischen dem Willen und der Rationalität der Natur, und die Tugend aus der Restauration des Übereinkommens zwischen dem Willen und der Rationalität der Natur. „Denn nichts ist irrational in der Rationalität der Natur“. Aber wenn der Wille die Entscheidung trifft, gemäß der Rationalität der Natur zu wirken, ist er nicht mehr allein, sondern hat die göttliche Gnade zur Hilfe. Deshalb gibt es in der orthodoxen Anschauung keinen Zustand einer reinen Natur, d.h. einer von der göttlichen Gnade getrennten Natur. „Und wenn es nichts Irrationales in der Rationalität der Natur gibt, sobald der Wille sich gemäß der Rationalität der Natur bewegt, bekommt er das Wirken Gottes als Unterstützung“. Und das ist normal, weil die Rationalitäten der Natur göttlicher Ursprung sind und die Dinge in ihrer natürlichen Bewegung von den vorgesehenen Energien Gottes entstanden wurden“ (Pär. D. STĂNILOAE, „Viața și scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul“, S. 20-21). Das Böse, als nicht von Gott geschaffen, ist irrational oder widersprüchlich. Deshalb wird es bei den Kirchenvätern als $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ bezeichnet. Nur die Existenz ist vernünftig oder hat Konsistenz und Kohärenz. Sie besitzt ein Fundament in ihrem Schöpfer. $\delta\epsilon\ \delta\upsilon\nu$.

³⁵ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tălcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos“, S. 336.

³⁶ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tălcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos“, S. 334, Anm. 226.

gegenüber, als Rationalität und Sinn der ganzen Schöpfung. Aber der Mensch muss, um dieses Öffnen auf Christus hin und das Kommen Christi zu ihm, als sein Leben und seine Rationalität, zu aktivieren, die Prozedur seiner Aktivierung als Person in Tätigkeit setzen, d.h. die Aktivierung seiner Werte und seiner persönlichen Beschaffenheit: Wille, Wirken, Rationalität, Verstand, Bewusstsein, Gefühl. Das bedeutet *Abstieg des Verstandes ins Herz, Pneumatisierung oder Spiritualisierung des ganzen Menschen, Potenzieren des inneren Menschen, gegenseitige Durchdringung oder Verflechtung mit der Gnade* usw. All dies erklärt die *Beschaffenheit der Welt*, auf die der hl. Maximus der Bekenner hinweist: „allgemeine Rationalität der Natur“ und „eigentümliche Rationalitäten der unterschiedlichen Teile der Natur“; „rationaler Wille“ und „irrationaler oder sündhafter Wille“ des Menschen; „Harmonie der Einheit“ und „Anarchie der Uneinigkeit“; „Zwietracht mit dem Individuum“, die mit sich „die Zwietracht der allgemeinen Natur“ mitbringt. In diesem Rahmen kam man die bekannte Affirmation des rumänischen Theologen besser verstehen, die wahrscheinlich für viele unerklärlich ist: „Mit jeder Sünde, die von der menschlichen Person begangen wird, wird die allgemein-menschliche Natur schwächer, und mit jeder Tugend wird sie stärker!“.

Hierzu *Vater Dumitru Stăniloae's Kommentar*: „Eine häufige Idee beim hl. Maximus ist, dass der Wille zu dem, was gegen die Natur ist, neigen kann, was eine Zwietracht sowohl in der Natur des Individuums, als auch in der allgemein-menschlichen Natur bedeutet. Die Natur hat eine Rationalität. Wenn der Wille sich mit ihr vereinigt, ist der Wille rational, andernfalls ist er irrational. Die Rationalität der Natur ist ihre allgemeine Rationalität, der sich die eigentümlichen Rationalitäten verschiedener Tendenzen und Teile der Natur unterstellen müssen. Der sündhafte Wille vereinigt sich gewöhnlich mit der eigentümlichen Rationalität einer Tendenz, indem er die allgemeinere Rationalität der Natur ignoriert, was die Einheit und die Gesundheit der Natur in Gefahr bringt und sie durch die ermutigte Anarchie gefährdet. Die Natur strebt durch sich selbst zu einer Einheit. Was sie zerreißt, ist die böse oder eigentümliche Tendenz des Willens. Aber was bewundernswert ist, dass nach dem hl. Maximus eine zerrissene Natur sich nicht mit Gott vereinigen kann. In einer solchen Natur gibt es Zwietracht und, wo es Uneinigkeit gibt, kann es keine Vereinigung in der Liebe geben. Alle, die sich im Wirbel der Zwietracht befinden, sind von Hass, vom Voranbringen ihrer Eigentümlichkeit und nicht von der Tendenz, mit einem anderen sich zu vereinigen, beherrscht“³⁷.

Besonders ein Aspekt bei der Lektüre dieses sehr kurzen theologischen Traktats zieht unsere Aufmerksamkeit auf sich. Es handelt sich um die Verwertung zweier sogenannter Welten, der *sensiblen* und der *intelligiblen* Welt. In diesem Rahmen wurde realisiert und müssen wir die Lehre unseres Autors über die *göttlichen Rationalitäten* verstehen. Diese stützen in ihrer Existenz die ge-

³⁷ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tălcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos“, S. 333-334, Anm. 225.

schaffene Realität, beleben sie mit Geist und bringen sie zu Gott. Es handelt sich insbesondere um *die Liebe Gottes*, die der gesamten Schöpfung mitgeteilt wird und die die Welt stützt: «vielmehr soll die Liebe sich als das innere Gesetz der Zuneigung erweisen (ἀλλὰ νόμος ἡ ἀγάπη τυγχάνουσα δειχθῆ σπογγῆς ἐνδιόθετος – PG 90, 873A), das sich alles aneignet, was seiner Natur entspricht, indem es einerseits die Abneigung durch Wohlwollen bezwingt, andererseits die Geringschätzung durch Ehrfurcht (von sich) fernhält», sagt der hl. Maximus³⁸. Der göttliche Logos ist *Prinzip der gesamten Schöpfung*, der er auf der einen Seite *eine Existenz aus dem Nichts* verleiht, indem sie in einem ununterbrochenen Dialog mit Gott steht, und für die er auf der anderen Seite sich selbst entäußert und Mensch wird, indem er einen Leib annimmt und sich in ins Gewand der Schöpfung kleidet. All dies zur Vergöttlichung der menschlichen Natur und zu ihrer Rettung. Die gesamte Welt existiert in und durch Christus. Sie hat nicht nur in sich selbst und als Fundament die unzähligen, unendlichen und unbegrenzten göttlichen *Rationalitäten* oder *logoi*, sondern erhält *die höchste Rationalität selbst*.

Vater Dumitru Stăniloae Kommentar: „Alle Zeitalter (Äonen) werden durch die Dynamik Jesu getragen, der zu ihnen herabgekommen und zusammen mit ihnen in den Himmel gefahren ist. Jesus ist in der Welt durch ihre Rationalitäten, durch Vorsehung, durch das alte Gesetz, noch bevor er im Fleisch gekommen ist, um Erstling der Vergöttlichung der menschlichen Natur zu werden, anwesend. Und dann führt er sowohl von oben aber auch vom Inneren der Geschichte den Prozess der Vergöttlichung der menschlichen Natur. Dieser Prozess wird sogar für die Menschen und für die Engel auch nach dem Ende der Welt, in Ewigkeit, andauern. Es gibt also überhaupt kein Zeitalter, welches außerhalb dieser Mission bleibt“³⁹.

Wir verstehen daher, dass sich die göttliche Rationalität auch in der *Liebe* befindet, die das Fundament der Schöpfung bildet, die ganze Welt unterstützt und Teil der *Dynamik Christi* ist. Diese Liebe geht voran, durchdringt und bleibt in alle Ewigkeit. In Christus (Rationalität, Vorsehung, Gebot, Menschwerdung usw.) gewinnt die ganze erschaffene Existenz einen ewigen Charakter. Aber die ganze Rationalität konzentriert sich in „dem Prozess der Vergöttlichung der menschlichen Natur“, sie beinhaltet den gesamten Plan der göttlichen Oikonomia, die den Menschen betrifft: die Erschaffung der Welt, ihre Unterstützung in ihrer Existenz und ihre Vorbereitung auf die Eschata. Die Rationalität aller dieser drei Elemente

³⁸ „Die Auslegung des Vaterunser von Maximus des Bekenners“, S. 17. Die göttlichen Rationalitäten in der Schöpfung ermöglichen die liturgische Dimension und Funktion der geschaffenen Existenz oder der Schöpfung. In diesem Punkt werden die *logoi* an sich mit der Liebe Gottes identifiziert, die Kraft an sich hat und schöpferisch ist. Die *Leitourgia* ist die Synthese von zwei „entgegengesetzten“, aber kompatiblen Realitäten, eine Durchdringung dieser. Dasselbe verwirklicht auch die Liebe.

³⁹ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul. Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos“, S. 307, Anm. 196.

wurde von den Kirchenvätern als eine Einheit verstanden und in einem Terminus verdichtet: als *göttliche Vorsehung* (πρόνοια), die Gott als ewige und Ursache der Welt vor der Zeit indiziert. Das erklärt ihre innere Kapazität oder Dynamik, jeder einzelnen und in jeder Epoche lebenden Person zu entsprechen. Sie ist *eine persönliche und göttliche Kraft*. Darüber hinaus haben die *allgemeinen Rationalitäten der Natur* das Proprium, sich an jede Epoche und historische Bedingung anzupassen. Anders gesagt, durch ihren *persönlichen und göttlichen Charakter* bleiben sie immer modern und aktuell, aktualisieren sich jederzeit, ein Merkmal des Göttlichen, das göltig ist und auch „in Ewigkeit“ bleibt.

Vater Dumitru Stăniloae Kommentar: „Die Rationalitäten der Vorsehung wechseln sich ständig mit denen des Gerichts, indem Gott die Menschen vorwärts zum Guten sowohl durch Inspirationen und positive Gaben, als auch durch Versuchung und Strafen treibt. Diese dynamischen Rationalitäten (Leitideen), die im Schoß der Geschichte wirken, geben dieser einen einheitlichen Sinn. Aber die Geschichte ist nicht uniform, weil diese Rationalitäten auch nicht dieselben bleiben, sondern jede Generation wird nach anderen Rationalitäten geführt, indem ihr eine andere Mission gegeben wird, andere Möglichkeiten zum Wirken und Leben. Bemerkenswert ist, dass der hl. Maximus in Bezug auf das zukünftige Leben sagt, dass dieses gemäß der Rationalitäten der Vorsehung ausgeführt sein wird“⁴⁰.

Im Wort Gottes realisiert sich auf mystische Weise durch die Rationalität die Vereinigung der sensiblen mit den intelligiblen Realitäten. Aber diese Vereinigung ist *unvermischt* und *ungeteilt*, indem sie die *Individualität* respektiert und diese neben den anderen Individualitäten gruppiert. So bewahrt sich die *Harmonie* des Ganzen, aber auch die Partitur jedes einzelnen Teils. Es handelt sich somit um eine *ergänzende Schönheit*, die *sym-phonische* und *syn-ergetische Durchdringungen* (Perichoresen) als Fundament hat. Wir bemerken infolgedessen noch einmal, dass *das Ungeschaffene* dem Geschaffenen, wie auch der Teil dem Ganzen oder das Ganze dem Teil, als Vorbild und Unterstützung dient.

Vater Dumitru Stăniloae Kommentar: „Das Wort «Logos» kann hier drei/vier Bedeutungen haben: Vernunft («ratio»), Wort, göttliches Wort oder göttliche Rationalität. In all diesen drei Bedeutungen ist der Logos Vereinigungsband der Getrennten. Die Leidenschaft, die gespalten ist, hat keine Rationalität (ist nicht vernünftig). Genau so die Selbstsucht, die es nicht versteht, sich einer generellen Vernünftigkeit, die alle und alles umrahmt, unterzuordnen. Die Rationalitäten der Dinge und der Menschen tendieren nach einer höheren Rationalität, die umfassender ist. In diesem Sinne bindet die Rationalität die Dinge oder die Rationalitäten der getrennten Dinge. Und die höchste Rationalität, die an der Spitze der Pyramide aller Rationalitäten ist, zu der alle Rationalitäten neigen, ist das Wort Gottes. Es verbindet alles. Aber auch das an die anderen Menschen adres-

⁴⁰ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tălcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos“, S. 307, Anm. 197.

sierte Wort des Menschen ist ein Band zwischen diesen. In diesem Sinne versteht sich von sich selbst, dass das wahre Wort Ausdruck der vereinigten Rationalität ist – einer Rationalität, die sich von der individualistischen Rationalität zur höchsten Rationalität erhebt. Sie wölbt sich über die partikularen Rationalitäten der beiden Personen, die miteinander im Dialog stehen. So ist das Wort nicht mehr rational, nicht mehr vernünftig. Aber Logos bedeutet auch „Sinn“. Eine besondere Sache hat nur einen Sinn, wenn sie Teil eines Ganzen ist. Das Individuum, wenn es alleine völlig selbständig wäre, würde (ein) Unsinn sein. Der Sinn verbindet die Sachen und die Existenzen”⁴¹.

Vater Dumitru Stăniloae erklärt hier die patristische Bedeutung des griechischen Terminus λόγος, eine Idee, die er später wieder aufgreifen wird, wie wir gesehen haben, und zwar in dem den göttlichen Rationalitäten gewidmeten Kapitel seiner Dogmatik. Wenn der allgemeine Sinn des griechischen Wortes „Bindeglied der Getrennten“ ist, wird unsere Aufmerksamkeit wiederum auf die Existenz einer anderen Triade gezogen: *Vernunft* (»ratio«), *Wort* und *göttlicher Logos*. Diese Triade ist für die *zwischenpersönlichen Beziehungen*, d.h. für die *Teilnahme der Wahrheiten an der Wahrheit*, bezeichnend und bestimmend. Weshalb die *Rationalität* nur auf diesem Niveau bleibt und außerhalb der *persönlichen Gemeinschaft* (κοινωνία) und Gott entschwindet. Wir verstehen zugleich, dass die Rationalität für drei Ebenen der Existenz gegeben ist: *das Ganze* (das Wesen), *die Klasse* (Gruppe) oder *die Gattung* und *der Teil* oder *das Individuum*. Und alles ist *hierarchisch* und *perichoretisch* strukturiert und entfaltet, was einen Sinn (er)gibt, der alles vereint. Eine besondere Aufmerksamkeit zieht aber an sich *das* (schriftlich ausgedrückte oder auch gesprochene) *Wort auf sich*, geboren und ausgetauscht zwischen mehreren personalen Rationalitäten oder innerhalb der bewussten geschaffenen Rationalität, die sich ständig im Dialog mit Gott und mit sich selbst befindet. Das Wort selbst, als *Träger einer persönlichen Prägung* und als *Ergebnis einer persönlichen, bewussten Reflexion*, d.h. als Ausdruck einer Rationalität, führt eine personale Rationalität mit sich, die ihm *Kraft* und *Konkretheit* verleiht und es *produktiv* und *lukrativ* macht. So zählt und vereint (die Bedeutungen und die Sinngehalte) nur die Rationalität oder der rationale (vernünftige) Gehalt des Wortes (und nicht die Form oder seine „Umhüllung“, die Buchstaben). Das ermöglicht es einem Text (als *Ganzes* und als *Ergebnis personaler Rationalitäten*). Kraft an sich zu haben, lebendig zu sein und ein ganzes Universum von Mysterien und Bedeutungen zu vertreten. Insbesondere, wenn es um einen Text geht, der die göttlichen Worte oder Rationalitäten beinhaltet und umfasst. Seine Kraft bleibt in Ewigkeit, weil seine Rationalität ewig ist. Darüber hinaus, als *Träger von Rationalitäten, Bedeutungen und göttlichen Sinngehalten*, hat er die Kapazität (Fähigkeit), sich mit Gott zu vereinen, was auch außerhalb der Möglichkeit eines normalen Textes stellt. Das Wort ist nicht

⁴¹ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru. Maxim Mărturisitorul. Scurtă tălcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos”, S. 310, Anm. 201.

nur ein einfacher Botschafter (Bote) einer Person, sondern trägt sie (= die Person) auf irgendeine Weise oder vermittelt von und zu ihr, und schafft so eine Verbindung und die Möglichkeit eines Dialogs. Es handelt sich um die Kraft der Person und der Rationalität, die sie repräsentiert und ausdrückt. Wir verstehen daher, dass *die Rationalität im menschlichen Rahmen die Kapazität hat, andere Rationalitäten zu erzeugen oder zwischen ihnen und mit ihnen aufzuwachsen*, genauso wie ein Wort andere Worte erzeugt und zwischen ihnen und mit ihnen erwächst“.

Vater Dumitru Stăniloae's Kommentar: „Es ist eine bleibende Lehre der Kirchenväter, dass wir nur durch unser Tun, durch die Praxis die wahre Rationalität/Vernünftigkeit gewinnen (damit in unserem Bewusstsein Christus, der ab der Taufe verborgen in uns lebt, zugleich erscheint). Die Vereinigung mit den Engeln durch Tugend zeigt, dass die Tugend ein permanentes Gut in dem bleibt, der sich über die Stufe des Tuns hinaus zur Kontemplation erhebt. Bemerkenswert ist, dass der Erwerb der wahren Rationalität auch für die mystische Erkenntnis Gottes durch die apophatische Gnosis nötig ist. Um alles für Gott verleugnen zu können, um zu seiner Erkenntnis zu steigen, muss man zuerst durch Vernünftigkeit von seiner Beschränktheit und Relativität durchdrungen werden“⁴².

Infolgedessen, «eint die Rationalität, was getrennt ist (ὁ μὲν λόγος ἐστὶ τῶν διεστώτων ἑνωσις· ἡ δὲ ἀλογία τῶν ἡνωμένων διαίρεσις» – PG 90, 877B-C), das Geeinte aber wird getrennt, wo sie fehlt⁴³. Das Üben und der Erwerb der Tugend sichert nach dem hl. Maximus das Verbleiben in der Vernünftigkeit (im Vernünftig-Sein). Die Aneignung der Rationalität geschieht nur durch das Tun. Es handelt sich ja um eine *ratio*, die die Natur in sich selbst enthält. Aber nur die Haftung des Willens zur *bezeichnenden Unveränderlichkeit der Natur* bestimmt das Integrieren (Einrahmen) in rational, normal, spirituell. Der rationale Charakter der Existenz ist identisch mit dem geistlichen, indem der letztere von den Kirchenvätern durch den Terminus «νοητικός» bezeichnet wird, der sehr eng, wie wir gesehen haben, mit dem Terminus «λογικός» verbunden ist⁴⁴. Das Natürliche ist geistlich. Die Bitte „Vater unser im Himmel, geheiligt werde dein Name, dein Reich komme“ setzt die Heilige Trinität «über alle Ursache und über alle Rationalität», als Anfang und Ende aller Dinge voraus. Darüber hinaus illustriert „dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden“ den Wunsch, dass «diejenigen vom Himmel und diejenigen auf der Erde einen einzigen Willen haben». «Wir heiligen aber den

⁴² „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tălcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos“, S. 310-312, Anm. 202.

⁴³ „Die Auslegung des Vaterunser von Maximus dem Bekenner“, S. 22.

⁴⁴ Der geistliche Mensch ist heilig. Er bewahrt (in sich selbst) die Rationalitäten Gottes oder ist göttliche Rationalität geworden. Aber er weist auf die göttlichen Rationalitäten wahrnehmbarer als der „normale“ Mensch hin. Jede Realität, die Vermittler zwischen dem Menschen und Gott ist, trägt auf „sichtbare“ Weise die *logoi* Gottes. So, z.B., trägt und vermittelt der inspirierte Text auf prägnantere Art die göttlichen Rationalitäten. Das unterscheidet ihn vom „normalen“ Text.

Namen dessen, der aus Gnade unser Vater im Himmel ist, indem wir die irdische Begierde abtöten und uns von den Leidenschaften reinigen, die uns ins Verderben führen»⁴⁵ und wir bekommen auf diese Art und Weise den «Zustand vernunftgemäßer Heiligkeit (τῇ κατὰ τὸν λόγον ἁγιότητι) – PG 90, 885B)». Denn, «wo soll ich denn ruhen, wenn nicht bei dem, der sanftmütig und demütig ist und zitiert vor meinen Worten?» (vgl. *Jes* 66, 2).

Die dem Menschen gegebene Vernunft hat als Ursache, Unterstützung und Finalität die göttliche Rationalität und als Vorbild und Ansporn die *logoi* und die Rationalität der Welt im Allgemeinen. Die Leidenschaft vertreibt aber die *Vernünftigkeit*, einschließlich die *natürliche Rationalität*.

Vater Dumitru Stăniloae Kommentar: „Der Sanfte, und nur er, erhebt sich zu der höchsten Stufe der einfachen Kontemplation, der undiskursiven Kontemplation der göttlichen Rationalität. Daraus sehen wir, dass die Vernunft («ratio») für den hl. Maximus nicht unterscheidbar vom Geist ist: entweder kein unbedingt diskursives Denken, oder die Diskursivität wandelt sich in einfache und einheitliche Kontemplation um, oder umgekehrt. In diesem Sinne bedeutet «vernünftiger Mensch» nicht unkontemplativer Mensch, sondern Mensch, der frei von Zorn und Lust ist. Die Rationalität setzt sich nicht der Vernunft oder der Kontemplation, sondern den Leidenschaften entgegen»⁴⁶. „Aus all diesem besteht nach dem hl. Maximus der moralische Charakter der Vernunft. Die Rationalität ist das, was sich den Leidenschaften entgegensetzt und der Lust und dem Zorn widersteht. Nur so wandelt und ändert sie sich nicht»⁴⁷.

„Rational-Sein“ bedeutet „geistlich-Sein“ und daher, „moralisch-Sein“. Auf dem kontemplativen Niveau (ὁθεοπρίσις) wird die Rationalität gehalten, indem die Form der Wörter, die sie tragen, sich pneumatisiert, aber sie sich auch wandelt, indem sie immer dünner, durchsichtiger und angeglicher wird. Das setzt aber nicht das Abschaffen des Dialogs und der gegenseitigen Durchdringung oder des Umtauschens der Rationalitäten voraus. Alles passiert auf einer völlig spiritualisierten Ebene, auf einer viel höheren Ebene, welche die, die sie erlebt haben, nicht beschreiben und verständlich machen können, weil sie „unaussprechbar“ ist und dem *Mysterion* angehört, das nur *durch Überwältigung* beschrieben werden kann. Als entgegengesetzte und nicht ausreichend geräumig für die egoistischen und engen Leidenschaften erscheint die Rationalität als gewertet in und von dem kontemplativen und spirituellen Plan.

Vater Dumitru Stăniloae Kommentar: „Das große Reich des Geistes ist die Welt der Sophia oder der göttlichen Energien, die alle vereinen, indem sie jede einzelne Person nach ihrer Kapazität erfüllen, so wie dasselbe Licht alle erfüllt und alle vereint. Aber das Leben des Geistes wird nicht

⁴⁵ „Die Auslegung des Vaterunsers von Maximus dem Bekenner“, S. 29.

⁴⁶ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos“, S. 319, Anm. 206.

⁴⁷ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos“, S. 320, Anm. 209.

auf eine der Rationalität des Individuums fremde Weise gegeben. Denn ist es nicht vom göttlichen Logos (von der göttlichen Rationalität) abgetrennt. Ihm öffnet sich die individuelle Rationalität⁴⁸.

Die gesamte Rationalität der Welt ist «Wort (= Vernunft) Christi oder gemäß Christus («ὁ τοῦ Χριστοῦ τε καὶ κατὰ Χριστὸν... λόγος» – PG 90, 889D)⁴⁹. Für denjenigen, der in Christus lebt, «gibt es nur in einer solchen Lebensführung die gottförmige Rationalität («ἀλλ' ἢ μόνον θεοειδῆς λόγος» – PG 90, 889D), die von der göttlichen Erkenntnis durchdrungen ist»⁵⁰.

Vater Dumitru Stăniloae Kommentar: „Das gottförmige Attribut präzisiert befriedigend den Sinn der Rationalität beim hl. Maximus. Es handelt sich nicht um die der Kontemplation entgegengesetzte Rationalität, sondern um diejenige, die den Leidenschaften entgegengesetzt und von der intuitiven, mystischen Erkenntnis Gottes durchdrungen ist“⁵¹.

Der Mensch ist auf diese Art und Weise dazu geschaffen, «um der Rationalität zu dienen («καὶ τῷ μὲν λόγῳ πρὸς ἀρετῆς γένεσιν τούτων διδούς τὴν ὑπηρεσίαν» – PG 90, 893C)», um «mit der Vernunft und mit dem Geist in einer ununterbrochenen Bewegung zu Gott zu sein und mit der sensiblen Wahrnehmung unbewegt zu bleiben»⁵². Der Mensch muss nur «ein einziges Vergnügen kennen: die Vereinigung der Seele mit dem Wort, dessen Abwesenheit ein unendliches Leiden ist, das sich über alle Äonen ausstreckt»⁵³. Das Verleben des Menschen und der gesamten Schöpfung «im Himmel ist» (Filip. 3,20), weil es «in den Engeln keine Lust gibt, die die Kraft des Geistes durch Vergnügen schwächt, weder Heißblütigkeit, die sich nervt und die Verwandten anbellt, sondern nur die Vernünftigkeit, die auf natürliche Weise zu der ersten Rationalität diejenigen, die vernünftig sind, führt («ἀλλὰ λόγος μονώτατος, πρὸς τὸν πρῶτον λόγον φυσικῶς ἄγων τοὺς λογικούς» – PG 90, 896B)»⁵⁴.

Vater Dumitru Stăniloae Kommentar: „Das ist ein Beweis des Vertrauens des hl. Maximus zur Rationalität, die auch in den Engeln aktiv ist. Die Ratio-

⁴⁸ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos“, S. 321, Anm. 210.

⁴⁹ Deut. Übersetz.: „dessen Leben und Vernunft Christus gemäß ist“ („Die Auslegung des Vaterunsers Maximus des Bekenntners“, S. 35).

⁵⁰ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos“, S. 322.

⁵¹ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos“, S. 322, Anm. 214.

⁵² „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos“, S. 325.

⁵³ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos“, S. 326.

⁵⁴ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos“, S. 327.

nalität/Vernünftigkeit ist Kraft. Das Vergnügen und der Zorn schwächen diese Kraft und zugleich die Kraft der Natur. Daher ist die Kraft und die Unversehrtheit der Natur Dominanz der Rationalität und der Vernünftigkeit. Wir müssen wiederum sagen, dass die Rationalität sich nicht der Kontemplation entgegen setzt und auch nicht die Kontemplation der Rationalität, sondern die beiden fast ein Ganzes bilden. Die Rationalität setzt sich dem Vergnügen und dem Zorn entgegen, indem sie einen moralischen Charakter hat. Deshalb ist eine feste Rationalität mit einem festen Willen verflochten⁵⁵.

«Nichts wird im Himmel Gott von den Engeln dargebracht, als nur der vernünftige Dienst (‘Υπάρχει δὲ τῷ Θεῷ ἐν οὐρανοῖς προσαγόμενον παρὰ τῶν ἁγίων ἀγγέλων, πλὴν τῆς λογικῆς λατρείας οὐδέν» – PG 90, 896B)⁵⁶. Dies ist *geistlicher Dienst*, in dem alles, was materiell ist und von unten kommt, keinen Platz hat, indem er mehr oder eigentlich *Dienst der Vernunft und des Geistes ist*, d.h. reines, kontemplatives und umfassendes Gebet oder herrliche Doxologie und überstrahlendes Licht. Es ist ein mystischer, unaussprechlicher und apophatischer Dienst, intensives und unsagbares Erleben. Der gesamte Komplex von Realitäten, die uns umgeben und uns gegeben sind, einschließlich der Vernunft, sind dazu gemacht, «uns zum Suche nach Gott zu bewegen»⁵⁷. Und wir, «indem wir die Engel im Himmel imitieren, werden Gott in allem dienen und auf der Erde dasselbe Leben erleben, wie die Engel, indem wir die Vernunft nur auf Gott richten, genau so wie die Engel»⁵⁸.

Die Bitte „Unser tägliches Brot gib uns heute“ bedeutet gemäß dem hl. Maximus «Unser Brot, das du für uns von Anfang an für die Unsterblichkeit der Natur vorbereitet hast, gib uns heute, in diesem Äon, solange wir uns noch in diesem sterblichen Leben befinden»⁵⁹.

Aber «derjenige der betet, um dieses tägliche Brot zu bekommen, bekommt es nicht gänzlich so, wie das Brot selbst ist, sondern nur so viel er bekommen kann. Das Brot des Lebens gibt sich allen, die dafür beten, mit Menschenliebe, aber nicht in gleicher Weise für alle. Sondern denjenigen, die große Taten erfüllt haben, mehr, und denjenigen, die geringeres gemacht haben, weniger. Jeder wird so viel bekommen, wie viel die Würdigkeit seiner Vernunft und seines Geistes ist»⁶⁰.

⁵⁵ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos”, S. 327. Anm. 219.

⁵⁶ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos”, S. 327.

⁵⁷ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos”, S. 327.

⁵⁸ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos”, S. 328.

⁵⁹ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos”, S. 328-329.

⁶⁰ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos”, S. 329.

Vater Dumitru Stăniloae's Kommentar: „Es gibt ein mystisches «Herabkommen» (Kenose) der göttlichen Gaben, die sich auf der Ebene jeder einzelnen Person potenziert, damit jede Person, indem sie ihre Aufnahmekapazität durch die Entfaltung ihrer geistlichen Kräfte mehrt, mehr aus dem in der Person selbst verborgenen Schatz schöpfen zu können. Dieser Schatz steht uns zur Verfügung. Dieser universellen Oikonomia Gottes gehört auch die historische Inkarnation des Sohnes Gottes, als auch die Inkarnation in jedem einzelnen Menschen an, was danach, gemäß den natürlichen Gaben und den Lebensumständen jeder einzelnen Person, sich vermehrt und manifestiert. Dieser Prozess der ununterbrochenen Aktualisierung der ungeschaffenen göttlichen Energien setzt sich auch im ewigen Leben fort. Sophia ist nichts anders als diese unendlich nuancierte Form der göttlichen Energien, die zu dem Geschöpf herabgekommen sind, um zusammen und zugleich mit ihm sich zu erheben. Eine unendliche Dynamik durchdringt diese Welt der göttlichen Energien, die bis auf der Ebene jedes einzelnen Geschöpfes herabkommt, um danach mit jedem einzelnen Geschöpf hinaufzusteigen. Es ist ein riesiges (Fischer-)Netz, herabgestiegen in den Ozean der geschaffenen Welt, um uns, die von ihm festgehalten werden möchten, zu erheben, aber auch um unseren Aufstieg fortzusetzen, nachdem wir in den Himmel des ewigen Lebens hinaufgestiegen sind. Das Brot ist gänzlich neben oder in jeder einzelnen Person. Aber die eine sieht oder benutzt davon nur ein Teilchen, die andere etwas mehr und so fort. Aber aus seiner unendlichen Süßigkeit begreift jeder, so viel er kann“¹.

Die geistlich-vernünftige Fähigkeit des Menschen muss aber nicht nur Virtualität oder potenziell bleiben. Sie muss immer mehr eine Konkretheit werden. Dafür braucht sie das Manifestieren des Willens und der Energie der Person in (der) Tugend. Ein tugendhaftes Leben ist Aktivierung der Person (dadurch es sich manifestiert) und ihrer Eigenschaften, wie sie von Gott selbst gegeben wurden.

Vater Dumitru Stăniloae's Kommentar: „Der von der Vernünftigkeit getränkte Leib oder der rationelle (λελογισμένον, λογισθέν) Leib ist der Leib, durch den die Tugenden erfüllt werden. Denn der Leib ist ein Werkzeug und die durch ihn manifestierte Rationalität ist eine Rationalität, die auf die Taten hin orientiert ist. Aber die rationellen Taten sind ausschließlich die Tugenden. «Der rationelle Leib» ist eine Parallele zum «pneumatisierten Leib»“².

Das Wirken und der Wille Christi sind aber voll von *Rationalität* und von *sinnhaftem Wort*, genauso voll wie vom Geist, lebensspendend und sehr gut. Sie durchdringen als göttliche alles und geben Kraft zur guten Tat (πρωξίς) und Tugend (ἀρετή, «Θεωρία») sowie zur Stärkung der guten Existenz. Außerhalb der göttlichen Rationalität könnte die Schöpfung die göttliche Energie und das

¹ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tălcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos”, S. 329, Anm. 221.

² „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tălcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos”, S. 331, Anm. 223.

göttliche Wirken nicht wahrnehmen (empfinden) und empfangen. Die ganze Welt wird also *eine relationale Realität* sein, die sich in einem tiefen geistlichen Prozess auf ihrem Weg zum Eschaton befindet. Sie bereitet für dieses Eschaton *mit Hilfe göttlicher Worte*, von denen es (vollkommen) durchdrängt ist, den Menschen jeder einzelnen Epoche vor.

Zusammenfassung

Der Mensch wird durch seine eigene Beschaffenheit und Realisierung dazu gezwungen, die *göttliche Rationalität* zum Hauptthema seiner Gedanken, Bestrebungen und Worte zu machen. Auf jeden Fall scheint es, dass *die Lehre über die göttlichen, ungeschaffenen und ewigen Rationalitäten* uns einige grundlegende Ideen über die Existenz vermittelt. Zunächst verstehen wir, dass *Gott über alles andere und vor allem* ist. Er ist die Ursache aller Existenz und ein absolutes Prinzip⁶³. Seine Gegenwart bildet *eine konkrete Realität* für die ganze Schöpfung, vor allem für den Menschen, der mit *vernünftiger Kapazität* geschaffen wurde, um seinen Schöpfer und Erlöser zu erfahren und mit ihm vereint werden zu können⁶⁴. Nicht zuletzt dürfen wir nicht außer Acht lassen, dass selbst die Kirchenväter den Vater mit dem *Verstand*, den Sohn mit der *Vernunft* oder dem *Wort* und den Heiligen Geist mit dem *Leben* vergleichen.

⁶³ «was existiert, vom Nichtsein zum Sein von Gott gebracht wurde» (Amb. 7: PG 1077C).

⁶⁴ «Das Wort Gottes ist wie das Wasser, das die Vielfältigkeit von Pflanzen und Tieren durchdringt. Und insbesondere in denen, die von ihm so viel wie sie können, aktiv und gnostisch, ihren Durst löschen, indem er sich in Tugenden als einen Ertrag gemäß der Qualität der Tugend und der Kenntnis jeder einzelnen Person zeigt» (Quest. ad Thalass., *introd.*: PG 90, 248); «Der Heilige Geist fehlt bei keinem Geschöpf, insbesondere von denen, die an der Rationalität Anteil nehmen» (Quest. ad Thalass., 13: PG 90, 297). Die Schöpfung als Ganzes ist tief sowohl von den göttlichen, ungeschaffenen und ewigen Energien, als auch von den göttlichen ungeschaffenen und ewigen Rationalitäten geprägt und nimmt an Allem teil, genauso wie jedes menschliche Produkt die Rationalitäten derjenigen, die es produziert haben, beinhaltet und Resultat ihres persönlichen Wirkens ist. Aber nur gemäß dem Vorbild Gottes und nicht mit der Konsistenz und mit der Kraft, die Gott in seinem Schöpfungs- und Unterstützungsakt der Welt gezeigt hat. Allerdings setzt der Mensch in sein Produkt auch etwas von der göttlichen Rationalität und von dem göttlichen Wirken, die er bekommen hat. Die Rationalität und das Wirken des Menschen sind Rationalität und Wirken Gottes, die er gemäß der Gnade und nach der persönlichen und menschlichen Kapazität bekommen hat, die *synergetisch* in Rationalität und Wirken des Menschen verarbeitet wurden. Die Fähigkeit, diese im Rückgriff Gott darzubringen, verwandelt sie in menschliche transfigurierte Rationalität und Energie zu einer integralen Unterordnung der menschlichen Person unter den Willen, der Energie und der Rationalität Gottes. Daher durchdringt der Logos „wie das Wasser“ die Schöpfung, die sich von ihm ernährt und ihn erkennt, in einem nicht einfachen Zustand, sondern in einem doppelten, *passiven* und zugleich *aktiven*, aber nur in Gott möglich, der das Abschaffen der Grenzen vermag. Darüber hinaus nimmt derjenige, der am Heiligen Geist teilnimmt, auch an der Energie und Rationalität Gottes teil und wird durchsichtig, pneumatisiert sich, indem er *seinen natürlichen Zustand* erreicht. Das bedeutet ununterbrochener Fortschritt in Gott durch die Kenntnis und das Tun seines Willens.

Gott *vereinigt in sich und verwaltet die Gesamtheit der Existenz* durch den Logos und den Heiligen Geist, „d.h. durch die göttliche Rationalität, als die umfassendere Rationalität, die alle Rationalitäten des Geschöpfes umarmt, und als das göttliche Leben, durch das das Leben aller qualitativ unterstützt und erhoben wird⁶⁵. Der Logos Gottes vermittelt auf diese Art und Weise, durch den Heiligen Geist, zwischen der Schöpfung und Gott, nach dem Wort des Apostels (1 Tim 2, 5)⁶⁶. Die geschaffene Natur existiert, indem sie als *Vorbild* und *Konstante* die göttliche Rationalität hat⁶⁷. Gleichzeitig kann sie nicht (vollständig) *das Mysterium der göttlichen Rationalität* umfassen und begreifen. Um aus den Rationalitäten des Geschöpfes zu erkennen, dass nicht «diese Erde, die gemäß der Natur den mittleren Ort der Welt hat, wurde von Gott als Erbe denjenigen, die ihn lieben, versprochen»⁶⁸, die «das Wort der Bibel ansehen, von der Vernünftigkeit bewegt sind und Diener des Logos (der Vernunft) sein möchten»⁶⁹. Die geschaffene Natur selbst weist auf *die Rückkehr der Selbstbetrachtung zur Kontemplation des Schöpfers* hin⁷⁰. Wir müssen «Gott leben, indem wir aus dem Leib einen Engel (einen Bote) der Seele machen, die von der Vernünftigkeit durch die Tugend durchdrungen ist»⁷¹. Und «aufgrund dieser Realität werden wir Söhne Gottes sein und unbefleckt die Ursache der Gnade selbst, den nach der Natur Sohn des Vaters, gänzlich, ohne Einschränkung, tragen werden, denjeni-

⁶⁵ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tălcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos”, S. 23.

⁶⁶ „„Alles und in allem ist Christus”, der im Geiste die Form des anfanglosen Reiches durch die Übernatürliche und Übergesetzliche (Form) malt» („A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tălcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos”, S. 325).

⁶⁷ «die unzähligen Rationalitäten sind nur eine einzige, das Wort Gottes, auf das sich alle Dinge beziehen, die in ihm unverwechselbar existieren» (PG 1077C).

⁶⁸ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tălcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos”, S. 316.

⁶⁹ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tălcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos”, S. 317.

⁷⁰ «Deshalb wird Christus stets auf geheimnisvolle Weise aus eigenem Willen geboren, indem er in den Erlösten Fleisch annimmt und die Seele, die ihn gebiert, zur jungfräulichen Mutter macht, da diese, um es zusammenfassend zu sagen, in ihrer Haltung nicht die Merkmale der dem Vergehen und Entstehen unterworfenen Natur besitzt, wie etwa „männlich und weiblich» („Die Auslegung des Vaterunsers Maximus des Bekenners”, S. 35).

⁷¹ „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tălcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos”, S. 331. Der vernünftige Mensch ist Mensch Gottes, weil er sich seinem Schöpfer und Retter unterstellt und so von ihm durchgedrungen ist und sich zum Träger seiner Rationalitäten macht, indem er so tief wie möglich die Mysterien Gottes und die Geheimnisse der Welt versteht. In diesem Sinne, erscheint die Pneumatisierung der Schöpfung als *Durchdringung mit göttlichen Rationalitäten*, die in einem ihrer Punkte identisch sind mit der Gnade und dem Wirken Gottes.

gen von dem, durch den und in dem wir die Existenz, die Bewegung und das Leben haben werden»⁷².

Es gibt *eine innere Beziehung* zwischen den geschaffenen Existenzen und ihrer Ursache oder ihrem Ziel. Nicht die Schöpfung *an sich* und *für sich* ist einem Mangel ausgesetzt («keiner von denen, die geschaffen wurden, ist Zweck an sich («ἀντοτελής»)»⁷³), sondern auch das Geschaffene: es ist unvollkommen, der Bewegung ausgesetzt, leidend, hat nicht Freiheit von sich selbst und an sich, ist begrenzt und umschrieben, ist nicht relationsfrei, hat keine stabile Existenz, hat die Existenz außerhalb von sich und ist verursacht. Der Mensch befindet sich, aufgrund *der natürlichen Kraft, der Leidenschaft* oder *des aktiven Wirkens*, auf dem Weg zwischen *Existenz* («λόγος τοῦ εἶναι»), *guter Existenz* («λόγος τοῦ εὖ εἶναι») und *ewiger Existenz* («λόγος τοῦ ἀεὶ εἶναι»). Er ist dem Werden durch und in einer spiralförmigen Bewegung ausgesetzt, in der «Gott das intime Innere ist oder, besser gesagt, jenseits von diesem ist und sich auf jeder Stufe des spiralförmigen Aufstieges offenbart, indem er für unser Verstehen aufsteigt, in dem Maße, in dem unsere Bewegung aufsteigt»⁷⁴. Die materielle Welt ist dazu aufgerufen und trägt in sich die Fähigkeit, sich selbst zu überwinden, transparent, verklärt und spiritualisiert zu werden. Im Leib und in der Materie – die einerseits (üblicherweise) vom Menschen in der Regel verabsolutiert und idolatriert werden, andererseits von Christus übernommen wurden und infolgedessen mit der Potentialität vorgesehen wurden, gereinigt zu werden –, wird die ganze Welt vergöttlicht.

Für das denkende Wesen hat „das Verstehen“ – in seinem umfassenderen Aspekt – Vorrang, indem die Person, die *par excellence vernünftige Realität*

⁷² „A celui dintre sfinți Părintelui nostru, Maxim Mărturisitorul, Scurtă tălcuire a rugăciunii Tatăl nostru către un iubitor de Hristos”, S. 338. Die gesamte Schöpfung ist *christozentrisch* und *pneumatozentrisch*. Der göttliche Logos ist der Schöpfer der Welt und der Heilige Geist ist der Lebensspender. Noch einmal erscheint die Einheit, die die Welt bestimmt und ihr Fundament ist, als wunderbare Realität. Die Welt selbst, als Trägerin der göttlichen Rationalitäten und mit der Fähigkeit, sich selbst im Heiligen Geist zu transfigurieren, weist ununterbrochen auf ihren Schöpfer hin, genauso wie jedes Meisterwerk auf seinen Autor hinweist. Die Rationalität der Schöpfer zeigt sich in seiner «*creatio*». Das Antlitz des Schöpfers transzendiert und durchdringt seine ganze Schöpfung. Die Gedanken der Schöpfer überschwemmen seine gesamte «*creatio*». Die Kraft der Schöpfer dynamisiert das Geschöpf, das mit Ungeduld darauf wartet, in einem kontinuierlichen schöpferischen und wiederschöpferischen Akt die Gnade Gottes zu bekommen, um auf diese Art und Weise sich selbst zu potenzieren und aktivieren. Die Schöpfung wurde vom Logos aufgebaut und nur indem sie von ihm immer vertieft und beherrscht wird, legt sie Wert auf sich und konkretisiert sich.

⁷³ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua. Tălcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, trad. din grecește, introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae. Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, S. 72.

⁷⁴ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua. Tălcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, S. 72, Anm. 27.

und Existenz ist, die Rationalität widerspiegelt und empfindlich ist gegenüber der allgemeinen Vernünftigkeit. „Eine solche Kreatur bewegt sich nicht zu etwas, was sie nicht versteht. Aber das Verständnis produziert nicht durch sich selbst Bewegung. Sondern es erzeugt zunächst Liebe für das, was verstanden wurde und diese Liebe erstellt die Bewegung“ (Vater D. Stăniloae). Es gibt keine vernünftigere Realität und Konkrettheit, als *die Liebe, die auf das Göttliche hinweist* und mit dem Göttlichen sich und die anderen vereint⁷⁵. Die Rationalitäten der Schöpfung weisen auf Realitäten hin, die «jenseits von Sehen, Hören und Verstehen» sind, dadurch, dass sie einen klaren Unterschied zwischen *Geschaffenen* und *Ungeschaffenen* machen, aber im Rahmen eines *unpantheisierten* und *unsynchronisierten Zusammentreffen* dieser⁷⁶.

Die Theologie der göttlichen plastizierten und ungeschaffenen Rationalitäten ist eigentlich *eine Theologie des heiligen Raumes*. Sie stellt uns nicht *eine virtuelle oder potentielle Welt zur Verfügung*, sondern führt uns *in den wahren Zustand der Schöpfung* ein. Sie spricht mit uns über die Realität und Konkrettheit des Reiches Gottes und über die Tatsache, dass dies in uns ist und in uns entdeckt werden kann. Sie zeigt uns noch einmal – grundlegend für die gesamte Orthodoxie –, dass die Kirchenväter die Entdeckung und den Zugang zu diesem *heiligen Raum der realen Begegnung mit Christus* gekannt und gefördert haben. Die Kirchenväter – wir sehen dies nicht nur beim hl. Maximus dem Bekenner, sondern auch bei seinem vollkommenen Kommentator und Nachfolger, Vater Dumitru Stăniloae – sind nicht nur *Zeugen*, sondern auch *Exponenten* dieses heiligen Raumes.

Rezumat: „Logos și logoi. Gândirea teologică a Sf. Maxim Mărturisitorul (†662) cu privire la rațiunile dumnezeiești (pasticizate), potrivit comentariului său la rugăciunea Tatăl nostru, și receptarea ei la Pr. Dumitru Stăniloae (†1993)

Sf. Maxim Mărturisitorul (†662) – autor patristic căruia Păr. Dumitru Stăniloae i-a arătat cea mai mare atenție și despre care spunea, cu puțin timp înainte de a adormi în

⁷⁵ „die Liebe Gottes ist rational und versteht den Sinn der Existenz, ihren Weg zur Verwirklichung in Gott (...). Gott bringt uns, durch seine Güte und seine Schönheit, durch den uns inneren und wesentlichen Antrieb zum Hinzugewinn an Güte und Schönheit, zur Einigung mit ihm. Diese nimmt uns aus allem Weltlichen heraus (...), indem sie uns von den minderwertigen Dingen, der Welt und dem Leib an sich befreit“ (Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, S. 74, Anm. 32).

⁷⁶ «Aber der Ratschluss des Herrn bleibt ewiglich, seines Herzens Gedanken für und für» (*Ps* 33, 11); «Himmel und Erde werden vergehen; aber meine Worte (οἱ λόγοι μου) werden nicht vergehen!» (*Mt* 24, 35).

Domnul, că încă nu a reușit să îl epuizeze, că îl citește și descoperă în continuare lucruri noi – este cunoscut ca teolog prin excelență al rațiunilor dumnezeiești, chiar dacă înaintea sa Părinți ai Bisericii, precum *Sf. Iustin Martirul și Filosoful* (†165), au tratat și ei această temă și chiar dacă după el, alți mari Părinți și teologi ai Bisericii, precum *Sf. Grigorie Palama* (†1359), au încercat să realizeze o sinteză a acestei teme centrale și să o dezvolte mai departe. Perspectiva teologică cuprinzătoare a Sfântului Maxim aproape a epuizat pentru totdeauna această temă, pe care, pe de o parte datorită gradului de dificultate, pe de altă din pricina secularizării, lumea post-bizantină a cam uitat-o. Ea este însă repusă în discuție la jumătatea sec. al XX-lea de către Păr. Dumitru Stăniloae, care și realizează o actualizare a ei, remodelând-o și ducând-o astfel mai departe, prin noi nuanțe de simțire, trăire și gândire. În concepția teologului român, Sfântul Maxim devine astfel pe de o parte inteligibil, pe de altă parte își dobândește adevărata dimensiune, dificil de sesizat de către teologul sau omul obișnuit. Materialul de față încearcă, după o scurtă descriere a cadrului mai general al temei, să surprindă felul în care Păr. Dumitru Stăniloae a înțeles rolul și locul rațiunilor dumnezeiești în creație. Tema este apoi ilustrată prin analiza uneia dintre lucrările mai puțin ample ale Sf. Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuirea la Tatăl nostru*, și care, aparent, nu pare a avea nimic de a face cu rațiunile dumnezeiești necreate și veșnice. La final, sub forma unor concluzii, sunt puse în evidență câteva idei care definesc teologia rațiunilor din punctul de vedere al *Sf. Maxim Mărturisitorul*, al *Păr. Dumitru Stăniloae* și al Bisericii.

Omul este obligat de însăși condiția și realizarea sa, să facă din rațiunea dumnezeiască temă principală a gândurilor, aspirațiilor și cuvintelor sale. În tot cazul, învățătura despre rațiunile dumnezeiești, necreate și veșnice ne transmite câteva idei fundamentale asupra existenței. Mai întâi de toate înțelegem că Dumnezeu este înainte de orice altceva. El este cauza întregii existențe și principiu absolut. Prezența Lui reprezintă o realitate concretă pentru întreaga creație, mai înainte de toate pentru om, zidit cu capacitate rațională și de primire și unire cu Creatorul și Mântuitorul său. Nu în ultimul rând, în acest înțeles, nu trebuie uitat că înșiși Sfinții Părinți aseamănă pe Dumnezeu Tatăl cu *mintea*, pe Fiul cu *rațiunea* sau *cuvântul* iar pe Sfântul Duh cu *viața*. Creația în ansamblul ei este adânc impregnată și se împărtășește atât de lucrările dumnezeiești necreate și veșnice, cât și de rațiunile dumnezeiești necreate și veșnice, tot așa cum orice produs uman conține rațiunile celor ce i-au dat existență și este rezultat al lucrării lor personale. Doar că numai după modelul dumnezeiesc și nu și cu consistența și puterea arătate în actul de creație și de susținere a ei de către Dumnezeu. De altfel, omul pune în produsul său și ceva din rațiunea și lucrarea dumnezeiască primită asupra sa. Astfel, rațiunea și lucrarea omului sunt rațiune și lucrare dumnezeiască primite după har și după capacitatea umană și personală și prelucrată sinergetic în rațiune și lucrare a omului. Capacitatea de a le „returna” lui Dumnezeu le transformă însă în rațiune și lucrare omenească transfigurată spre supunere cât mai integrală a persoanei umane voii, lucrării și rațiunii lui Dumnezeu. De aceea Cuvântul „străbate ca apa” creația, care se hrănește și îl cunoaște, îl cunoaște și se hrănește din El, într-o condiție a sa nu simplă, ci dublă, pasivă și activă totodată, însă posibilă doar în Dumnezeu Care poate face ca granițele să fie desființate. În altă ordine de idei, cel ce se împărtășește de Duhul se împărtășește de lucrarea și rațiunea lui Dumnezeu, devine transparent și se pneumatizează, ajungând la atingerea condiției sale firești, care înseamnă înaintare continuă în Dumnezeu, prin cunoașterea și săvârșirea voii Lui.

Dumnezeu unește în Sine și dirgăiește toată existența prin Cuvântul și Sfântul Duh, „adică prin Rațiunea divină, ca Rațiunea cea mai generală ce îmbrățișează toate rațiunile făpturilor, și Viața divină, prin care se susține și se înalță calitativ viața tuturor”. Cuvântul lui Dumnezeu mijlocește astfel, prin Sfântul Duh, între creație și Dumnezeu, după cuvântul Apostolului (1 Tim 2.5). Natura creată există având ca model și constantă *rațiunea dumnezeiască*. Totodată, ea nu poate cuprinde, întru totul, tainele *Rațiunii dumnezeiești*. Acest lucru și pentru a înțelege, din rațiunile făpturilor, că nu „pământul acesta, care deține, după fire, locul de mijloc al lumii, l-a făgăduit Dumnezeu moștenire celor ce-L iubesc pe El», care «privesc la cuvântul Scripturii, sunt mișcați de rațiune și doresc să fie slujitori ai rațiunii». Firea creată indică ca de la sine întoarcerea privirii de la ea însăși către Creator. Trebuie astfel «să trăim lui Dumnezeu, făcând din trup un inger (vestitor) al sufletului, străbătut de rațiune prin virtuți». Omul rațional este om al lui Dumnezeu, căci supunându-se Făcătorului și Izbăvitorului său este pătruns de El și se face purtător al rațiunilor Sale, înțelegând pe cât se poate tainele lui Dumnezeu și tainele lumii. În acest sens, pneumatizarea creației apare ca impregnare a ei de rațiunile dumnezeiești, care, într-un anumit punct al lor se identifică cu harul și lucrarea lui Dumnezeu. Și «în temeiul acestui fapt vom fi fii ai lui Dumnezeu, purtând în chip neprihănit, întregi, pe Însuși pricinuitorul harului, pe Fiul după fire al Tatălui, întreg, fără mărginire, pe Cel de la Care, prin Care și în Care avem și vom avea existența, mișcarea și viața».

Creația întreagă este hristocentrică și pneumatoforă. Logosul dumnezeiesc este Creatorul lumii și Sfântul Duh este Dătătorul de viață. Apare astfel încă o dată ca minunată unitatea care definește și stă la baza lumii. Lumea însăși, ca purtătoare a rațiunilor dumnezeiești și cu capacitatea de a se transfigura în Sfântul Duh îl arată neconținut pe Făcătorul său, așa cum orice capodoperă trimite indubitabil la autorul ei. Rațiunea Creatorului se vede în creația Sa. Chipul Creatorului transcende și impregnează întreaga Sa creație. Gândurile Creatorului adapă întreaga Sa creație. Puterea Creatorului dinamizează creatura, care abia așteaptă, ca într-un act continuu de creație și recreare a sa să primească harul lui Dumnezeu și astfel să se potențeze și activeze pe sine. Creația este zidită de Logos și doar lăsându-se tot mai pătrunsă și stăpănită de El se câștigă și se concretizează pe sine.

Există o legătură interioară între lucrurile create și Cauza și Ținta lor. Creația nu este în sine și pentru sine («nîmîc dîn cele făcute nu este scop în sine (οὐ τοτελέεζεν)»), ci creatul este supus unei lipse, este nedeplin, este supus mișcării, este pătimitor, nu are libertate de la și în sine, este limitat și circumscris, nu este liber de relație, nu are existență mereu la fel, are existență din afară de sine și este cauzat. Omul, pe baza puterii naturale, a pătimirii sau a lucrării active, este supus, în traiectoria sa dintre *existență* (τὸ εἶναι) și *existența cea bună* (τὸ εὖ εἶναι), devenirii printr-o mișcare spiraloformă în care „Dumnezeu este interiorul intim, sau mai bine zis, dincolo de el, descoperindu-Se pe fiecare treaptă a urcușului în spirală tot mai luminos, urcând pentru înțelegerea noastră pe măsură ce urcă mișcarea noastră”. Lumea materială este chemată la și poartă în ea capacitatea de a se depăși pe sine și de transfigurare, transparentizare și spiritualizare. Prin trup și materie, absolutizate și idolatrizate în general de om, însă și asumate de Hristos și, astfel, cu posibilitatea de a fi curățit, lumea întreagă se îndumnezeiește.

Pentru firea cugetătoare, „înțelegerea”, în aspectul ei cuprinzător, are prioritate, persoana fiind realitatea și existența rațională prin excelență, dătătoare de raționalitate și sensibilă la aceasta. „O astfel de ființă nu se mișcă spre ceva ce nu înțelege. Dar nici înțelegerea nu produce prin sine mișcare. Ci ea naște întâi iubirea față de cel înțeles și

această iubire produce mișcarea”. Nu există realitate și concretețe mai rațională ca iubirea care trimite la și unește cu cele dumnezeiești. Rațiunile din creație trimit la realități «dincolo de vedere, de auz și de cugetare», făcând o distincție clară între creat și necreat, însă în cadrul unei întâlniri nepanteizante și nesincronizate, ca să spunem așa, a acestora.

Teologia rațiunilor (plasticizate) dumnezeiești și necreate este de fapt o *teologie a spațiului sacru*. Însă ea nu ne pune la îndemână o lume virtuală sau potențială, ci ne introduce în adevărata condiție a creației. Ne vorbește despre realitatea și concretețea Împărăției lui Dumnezeu și despre faptul că aceasta este și poate fi descoperită în interiorul nostru. Ea ne arată încă o dată – ca fundamentală pentru întreaga Ortodoxie – că Părinții au cunoscut și au promovat descoperirea și modul de accesare a acestui spațiu sacru al întâlnirii reale cu Hristos. Părinții – vedem acest lucru nu numai la Sf. Maxim Mărturisitorul, ci și la desăvârșitul comentator și continuator al său, Păr. Dumitru Stăniloae – au fost nu numai martori, ci și exponenți ai acestui spațiu sacru.

Pr. Vasile GORDON

Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din București

PREDICA, PREDICATORUL ȘI ASCULTĂTORII. STUDIU PASTORAL-LITURGIC

Keywords: *word, homiletic, preach.
preacher, personality,.*

Abstract

Funcția omiletică și liturgică se înscrie între funcțiile de bază ale cuvântului în tradiția ortodoxă. Predica nu este numai un act didactic, ci și unul liturgic, sacramental și soteriologic. Predica deține prioritatea temporală și chiar un rol sacramental („harul credinței”, cf. *Rm* 10, 17: «credința vine din auzire»), dar mântuirea este posibilă numai prin conlucrarea dintre cuvânt și Taine. Predicatorul trebuie să cultive calități intelectuale, morale și fizice. Ascultătorii sunt partenerii predicatorului în actul comunicării, dar un dialog real se poate stabili numai dacă interlocutorii manifestă o bună receptivitate.

Funcția omiletică și liturgică a cuvântului

În terminologia biblică, patristică și liturgică, noțiunea sau conceptul de „cuvânt” are trei sensuri: *Ipostas divin* (*Iisus Hristos – Logosul Întrupat*), *cuvântul pe care El ni-l comunică* și *Sfânta Scriptură* (*cuvântul revelat*). Odată cu acestea, prin „cuvânt” înțelegem *rostitirile cu ajutorul vocii*, precum și *cuvântul interior*, nerostit, dar prezent în inimile noastre. Când Evanghelistul Ioan notează «La început a fost Cuvântul ...» (1, 1) și «Toate prin El (*prin Cuvânt*) s-au făcut ...» (1, 3), ne dezvăluie atât veșnicia Ipostasului divin, Iisus Hristos, cât și primordialitatea rostirii în actul creației. Termenii consacrați – grecescul „λόγος” și ebraicul „דָּבָר” (*davár/dabár*) – semnifică, simultan, cuvântul și acțiunea, dar au și sensul de *rațiune, raport, rost, rostuire*. Românescul „cuvânt”, nota Eminescu într-unul dintre caietele sale, „vine de la conventus, care înseamnă adunare de oameni”¹. Într-adevăr, latinescul „conventus” este participiu perfect pasiv de la „convenio, -ire...”, verb care se traduce prin *a veni împreună, a se reuni, a fi de acord* (de aici și „a conveni”), ceea ce indică sensul de comuniune, legătură, armonie, unitate. Așadar, menirea și structura cuvântului este dialogică și el nu este întreg decât atunci când devine comunicare a ceva, dar și răspuns la comunicarea respectivă. Prin cuvânt, sau grai articulat, omul se deosebește esențial de toate celelalte viețuitoare. Ca să exprime această dife-

¹ Biblioteca Academiei Române, *Ms. 2275 B*, f. 93.

rențiere fundamentală dintre om și animale, Sf. Grigorie de Nyssa atenționează metaforic asupra utilității mâinilor, spunând că

„măinile i-au fost date omului ca să poată vorbi. Dacă i-ar lipsi mâinile, atunci buzele și limba ar trebui să fie ca la animale, ca să poată prinde iarba și să o rupă. Trecând însă grija procurării hranei pe seama mâinilor, gura a rămas să se ocupe de exprimarea cuvintelor. Așadar, pe drept se poate spune că mâinile sunt un instrument propriu ființei inzestrate cu facultatea de a vorbi ...»².

Puterea de influențare prin cuvânt este uriașă, după cum lesne se poate constata, nu doar din marile momente și opere ale istoriei și culturii, ci și din „mărunțișurile” vieții cotidiene. *Ca-n basme-i a cuvântului putere!* – avertizează poetic Al. Vlahuță (*Cuvântul*). Aceasta pentru că orice cuvânt implică relații concrete, personale. Cuvântul pleacă de la cineva spre altcineva. Omul nu vorbește în vânt. Nu vorbește pentru sine, ca să se asculte, ci să fie ascultat. Cuvântul nu este proprietatea particulară a cuiva, ci un *bun obștesc*. De aceea, ca orice bun obștesc, de cuvânt te poți folosi doar în anumite limite, cu respectarea anumitor reguli, având permanent conștiința funcției lui normale, aceea de vehicul al bine-lui și adevărului. Iar în economia mântuirii, cuvântul are putere sacramentală, atât în cult, cât și în predică, pentru că textele liturgice și omiletice nu sunt produsul exclusiv al minții omenești, ci rezultatul sinergiei divino-umane. Părintele ortodox John Breck a ilustrat într-un mod excepțional puterea uimitoare a cuvântului, evidențiind mai ales menirea sa liturgico-sacramentală, în cunoscuta lucrare *Puterea cuvântului în Biserica Drept-măritoare*³. În ceea ce ne privește, pentru a urmări gradat funcțiile sau competențele omiletice ale cuvântului, vom evoca mai întâi influențele faste, benefice, ale cuvintelor ziditoare, în opoziție cu cele nefaste ale cuvintelor rele, degenerate, care se înscriu într-un antilimbaj vulgar și distructiv. Trecând peste vocabularul stradal autohton, tot mai poluat parcă, trebuie să observăm că și în sânul comunităților parohiale, în viața familiilor creștine, cât și în instituțiile de orice fel, cuvântul este deturnat adesea de la menirea lui sacră, unificatoare, de comuniune. Din convorbirile cu diverși fii duhovnicești în decursul anilor, la spovedanii, ori în dialogurile particulare, preoții își dau seama că cele mai multe răni și suferințe pe care le poartă enoriașii nu sunt provocate neapărat de boli sau de lipsuri materiale, ci de cuvintele grele, jignitoare, pe care sunt nevoiți să le indure zile și ani în șir. Proveniența lor? Șefi extrem de intoleranți și nervoși, părinți peste măsură de aspri, soți care adoptă discursuri ultra-dictatoriale, colegi de serviciu puși mereu pe hartă, cetățeni necunoscuți, care, în orice loc s-ar afla, nu se simt bine dacă nu otrăvesc

² ΑΓΙΟΥ ΓΡΙΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου*, PG 44, 149.

³ JOHN BRECK, *The Power of the Word in the Worshiping Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1986; a se vedea și traducerea românească a acestei lucrări: *Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, trad. de Monica Herghelegiu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999.

cu vorbele lor pe oricine le iese înainte ș.a. Câteodată ne este dat să auzim, direct sau indirect, vorbe demolatoare provenind de la persoane foarte dragi și apropiate, de la care nu te aștepti, ori de la inși „educați” în școli înalte, șocul și rănile fiind cu atât mai mari! Astfel, pe cât sunt de benefice și întăritoare cuvintele bune și frumoase, pe atât sunt de nocive cele rele. Părintele Stăniloae avertizează, în acest sens, concis și limpede: „Cuvântul zidește, dar poate și dărâma!”⁴, după cum de mare finețe sunt, în aceeași direcție, observațiile părintelui Rafael Noica: „Cuvântul este o energie creatoare, o energie care devine însă periculoasă, mortală, când este rău întrebuințată”⁵. Ce ne spune Sfânta Scriptură? Avem o sumedenie de referiri la vorbele bune (ziditoare) și efectul lor minunat, dar și la cele rele, cu efecte dintre cele mai toxice. Selectăm câteva, fără alte comentarii. Mai întâi, în legătură cu cele bune:

«Cuvintele frumoase sunt ca un fagure de miere, dulceață pentru suflet și tămăduire pentru oase ...» (*Pr* 16, 24); «Cuvântul bun veselește inima!» (*Pr* 12, 25); «Omul cel bun, din comoara lui cea bună scoate afară pe cele bune...» (*Mt* 12, 35).

Cât despre cele rele, atenționările nu lipsesc din Sfânta Carte:

«Buzele celui nebun duc la ceartă și gura lui dă naștere la ocări» (*Pr* 18, 6); «Omul cel rău, din comoara lui cea rea scoate afară pe cele rele» (*Mt* 12, 35); «Învățătorii mincinoși ... hulesc (de multe ori) ceea ce nu cunosc» (*2 Ptr* 2, 12); «Ferește-te de vorbirile deșarte. Cuvântul lor va roade ca o cângrenă» (*2 Tim* 2, 16, 17).

Restaurarea și îmbunătățirea cuvintelor. Să luăm aminte asupra faptului că, prin căderea omului în păcat, odată cu degradarea și întunecarea creației, în general, și cuvântul a suferit o anumită degenerare și întunecime. Tocmai de aceea, Mântuitorul Iisus Hristos, restaurând creația, a restaurat și graiul omenesc, îmbunătățindu-l, mai mult, îndumnezeindu-l. Luând trup omenesc, a luat și graiul omenesc. El a venit să sfințească trupul, dar și graiul. «Niciodată n-a vorbit vreun om ca Omul acesta» – aveau să exclame ascultătorii fascinați ai graiului Mântuitorului (*In* 7, 46). Puterea Sa dumnezeiască, prin care vindeca, mângăia, încuraja etc., s-a manifestat, de fapt, prin cuvânt. Iată, așadar, că Mântuitorul ne-a dat pildă și arună de îmbunătățire a cuvintelor, Testamentul Său cel Nou însemnând și un îndemn de a folosi un grai biblicizat, *evangelizat*, nu doar în contextul liturgic al cultului divin, ci și în toată „cealaltă vreme a vieții noastre”. Exercițiul îmbunătățirii, trebuie să subliniem, are loc însă în Sfintele Lăcașuri. Ascultând sfintele slujbe, dar și predicile rostite corespunzător, fiecare creștin are șansa igienizării, dezintoxicării și îmbunătățirii propriului grai. Întors acasă și

⁴ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 219.

⁵ *Celălalt Noica – mărturii ale monahului Rafail, însoțite de câteva cuvinte de folos ale părintelui Symeon*, ediție îngrijită de Pr. Eugen Drăgoi și Pr. Ninel Țugui, Ed. Anastasia, București, 1994, p. 67.

ieșind în lume, cuvântul său însănătoșit, purtând pecete harică, va fi un cuvânt demn, frumos, plăcut, ziditor, tonic ș.a., care va influența benefic pe toți interlocutorii, cunoscuți și necunoscuți, *ca puținul aluat menit să dospească toată frământătura* (Ga 5, 9).

Din punct de vedere omiletic, cuvântul are câteva funcții bine determinate:

– *funcție practică*, în sensul unei aplicabilități concrete. Dacă prin cuvântul obișnuit se transmit idei și informații care pot rămâne în planul abstracțiilor, prin cuvântul omiletic se transmit întotdeauna învățături care pot fi aplicate la viața ascultătorilor, în vederea mântuirii. De exemplu, învățătura privind iubirea de vrăjmași nu este predicată pentru a oferi ascultătorilor o temă de teoretizare, ci pentru a fi aplicată în comportamentul practic. Când Mântuitorul a dat această poruncă, n-a făcut-o cu gândul de a ne obliga să ne avântăm în speculații și abstracțiuni, ci pentru a ne determina să relaționăm cu ei, cu „neprietenii”, cu înțelegere, dragoste, răbdare și perseverență. Tot așa învățăturile despre milă, bunătate, smerenie, nădejde, dreptate, jertfa de sine etc.:

– *funcție scripturistică*, întrucât predica transmite și interpretează cuvântul lui Dumnezeu, nu altceva. Să luăm aminte că Mântuitorul a spus: «Mergând, învățați... să păzească toate câte v-am poruncit vouă» (Mt 28, 19). Așadar, *cele poruncite în Evanghelii, nu din altă parte*. După cum și Sf.Ap. Pavel avertizează: «Nu ne propovăduim pe noi înșine, ci pe Hristos» (2 Co 4, 5). Adică, *propovăduim învățătura Lui*, nu învățăturile noastre, ori ale altora:

– *funcție harismatică (haritoforică)*, deoarece predica transmite nu doar cunoștințe, ci și o anumită putere harică, al cărei izvor este Hristos. Să ne amințim ceea ce spune evanghelistul Matei: «Îi învăța pe ei ca unul care are putere, iar nu cum îi învățau cărturarii lor ...» (7, 29). Este vorba, desigur, de un har al credinței, har pregătitor (nu automat mântuitor!), în vederea unei tot mai mari apropieri de Sfintele Taine, singurele care pot mântui:

– *funcție liturgică*, în sensul că predica nu este un act izolat, un adaos didactic, ci *un act liturgic*, parte integrată în cultul divin.

Predica – act liturgic, sacramental și soteriologic

Etimologic, termenul „predică” își are sorgintea în latinescul „praedico, -are” – *a spune public, a vesti, a lăuda* (praedicatio – vestire, anunțare, laudă). În literatura patristică cuvântul „predică” a fost consacrat de Tertulian (160-240), preluat din retorica greco-romană. Îl întâlnim, bunăoară, la Cicero, în cunoscutul său tratat de oratorie (ex.: *Haec eo mihi praedicenda fuernut...*⁶).

În accepțiunea generală a dicționarilor laice, *predica este o cuvântare rostită de un cleric, în biserică, în care se explică și se comentează un text biblic și se dau credincioșilor anumite îndrumări morale*. Din punct de vedere omiletic, *predica este un act liturgic, integrat în cultul divin, prin care slujitorii*

⁶ CICERO, *De oratore*, X, 3, 37.

*consacrați transmit credincioșilor învățăturile dumnezeiești, în scopul luminării minții, a sensibilizării inimii și a înduplecării voinței spre fapte bune, în vederea mântuirii. Este semnificativă, de asemenea, precizarea părintelui D. Belu, potrivit căruia *predica este actualizarea activității profetice a Mântuitorului*, insistând pe faptul că *nu este nici recitare de texte sacre, nici o simplă parafrizare ori exegeză, ci interpretarea mesajului divin în contextul contemporan*⁷. Sub influența limbii slavone, literatura omiletică veche a înregistrat și termenul de „propovedanie” (*sl. Провѣдѣніе – predică*), de unde și expresia „a propovădui”. Genurile predicii sunt variate, în funcție de slujbă, context, auditoriu etc. Termenul „predică” este unul foarte general, cu înțelesul de „cuvântare bisericească” de orice fel. În practica omiletică, cuvântările bisericești se împart în mai multe categorii, potrivit cu slujba, locul, scopul și modalitatea în care se rostesc. Este oportun să aplicăm aici principiul distincției: *bene docet qui bene distinguit (învață bine cel ce distinge bine)*. Astfel, comparând cele mai avizate surse bibliografice cu realitatea liturgică din Biserica noastră, recunoaștem următoarele genuri distincte aflate în uz: *omilia, predica propriu-zisă* (numită și *sintetică*), *panegiricul și pareneza*.*

Predica – act liturgic și sinergic

Predica nu este un act izolat, ci întotdeauna integrat cultului divin. Așa a fost dintru început. Adunările de cult din Biserica primelor secole aveau următoarele momente liturgice: frângerea pâinii, rugăciunea și lauda adusă lui Dumnezeu, citirile din cărțile sfinte, *predica* și cântările religioase, momente unite cu agapele frățesti, colectele pentru săraci și manifestările harismelor. Mărturiile din Sfânta Scriptură, cunoscute îndeobște (*F4 2, 42; 20, 7* etc.), sunt întregite cu cele din scrierile ulterioare, ca, de pildă, *Apologia I*, scrisă de Sf. Justin Martirul și Filosoful:

«Iar în așa-zisa zi a soarelui, se face adunarea tuturor celor ce trăiesc la orașe sau la sate și se citesc memoriile apostolilor sau scrierile profeților, câtă vreme îngăduie timpul. Apoi, după ce cititorul încetează, *întâistătătorul ține un cuvânt prin care sfătuiește și îndeamnă la imitarea acestor frumoase învățături ...* (ὁ προεστὼς διὰ λόγων τὴν νοουθεσίαν καὶ πρόληψιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται)»⁸.

În același timp, *predica este un act sinergic (de împreună-lucrare)*. Preotul (*slujitorul*) rostește predica, dar învățătura nu este a lui, ci a lui Hristos (*2 Co 4, 5*), așa cum am precizat mai sus. Totodată, slujitorul predică în virtutea puterii învățătoarești, primite prin harul Tainei Hirotoniei, dar înnoită mereu prin harul sfințelor slujbe în cadrul cărora propovăduiește. Pe de altă parte, slujitorul săvârșește o

⁷ Pr. Dumitru BELU, *Ms. 485. Curs de Omiletică* (dactilografiat), Biblioteca Facultății de Teologie Ortodoxă, Sibiu, s.a., pp. 32-33.

⁸ ΑΓΙΟΣ ΙΟΥΣΤΙΝΟΣ, *Απολογία πρώτη*, PG 6, 429.

„împreună-lucrare”, rostind învățături și din propria experiență și trăire duhovnicească, cu real impact în sufletele ascultătorilor, dar numai în măsura în care aceste învățături, sfaturi, exemple etc. consună cu cele evanghelice. În acest sens, ne apare evident faptul că predicatorul nu este un simplu repetitor al mesajului evanghelic, întrucât învățătura Bisericii pe care a primit-o devine parte din el însuși; în consecință, mesajul pe care-l transmite, care nu încetează a fi al Bisericii, sfârșește prin a deveni, uimitor și paradoxal, propriul său mesaj.

Predica – rol sacramental și soteriologic

Potrivit învățăturii de credință ortodoxe, reiterăm premisa că sfințirea și mântuirea omului sunt posibile doar prin harul conferit de Sfintele Taine. În același timp, realitățile și mărturiile înregistrate pe parcursul a 2000 de ani de creștinism ne demonstrează că predica nu este doar un simplu mijloc de transmitere a unor învățături fără nicio implicație sacramentală și soteriologică. Concret, predica este instrumentul care poate facilita accesul credinciosului spre cele sfinte, dar poate să-i și consolideze atașamentul față de Biserică, cu deosebire în cele ce vizează mântuirea sufletului. Chiar în ziua de naștere a Bisericii în istorie (a Cincizecimii), cei care au ascultat predica rostită de Sf.Ap. Petru au fost *pătrunși la inimă* (FA 2, 37), determinați, astfel, să întrebe: „Ce să facem?”. Urmarea se cunoaște: hotărârea de a se boteza, primind, așadar, harul necesar intrării în Împărăția lui Dumnezeu. „Pătrunderea la inimă” înseamnă, de fapt, o lucrare harică, fiind vorba, astfel, de „harul credinței”, după cum ne încredințează Sf.Ap. Pavel: «Credința este din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos» (Rm 10, 17). Minunatul exemplu de la Cincizecime s-a repetat (și se va repeta), evident, la alte măsuri și „scări”, în tot cursul istoriei. Practic, cele trei faze ale propovăduirii întâlnite în Biserica primară – *kerygma*, *cateheza* și *predica* – sunt reactualizate neîncetat în viața oamenilor. Prin kerigmă se făcea vestirea (anunțarea) Evangheliei (și aici „pătrundea” harul credinței); prin cateheză, instruirea în vederea botezului, iar predica, rostită în cadrul cultului divin, devenea astfel un act liturgic propriu-zis, cu rosturile binecunoscute. Azi (și până la sfârșitul veacurilor) încă mai avem „candidați” la botez, pe care o predică reușită îi poate pătrunde la inimă și le poate determina voința să se „îmbrace în Hristos”, iar celor botezați predica le poate întări atașamentul față de Hristos și Evanghelia Sa, prin neîncetata „pătrundere” harică.

Actualitate și perspectivă pastorală

Predica trebuie să răspundă exigențelor prezente, dar orientată mereu în perspectiva veșniciei. De aceea, părintele Nicolae Balcă evaluează predica reușită din perspectivă *theotropică* (*sensul ei, ținta, spre Dumnezeu*) și *theocentrică* (*Dumnezeu, în centrul oricăror simțăminte și fapte*), izvorul nevăzut, dar adânc și inepuizabil al propovăduirii fiind rugăciunea, cale unică de comunicare cu Dumnezeu. În esență, predica poate fi actuală numai în măsura în care ea se alimentea-

ză, ca substanță, din imuabila și eterna revelație a Bisericii. Practic, *theotropism* în interpretarea doctrinei, dar și *teocentrism* în aplicarea ei. Dincolo de text și de temă, predicatorul trebuie să vadă, sus, pe verticala Crucii, a Înălțării la cer și a celei de-A Doua Veniri a Domnului și, în același timp, pe orizontala existenței planetei a omului. Numai în aceste condiții predica poate realiza cele două imperative fundamentale: al acordului cu veșnicia și al conformității cu actualitatea.

Raportul cuvânt – Sfintele Taine

Caracterul sacramental și soteriologic al predicii nu trebuie exagerat, dar nici trecut cu vederea. Predica nu este doar un mijloc intelectual de transmitere a unor cunoștințe, mai mult sau mai puțin persuasive. Așa cum arătam mai sus, o predică reușită realizează acea pătrundere harică la inimă care determină o tot mai bună integrare liturgică și sacramentală a credinciosului. Raportul dintre predică și Sfintele Taine trebuie văzut permanent în echilibrul său liturgic, așa cum, de pildă, slujirile Mântuitorului s-au manifestat în echilibru și simfonie. Bunăoară, deși slujirea Lui profetică, dar și continuarea ei în Biserică, ca slujire învățătoarească, are o anumită prioritate în timp, nu se poate afirma nicicum că este mai importantă decât celelalte două. Slujirea învățătoarească le premerge și le pregătește pe celelalte două, însoțindu-le mereu. În aceeași logică, predica are menirea de a-l pregăti pe credincios pentru primirea harului Sfintelor Taine. Pe de altă parte, cei ce ignoră puterea predicii de a transmite harul credinței, de a lumina, totodată, învățăturile de credință, plasează slujirea învățătoarească într-o zonă secundară, scoasă din triada slujirilor consacrate. Unii au acreditat chiar ideea că slujbele divine însele au un caracter didactic și n-ar mai fi nevoie de o predică specială. Se trece însă cu vederea că rânduielele, conținuturile și simbolurile cultice pot rămâne de neînțeles dacă nu sunt explicate prin cateheze și predici. Fără tâlcuirea propovăduitorului, o parte însemnată a potențialului duhovnicesc al dumnezeieștilor slujbe ar fi nevalorificată pentru viața credincioșilor, spre paguba lor și a Bisericii. Iar cele spuse despre cult se potrivesc și Scripturii. De pildă, pericopele din Evanghelie și Apostol, chiar dacă au unele părți direct accesibile, conțin de multe ori mesaje „criptate” pentru credinciosul de rând. Să ne amintim de avertismentul Sf.Ap. Petru privind unele dintre scrierile Sf.Ap. Pavel (care, prin extensie, pot fi și alte scrieri biblice): «Sunt unele lucruri cu anevoie de înțeles, pe care cei neștiutori și neîntăriți le răstălmăcesc, ca și pe celelalte Scripturi, spre a lor pierzare» (2 Ptr 3, 16). Tocmai aici se evidențiază utilitatea predicii: explică mesajul scripturistic și cultic și îl aplică la situațiile concrete, la posibilitățile credincioșilor de înțelegere și asimilare, asigurându-i astfel accesibilitatea.

Așadar, înțelegerea optimă a raportului predică – Taine se poate realiza dacă este înțeles corect, mai întâi, raportul dintre predică și cultul divin. Punctual, relația dintre propovăduirea cuvântului și Sfintele Taine poate fi sintetizată astfel:

– cuvântul și Taina sunt două realități complementare, corelative și nu contradictorii, care își găsesc unitatea lor profundă în Hristos. Cuvântul lui Dumnezeu și Sfintele Taine se condiționează reciproc, fiindcă fără propovăduire credința membrilor comunității ar fi mai puțin luminată, iar fără săvârșirea Dumnezeieștilor Taine aceiași membri ar fi lipsiți de harul mântuitor. În același sens, disocierea sau separarea propovăduirii de Sfintele Taine aduce mari prejudicii amândurora: predica fără Taine se poate transforma într-o simplă pledoarie teoretică, o frazeologie sterilă, fără putere și finalitate, care poate da unele răspunsuri de moment, dar nu poate încălzi inimile și nici îndupleca voințele spre faptele necesare mântuirii, iar Tainele fără cuvânt lasă loc riscului deprecierii, până la receptarea lor ca manifestări magice, ritual sec ce duce la rutină și formalism;

– slujirile învățătoarească și sfântitoare (*harismatică*) pe care preotul le exercită, odată cu cea pastoral-conducătoare, în virtutea mandatului primit prin Taina Hirotoniei, au temei în slujirile întregite ale Mântuitorului și ale Sfinților Apostoli. Să ne amintim de cele petrecute la Cina cea de Taină (*Mt* 26 ș.a.), la Pogorârea Sfântului Duh (*FA* 2), dar și la alte momente din *Faptele Sfinților Apostoli* (convertirea și botezul sutașului Corneliu, a temnicerului din Filipi etc.). Sfinții Apostoli nu s-au limitat doar la propovăduire, ci au săvârșit și Sfintele Taine instituite de Mântuitorul, spre desăvârșirea lucrării de mântuire a celor „pătrunși la inimă” prin lucrarea Sfântului Duh, ca la Cincizecime, ori a celor peste care Același Duh, de pildă, *a căzut peste toți cei ce ascultau cuvântul lui Petru în Cezareea*, unde locuia Corneliu sutașul și cei împreună cu dânsul;

– să remarcăm, de asemenea, prezența reală a lui Hristos nu numai în Euharistie, ci și în cuvintele Sale, cu deosebire în Sfânta Liturghie. Această prezență și lucrare a Sa se află într-o succesiune și ierarhizare specială: prima prezență vizibilă este adunarea credincioșilor la Liturghie, în numele Lui, apoi este prezent prin cuvântul citit și predicat, prin persoana preotului și, în final, ca o încununare, prezența Sa euharistică. Iată cum rezumă părintele Stăniloae modul prezenței lui Hristos: „Prin lucrările personale și împrejurările vieții; prin cuvintele Sale din Evanghelii, sau de cele rostite de preot, primite cu credință prin rugăciuni; prin cuvintele și gesturile rostite și săvârșite de preot la ierurgii și Taine: prezența prin Sfântul Trup și Sânge în Euharistie”⁹;

– între expresiile privind conlucrarea dintre cuvânt și Taine, care poate fi șocantă pentru anumite urechi, remarcăm una invocată deja: predica are *caracter (rol) sacramental și soteriologic*. Nu trebuie să ne îngrijoreze această formulare, de teamă că ar aluneca spre protestantism, care, se știe, conferă predicii rolul suprem în cult. Acceptăm liniștiți expresia, atât pentru faptul că numeroși teologi ortodocși sunt de acord cu ea, dar și pentru că aceiași menționează și o condiție esențială: *predica are rol sacramental și soteriologic numai în comuniune cu Sfintele Taine și cultul divin, în general. Niciodată separat*. De aceea, teologi de

⁹ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, pp. 105-106.

marcă ai Ortodoxiei asociază predicii atributul „sacramental” sau „haritofor” fără nicio reținere. Așa este cazul părinților Stăniloae și John Breck, pomeniți deja, dar și al părinților profesori Grigorie Cristescu („predica – act soteriologic”), Dumitru Belu („funcția haritoforică a predicii”), sau al profesorului grec Panaghiotis Trembelas („lucrarea sacramentală a predicii”). Niciunul dintre ei nu uită să precizeze: *lucrarea sacramentală a predicii nu este suficientă. Cuvântul purtător de har nu este egal cu Taina! Cuvântul rămâne fără efect, dacă la contribuția lui nu se adaugă și influența dumnezeiască a Sfintelor Taine, pentru că numai ele pot conferi deplin harul mântuitor al Sfântului Duh.*

Personalitatea predicatorului. Noțiunea de personalitate

În cunoscutul *Tratat despre preoție*, Sf. Ioan Gură de Aur face la un moment dat o afirmație aparent paradoxală: «Ascultătorii stau și judecă nu atât cele spuse, cât părerile despre cei care vorbesc...» (Οὐ γὰρ τοῖς λεγομένοις, ὡς ταῖς τῶν λεγόντων δόξαις, κἀθηνται δικάζοντες οἱ ἀκροαταί)¹⁰. Adică, evaluează predica nu după cele rostite, ci după numele/faima predicatorului. Sfântul Părinte nu sugerează nicidecum că ar fi vorba de o neglijare a conținutului, fapt ușor de remarcat în contextul tratatului, ci vrea să scoată în relief conștientizarea progresivă privind responsabilitatea asumată de propovăduitor. Analizat în context, termenul folosit de Sfântul Ioan vizează o strădanie crescândă a predicatorului de a-și spori performanțele oratorice, întrucât predicatorilor talentați, mari, cu vechime etc. li se cere mai mult decât începătorilor. Unui predicator cunoscut, cu o anumită faimă, auditoriul nu-i poate trece cu vederea rostirea unor predici nereușite, așa cum se întâmplă în cazul celor dintr-o categorie modestă, care nu spun lucruri deosebite (ἐκείνοις μὴδὲν ἄξιον λόγου). De ce? Pentru că în ochii lor predicatorul cu faimă este o *personalitate*, care trebuie să fie mereu conștient de acest statut demn, că nu este o persoană comună, ci un om cu însușiri excepționale, atât din punct de vedere intelectual, cât și moral-duhovnicesc. În consens cu Sf. Ioan Gură de Aur, slujitori consacrați ai amvonului din timpurile moderne accentuează importanța capitală a cultivării personalității, că ea trebuie să se reflecte „în tot ceea ce spune” (Pr. Gr. Cristescu), că este „garanția reușitei predicii” (W. Evans) și că nu-i altceva decât „personalitatea preotului ca păstor sufleteș” (Pr. S. Chilea). Care sunt, așadar, însușirile *sine qua non* ale personalității predicatorului? Majoritatea manualelor și cursurilor de Omiletică enumeră următoarele calități de bază, din trei puncte de vedere: 1) intelectual: cultură generală solidă, dublată de cultură specială teologică, inteligentă vie, imaginație creatoare, memorie durabilă și fidelă; 2) moral: credință puternică, viață în sfințenie, iubire nețărmurită; 3) fizic: un trup sănătos, fără defecte izbitoare; voce plăcută, curată, sonoră; fața prietenoasă, atrăgătoare; ținută vestimentară curată și lipsită de excentricități.

¹⁰ ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, *Περί ἑρμηνείας*, 5, V, 20.

Încercarea de a defini personalitatea, în general, și personalitatea propovăduitorului, în special, se lovește de relativismul cuvintelor, de incapacitatea lor de a surprinde în profunzime trăsăturile psiho-fizice ale slujitorului consacrat. DEX-ul, spre exemplu, propune următoarele explicații: *Personalitate*: 1) ceea ce este propriu unei persoane și o distinge ca individualitate; ansamblu de trăsături morale sau intelectuale prin care se remarcă o persoană; 2) persoană care are însușiri deosebite într-un anumit domeniu de activitate. Așadar, enunțuri lapidare, sugestive, este adevărat, dar nesatisfăcătoare. Iar manualele, preluând în general definițiile dicționarului, oferă în completare mai mult un material descriptiv al celor trei categorii de calități amintite decât o analiză a componentelor personalității. Unele dintre acestea vizează exclusiv persoana predicatorului, analizând particularitățile preocupărilor intelectuale și insistând pe recomandări privind viața privată. Așa este cazul, de exemplu, tratatului *Fundamentals of Preaching* al lui John Killinger, care, în cap. „The Person Behind the Sermon”, analizează în aprox. 15 paragrafe diferite aspecte ale îndeletnicirilor predicatorului, inclusiv pe linia îngrijirii sănătății. Parcurgând definiții și descrieri, îți dai seama că, de fapt, trăsăturile definitorii ale personalității sunt mai presus de acestea. De aceea, pentru o apropiere cât mai strânsă de miezul lucrurilor, trebuie văzută mai întâi diferența dintre *persoană* și *personalitate*. În timp ce primul atribut aparține tuturor indivizilor, cel de-al doilea, doar celor cu anumite însușiri evidente, nu doar native, ca în cazul persoanelor comune, ci cultivate cu dăruire și perseverență. Cicero are mare dreptate în această privință când afirmă: «Poeta nascitur, orator fit». Personalitatea, spre deosebire de atributele insului obișnuit, înseamnă ființa umană care întrunește la modul superlativ însușirile superioare care-l diferențiază substanțial de individul biologic pur și simplu, sau, după cum precizează părintele Chilea, *personalitatea se remarcă prin înalta realizare a calităților sale (native – n.n.), sau a talentelor pe care toți oamenii ar putea să și le dezvolte*.

Însușiri specifice personalității propovăduitorului. Înțelegerea profundă a noțiunii are șanse de reușită dacă se pornește de la îndemnul Sf.Ap. Pavel: «Luați aminte la mai-marii voștri, care v-au grăit vouă cuvântul lui Dumnezeu» (Evr 13, 7). Așadar, studiind trăsăturile personalității marilor propovăduitori, se poate ajunge, prin imitarea virtuților, la formarea propriei personalități. Este metoda utilizată, de altfel și în Pedagogie. Așa procedează, de exemplu, G.G. Antonescu, unul dintre cei mai distinși pedagogi români din perioada interbelică, evaluând problemele pedagogiei moderne prin evidențierea gândirii și personalității unor pedagogi consacrați ca J.J. Rousseau, Kant, Schiller, Goethe etc.

Pentru propovăduitorul creștin, modelul personalității desăvârșite este Mântuitorul Iisus Hristos. El este *Învățătorul* prin excelență: «Unul este Învățătorul vostru» (Mt 23, 8). Este unic, dar nu în sensul de singular și exclusiv, ci de revelator desăvârșit al adevărului. Cei ce l-au urmat cu fidelitate și-au cultivat personalitatea nu numai prin imitarea Lui, ci întăriți permanent de harul primit de la El: Sfinții Apostoli și urmașii lor, Sfinții Părinți și ceilalți slujitori din trecut și de azi ai

Bisericii celei una. În conturarea personalității oratorice, Sfinții Părinți ai veacului de aur au fost receptivi și la sugestiile unor oratori păgâni remarcabili, ale căror recomandări le-au armonizat cu doctrina și morala creștină. Nu puțini dintre Părinții Bisericii au studiat Retorica „păgână” în tinerețe, cum a fost cazul Sfinților Trei Ierarhi, de pildă. Trebuie să realizăm că și astăzi sunt valabile multe dintre părerile retorilor necreștini. Bunăoară, Quintilian afirmă că nu poate să fie cineva orator decât dacă este bărbat virtuos (*non posse oratorem esse, nisi bonum virum*). Iar Cicero face chiar portretul oratorului ideal, când spune:

«Oratorul demn de acest frumos nume este acela care poate să vorbească cu o bună cunoaștere a subiectului, cu ordine metodică în idei, cu eleganță a formei, ajutat de o bună memorie și cu demnitate în acțiune ... Unui orator trebuie să-i pretindem ascutimea de minte a logicianului, cugetarea filosofului, exprimarea poetului, memoria jurist-consultului, vocea tragegianului și, aș zice, gesturile unui actor celebru ...»¹¹.

Cu excepția ultimelor două recomandări, care țin de vremea de atunci, celelalte însușiri sunt întru totul necesare și astăzi. Dar, dacă, pentru Cicero și alți oratori păgâni, filosofia era izvorul fundamental al inspirației, așa cum remarcă René Pichon, în a sa *Histoire de la littérature latine*¹², pentru predicatorul creștin, sursa prioritară este Sfânta Scriptură, cercetată și explicată în sânul Tradiției, în duhul Sfinților Părinți. De aceea, considerăm că una dintre notele esențiale ale personalității propovăduitorului creștin, din punct de vedere intelectual, este *cunoașterea Sfintei Scripturi și a scrierilor Sfinților Părinți*. Se știe că faima Sf. Ioan Gură de Aur consta tocmai în cunoașterea amănunțită a Sfintei Scripturi și utilizarea ei în predici cu dexteritate. El însuși atrage atenția că *necunoașterea Sfintei Scripturi este pricina tuturor relelor*¹³, iar cu alt prilej afirmă:

«Cunoașterea Scripturilor întărește duhul, curăță conștiința, smulge patimile înrobitoare, seamănă virtutea, ne ridică deasupra săgeților diavolului, ne face să locuim aproape de cer, eliberează sufletul de legăturile trupului, dându-i aripi ușoare și face să intre în sufletul cititorilor tot ceea ce s-a putut spune vreodată mai bine»¹⁴.

Sfântul Ambrozie, la rândul său, era foarte supărat că preoții din vremea sa neglijau citirea Scripturii: «De ce nu vă dedicați timpul liber citirii Scripturii? Voi nu mai vorbiți cu Hristos? Nu-L mai vizitați, nu-L mai ascultați? ...»¹⁵. În

¹¹ CICERO, *De oratore*, trad. preluată din *Opere alese*, ediție îngrijită de G. Guțu, vol. II, București, 1973, pp. 36, 51.

¹² René PICHON, *Histoire de la littérature latine*, Hachette, Paris, 1928, p. 212.

¹³ ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολὴν, PG 62, 361.

¹⁴ ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, Ὁμιλία ἐπὲρ τε τῆς σπουδῆς τῶν παρόντων καὶ ῥαθυμίας τῶν ἀπολειπομένων, PG 63, 485.

¹⁵ SF. AMBROZIE, *De officiis ministrorum*, I. 20, 88; PL 16, 50 A.

același gând, Enzo Bianchi, prior al Comunității Monastice din Bose (Italia), face o recomandare cu totul specială celui care propovăduiește cuvântul Scripturii:

„El (predicatorul – n.n.) va trebui mai întâi să-l citească și să-l mediteze pe indelete, *va trebui să se roage acestuia*, astfel încât să-l stăpânească și să-l facă robul lui. Dacă este adevărat cum spune Petru (II, 2.19), că ceea ce te biruiește aceea te stăpânește, atunci propovăduitorul trebuie să fie înainte de toate un rob al cuvântului: doar astfel va fi un ecou liber, sincer, neînfricoșat al acestuia. El va proclama cuvântul, îl va re-spune încercând să nu-l deformeze și va încerca o mediere spre a-i ajuta pe cei care-l ascultă să înțeleagă însemnătatea textului, legându-l de contextul biblic global și comentând astfel Biblia cu Biblia”¹⁶.

Cunoașterea Scripturii, a scrierilor Sfinților Părinți și a teologiei în general, nu exclude cultura laică, o altă notă importantă a personalității. O cultură laică bogată îi oferă preotului mai multe puncte de contact cu viața spirituală a omenirii. În special, cultura filosofică este necesară preotului nu numai pentru a-și forma propria sa convingere, ci și pentru convingerea altora. Pe omul cult îl vom apropia dacă noi înșine suntem înarmați cu o cultură superioară, pătrunsă însă de spiritul creștin. Cele mai dese aprecieri pozitive la adresa preoților, mai ales la orașe, se raportează la cultură. „Cutare este un preot admirabil, este un preot cult!”. Atenție: *cultura* pe care creștinii culti, la rândul lor, o cer și o apreciază este, în primul rând, *teologică*. Nu-i interesează dacă preotul are cunoștințe de astro-fizică, biologie, sau critică literară (deși le poate avea, nu fără folos). Vor să constate, în schimb, că stăpânește bine doctrina Bisericii, biblic și patristic. La acestea adăugându-se, firesc, o bună cunoaștere și utilizare a limbii, deodată cu dovedirea posesiei unei culturi largi generale, însoțită prin lecturi sistematice, făcute cu un riguros spirit eclectic.

Înșușiri moral-duhovnicești ale personalității predicatorului

Dintre însușirile morale care luminează personalitatea propovăduitorului, semnalăm: *sfințenia vieții, smerenia, discreția, discernământul, bunul simț, inteligența emoțională și empatia*. Sunt, de altfel, atât de legate între ele încât nu poți vorbi de una fără o raportare concretă la celelalte.

– *Sfințenia vieții* presupune compatibilitate între cuvântul predicat și viața personală. *Sit eius quasi copia dicendi, forma vivendi!* (Să-i fie felul de a trăi precum bogăția vorbirii!) – exclamă Fer. Augustin¹⁷. Iar Sf. Grigorie cel Mare, în același sens, se exprimă detaliat:

„Fiecare preot trebuie să vorbească mai mult prin viața sa curată decât să arate prin cuvinte drumul pe care trebuie să-l urmeze. Căci cocoșul luat

¹⁶ Enzo BIANCHI, *Cuvânt și rugăciune. Introducere în lectura duhovnicească a Scripturii*, trad. rom. M.C. Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, pp. 15-16.

¹⁷ FER. AUGUSTIN, *De Doctrina Christiana*, PL 34, 4, 61.

de Domnul ca simbol al unui bun propovăduitor, atunci când vrea să cânte, își scutură aripile și, bătându-se pe sine, devine mai sprinten. Acest lucru vrea să arate necesitatea ca propovăduitorii să fie treji în hotărârea de a face binele. Să nu-i trezească pe alții prin predică, în timp ce ei înșiși dormitează... Să se lovească pe ei înșiși cu aripile gândurilor bune, îndreptând, cu un aspru examen de conștiință, moleșala cea dăunătoare și zadarnică. Înainte de a răsuna cuvintele lor de dojană, faptele vieții lor să fie mărturii dovedite a ceea ce vor să spună cu gura ...»¹⁸.

Dacă pentru fiecare creștin, sfințirea, sau sfințenia vieții, este supremul ideal, sfințenia fiind *împlinirea umanului* – după expresia splendidă a lui Nichifor Crainic (vezi *Cursul de ascetică și mistică*), cu atât mai mult pentru cel hirotonit ca să sfințească viețile și locuințele oamenilor. O întâmplare sugestivă ne poate sprijini în acest sens. Se spune că un tânăr preot de țară, la puțin timp după ce a fost instalat în parohie, se întâlnește pe una dintre ulițele satului cu o bătrânică încovoiată de spate, care, de îndată ce-l văzu, s-a și repezit să-i sărute mâna, după respectabilul obicei tradițional. Tânărul preot, cu sfioșenie, și-a retras în grabă mâna, înainte ca bătrâna să-și îplinească gestul, spunându-i „Nu, maică! Nu sunt sfânt!”. La care bătrâna răspunse prompt: „Ba da, părințele, lasă-mă să o sărut, că noi sfânt te vrem!”;

– *Smerenia* este virtutea unanim lăudată, în toate locurile și timpurile. Rudolf Bohren spune cu dreptate că smerenia este „virtutea – criteriu” care-l deosebește pe vorbitorul elevat de vorbitorul obișnuit: „Was dem Sprecher der Hochsprache auszeichnet, ist Demut”¹⁹. Mântuitorul Însuși o evidențiază în propria-I persoană: «Învățați-vă de la Mine că sunt blând și smerit cu inima» (*Mt* 11, 29). Chiar dacă, din punct de vedere intelectual, preotul nu este prea înzestrat, dar în sufletul lui vibrează puternic lira sacră a rugăciunii și cuvântul său smerit, încărcate de mireasma duhului, el va hrăni sufletele ascultătorilor cu pâinea cea vie, mai substanțială decât cuvintele studiate și expuse cu meșteșug, sau decât serviciile pompoase, dar din care lipsește duhul rugăciunii adevărate. Pe de altă parte, Sf. Grigorie cel Mare atrage atenția că, de multe ori, reușita unei predici poate determina o prea mare încredere în sine, odată cu auto-supra-aprecieri deplasate. În aceste cazuri, «predicatorul trebuie să trezească în el frângerea de sine și să trăiască cu smerenie sfântă. Ca nu cumva el, care face să înflorească sănătatea altora, vindecând rănilor, să se imbolnăvească el însuși, neingrijindu-se de sănătatea lui...»²⁰. A fi smerit nu înseamnă însă a fi timid și inert. Cuvântul predicatorului trebuie să zboare și să planeze ca un vultur. Fiecare preot este mandat să predice de către arhiereu, iar între însemnele arhieresti se enumeră și „vulturul”. De aceea, precum vulturul zboară mai sus decât orice pasăre, așa cuvântul predicii

¹⁸ Sf. GRIGORIE CEL MARE, *Cartea regulii pastorale*, trad. Pr. Al. Moisiu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 207-208.

¹⁹ Rudolf BOHREN, *Predigtlehre*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1972, p. 306.

²⁰ Sf. GRIGORIE CEL MARE, *Cartea regulii pastorale* ..., p. 209.

trebuie să aibă putere și înălțime, mai presus de orice altă învățătură omenească. Iar locul consacrat predicării este amvonul, împodobit cu anumite însemne, sculptate în lemn sau metal (sau pictate), care au un profund caracter simbolic: *porumbelul*, simbol al puterii Duhului Sfânt; *Crucea*, simbol al credinței și jertfelniciei; *ancora*, semn al speranței; *inima*, simbol al dragostei; *trâmbița*, simbolizând propovăduirea/vestirea Evangheliei, dar și tăria întru apărarea dreptei credințe²¹. Să avem conștiința, în același sens, că smerenia nu este doar o manifestare a inimii; este, totodată, o dovadă de inteligență a minții, care-i conferă slujitorului știința de a se comporta, potrivit expresiei „știe să se poarte/comporte!”. Pagini de rară frumusețe despre smerenie, în sensul „științei” comportamentale, ne-a lăsat profesorul Teodor M. Popescu, „preotul fără reverendă”, cum a fost numit, pe bună dreptate. Este ilustrativ, credem, acest fragment:

„Omul smerit este sfios, nu iese din firea lui, nu strigă, nu cere, este fără pretenții și fără ambiție, blând, pașnic, răbdător, sincer, îngăduitor, curat și drept. Omul smerit nu este încrezut, nu se laudă singur, nu caută nici lauda altora. Se mulțumește cu puțin, nu cere și nu primește ceea ce nu i se cuvine, stă la urma tuturor și, chiar nedreptățit sau păgubit, îndură fără a se plânge și răzvrăti. Pentru cele ce nu cere, de care se lipsește sau de care este socotit lipsit, el adună în sufletul său comoară de bune gânduri și simțăminte, și pe cât se pare de neîndemânatic sau sărac în însușirile care arată pe oameni făloși, isteți și îndrăzneți, lăudați de alții sau temuți, pe atât posedă în sine nebănuite însușiri frumoase și plăcute de om duhovnicesc...”²².

– *Discreția* este o manifestare superioară a smereniei. Discret nu înseamnă doar a ști să păstrezi secretele ce ți se încredințează, ci și a te manifesta cât mai simplu, natural, cuviincios, măsurat, sobru, cumpătat ș.a. *DEX*-ul arată că adjectivul „discret” este menționat în aceeași familie de cuvinte cu: modest, simplu, natural, firesc, sobru, măsurat, cumpătat, chibzuit, moderat, ponderat, cuviincios, cuvios, decent, politicos, respectuos, plecat. Predicatorul discret este cel care se ferește de orice excentrism, în idei, voce, gesturi. *Face totul ca și cum n-ar face el nimic*. Are conștiința limpede că este doar un *reprezentant* al lui Hristos, nu un *înlocuitor* al Lui. Știe că slujește *in nomine*, nu *in loco* Christi. Dacă are lângă el un co-slujitor, încearcă întotdeauna să stea cu un pas în urma lui. Dă dovadă de un *fair-play* total, contribuind prin aceasta la instaurarea unei armonii atât de necesare între frați. În această privință, este revelator indemnul Sf.Ap. Pavel adresat corintenilor: «Și aceasta v-o spun fraților: că vremea s-a scurtat de acum, așa încât cei ce au femei să fie ca și cum n-ar avea; cei ce plâng,

²¹ Vezi Pr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica Generală*, vol. II, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, p. 104.

²² Teodor M. POPESCU, *Meditații teologice*, Ed. Arhiepiscopiei Bucureștilor, București, 1997, p. 198.

ca și cum n-ar plânge; cei ce se bucură, ca și cum nu s-ar bucura ...» (1 Co 7, 29-30). Adică să facă totul ca și cum n-ar face, *discret!*

– *Discernământul*, sau *dreapta judecată* (numită și *dreaptă socotință*), este virtutea cea mai lăudată de Sfinții Părinți. Pentru predicator, discernământul înseamnă orientarea dreaptă vizavi de locul, auditoriul și timpul liturgic în funcție de care-și va rosti cuvântarea. Raportat la aceste realități concrete, va hotări genul, tema, conținutul, durata și nivelul prediciei. Discernământul este acel „juste milieu” de care vorbește, bunăoară, R.P. Rambaud, în al său *Tratat de predică*, premiat de Academia Franceză: „Devant guider les autres, il n’a pas le droit de les lancer dans des chemins incertains: il a obligation de leur montrer une vie sûre”²³. Această calitate ține, desigur, nu numai de inteligența slujitorului, ci mai ales de *simțirea* lui, de ceea ce numim îndeobște *bunul simț în predică*.

– *Bunul simț* este considerat, de aceea, o calitate fără de care nu se poate vorbi despre personalitatea cuiva. Raportat la slujirea omiletică, bunul simț îl ajută pe predicator în manifestarea unor atitudini esențiale pentru reușita prediciei: respect față de cuvânt și față de ascultători, pregătirea conștiințioasă a cuvântării, tratarea unei tematici adecvate etc. Bunul simț îți spune când trebuie să vorbești și când trebuie să taci. *Mai ales când trebuie să te oprești*. El îți indică *măsura*. Iar măsura face ca orice lucru să fie frumos, spune Sf. Isaac Sirul. Unde lipsește bunul simț, își face loc *nesimțirea*, unul dintre păcatele care fac din rostirea omiletică un eșec. Nesimțirea, vecină cu infatuarea și suficiența prezumțioasă, îi determină pe ascultători să-și „astupe” urechile, chiar dacă cel care vorbește spune, uneori, lucruri interesante. Pe când, atunci când constată prezența bunului simț, credincioșii îl ascultă cu maximă receptivitate, cu încredere și, mai ales, *cu iubire*. Căci slujitorul de bun simț este iubit, pentru că el însuși, prin buna-cuviință ce-l caracterizează, dovedește *iubire față de ascultători*.

Inteligența emoțională și empatia

Deși aceste două concepte se pot inscrie în șirul virtuților descrise anterior, considerăm mai potrivit să vorbim separat. Pe de o parte, pentru că ele nu se găsesc în tratatele clasice de Omiletică cu aceste denumiri, pe de alta, pentru că impactul lor asupra personalității este covârșitor.

Noțiunea de „intelență emoțională” (*Emotional Quotient – EQ*) a fost cunoscută la noi mai ales prin cărțile și conferințele lui Daniel Goleman²⁴. Până la traducerea cărților lui, se vorbea aproape exclusiv doar de „IQ” (*Intelligence Quotient*). Și în zilele noastre, de altfel, diferite reviste, ziare, ori site-uri de pe internet invită frecvent la probe de perspicacitate pentru calcularea IQ-ului, ca „diagnostic” pentru gradul de inteligență a minții. Altfel spus, dacă ai un IQ mare, ești deștept; dacă IQ este mic, ești mediocru, ori prost ... S-a crezut că în

²³ R.P. RAMBAUD, *Traité moderne de prédication*, E. Vitte, Lyon/Paris, 1941, p. 122.

²⁴ Cea mai populară dintre cărți: DANIEL GOLEMAN, *Inteligența emoțională*, trad. Irina Nistor, Ed. Curtea Veche, București, 2001.

ecuația calculelor pentru inteligența cuiva ar intra numai creierul, ca depozitar unic al minții/rațiunii omenești. Că doar prin gândurile noastre emitem energie către exterior și că cel mai puternic emițător energetic din corpul uman ar fi astfel creierul, cu uriașele sale unde electromagnetice. Cercetările psihologilor, psihiatrilor și cardiologilor din sec. al XX-lea au dus la o concluzie uimitoare: că avem un emițător mult mai puternic de energie: inima. Că ea are și un alt rol decât cel de „pompă de sânge”. Descoperirea a fost făcută inițial de Institutul de Cardiologie din California. Aici s-a demonstrat că acest organ miraculos este înzestrat chiar cu ... inteligentă, *inteligenta inimii*, extrem de importantă pentru noi.

S-a introdus, astfel, conceptul de „creier al inimii”, după ce rezultatele studiilor arătau că inima are un sistem nervos suficient de complex pentru a fi recunoscut drept un „mic creier” propriu. Adică inima acționează ca și cum are o minte a ei și influențează profund felul cum percepem lumea și cum îi răspundem. Înseamnă că fiecare om are două minți (creiere): unul care gândește (*creier rațional*), altul care simte (*creier emoțional*). Iar calitatea relației dintre creier și inimă este capitală pentru felul de a fi al cuiva, pentru că este vorba de raportul dintre rațiune și sentiment. Cercetătorii au descoperit că, atunci când creierul trimite semnale inimii, prin sistemul nervos, inima noastră nu se supune automat. În schimb, creierul se supune tuturor mesajelor trimise de către inimă. În același sens, simțurile influențează puternic deciziile minții, *întrucât primul impuls este al inimii, nu al minții*. Un alt studiu a demonstrat că inima este implicată și în procesarea informațiilor intuitive, că ea este mai rapidă decât creierul în receptarea și reacția la informațiile despre evenimente viitoare, înainte ca acestea să se întâmple. Interesant este și faptul că undele cerebrale ale unei persoane se pot sincroniza cu undele câmpului magnetic ale inimii altei persoane: ce gândim despre cineva poate fi simțit de acela chiar în inimă! Mai mult: simțămintele inimii, pozitive și negative, influențează major ADN-ul personal, dar și al semenilor cărora le transmitem „semnale”. S-au realizat experimente care au arătat că stările de iubire, de recunoștință, dilată, modifică lanțurile de ADN, iar la stres, furie, frustrare, molecula de ADN se micșorează, se contractă și, implicit, blochează codurile sale. Tot demonstrat este că aceste coduri se deblochează instantaneu dacă experimentatorii reușeau să emită iar iubire, recunoștință, bucurie.

Din perspectivă creștin-ortodoxă, observăm, așadar, că, dacă IQ-ul vizează gradul de inteligență a rațiunii, EQ-ul se raportează la gradul de inteligență (*simțire*) a inimii, amândouă conlucrând la profilul unei rațiuni luminate de credință, pentru că IQ-ul este în relație cu creierul rațional, iar EQ-ul în relație cu creierul emoțional. Focusarea înțelegerii țintește, astfel, îmbogățirea conștiinței de sine, un autocontrol atent asupra emoțiilor și impulsurilor, în paralel cu o cultivare la fel de atentă a empatiei. Toate acestea conduc, evident, spre o creștere considerabilă a performanțelor personale. De aceea, numeroase școli din întreaga lume dau o tot mai mare atenție conceptului EQ, demonstrându-se practic că „supremația” IQ-ului a fost și este o iluzie. În România, conceptul EQ

este valorificat mai ales în legătură cu eforturile de consiliere și orientare școlară, dar poate fi la fel de util și în plan pastoral.

Trebuie să remarcăm un fapt: ceea ce știința modernă „descoperă” și propaga acum despre inteligența și lucrarea inimii, spiritualitatea creștină a propovăduit și a practicat dintotdeauna. În Sfânta Scriptură se vorbește despre inimă și în sens metafizic, nu doar în sens fiziologic. Iată ce spune Mântuitorul:

«Învățați-vă de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima ...» (Mt 11, 29); «Din inimă ies gândurile rele, ucideri, adultere, desfrânări, furtişaguri, mărturii mincinoase, hule ...» (Mt 15, 19). «Fericiți cei curați cu inima ...» (Mt 5, 8).

Iar Sf.Ap. Petru vorbește de «omul cel tainic al inimii ...» (1 Ptr 3, 4). Chiar în Vechiul Testament întâlnim texte ilustrative:

«Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeuule ...» (Ps 50, 11); «Vă voi da inimă nouă și duh nou vă voi da; voi lua din trupul vostru inima cea de piatră și vă voi da inimă de carne ...» (Iz 36, 26); Inima omului este un adânc: «Înlăuntrul omului și în adâncimea inimii lui ...» (Ps 63, 7).

În plan duhovnicesc, inima are o anumită prioritate, fără a se neglija, desigur, grija pentru minte/rațiune. Istoria și realitățile prezente ne arată însă că cei preocupați excesiv și exclusiv pentru minte și „deșteptăciune”, fără o cultivare a simțămintelor lăuntrice, în special a iubirii, devin adesea aroganți și încrezuți, manifestând o dizgrațioasă suficiență de sine. Cât de bine surprinde Sf.Ap. Pavel acest aspect, când spune: «Cunoștința îngâmfă, iubirea zidește ...» (1 Co 8, 1). Interesant și sugestiv este faptul că pentru „îngâmfă” textul grecesc utilizează vb. *φυσιώω* = a fi arogant, a-si umfla pieptul: *ἡ γνώσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ*, iar Vulgata vb. *inflat* -are = a se umfla: *scientia inflat, caritas vero aedificat*.

Idealul creștin presupune ca fiecare om, în general, și fiecare educator, în special, să realizeze o relație armonioasă și echilibrată între minte și inimă. Grija pentru una nu trebuie să obnubileze preocuparea pentru cealaltă. „Mens sana in corpore sano”, dictonul arhicunoscut al lui Juvenal, poate fi aplicat și aici cu o mică, dar esențială completare: *mens sana et cor sanum in corpore sano*. Deodată, luminarea minții și curățirea inimii, urmând indemnul Mântuitorului, «pe unele să le faceți, pe altele să nu le lăsați» (Mt 23, 23). „Metanoia” (gr. *μετάνοια* = pocăința, schimbarea minții, a felului de a gândi) înseamnă, în cazul temei de față, o schimbare mereu în bine, o îmbunătățire a cugetului și a simțirii, a minții și a inimii. Mijloacele educaționale creștine pentru un IQ și EQ în deplină sănătate și armonie sunt la îndemâna tuturor: rugăciune, spovedanie, împărtășanie, Sfânta Liturghie. Mai ales, Sfânta Liturghie! Rugăciunea, cuvânt și mijloc „cheie”, care cuprinde orice formă de slujire cultică, unește inima cu mintea; coboară mintea în inimă (nu invers!). De fapt, în rugăciunea curată are loc unirea minții cu inima. Părintele Stăniloae atenționează că nu trebuie ca mintea sau inima să rămână singură. O rugăciune care se face numai cu mintea este o rugăciune rece; o rugăciune care se face numai cu inima este o rugăciune pur sentimentală,

care ignoră tot ceea ce ne-a dat, ceea ce ne dă și ne va da Dumnezeu. Este o rugăciune fără orizont și fără perspectivă, pentru că nu știm de ce să-l mulțumim și pentru ce îl laudăm pe Dumnezeu²⁵. Iar mintea coborâtă în inimă nu-L mai întâlnește pe Dumnezeu cu ajutorul minții, ci prin simțirea prezenței Lui. La rândul lor, emoțiile (*simțămintele*) sfinte și curate favorizează o minte limpede, un grad de inteligență superior, determinând decizii ce facilitează succesul de durată în orice domeniu. O foarte bună ilustrare a dorinței noastre de îmbunătățire a IQ-ului o avem în rugăciunile ce alcătuiesc *Rânduiala Sfintei Împărtășanii*, atât în cele de dinainte, cât și în cele de după. Iată, bunăoară, un fragment dintr-o rugăciune de mulțumire (a Sf. Simeon Metafrastul): „... Intră în alcătuirea mădularilor mele și în toate încheieturile, în rărunchi și în inimă, arzând spinii tuturor păcatelor mele; curățește-mi sufletul; sfințește-mi gândurile și oasele; plinătatea celor cinci simțuri mi-o luminează ...”.

Cultivarea și trăirea empatiei cu ascultătorii se încadrează perfect în preocuparea pentru autoeducarea inteligenței emoționale. În sens mai larg, empatia unui preot pentru enoriașii săi presupune trăirea simțămintelor de milă față de toate necazurile lor, ca și cum ar fi propriile necazuri. În sensul mai restrâns, omiletic, odată cu manifestarea compasiunii de toată vremea, predicatorul empatic dovedește în toate predicile că gândurile sale sunt mereu îndreptate spre credincioși, nu spre sine; că în predici se reflectă problemele și simțămintele lor, nu ambiții și chestiuni personale, ori idei și filosofii „savante”, prin care să-și etaleze erudiția și abilitățile retorice. Din dragoste părintească sinceră, iubitoare și *empatică*, predicatorul milos se va strădui tot timpul să vorbească pe înțelesul tuturor, fără să cadă în ispita „teologhisirii” demonstrative, cum, din păcate, constatăm în cazul unora, care uită de cei pe care îi au în față și își auto-satisfac auzul cu subtilități și farafastăcuri, adesea nedigerabile, gândindu-se la ei și nu la credincioși, *păsându-le de ei, și nu de cei dați în păstorire*. În această privință, este extrem de valoroasă atenționarea părintelui profesor Sebastian Chilea: „Predicatorul se găsește în situația aceasta: are un public pentru o temă, nu o temă pentru un public. Acest fapt îl obligă pe predicator să se adapteze publicului său până la totala contopire cu el”²⁶. Aceasta este, concret, *empatia*. Termenul este împrumutat din vocabularul grecesc, dar exprimă foarte bine relația de comunicare și comuniune dintre predicator și ascultători. Empatia (gr. ἐν, în, în interior; πῦσις, suferință) este, așadar, *capacitatea de a recunoaște și a împărtăși sentimentele experimentate de către o altă persoană, cum ar fi tristețea sau fericirea, fără să le fi trăit neapărat tu însuși*. Etologii clasifică relaționările empatică în câteva categorii: *empatia de gândire, empatia de acțiune, empatia de afecte* ș.a. Predicatorul de vocație trăiește empatic, în primul rând, pentru că este (*trebuie să fie!*) un om cultivat, drept, inteligent, bun, cu suflet cald, altruist

²⁵ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 67.

²⁶ Pr. Sebastian CHILEA, „Predica de succes”, în: *Mitropolia Olteniei*, VI (1954), 1-3, p. 38.

și afabil, căruia să-i fie cu totul străine mediocritatea, orgoliul, nedreptatea, răutatea, zgârcenia și indiferența.

În concluzie, predicatorul cu personalitate este slujitorul ce dovedește zel apostolic, purtător al unei mari și discrete iubiri: față de Dumnezeu, Care i-a acordat misiunea sacră a propovăduirii, și față de credincioșii încredințați spre păstorire. Având grijă să-și cultive inteligența emoțională, fără să ignore importanța luminării inteligenței raționale, propovăduitorul va fi un om cu autoritate, aceasta decurgând, pe de o parte, din cunoștințele intelectuale, pe de alta, mai ales din însușirile unei viețuiri morale exemplare. Așa cum bine arată J.M. Bochenschi, echilibrul celor două preocupări vădește conștientizarea că există compatibilități, dar și diferențieri între autoritatea științifică, numită și „epistematică” (ἐπιστήμη = știință, cunoștință), și autoritatea „deontică” (δέομαι = a avea nevoie, a necesita, a trebui). Este interesantă, în același sens, radiografia autorității autentice pe care o face Andrei Pleșu, în recenta sa carte *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*. Domnia sa evidențiază faptul că un slujitor, pe orice treaptă ar fi – preot, ierarh etc. –, are autoritate numai dacă dovedește ascultare și supunere față de izvorul autorității, Hristos – *Piatra cea din capul unghiului*. În parabola despre lucrătorii viei, Pleșu atrage atenția că, atunci când „uită” și nu ascultă de adevăratul Proprietar al viei, uitând și faptul că Același Proprietar le-a dat și puterea de a lucra în vie, slujitorii devin nevrednici:

„Parabola lucrătorilor nevrednici a viei este o parabolă a răspunderii pe care orice căpetenie religioasă o are pentru turma care i-a fost dată în grijă. Orice ierarh poate fi tentat de o „vrednicie” nevrednică. De preluare în contabilitate proprie a „rodului” obținut, de blocaj într-un simț „gospodăresc” immanent, cu obnubilarea treptată a simțului pentru Cel care i-a delegat gospodăria. Simone Weil deplânge, la un moment dat, tendința unor reprezentanți ai clerului de a pune Biserica în locul lui Iisus. Din transparentă care să deschidă către mesajul fondator al credinței, devin piatră de poticnire: deviază receptivitatea enoriașilor de la Dumnezeu Cel viu către suficiența unei instituții. Autoritatea hristică, a „moștenitorului” care se dăruiește e înlocuită de autoritatea pământească a moștenitorului care acumulează și dispune de moștenirea lui ca de o posesiune privată. E replica terestră a răzmeriței provocate în ceruri de îngerii căzuți. Căzuți pentru că, ființe create, au vrut să uzurpe autoritatea Creatorului ...”²⁷.

Ascultătorii predicii. Implicații pastorale

Responsabilitatea actului omiletic aparține integral slujitorului consacrat, dar reușita unei predici nu depinde exclusiv de prestația lui. Dimensiunea învățătoarească a cultului divin are finalitate numai dacă enoriașii sunt receptivi la mesajul didactic al predicatorului. Însăși predica desăvârșită a Mântuitorului nu a

²⁷ Andrei PLEȘU, *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, Ed. Humanitas, București, 2012, p. 134.

rodit decât acolo unde urechile ascultătorilor erau „deschise”. Să ne amintim: Mântuitorul constată cu tristețe că se împlinesc cuvintele prorocului Isaia cu o anumită parte a „poporului ales”, când spune că «inima acestui popor s-a împietrit și urechile lor greu aud și ochii lor s-au închis, ca nu cumva cu ochii să vadă și cu urechile să audă și cu inima să înțeleagă și să-și revină și Eu să-i vindec ...» (Mt 13, 15), dar fericește, totodată, mulțimile care dovedeau receptivitate: «Fericiți sunt ochii voștri că văd și urechile voastre că aud!» (Mt 13, 16). Nu întâmplător, după aceste remarci, Mântuitorul rostește Pilda Semănătorului, în care „orbirea” și „surzenia” apar în trei dintre cele patru locuri în care a căzut sămânța ... Abia în al patrulea loc avem de-a face cu vederea și ascultarea, propriu-zis cu receptivitatea optimă! La nivelul parohial de astăzi deseori trăim sentimentul că vedem la „indigo” actualizarea imaginii acestei parabole, mai ales la orașe. Astfel că se desprinde pe moment o primă remarcă: vorbind, pe bună dreptate, despre calitățile *sine qua non* ale predicatorului, trebuie să admitem și discutarea unor calități minimale în ceea ce privește auditoriul. În același sens, dacă preotul este dator să predice corect învățătura Bisericii, credincioșii au datoria să facă efortul de a se pregăti pentru ascultare și pentru a transpune, apoi, învățăturile în viața de toate zilele.

Problematica ascultătorilor predicii se va axa pe trei coordonate: *adaptarea, comunicarea și receptarea (receptivitatea)*.

1) *Adaptarea predicatorului* vizează, la rândul ei, trei ținte majore: a) Ortodoxia, b) ascultătorii, c) sinele. Astfel, *adaptarea la Ortodoxie* obligă la un conținut și la o rostire în armonie totală cu dreapta-credință, sub toate aspectele: doctrinar, cultic, canonic etc. Orice abatere a predicii de la norma credinței compromite scopul sacru al Amvonului, acela de a-i călăuzi pe ascultători pe drumul adevărat al mântuirii. *Adaptarea la ascultători* presupune dimensionarea conținutului predicii și a limbajului la nivelul de înțelegere al credincioșilor. Cel mai adesea, recurgem la un nivel mediu de prezentare a învățăturilor, simplu (*dar nu simplist!*), pentru a facilita o receptivitate optimă a tuturor celor pe care-i avem în față. Este adevărat că, de multe ori, între cei care ascultă predica se numără și intelectuali, pentru care suntem uneori tentați să vorbim mai elevat. Dar nu trebuie să ne îngăduim vreodată această plăcere ispititoare, sacrificându-i pe cei simpli, care sunt, de altfel, *majoritari* la aproape toate serviciile divine. Iar intelectualii cu adevărat credincioși, smeriți și duhovnicești, nu se vor simți lezați niciodată dacă în predică nu vom utiliza neologisme, sau nu vom intra în detalii dogmatice complicate despre perihoreză, apropiere, epectază etc. Dimpotrivă, dacă vom cădea în ispita „teologhisirii înalte”, aceiași intelectuali ne vor suspecta de snobism, prețiozitate și chiar lipsă de discernământ. Pe de altă parte, diversitatea ascultătorilor la nivel social cere preotului multă destoinicie pastorală în cuvânt și faptă, pentru a se raporta persuasiv tuturor, dar și fiecărui suflet în parte, cu leacul potrivit simțămintelor de tot felul. În aceste sens, Sf. Grigorie Teologul se dovedește un fin diagnostician, când spune:

„Pe unii oameni îi vindeci cu cuvântul; pe alții îi îndrepti cu pilda vieții tale. Unii au nevoie de bold, alții de frâu. Pe cei leneși și greu de mișcat spre bine trebuie să-i deștepti cu lovitura cuvântului; iar pe cei peste măsură de înfierbântați cu duhul, pe cei care-s greu de stăpănit în pornirile lor, care-s ca niște mănji iuți ce sar țarul lor, pe aceștia îi faci mai buni dacă-i strângi și-i oprești cu cuvântul. Unora le este de folos lauda, altora mustrarea; dar și una și alta la timpul lor: că vatămi dacă lauzi sau mustri fără socoteală și când nu e timpul ...»²⁸.

Să fim atenți, iarăși, mai ales la slujbele ocazionale (cununii, înmormântări etc.), la care, potrivit observației juste a lui William Nothstine, întâlnim adesea cele mai multe „tipuri de public” (șapte, spune el): „ostil-activ, ostil, neutru, indecis, neinformați, susținători, susținători-activ”²⁹. În fața unui auditoriu atât de divers, predicatorul ar trebui, în prealabil, să rostească în taină câteva întrebări esențiale cu privire la publicul din fața sa: Cui mă adresez? Cât timp îmi vor acorda? Ce pregătire au participanții? Știu ei ceva despre subiect? Trebuie să conștientizăm, de asemenea, că profilul ascultătorului nu vizează doar individul, ci face referire și la cunoașterea conținutului istoric, socio-cultural și etnic *al contextului* vieții cotidiene. De aceea, abia după înțelegerea contextului, poți fi sigur că ai o perspectivă corectă asupra credincioșilor și te poți raporta obiectiv la viața lor, pentru o legătură directă și reală între predică și auditoriu. Din această cauză, unii omileți mai radicali, ca, de pildă, Robert P. Waznak, consideră cunoașterea ascultătorilor ca o condiție *sine qua non* a predicării. Altfel spus, ascultarea „poveștilor” credincioșilor este o precondiție a predicării³⁰.

Adaptarea eficientă la ascultători poate fi instrumentată numai prin diagnosticarea și evaluarea corectă a componenței auditoriului. Mai întâi, trebuie făcută distincție între participanții la slujbele obișnuite, din duminici și sărbători, și cei de la slujbele ocazionale. La cele obișnuite, ascultătorii predicii sunt, în general, enoriași cunoscuți, statornici, în mare măsură câștigați pentru Hristos. În fața lor se rostesc de obicei omilii, predici tematice și panegirice. Sigur, impactul pozitiv sau negativ este direct proporțional cu nivelul reușitei acestor predici, inclusiv cu nivelul personalității propovăduitorului. O grijă specială trebuie avută la slujbele ocazionale (botezuri, cununii, diverse sfințiri, înmormântări, parastase etc.), unde auditoriul este special. Conform normelor omiletice, la slujbele ocazionale se utilizează pareneza, sau cuvântul de circumstanță. Întrucât impactul cu ascultătorii parenezei este mai delicat decât în cazul predicii obișnuite, vom face câteva remarci speciale cu privire la aceasta categorie. Desigur, multe dintre observațiile ce vizează ascultătorii parenezei sunt valabile și pentru cei de la slujbele din duminici

²⁸ Sf. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Despre Preoție*, XXX-XXXI.

²⁹ William NOTHSTINE, *Arta convingerii*, trad. de A. Bădescu, Ed. Codecs, București, 1998, pp. 28-30.

³⁰ Robert P. WAZNAK, *Sunday after Sunday. Preaching the Homily as Story*, Paulist Press, New York, 1983, p. 81.

și sărbători, dar impactul pastoral-misionar la slujbele ocazionale este cu totul special. La unele dintre aceste slujbe (cununii, înmormântări etc.) întâlnim participanți care nu calcă niciodată prin Biserică. Dintre aceștia unii sunt ateii; alții, membri ai altor confesiuni. Tocmai de aceea, parezele trebuie să îmbrace aproape de fiecare dată haină misionară. Auditoriul parezei este un amestec rezultat din adunarea la un loc a creștinilor obișnuiți, care frecventează regulat Biserica, cunoscuți bine de preot, și a unor oameni veniți ocazional, unii dintre ei din alte localități, în general necunoscuți. Primii pot fi încadrați în ceea ce numim *membrii comunității parohiale*, cei din urmă situându-se în *categoria publicului larg*. Tema, conținutul, timpul și modul de adresare vor trebui să țină seama și de unii și de alții, cu o ușoară atenție în plus față de cei din urmă. Așadar, o primă subliniere pe care o facem este că *elementele de circumstanță sunt hotărâtoare*. Aici intră în calcul, cu preponderență, atât regulile de adaptare, cât și de comunicare. Sf. Grigorie cel Mare este cu totul realist când spune că

„aceleași ierburi pentru unele animale slujesc de hrană, pentru altele, în schimb, sunt aducătoare de moarte. O fluierătură domoală îmblânzește pe cai, iar pe căței îi asmută. Aceeași medicină, în timp ce vindecă o boală, înrăutățește pe alta. Pâinea întărește viața celor mari, iar viața celor mici o ucide. De aceea, cuvântul și limbajul trebuie să țină seama de capacitatea ascultătorilor ...»³¹.

Desigur, auditoriului parezelor, în mare parte necunoscut, nu i se poate aprecia *capacitatea* de receptivitate, decât cu o mare aproximație, în funcție de posibilitatea prelucrării elementelor de circumstanță. Chiar dacă posibilitățile de cunoaștere ale acestora sunt reduse considerabil, comparativ cu cele din sânul comunității parohiale, nu sunt totuși reduse în întregime. Pentru orice gen de pareneză, preotul poate să aibă o imagine oarecare vizavi de auditoriul respectiv. Fred B. Cradock, un remarcabil teoretician al Omileticii, propune, alături de metodele obișnuite de cunoaștere psihologică a credincioșilor (metoda *formală*, care ține de informarea generală a slujitorului prin lecturi, vizionări TV, la cinema, teatre, citirea presei etc., toate pentru a simți „pulsul” cotidian; metoda *informală*, care presupune culegerea de date concrete asupra unei familii, grup de credincioși, prin toate mijloacele pastorale: vizite acasă, vizite la spitale, dialogul cu alți slujitori ș.a.), o cale mai puțin descrisă în cursuri și manuale: *metoda imaginației empatice*. Prin „imaginație empatică”, Cradock înțelege „capacitatea unui grad ridicat de înțelegere a celui alt, fără să fi trăit dificultățile de viață ale lui”. În această situație se găsește de multe ori slujitorul în cazul evenimentelor triste din viața credincioșilor. Fără să fi trecut neapărat prin necazurile respective, preotul se va identifica total cu durerile păstoriților. Cugetând asupra lor, va include în pareneză elementele pe care le așteaptă ascultătorii. Dar nu numai la evenimentele triste. Preotul se identifică, deopotrivă, și cu momentele de bucurie

³¹ SF. GRIGORIE CEL MARE, *Cartea regulei pastorale*..., pp. 88-89.

ale păstoriților, insistând, în consecință, pe elementele concrete de bucurie trăite de ascultătorii respectivi. Este ceea ce am subliniat și atunci când am nominalizat „empatia” printre calitățile moral-duhovnicești ale predicatorului. Concret, *imaginația empatică* poate suplini cu succes lipsa posibilităților de cunoaștere directă a multora dintre participanții la un eveniment sau altul. Mai simplu spus, preotul trebuie să se considere în rândurile și chiar în locul ascultătorilor. Adică, *să se numere printre ascultători*, sau, cum afirmă C. Möller, predicatorul *să fie primul ascultător al predicii sale*: „Erste Hörer seiner predigt”³².

Un alt aspect delicat al problemei, dependent de coeficientul de participare al „necunoscuților” la slujbele ocazionale, mai ales din rândurile ateilor și eterodocșilor, constă în *suspiciunea* și chiar *ostilitatea* prin care se manifestă unii dintre aceștia față de preotul predicator. Chiar dacă nu cu voce tare, cel puțin prin priviri piezișe și uneori prin gesturi dezaprobatore. Întâlnim astfel de cazuri mai ales la cununii și înmormântări. Astfel de inși sunt foarte sensibili la abordarea unor teme doctrinare controversate. Predicatorul este suspectat de intenția de „manipulare”, „prozelitism”, sau, cel puțin, de a-i pune într-o lumină defavorabilă comparativ cu creștinii ortodocși. Desigur, pentru preîntâmpinarea unor astfel de suspiciuni, preotul va utiliza la maximum tactul, discreția și experiența pastorală. O bună atenționare, în aceste sens, face părintele profesor N. Balcă: „Fii atent la ce spui și cum spui, ca să nu provoci anumite prejudecăți și rezistențe mentale sau morale în ascultător. Nu ataca punctele „nevralgice”, decât dacă este neapărată nevoie. Evită aluziile și personalizările ...”³³. Pe de altă parte, nici nu se va lăsa timorat sau copleșit de răceala unui auditoriu infidel. Datoria învățătoarească trebuie împlinită chiar și atunci când auditoriul este complet „surd” la mesajul omiletic. Sf. Ioan Gură de Aur este atât de convingător în acest sens:

«După cum izvoarele curg când nimeni nu vine să bea dintre ele, fântânile se umplu chiar când nimeni nu vine să scoată din ele și râurile își urmează cursul chiar dacă nimeni nu vine să soarbă din ele, tot așa și predicatorul trebuie să-și plinească calea ce ține de misiunea sa chiar dacă nimeni nu vine să-l asculte. Aceasta este legea pe care Dumnezeu cel iubitor de oameni ne-a prescris-o nouă, celor ce am primit slujba cuvântului: de a nu înceta niciodată să predicăm, fie că ne ascultă cineva, fie că nu»³⁴.

Adaptarea la sine însuși se referă la conștientizarea predicatorului asupra propriilor posibilități și limite. Nimeni nu ne cere să spunem ceea ce nu știm (încă), nici să folosim expresii, ori cuvinte, a căror semnificație n-o stăpânim. Prezentarea unei informații receptată fragmentar, sau greșit înțeleasă, ne poate face adesea ridicoli în fața ascultătorilor. De aceea, nu ne vom angaja niciodată

³² C. MÖLLER, *Seelsorglich predigen (Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde)*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, ²1990, p. 83.

³³ Pr. Nicolae BALCĂ, *Curs de Omiletică*, dactilografiat, Biblioteca Facultății de Teologie din București, s.a., p. 578.

³⁴ ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, *Εἰς Ἀράζαρον*, 1. 1, PG 48.

la tratarea unor subiecte care ne depășesc, sau în care, mai simplu spus, *nu ne țin puterile*. Aventurarea pe terenuri „minate” reprezintă un risc major, păgubos pentru ascultători, dar mai ales pentru predicator.

2) *Comunicarea în predică*, la rândul ei, este tot tridimensională: a) *Cu Dumnezeu*; b) *Cu ascultătorii*; c) *Cu sine însuși*.

Enunțarea acestor trei dimensiuni ne atenționează asupra faptului că predica nu este un act singular, ci sinergic. Nu este monolog, ci ... *dialog*. El se desfășoară prin conlucrare și comuniune simultană: pe verticală, cu Dumnezeu; pe orizontală, cu ascultătorii și cu sine însuși.

Comunicarea cu Dumnezeu. Atât în cursul redactării, cât și al rostirii predicii, predicatorul trebuie să conștientizeze conlucrarea neîncetată cu Dumnezeu. Întâi de toate, mesajul omiletic nu este de la el, nici de la oameni, ci de la Dumnezeu. El este nu doar creatorul lumii, în general, ci și al cuvântului, al învățăturii ... Predicatorul preia acest mesaj și-l transmite, apoi, ascultătorilor. Desigur, „preluarea” și „transmiterea” nu sunt simple acte mecanice. Mesajul divin este receptat, însușit, experimentat, apoi formulat pe înțelesul obștesc al credincioșilor. Astfel, etapele pregătirii predicii (numite indeobște *apropiată* și *îndepărtată*) se desfășoară sub semnul sinergie divino-umane, în care Dumnezeu are, desigur, rolul esențial, dar, prin marea Sa bunăvoință, ne face și pe noi părtași în actul omiletic. Este un extraordinar privilegiu să fim co-lucrători cu Dumnezeu în slujirea învățătoarească! De aceea, predica (și tot ce înseamnă ea: conținut, formă de exprimare, acțiune etc.) poartă neîncetat pecete divină. Nu doar predicatorul vorbește, ci, prin el, Însuși Dumnezeu. În același timp, predica nu este ascultată doar de către credincioși, ci Însuși Dumnezeu o ascultă. Numai cu această conștiință în suflet predicatorul se va strădui să acorde receptivitate maximă mesajului revelat, totodată, să cultive o comunicare optimă cu izvorul revelației, Dumnezeu.

Comunicarea cu ascultătorii se întemeiază pe conștientizarea predicatorului că cei care ascultă predica nu sunt simpli spectatori, o masă inertă de urechi, ci *parteneri de dialog*. Mai mult, prin aceeași bunăvoință proniatoare a lui Dumnezeu, ascultătorii înșiși întregesc caracterul sinergic al actului omiletic, constituindu-se în factori *efectivi* ai predicii. Ei nu doar ascultă predica, ci *o fac!* (Să ne amintim că „factor, -oris” este un cuvânt latin care înseamnă „a face, a elabora”). Mesajul revelat, unic și neschimbabil în sine, va fi transmis în așa fel încât să răspundă aspirațiilor credincioșilor, nu doar sufletești, ci și din punct de vedere material, ambele aspirații în acord, desigur, cu norma credinței. De aceea, predicatorul trebuie să cunoască aceste aspirații, iar cunoașterea presupune dialog, implicare misionar-pastorală etc., *cu timp și fără timp*, înainte de predică, desigur, dar nu numai. Un dialog tainic are loc chiar în timpul rostirii predicii, iar predicatorul trebuie să-și exercite cu măiestrie și finețe spiritul de observație, intuind problemele și întrebările ascultătorilor, străduindu-se să răspundă la ele. „Feedback-ul” acționează nu doar după încheiere, ci și în timpul rostirii predicii, pas cu pas. Practic, cel care vorbește „ascultă” chiar în timpul rostirii, iar publicul „vorbește” chiar

dacă pare că ascultă în tăcere discursul. Cum „vorbește” receptorul discursului public? Prin intermediul acelor semnale și indicii de natură nonverbală (expresii faciale și oculare, posturi și manifestări fizice discrete care reflectă variațiile stării de receptivitate) pe care vorbitorul atent le recepționează de la auditoriu și pe care le interpretează în strânsă legătură cu mesajul său.

În relația interpersonală predicator-ascultători este interesant să amintim și semnificația termenului „comunicare”. Verbul latin *communico*, -are este legat de adj. *munis*, -e, care înseamnă „îndatoritor, serviabil, care își face datoria”, cuvânt care s-a dovedit foarte prolific în plan lexical (ex. *immunis* = „scutit de sarcini, exceptat de la împlinirea unei datorii”, *communis* = „ce aparține mai multora sau tuturor” și sensul sintagmei „trăsături comune” etc.). Un alt izvor etimologic ar fi cuvântul *municus* (cu varianta oscă *muiniku*), din care a derivat *communicus*, un posibil strămoș legitim al lui *comunicare*, termen care a circulat inițial cu sensul de „punere în comun a unor lucruri de indiferent ce natură”³⁵.

Filosoful Constantin Noica face un pas mai departe: *comunicare* și *cuminecare* (*împărtășire euharistică*) sunt termeni înrudiți, chiar dacă diferă semantic³⁶. În ambele cazuri este vorba de *împărtășire*: la predică, *cuminecare prin cuvânt*; euharistic, *cuminecare cu Sfintele Taine*. Conchidem, așadar, că o bună comunicare cu ascultătorii înseamnă o *împărtășire/cuminecare* de ambele părți: credincioșii din cuvintele predicatorului; predicatorul din rostirile tainice și semnalele credincioșilor.

Comunicarea cu sine însuși. Importanța și caracterul acestei dimensiuni transpare din celelalte două, explicate anterior. Învățătura revelată și aspirațiile credincioșilor se întâlnesc, de fapt, în ființa predicatorului, în mintea și inima lui. Astfel, atunci când vorbește, predicatorul nu spune ceva dinafară, nici nu rostește doar din vârful buzelor ceea ce a văzut și auzit oarecum în treacăt, ci va predica o învățătură care a pătruns adânc în sufletul lui, este convins de importanța ei și a experimentat-o personal, nu doar cerebral și declarativ, ci mai ales prin fapte concrete. *Comunicarea cu sine însuși* presupune completarea „ascultării”: predicatorul ascultă mesajul divin, ascultă problemele credincioșilor, dar ascultă și glasul tainic al propriei conștiințe, pentru că, odată cu factorii enumerați mai sus, propria conștiință (și personalitate) reprezintă un factor esențial în elaborarea și rostirea predicii.

Receptarea (receptivitatea)

Analizăm, pe scurt, ambele noțiuni pentru că se completează și decurg una din alta. „Pe scurt”, adică strictul necesar aici, asociat *de* și *cu* „ascultătorii predicii”. Deși termenul „receptare” poate fi considerat un „neologism”, având în vedere că în cursurile și manualele mai vechi de Omiletică nu este utilizat, în bibliografia

³⁵ Mihai DINU, *Comunicarea. Repere fundamentale*, Ed. Algos, București, 2000, pp. 24-25.

³⁶ Constantin NOICA, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Ed. Eminescu, București, 1978, p. 189.

relativ recentă el se articulează în mod fericit termenilor clasici de specialitate, având în vedere că este un cuvânt „clasic”, la rândul său. Latinescul „recipio”, care stă la baza formelor uzitate la noi acum, înseamnă, între altele, „a primi, a primi în sine, la sine, în casă etc.”. DEX-ul nostru redă foarte bine și alte sensuri/înțelesuri: *receptiv – capabil de a învăța/asimila ușor; a primi cu interes mesajele*. Între sinonime, sunt menționați și termenii „deschidere”, „sensibilitate”, dar și – atenție! – „molipsire” (*de o boală*). Așadar, pe de o parte, este *receptiv* cel deschis a primi învățătura, pe de alta, cel care se lasă „contaminat” de ea...

Aceste nuanțe semantice ne indică faptul că receptarea, în sens omiletic, înseamnă mai mult decât simpla auzire și ascultare a predicii. Înseamnă dorință de a înțelege învățăturile și de a le impropria. Într-o expresie cu „tâlc”, Sf. Mc. Antim Ivireanul tocmai acest sens vrea să-l releve: „Ce ascultați să auziți!”. Adică: ce ascultați cu urechile să auziți și să *înțelegeți* cu toată ființa voastră. Proverbul face parte din cap. „Cugetări comentate din opera lui Antim Ivireanul” și este trecut sub genericul „Înțelegere”³⁷. Ascultătorii predicii cu adevărat receptivi sunt asemănați cu pământul roditor despre care Mântuitorul Iisus Hristos spune în Pilda Semănătorului: „Iar cea de pe pământ bun sunt cei care, auzind cuvântul cu inimă curată și bună, îl păstrează și rodesc într-o răbdare” (Lc 8, 15). Expresia „cu inimă curată”, deloc întâmplătoare, ne duce cu gândul la Ziua Cincizecimii, când, în urma cuvântării Sf.Ap. Petru, ascultătorii receptivi „au fost pătrunși la inimă”, au întrebat „ce să facem?” și s-au botezat în aceeași zi (FA 2, 37, 41). Acesta este semnul receptivității optime: *pătrunderea la inimă*, cu harul credinței, urmată de *faptele credinței*.

Analitica raportului dintre parabole și receptivitate. Întrucât o mare parte a predicilor noastre duminicale au în obiectiv parabolele (*pildele*) Mântuitorului, considerăm oportun să diagnosticăm, fie și pe scurt, receptivitatea în raport cu pildele, atât în contextul istorico-biblic, cât și în cel actual. În sprijinul acestui demers semnalăm o carte interesantă, publicată recent de cunoscutul scriitor și filosof Andrei Pleșu, intitulată *Parabolele lui Iisus ...*³⁸. Trecând peste inerentele stângăcii de analist „laic” și filosof, fără pretenții de a fi socotit „teolog”, cartea lui Pleșu dezvăluie o mare și sinceră dorință de receptivitate față de mesajele Mântuitorului, iar analizele lui consună, credem, cu la fel de sincerele căutări ale multor creștini contemporani, în speță intelectuali, dar nu numai. Mai mult, această carte trimite la o bibliografie impresionantă, în cuprinsul căreia, deși nu atât cât ar trebui, se regăsesc și un număr însemnat de repere patristice ortodoxe. Plecând de la cuvintele Mântuitorului «vouă vi s-a dat să cunoașteți tainele împărăției cerurilor, dar acestora nu li s-a dat ...» și «de aceea le vorbesc în parabole, că ei văd fără să vadă și aud fără să audă și nici să înțeleagă» (Mt 13, 11, 13), autorul încearcă să răspundă la întrebarea cine sunt, la urma urmei, cei care

³⁷ Vezi Mihai RĂDULESCU, *Antim Ivireanul – învățător, scriitor, personaj*, Ed. Ramida, București, 1997.

³⁸ Andrei PLEȘU, *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, Ed. Humanitas, București, 2012.

înțeleg și cei care nu înțeleg? Așa cum ar trebui să ne întrebăm și noi: care ascultători înțeleg predicile noastre și care nu le înțeleg? Întreaga demonstrație, pe parcursul a 300 pagini, țintește spre un singur răspuns: *înțeleg cei receptivi*. Nereceptivi, în vremea Mântuitorului, erau cei cantonați în „dreptatea” Vechiului Legământ, iar cei receptivi erau cei deschiși iubirii Noului Legământ. De aceea, în conferințele care au însoțit lansarea cărții, Pleșu vorbește, pe bună dreptate, de o „analitică a receptivității”. Extrem de lapidar și concis, rezumăm excelenta demonstrație desfășurată pe zeci de pagini: și în vremea Mântuitorului și astăzi, cei receptivi sunt cei care se situează *înăuntru*. Adică, atașați de Iisus, și atunci și acum. Practic, înăuntru împărăției propovăduite și întemeiate de Mântuitorul. Mai concret, înăuntru Bisericii, al cărei Cap este El, Hristos. Între cei ce pot fi socotiți „înăuntru” se numără *cei cu haină de nuntă, fecioarele înțelepte, slujitorii care priveghează* etc. Astăzi: cei care veghează și se pregătesc pentru o viață creștină firească, totodată, și pentru un sfârșit creștinesc, dar și pentru venirea Marelui. Cei ce rămân „în afară” sunt, în ultimă instanță, cei ce refuză împărăția până în ultima clipă a vieții lor. Pe de altă parte, relația „în afară – înăuntru” este văzută nu doar sub aspect soteriologic, ci și misionar:

„A fi *în afară* nu e o condamnare ireversibilă. Cine se decide să *iasă* din condiția exteriorității (dar să o facă liber, din inițiativă proprie, fără cârje, fără stimulente miraculoase), sfârșește prin a vedea lumina care emană din vârful sfeșnicului. *Mai mult, odată intrat în spațiul intim al dialogului cu Hristos, credinciosul poate să iasă din nou în afară, de data aceasta ca propovăduitor, ca agent misionar al luminii* (subl. ns.)”³⁹.

Fără intenție de a-i aduce reproșuri autorului, demonstrației (cărții, în general) îi lipsește însă dimensiunea cultică, liturgică. Este de înțeles pentru un laic care își propune un traseu aproape exclusiv biblic.

Concluzii

Văzând lucrurile și din perspectiva sacerdoțiului, *a fi înăuntru* înseamnă, mai presus de toate, a fi integrat liturgic în Biserica lui Hristos – Împărăția lui Dumnezeu pe pământ. Cât de bine exprimă, bunăoară, acest fapt (*ca de altfel, întreaga problematică a receptivității*) unul dintre troparele Deniei din Săptămâna Mare:

„Iată, Mirele vine în miezul nopții și fericită e sluga pe care o va afla priveghind. Iar nevrednică-i aceea pe care o va afla lenevind-se. Vezi, dar, suflete al meu, cu somnul să nu te îngreuezi, ca să nu te dai morții și *afară de Împărăție să te încui* (subl. ns.). Ci te deșteaptă, strigând: Sfânt, Sfânt, Sfânt Ești Dumnezeu nostru, pentru Născătoarea de Dumnezeu, miluiește-ne pe noi!”.

³⁹ A. PLEȘU, *Parabolele lui Iisus...*, p. 67.

Acest tropar, de mare finețe stilistică, exprimă tragismul celor nereceptivi, desemnându-i pe ascultătorii fără urechi de auzit și fără ochi de văzut, singuri responsabili de „neînțelegerea” chemării lui Hristos. Experiența pastorală și omiletică ne arată, în schimb, că ascultătorii integrați liturgic, „cu biserică” – cum se spune în popor, au șanse optime să înțeleagă nu numai cultul, în ansamblul său, dar și predicile celor rânduiți să-i păstorească. Receptivi, alături de cler, față de tezaurul comun, doctrinar, biblic, liturgic etc., creștinii practicanți ajung cu timpul să aibă chiar un anumit limbaj comun și o gândire în armonie cu păstorii lor. Aceștia li se potrivesc cuvintele Mântuitorului «Feriți ochii voștri că văd și urechile voastre că aud!» (Mt 13, 16). Ce înseamnă „creștini cu biserică”, practicanți, nu-i greu de intuit: cei care duc o viață curată, sunt atașați de Sfânta Liturghie, se spovedesc și se împărtășesc după rânduială etc. Aceștia sunt, în ultimă instanță, cu adevărat receptivii ascultători ai predicii, capabili de o comunicare și comuniune optimă cu Hristos și cu propovăduitorii Evangheliei Sale.

Summary: Sermon, Preacher and Audience. A Pastoral-Liturgical Study

The present study is interdisciplinary, both pastoral-liturgical and homiletic, thus belonging to the corpus of Practical Theology literature. It comprises three parts complementing each other, namely: *sermon, preacher and audience*, each examined in a liturgical and pastoral-missionary context.

Part I (*Sermon*) tackles the following topics: *The impact of the spoken word* (either positive or negative), with arguments selected from the Holy Scriptures and the writings of prominent theologians; *Restoration and improvement of the word*, paralleling the „restoration of man” – as Fr. Stăniloae famously put it; *the main functions of word: practical, scriptural, charismatic and liturgical*; *The sermon as liturgical, sacramental and soteriological act*. „Liturgical” – in its capacity as an act of worship and religious devotion, always part of the divine public service: „sacramental and soteriological” – because through the sermon the gift of faith may be conveyed (and also received), as happened on the Pentecost and according to St Paul who states: «Faith comes from hearing the message, and the message is heard through the word about Christ» (Rm 10, 17); *The relationship between word and the Holy Mysteries*, pointing out that the sermon (implicitly the gift of faith) can have a soteriological role *only* in conjunction with the grace imparted by the Holy Mysteries.

Part II (*Preacher*) enumerates some of the characteristic traits of an experienced preacher: *The preacher's personality*, *The notion of personality*, underscoring how important it is for the preacher to have a good reputation, in order to ensure the receptivity of his audience. The chapter also dwells on a preacher's intellectual qualities: *Moral-spiritual traits of the preacher*, focusing on the qualities that must be cultivated: *a saintly life*, distinguishing him from other public speakers, such as politicians, journalists, etc; *humility/modesty*, endearing the preacher to his audience; *discretion*, a remarkable corollary of humility; *discernment/sagacity*, one of the most appreciated virtues evinced in the Lives of Saints, the Patericon, etc; *emotional intelligence and empathy* involving a

number of qualities which modern psychology ascribes to remarkable educators. Obviously, they cannot be absent from the moral-spiritual dowry of a preacher.

Part III (*A sermon's audience*) is addressed from three angles: *attuning, communication and reception (receptivity)*. „Attuning” in its turn has three major aims: *Orthodoxy* (preaching must be completely in agreement with the Orthodox doctrine), *audience* (according to its capacity/limitations in receiving the message), *self* (in relation to one's own capacity for understanding). „Communication” is also threefold: *with God, with the listeners, and with oneself*. „Receptivity” (*reception*) presupposes a number of *sine qua non* qualities of the listeners. As it was in the times of our Saviour's preaching, the homiletic message can be understood only by the listeners who „have ears to hear” and are not „callous-hearted”. A good analysis of receptivity is provided by Andrei Pleșu in his recent book *Jesus' Parables. The truth as story* (Humanitas, 2012), pointing out that Saviour's parables cannot be understood by those who willingly place themselves „outside” moral life – actually, *outside liturgical life*. Thus the sermon will be best understood by those people who attend divine worship and are „within” the Church, or, as the saying goes, are Christians „with a Church”.

Instead of general conclusions presented in the final part, the present study delivers its conclusions for each part, which in this case is much more edifying. These are „partial conclusions”, drawn for the respective section.

Tincuța CLOȘCĂ

ORNAMENTELE RETORICII CLASICE ȘI CEI TREI MARI PĂRINȚI CAPADOCIENI*

Keywords: *rhetoric, stylistic devices, St Basil the Great, St Gregory of Nyssa, St Gregory the Theologian.*

Abstract

Bazându-ne pe scrierile celor trei mari Părinți Capadocieni, însemnând Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nyssa și Sf. Grigorie Teologul, prin studiul de față ne propunem să analizăm opiniile acestora cu privire la ornamentelor retoricii clasice. Atitudinea lor a fost complexă și contradictorie: fie au fost ostili oricărei atenții acordate limbii și stilului, întrucât și-au dat seama că expresiile și ornamentele retoricii clasice se aflau în contradicție cu simplitatea adevărului creștin, fie au văzut în acestea un mijloc prin care au putut face cunoscute, transmite și expune adevărurile de credință, dobândite, prin citirea, studierea și înțelegerea *Bibliei*.

Examinând cu atenție unele forme literare ale perioadei Antichității târzii, s-a observat că acestea sunt bazate mai ales pe idealul și pe practica retoricii. De aceea, cercetătorii preocupați de studiul retoricii din perioada în discuție au abordat problematica originilor oratoriei creștine¹, a raportului dintre educația creștină și instrucția păgână reflectat în scrierile lor², a influenței celei de-a doua sofistici³

* Lucrare realizată în cadrul proiectului POSDRU/88/1.5/S/47646, cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

¹ Salvador VICASTILLO, „Tertuliano, testigo y maestro de la oracion cristiana”, în: *Revista Augustiniana*, XLV (2004), pp. 19-49.

² Leonardo LUGARESI, „Studenti cristiani e scuola pagana. Didaskaloi, logoi e philia, dal discorso di ringraziamento a Origene all'orazione funebre per Basilio di Gregorio Nazianzeno”, în: *Cristianesimo nella storia*, XXV (2004), pp. 779-832; J.M. BLÁSQUEZ, „La Academia de Atenas como foco de formación humanística para paganos y cristianos. Los casos de Juliano, Basilio y Gregorio Nacianceno”, în: *Gerión*, XIX (2001), pp. 595-629; Samuel RUBERSON, „Philosophy and Simplicity. The Problem of Classical Education in Early Christian Biography”, în: Tomas HÄGG, Philip ROUSSEAU (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, 2000, pp. 110-139; L. MILLAR, *Christian Education in the First Four Centuries*, Faith Press, London, 1946; Werner JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard University Press, Cambridge, 1961; D.B. SADDINGTON, „The Function of Education according to Christian Writers of the Latter Part of the Fourth Century”, în: *Acta Classica*, VIII (1965), pp. 86-101; Robert KASTER, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, 1988.

asupra stilului oratoric al Părinților greci ai Bisericii (de pildă Sf. Vasile cel Mare⁴, Sf. Grigorie de Nyssa⁵, Sf. Ioan Gură de Aur⁶ ș.a.), a relației dintre retorică și creștinism⁷, a însușirii artei oratorice de către unii dintre Părinții și scriitorii biseri-

³ Graham ANDERSON, *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, Routledge, London, 1993; Tim WHITMARSH, *The Second Sophistic*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

⁴ James Marshall CAMPBELL, *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great*, Catholic University of America, Washington D.C., 1922.

⁵ Louis MÉRIDIÉR, *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nyse*, Hachette, Paris, 1906.

⁶ Thomas Edward AMERINGER, *The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyric Sermons of St. John Chrysostom*, Catholic University of America, Washington D.C., 1921.

⁷ George Alexander KENNEDY, *The Art of Rhetoric in the Roman World. A History of Rhetoric*, 2 vol., Princeton University Press, Princeton, 1972, pp. 607-613; G.-A. KENNEDY, *Classical Rhetoric and Its Christian Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1980, pp. 132-160; G.-A. KENNEDY, *Greek Rhetoric under Christian Emperors. A History of Rhetoric*, 3, Princeton University Press, Princeton, 1983, pp. 180-264; G.-A. KENNEDY, „Christianity and Criticism”, in: G.-A. KENNEDY (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism. I. Classical Criticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 330-346; G.-A. KENNEDY, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton University Press, Princeton, 1994, pp. 257-270; Antonio QUACQUARELLI, *La retorica antica al bivio (L'ad Nigrenum e l'ad Donatum)*, Editioni Scientifiche Romane, Roma, 1956; A. QUACQUARELLI, *Retorica e liturgia antenicensa*, Desclée, Roma, 1960; A. QUACQUARELLI, *Saggi Patristici. Retorica ed esegesi biblica*, Adriatica, Bari, 1971; A. QUACQUARELLI, „Retorica e iconologia”, in: *Quaderni di «Vetere Christianorum»*, XVII, Mario Girardi (ed.), Bari, 1982; A. QUACQUARELLI, „Fondamenti della retorica classica e cristiana”, in: *Vetere Christianorum*, XXV (1988), pp. 127-148; M.L. CLARKE, *Rhetoric at Rome. A Historical Survey*, Routledge, London, 1953, pp. 148-157; Herbert MUSURILLO, „History and Symbol: A Study of Form in Early Christian Literature”, in: *Theological Studies*, XVIII (1957), pp. 357-386; Henry MAGUIRE, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton University Press, Princeton, 1981, pp. 9-21; Nigel Guy WILSON, *Scholars of Byzantium*, Duckworth, London, 1983, pp. 8-12; Hieromonk AUXENTIOS, „The Notion of Rhetoric in the Eastern Orthodox Patristic Tradition”, in: *Greek Orthodox Theological Review*, XXXIV (1989), pp. 45-58; U. TREU, „Formen und Gattungen in der frühchristlichen Literatur”, in: Carsten COLPE, Ludger HONNEFELDER, Matthias LUTZ-BACHMANN (eds.), *Spätantike und Christentum: Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, Akademie Verlag, Berlin, 1992, pp. 125-139; Peter AUSKI, *Christian Plain Style: The Evolution of a Spiritual Ideal*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1995, pp. 144-173; Dennis L. STAMPS, „The Johannine Writings”, in: Stanley E. PORTER (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic period 330 B.C.- A.D. 400*, Brill, Leiden, 2001, pp. 609-632; Wolfram KINZIG, „The Greek Christian Writers”, in: *Handbook of Classical Rhetoric ...*, pp. 633-670; Philip E. SATTERTHWAITE, *The Latin Church Fathers*, in: *Handbook of Classical Rhetoric ...*, pp. 671-694; Richard I. PERVO, „Rhetoric in the Christian Apocrypha”, in: *Handbook of Classical Rhetoric ...*, pp. 793-805; Christine MOHRMANN, „Problème stylistique dans la littérature latine chrétienne”, in: *Vetere Christianorum*, XI (1955), pp. 222-246; Jacques FONTAINE, *Aspects et problème de la prose d'art latine au III^e siècle. La genèse des styles chrétiens*, Bottega D'Erasmus, Torino, 1968; Amos N. WILDER, *The Language of the Gospel: Early Christian Rhetoric*, Harper & Row, New York, 1964; George L. KUSTAS, *Studies in Byzantine Rhetoric*,

cești (de exemplu Filon din Alexandria⁸, Sf. Grigorie Teologul⁹, Sf. Ambrozie al Milanului¹⁰, Fer. Ieronim¹¹, Sf. Atanasie cel Mare¹², Sf. Ioan Gură de Aur¹³ ș.a.), a

coll. *Analecta Vlatadon* 17, Patriarchal Institute for Patristic Studies, Thessaloniki, 1973; Averil CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, University of California Press, Berkeley, 1991, pp. 120-154.

⁸ Thomas M. CONLEY, „Philo of Alexandria”, in: *Handbook of Classical Rhetoric* ..., pp. 695-713.

⁹ Marcel GUIGNET, *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*, Alphonse Picard et Fils, Paris, 1911; R.R. RUETHER, *Gregory of Nazianzus Rhetor and Philosopher*, Oxford University Press, Oxford, 1969; Carla CASTELLI, „Gregorio di Nazianzo nell'Epitafio Basilio il Grande”, in: Isabella GUALANDRI, Fabrizio CONCA, Raffaele PASSARELLA (eds.), *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*, Cisalpina, Milano, 2002, pp. 371-389; Jostein BØRTNES, Tomas HÄGG (eds.), *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, Museum Tusculanum, Copenhagen, 2006.

¹⁰ Luigi Federico PIZZOLATO, „Un'analisi retorica del prologo dell'Expositio Psalmi CXVIII di Ambrogio”, in: *Retorica ed esegesi biblica. Il rilievo dei contenuti attraverso le forme*, Edpuglia, Bari, 1991, pp. 57-71; Thomas GRAUMANN, „St. Ambrose on the Art of Preaching”, in: *Studia Ephemeridis Augustinianum*, LVIII (1997), pp. 587-600; Luigi Federico CORALUPPI, „Uso retorico del lessico giuridico nel De Tobia di Ambrogio. Considerazioni preliminari”, in: *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*..., pp. 685-730.

¹¹ Benedetto CLAUSI, „La parola stravolta. Polemica ed esegesi biblica nell'Adversus Iovinianum di Gerolamo”, in: *Retorica ed esegesi biblica*..., pp. 87-126.

¹² Christopher G. STEAD, „Rhetorical Method in Athanasius”, in: *Vetere Christianorum*, XXX (1976), pp. 121-137.

¹³ A.J. Quiroga PUERTAS, *La retórica de Libanio y de Juan Crisóstomo en la revuelta de las estatuas*, Helios Editrice, Salerno, 2007; Fr. Panayiotis PAPAGEORGIOU, „The Paschal Catechetical Homily of St. John Chrysostom: A Rhetorical and Contextual Study”, in: *Greek Orthodox Theological Review*, XLIII (1998), pp. 93-104; Dorothea R. FRENCH, „Rhetoric and the Rebellion of A.D. 387 in Antioch”, in: *Historia*, XLVII (1998), pp. 468-484; Robert E. CARTER, „St. John Chrysostom's Rhetorical Use of the Socratic Distinction between Kingship and Tyranny”, in: *Traditio*, XIV (1958), pp. 367-371; William Anthony MAAT, *The Rhetorical Study of John Chrysostom De Sacerdotio*, Catholic University of America Press, Washington D.C., 1944; Mary Albania BURNS, *Saint John Chrysostom's Homilies on the Statues: A Study on their Rhetorical Qualities and Form*, Catholic University of America Press, Washington D.C., 1930; Robert L. WILKEN, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, University of California Press, Berkeley, 1983; David M. RYLAARSDAM, *The Adaptability of Divine Pedagogy: Sunkatabasis in the Theology and Rhetoric of John Chrysostom*, Ph.D. dissertation, University of Notre Dame, 2000; Harry M. HUBBELL, „Chrysostom and Rhetoric”, in: *Classical Philology*, III (1924), pp. 261-276; J. ALISSANDRATOS, „The Structure of the Funeral Oration in John Chrysostom's Eulogy of Meletius”, in: *Byzantine Studies*, VII (1980), pp. 182-198; S. SKIMINA, *De Ioannis Chrysostomo rythmo oratorio*, Krakow, 1927; Manlio SIMONETTI, „Sulla struttura dei panegyrici di S. Giovanni Crisostomo”, in: *Reiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, Milano, 1953, pp. 159-180; M. ZITNIK, *De ratione movendi animos in homiliis S. J. Chrysostomi*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1947; F. ASENSIO, „Salmo 4. Perspectivas de la oración en la exégesis del Crisóstomo”, in: *Estudios Bíblicos*, XXXVI (1977), pp. 153-171; F. ASENSIO, „Encuentro de la oración del salmista con la cristiana en la visión del Crisóstomo”, in: *Estudios Bíblicos*, XXXIX (1981), pp. 201-221; Antonio CIOFFI, „L'eredità filosofica e retorica (diatriba e sentenza) nel Quod nemo laeditur nisi a seipso di Giovanni Crisostomo”, in: *Nicolaus*, VI (1978), pp. 3-45; Janet FAIRWEATHER, „The Epistle to the Galatians and Classical

discursului ca mijloc de propagandă¹⁴ etc. Mai puțin studiată a fost atitudinea Părinților Bisericii față de arta oratorică păgână. De aceea, în cele ce urmează ne propunem să evidențiem pentru prima oară în istoriografia din România dedicată operelor celor trei mari Părinți Capadocieni opiniile acestora referitoare la modul în care trebuie exprimate adevărurile de credință dobândite prin citirea, studierea și înțelegerea *Bibliei* unui public educat nu numai după standardele și normele educației grecești, dar și corupt în mod divers prin discursurile oratorilor profani.

Sângeroaselor persecuții suferite de creștini din partea statului roman li se adăugau atacurile pe care aceștia le primeau din partea reprezentanților culturii contemporane și îndeosebi din partea retoricii sofiste. Retorii, precum Aelius Aristides, Fronto, medicul Galenus, Celsus, Porfirius, Libanius, Symmachus ș.a. au supus unor atacuri înverșunate scrierile noii credințe, prin intermediul cărora creștinii apărau și susțineau superioritatea religiei lor. Cei dintâi îi desconsiderau pe Părinții Bisericii pentru simplitatea și lipsa de elegantă artistică de care dădeau dovadă în expunerea adevărurilor de credință și pentru faptul că operele lor nu corespundeau regulilor a ceea ce, în general, era socotit a fi un stil rafinat: „limbajul simplu al Scripturii, pe care grecii sunt înclinați să-l disprețuiască, arată puterea cea nemărginită a lui Dumnezeu”¹⁵.

Așadar, respinși de multe ori violent de societatea și cultura Imperiului Roman, Părinții Bisericii au adoptat atitudini diferite față de tradiția greco-romană: au trecut de la atacul frontal la revenirea în beneficiul lor a aspectelor valabile ale acelei tradiții.

După cum este cunoscut, în Imperiul Roman se atribuia elocinței o enormă atenție. Retorii, totodată avocați, se bucurau de respect în toate părțile Imperiului. Școlile de retori înfloreau, Africa de Nord fiind, în special, unul dintre principalele centre de educare a retorilor. De aceea, nu este întâmplător că mai toți apologeții greci și latini și primii Părinți ai Bisericii au fost retori și profesori de retorică înainte de a trece la creștinism¹⁶. Nu întâmplător este și faptul că, după convertirea lor, aceștia au condamnat profesiunea lor lumească. Și nu au reprobato ca fiind lumească și pentru că-i lega de lume sau le amintea despre trecutul lor păgân, ci pentru că ei au realizat că esența ei, și mai precis esența ei

Rhetoric”, in: *Tyndale Bulletin*, XLV (1994), pp. 1-38, pp. 213-244; LAURI THUREN, „John Chrysostom as a Rhetorical Critic: The Hermeneutics of an Early Father”, in: *Biblical Interpretation*, IX (2001), pp. 180-218.

¹⁴ MARY WHITBY (ed.), *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Brill, Leiden, 1998; NOEL LENSKE, ANDREW CAIN (eds.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Farnham/Ashgate, Burlington [Vermont], 2009.

¹⁵ ORIGEN, *Filocalia*, in: *Scrieri alese II*, trad. de Pr. Teodor Bodogae, Pr. Nicolae Neaga, Zorica Lațcu, studiu introductiv și note de Pr. Teodor Bodogae, coll. *Părinți și scriitori bisericești 7*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 333-334.

¹⁶ V.V. BICICOV, *Estetica Antichității târzii*, trad. de Lucian Dragomirescu, Meridiane, București, 1984, p. 232.

estetică, se află în contradicție cu simplitatea și claritatea doctrinei creștine. Fiind retori profesioniști, Părinții Bisericii știau bine că puterea elocinței nu se manifestă, de regulă, la apărarea adevărului, ci la justificarea minciunii și înșelătoriei. Arta oratorică pierduse mult din importanța sa practică în perioada sec. II-III, transformându-se într-o „artă pură” și câteodată în estetism de suprafață. Puțin îi mai interesa acum, pe oratori adevărul¹⁷. Ei se întreceau unul cu altul în elocință, pe cele mai abstracte teme, adesea propuse de ascultători. Problema principală pentru orator devenise dobândirea succesului la ascultători, cărora nu le impunea atât conținutul cuvântării, cât însăși tratarea estetică a temei. Acest fapt presupunea nu numai eleganță și finețe în rostirea discursurilor, dar și desprinderea de limba comună și apropierea din punct de vedere semantic și morfologic de dialectul attic, limba literară a marilor clasici. Stilul acestora era elevat, bogat ornamentat cu figuri de stil, după tradiția discursului epideictic clasic. Față de o astfel de elocință au adoptat o atitudine ostilă nu numai Părinții Bisericii, dar și numeroși gânditori păgâni ai Antichității târzii¹⁸.

Începând cu Apostolul Pavel, toate mijloacele și procedeele tradiției oratorice clasice au fost eliminate ca dăunătoare. Sfântul Apostol Pavel, bazându-se numai pe adevărul mesajului creștin, socotea că pregătirea în arta oratorică era inutilă¹⁹. El admite, totuși, apelul la metodele și mijloacele retoricii clasice pentru propovăduitorul creștin numai în disputele publice cu intelectualii neconvertiți²⁰. Astfel, fin observator al culturii păgâne, pe care, de altfel, și-o însușise destul de bine, și cunoscând primejdia pe care o reprezenta acceptarea discuției cu literații păgâni, atât de versați în filosofie și tehnica disputei²¹, Apostolul Pavel le scria

¹⁷ V.V. BICICOV, *Estetica Antichității târzii...*, p. 233.

¹⁸ Jaclyn L. MAXWELL, *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his Congregation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 19-22.

¹⁹ 2 Co. 11, 6: «Și chiar dacă sunt neiscusit în cuvânt, nu însă în cunoștință, ci v-am dovedit-o în totul față de voi toți»; 1 Co. 1, 17: «Căci Hristos nu m-a trimis ca să botez, ci să binevestesc, dar nu cu înțelepciunea cuvântului, ci să nu rămână zadarnică crucea lui Hristos»; 1 Co. 2, 1-5: «Căci am judecat să nu știu între voi altceva, decât pe Iisus Hristos, și pe Acesta răstignit. Și eu intru slăbiciune și cu frică și cu cutremur mare am fost la voi. Iar cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în adevărarea Duhului și a puterii. Pentru ca credința voastră să nu fie în înțelepciunea oamenilor, ci în puterea lui Dumnezeu»; 1 Co. 2, 13: «Pe care le și grăim, dar nu în cuvinte învățate din înțelepciunea omenească, ci în cuvinte învățate de la Duhul Sfânt, lămurind lucruri duhovnicești oamenilor duhovnicești»; 1 Co. 2, 1-5: «Și eu, fraților, când am venit la voi și v-am vestit taina lui Dumnezeu, n-am venit ca iscusit cuvântător sau ca înțelept. Căci am judecat să nu știu între voi altceva, decât pe Iisus Hristos, și pe Acesta răstignit. Și eu intru slăbiciune și cu frică și cu cutremur mare am fost la voi. Iar cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în adevărarea Duhului și a puterii. Pentru ca credința voastră să nu fie în înțelepciunea oamenilor, ci în puterea lui Dumnezeu».

²⁰ Vasile FLORESCU, *Retorica și neoretorica. Geneză, evoluție, perspective*, Ed. Academiei române, București, 1973, p. 93.

²¹ V. FLORESCU, *Retorica și neoretorica...*, p. 91.

colosenilor: «Vorba voastră să fie totdeauna plăcută, dreasă cu sare, ca să știți cum trebuie să răspundeți fiecăruia»²².

A-ți alege cu grijă cuvintele însemna pentru Părinții Bisericii a te face vinovat de formalism. Or, ceea ce conta pentru aceștia era adevărul mântuitor al fondului, nu atracțiile și frumusețile ce determină eficiența formei. În această preocupare pentru adevăr, creștinii sunt de aceeași părere cu primii stoici, ale căror idei retorice le-au și adoptat. Stoicii au definit arta oratorică ca „deprindere de a vorbi bine” (ἐπιστήμη τοῦ εὖ (ὁρθῶς) λέγειν), cu sensul „de a spune adevărul” (τὸ ἀληθῆ λέγειν). Retorica, totuși, ar putea atinge acest scop când se bazează pe „claritate” (σαφήνεια), considerată cea mai importantă trăsătură a „stilului” (λέξις). Datorită importanței ce revenea adevărului și clarității, pe de o parte, și datorită faptului că în *Biblie* se întâlnesc multe pasaje în care este condamnată vorbirea elegantă, pe de altă parte, Părinții Bisericii care au pledat pentru un stil sublim (σεμνότης) au fost puțini²³. Cei mai mulți (Teofil al Antiohiei²⁴, Tațian²⁵, Clement Alexandrinul²⁶, Origen²⁷, Sf. Grigorie Taumaturgul²⁸, Sf. Meto-

²² Col. 4, 6.

²³ ISIDOR PELUSIOTUL, *Epistole*, 5, 281 (PG 78. 1500).

²⁴ TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Trei cărți către Autolic*, I. 1, în: *Apologeti de limbă greacă*, trad., introducere, note și indici de Pr. Teodor Bodogae, Pr. Olimp Căciulă, Pr. Dumitru Fecioru, coll. *Părinți și scriitori bisericești* 2, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 282; PG 6, 1025: «O limbă frumoasă și o frază bine întocmită fac plăcere și aduc laudă, spre slavă deșartă, oamenilor netrebnici, care au mintea coruptă; dar omul care iubește adevărul nu se uită la cuvintele înflorate, ci cercetează temeiul cuvântului: care este și cum este»; *Trei cărți către Autolic*, II, 12 (trad. Pr. T. Bodogae, Pr. O. Căciulă, Pr. D. Fecioru, p. 304): «Mulți dintre scriitori au imitat istoria creației și au voit să vorbească pe larg, luând temeuri din ea, fie despre zidirea, fie despre natura omului; dar în spusele lor nu se găsește nici o mică scânteie vrednică de adevăr. Cuvintele filosofilor, scriitorilor și poezilor par a fi vrednice de credință, pentru că sunt spuse frumos; dar cuvântul lor este searbăd și gol, pentru că pălăvrăgeala lor e mare și nu găsești în ea pic de adevăr. Iar dacă se pare că a fost rostit de ei vreun adevăr, apoi, adevărul acesta este amestecat cu rătăcirea. După cum otrava amestecată cu mierea sau cu vin sau cu altceva face vătămătoare și nefolositoare materia cu care s-a amestecat, tot așa vorbăria lor este strădanie zadarnică și mai degrabă vătămare pentru cei care îi dau crezare».

²⁵ TAȚIAN, *Cuvânt către greci*, I, trad. și studiu introductiv de Ion I. Popescu-Piscu, Ed. Sfintei Episcopii a Râmnicului Noului Severin, Râmnicul-Vâlcei, 1936, pp. 68-69; PG 6, 806: «Înlăturați, deci, infumurarea aceasta și nu ne azvârliți în față eleganța vorbirii voastre, voi care, laudându-vă singuri, luați apărători tot dintre voi... Ați inventat retorica pentru nedreptate și calomnie, vânzând pe bani libertatea cuvintelor voastre și ceea ce acum este drept, schimbând adesea mai târziu în rău; iar poezia ați inventat-o ca să cântați luptele și pasiunile zeilor și corupția sufletului».

²⁶ *Stromatele*, I, 2, 20, 2, în: *Scrieri II*, trad., cuvânt înainte, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, coll. *Părinți și scriitori bisericești* 5, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 21; PG 8, 710: «... filosofia nu ne desparte de credință, că filosofia nu ne amăgește cu o artă înșelătoare, ci dimpotrivă, ca să spun așa, filosofia ne dă mai multă tărie și, într-un fel oarecare, este un fel de exercițiu intelectual pentru primirea credinței»; *Stromatele* I, 5, 28, 1: «Filosofia este o pregătire intelectuală pentru cei care, prin

diu de Olimp²⁹, Eusebiu de Cezareea³⁰, Sf. Ioan Gură de Aur³¹) au fost împotriva infrumusețărilor retorice utilizate de către autorii păgâni, pledând pentru clarita-

demonstrație, dobândesc credința» (trad. Pr. D. Fecioru, p. 25; PG 8, 718); *Stromatele*, I, 5, 29, 9 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 26; PG 8, 722); *Stromatele*, VI, 10, 80, 1 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 432; PG 9, 299-302); *Stromatele*, I, 8, 39, 1 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 32; PG 8, 735); *Stromatele*, I, 3, 28, 1 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 22; PG 8, 711); *Stromatele*, I, 9, 47, 2: «Trebuie să îndepărtăm cu totul de la noi controversa și sofistica, căci cuvintele sofistilor nu numai că înșală și fură pe mulți, dar le fac și silnicie; și adeseori se ajunge la o victorie cadmiană» (trad. Pr. D. Fecioru, p. 37;); *Stromatele*, I, 8, 40, 5: «Acești sofști sunt lupi răpitori, îmbrăcați în piei de oaie; fac sclavi din oameni liberi; cu măiestria limbii lor corup sufletele; fură pe nevăzute, dar sunt vădiți ca hoți; se străduiesc să pună, prin viclenie și forță, mâna pe noi, socotindu-ne oameni simpli, pentru că nu putem vorbi ca ei» (trad. D. Fecioru, p. 33); *Stromatele*, I, 1, 11, 1 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 16; PG 8, 699); *Stromatele*, I, 8, 48, 1 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 37; PG 8, 746); *Stromatele*, II, 1, 3, 1-3 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 115; PG 8, 939).

²⁷ *Contra lui Celsus*, I, 62, în: *Scrieri alese IV*, trad., studiu introductiv și note de Pr. Teodor Bodogae, coll. *Părinți și scriitori bisericești* 9, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, pp. 86-87; PG 11, 773-776: «[apostolii] propovăduiau creștinismul cu puterea dumnezeiască, reușind astfel să aducă pe oameni la cuvântul lui Dumnezeu. Ei n-aveau, desigur, nici daruri deosebite de a vorbi frumos și nu stăpâneau nici măiestria de a împodobi predica lor cu podoabe de grai ales și clădit dialectic ca elinii, care erau în stare să încante pe ce ce-i ascultau ... »; *Contra lui Celsus*, IV, 71: «așa cum vorbirea noastră cu copiii nu urmărim să ne arătăm forța oratorică, ci ne adaptăm la mintea lor slabă și facem ceea ce ni se pare nouă mai potrivit cu vârsta lor de copii, spre educarea și îndreptarea lor, tot astfel și Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu a purtat grija în scrierile sale, măsurând felul de exprimare cu puterea de înțelegere a ascultătorilor și după folosul lor sufletesc» (trad. Pr. T. Bodogae, pp. 290-291; PG 11, 1140-1141); *Contra lui Celsus*, III, 39 (trad. Pr. T. Bodogae, p. 197; PG 11, 969-972); *Contra lui Celsus*, VI, 59 (trad. Pr. T. Bodogae, p. 494; PG 11, 1388-1389); *Contra lui Celsus*, VI, 1-2 (trad. Pr. T. Bodogae, p. 370-371; PG 11, 1288-1289); *Contra lui Celsus*, III, 39 (trad. Pr. T. Bodogae, p. 197; PG 11, 969-972); *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, I, 48, în: *Scrieri II*, trad. de Pr. T. Bodogae, Pr. N. Neaga, Z. Lațcu, pp. 156-157); *Omiliile la Cartea Proorocului Ieremia*, 4, în: *Scrieri alese I*, trad. de Pr. Teodor Bodogae, Pr. Nicolae Neaga, studiu introductiv de Pr. Teodor Bodogae, coll. *Părinți și scriitori bisericești* 6, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 372; PG 13, 289-292).

²⁸ *Discursul lui Grigorie Taumaturgul, adresat lui Origen în Cezareea Palestinei la sfârșitul studiilor sale în preajma acestuia înainte de a pleca acasă*, în: Sf. GRIGORIE TAUMATURGUL, *Scrieri*, trad., studiu introductiv, note și indici de Pr. Constantin Cornițescu, coll. *Părinți și scriitori bisericești* 10, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, p. 14; PG 10, 1052-1053); *Discursul lui Grigorie Taumaturgul, adresat lui Origen ...* (trad. Pr. C. Cornițescu, p. 25; PG 10, 1076).

²⁹ *Aglaofon sau despre Înviere*, 27, în: Sf. METODIU DE OLIMP, *Scrieri*, trad., studiu introductiv, note și indici de Pr. Constantin Cornițescu, coll. *Părinți și scriitori bisericești* 10, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, p. 137; *Aglaofon sau despre Înviere*, 28: «...Că și aceștia încearcă să imite pe constructorii de corăbii și corăbiile și pe conducătorii lor, deși nu știu să construiască corăbii, nici să navigheze. Dacă îndepărtăm culorile, se conving și copiii care admiră astfel de zugrăveli că corabia nu este corabie, nici cărmaciul cărmaci, ci o combinație de linii și culori, făcută cu scopul de a încânta privirea; că cei care au creat acestea din culori au redat imaginea corăbiei și a cărmaciului, iar

tea stilului (ἁγέλεια). Printre aceștia se numără și Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nyssa și Sf. Grigorie Teologul, ale căror opinii referitoare la ornamentele retoricii clasice le vom prezenta în rândurile ce urmează.

Atitudinea celor trei mari Părinți Capadocieni, strâns legată de cea față de cultura clasică și educația păgână, în general, era complexă și contradictorie. Toți trei au rămas conștanți în ceea ce privește aprecierea tradiției retoricii clasice,

corabia și pe cărmaci însuși» (trad. C. Cornițescu, p. 138); *Aglaofon sau despre înviere*. 27 (trad. Pr. C. Cornițescu, p. 137).

³⁰ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Cuvântare ținută cu prilejul sărbătoririi a treizeci de ani de domnie ai împăratului Constantin I*, în: *Viața lui Constantin cel Mare*, trad. și note de Radu Alexandrescu, studiu introductiv de Emilian Popescu, coll. *Părinți și scriitori bisericești* 14, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 189 (PG 20, 1316-1317): «M-am înfațișat aici nu spre a depăna povești sau spre a istorisi cu vorbe meșteșugite și cu glas de sirenă cine știe ce lucruri plăcute auzului; și nici nu voi oferi iubitorilor de desfătare, în potire de aur ornate cu frumusețea de ornamente a întorsăturilor de cuvinte, cine știe ce licoare menită să le facă plăcere».

³¹ *Apologia vieții monahale*, III, 11, în: *Despre feciorie. Apologia vieții monahale. Despre creșterea copiilor*, trad. și note de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, p. 278 (PG 47, 367); *Comentariile sau explicarea Epistolei către Efeseni*, XXI, 1 (trad. de Theodosie Athanasie, Episcop al Romanului, Tipografia Dacia, Iași, 1902, pp. 214-216; PG 62, 150); *Comentariile sau explicarea Epistolei către I Thesalonicieni*, VIII, 4 (trad. de Theodosie Athanasie, Episcop al Romanului, Atelierele grafice I. V. Socecu, București, 1905, p. 98; PG 62, 446); *Tâlcuire la Epistola către Tit*, III, 1 (Ed. Nemira, București, 2005, p. 155; PG 62, 677-678); *Comentariile sau explicarea Epistolei către Filipeni*, XV, 5 (trad. de Theodosie Athanasie, Episcop al Romanului, I.V. Socecu, București, 1903, p. 115; PG 62, 296); *Către o femeie rămasă văduvă de tânără* (trad. și note de Pr. Dumitru Fecioru, în: *Despre feciorie. Apologia vieții monahale. Despre creșterea copiilor*, p. 159; PG 48, 607); *Comentariile sau explicarea Epistolei către II Thesalonicieni*, I, 2 (trad. de Theodosie Athanasie, I.V. Socecu, București, 1905, p. 293; PG 62, 472); *Despre preoție*, IV, 6 (trad., introducere și note de Pr. Dumitru Fecioru, București, 2004, pp. 139-140; PG 48, 670); *Omilii la Psalmi*, 109, 5: «Toată răutatea este izgonită, virtutea este restaurată, harul Duhului este trimis, pescari vameși și făcători de corturi închid gurile filosofilor și limba retoricilor este amuțită, tirania demonilor este nimicită» (trad. de Laura Enache, Ed. Doxologia, Iași, 2011, p. 397; PG 55, 273); *Comentariile sau tâlcuirea la Epistola întâi către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel*, V, 6 (trad. de Theodosie Athanasie, Episcopul Romanului, ediție revizuită de Constantin Făgetan, Sophia, București, 2005, pp. 55-58; PG 61, 48); *Omilii la săracul Lazăr*, III, 3, în: *Omilii la săracul Lazăr. Despre soarta și providență. Despre rugăciune. Despre viețuirea după Dumnezeu și alte omilii*, trad. și note de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, pp. 72-73; PG 48, 994); *Despre preoție*, IV, 6 (trad. Pr. D. Fecioru, pp. 141-142; PG 48, 670); *Apologia vieții monahale*, III, 11 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 278; PG 47, 367); *Omilii la Psalmi* 41, 1 (trad. L. Enache, p. 209); *Către o femeie rămasă văduvă de tânără*, 2 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 49; PG 48, 601); *Cuvânt de laudă Sfântului mucenic Vavila*, 18 (trad. și note de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 339; PG 50, 550-556); *Despre învăluirea profețiilor* I, 1 (trad. și note de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, pp. 239-240; PG 56, 165).

fiind, în același timp, foarte critici la adresa acesteia. Ei erau într-o interacțiune intelectuală constantă și într-o mai puțin aprigă controversă cu operele și reprezentanții contemporani ai culturii păgâne³².

Sf. Grigorie de Nyssa (335-394)

Se știe că Sf. Grigorie de Nyssa nu vorbea așa simplu, totuși vorbea profund. El îi făcea atenții pe creștini față de rătăcirile ereticilor, ale iudeilor și ale păgânilor. Dintreeretici, pe locul prim erau eunomienii (adeptii arianismului „reinnoit”). Nevăzând în cartea lui Eunomie o mare putere a cuvântului, Sfântul Grigorie s-a apucat firesc și cu toată încrederea să o respingă³³. El a făcut aceasta, după cum însuși o spune, nu de fanfaronadă, ca vitejindu-se cu lucruri deșarte peste puterea de care dispune, întrucât nu se va lăsa târât prosteste, dintr-o ambiție tinerească, să se măsoare cu Eunomie într-o întrecere în discursuri sau într-o paradă oratorică³⁴. De asemenea, în aceeași polemica împotriva lui Eunomie, Sf. Grigorie de Nyssa nega posesiunea oricărei „arme de argumentare modelată de retorică aleasă ca să ne ajute în lupta cu cei rănduiți împotriva noastră”³⁵. Tot el îl acuza pe Eunomie, numindu-l un „practicant al discursurilor”, că „face pe retorul” și că folosește „figuri de stil lipsite de gust și fără valoare corectivă”³⁶:

«Într-adevăr, cu ce-ar putea contribui în plus la respingerea unor afirmații, după el, greșite și la susținerea adevărului punctelor cercetate un fel straniu de a concepe figurile retorice, și maniera nouă și proprie de a alătura cuvintele, „insulta practică cu răvnă” și invers, „răvna asortată cu insultă”, cultiva în disprețul oricărui zel pentru cei care l-au precedat. Într-adevăr este cu neputință să descoperi pe care dintre oratorii cunoscuți i-a luat ca model pentru a ajunge să semene cu un personaj de pe scenă, făcându-și discursul să zornăie în ritmul silabelor ca niște clopoței, cu ajutorul paralelismelor, isocolonilor, homeofonelor și homeoteleutelor. De acest fel sunt, printre multe altele, și infloriturile din pasajele introductive, aceste molatice și umflate fraze sporadice, care, după mine, nu se pot parcurge stând liniștit, ci [doar] bătând măsura cu piciorul și pocnind

³² Jaroslav PELIKAN, *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, Yale University Press, New Haven, 1995, pp. 9-10.

³³ SF. GRIGORIE AL NYSSSEL, *Împotriva lui Eunomie*, I, 3 (ediție bilingvă, trad. și note de Ovidiu Sferlea, studiu introductiv de Mihail Neamțu, ediție îngrijită de Adrian Muraru, coll. *Tradiția creștină*, Polirom, Iași, 2010, p. 95; PG 45, 259).

³⁴ SF. GRIGORIE AL NYSSSEL, *Împotriva lui Eunomie*, I, 11 (trad. O. Sferlea, p. 95; PG 45, 252).

³⁵ SF. GRIGORIE AL NYSSSEL, *Împotriva lui Eunomie*, I, 11 (trad. O. Sferlea, p. 91; PG 45, 249-252).

³⁶ SF. GRIGORIE AL NYSSSEL, *Împotriva lui Eunomie*, I, 15 (trad. O. Sferlea, p. 93; PG 45, 249-252).

zgomotos din degete pe ritm, scandând că „de nimic nu va fi nevoie, nici de alte discursuri, nici de alte lucrări”³⁷.

Prin urmare, lăsându-l să fie mai bun în aceste lucruri și în altele la fel, și să se bucure cât vrea de victorie, Sfântul Grigorie va da la o parte în mod voit orice cercetare legată de ele, socotind că aceasta nu e potrivită decât celor care caută gloria (dacă poate fi vreo glorie în fandosirea cu asemenea discursuri). Însă, el în căutarea adevărului îl va urma pe Sf. Vasile cel Mare, care i-a dat o lecție bună și cuviincioasă: să fie preocupat numai de adevăr: „Vasile nu se împodobește decât cu adevărul, și găsea rușinos să-și decoreze cuvântul cu astfel de împetrișare”³⁸. Sf. Grigorie de Nyssa era convins că nu era nevoie ca discursul înfrumusețat de podoaba adevărului să facă exces de găteală pentru a dobândi o frumusețe mincinoasă și artificială. Doar pentru cei de care adevărul este departe, ar fi, poate, de folos să-și ungă minciuna cu plăcerea provocată de cuvinte, aplicând formei discursului un asemenea exces de găteală în chip de fard. În felul acesta, rostită unduios și poleită cu astfel de artificii retorice, înșelăciunea ar deveni verosimilă și mai ușor acceptabilă pentru ascultători. Dar pentru unii care caută adevărul curat și neamestecat cu podoaba vreunei viclenii, frumusețea străbate prin cuvinte de la sine³⁹.

Tot de la Sf. Vasile cel Mare a mai învățat un lucru, și anume să-și adapteze discursul în funcție de puterea modestă de înțelegere a ascultătorilor. Căci Vasile nu s-a angajat într-o luptă de cuvinte înalte și nici nu s-a încurcat în discuții pătimașe pentru rezolvarea cine știe căror probleme, ci prin cea mai simplă explicare a cuvintelor și-a potrivit în așa fel vorbirea apropiindu-se de puterea modestă de înțelegere a ascultătorilor săi încât, ținând seama, pe de o parte, de unele teze ale învățăturii filosofice profane, pe de altă parte să ridice la sine și pe cei cărora se adresa, mulțumind în felul acesta până și pe cei mai pretențioși, pentru că felul lui de a vorbi îl gustau deopotrivă atât mulțimile celor simpli, dar determina și admirația celor învățați⁴⁰.

Sfântul Grigorie știa că unui retor îi este caracteristic să „prefere studiul în locul rugăciunii” atunci când alcătuia o cuvântare și „se preda astfel sârguinței sale și învăță și pe ucenicii săi la aceasta”⁴¹. Cu toate acestea, preabunul său prieten, guvernatorul Hierios, dădea dovadă de multă abilitate retorică:

³⁷ SF. GRIGORIE AL NYSSSEL, *Împotriva lui Eunomie*, I. 15-17 (trad. O. Sferlea, p. 93; PG 45, 249-252).

³⁸ SF. GRIGORIE AL NYSSSEL, *Împotriva lui Eunomie*, I. 18 (trad. O. Sferlea, p. 95; PG 45, 252).

³⁹ SF. GRIGORIE AL NYSSSEL, *Împotriva lui Eunomie*, I. 19 (trad. O. Sferlea, p. 95; PG 45, 252).

⁴⁰ SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Cuvânt apologetic la Hexaïmeron*, în: *Scrieri II*, trad. de Pr. Teodor Bodoș, coll. *Părinți și scriitori bisericești* 30, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 94 (PG 44, 67).

⁴¹ SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre rugăciunea domnească*, I. 1, în: *Scrieri I*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae și Pr. Ioan Buga, note de Pr. Dumitru Stăniloae, indice de Pr. Ioan Buga, coll. *Părinți și scriitori bisericești* 29, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 404 (PG 44, 1121).

«Puterea graiului ți-au recunoscut-o, preabunul meu prieten, nu numai toți oratorii și scriitorii ci ți-ar putea-o dovedi, dacă sunt atenți la mărimea talentelor tale, până și cei care țin cuvântări într-un stadion oarecare, întrucât ești în stare să răspunzi chiar și cerințele celor mai înalte, dar în același timp știi și să rostești un cuvânt mai măreț, mai pompos și mai bogat decât s-ar aștepta cineva»⁴².

Spre deosebire de prietenul său, Sf. Grigorie de Nyssa se prezintă ca fiind asemenea unor cai mai bătrâni, rămași în afara „arenei cuvintelor”, care abia dacă mai ciulește urechea spre lupta de întrecere a discuțiilor la care ia parte, urmărind să vadă dacă pătrunde și până la el vreun ecou despre vioiciunea avântului și despre uruitul carului de curse al cuvântărilor lui Hierios. Dar, după cum se întâmplă ca din cauza bătrâneții să rămână mai în urmă până și câte unuia dintre caii de curse i se mai administrează adeseori câte o lovitură de bici pentru a-i trezi bunăvoința, și atunci se poate vedea cum mai ridică odată capul, părând că-i tot cal de curse, în care scop mai freamătă odată curajos și o iuțește, izbind pământul cu copita, dar totuși rămânând bunăvoința numai de formă, întrucât în scurt timp i se epuizează puterea, tot așa e cazul și cu cuvântul Sf. Grigorie de Nyssa. Ieșit din competiție din cauza bătrâneții și retras din arenă tocmai când s-ar fi simțit mai mare nevoie de el în educație, Sfântul Grigorie arată doar bunăvoința de a se lua la întrecere cu Hierios, care se află în floarea tinereții și încă în cea mai bună etapă a vieții⁴³. Mai mult decât atât, în comparație cu scriitorii și sofistii, a căror preocupare o formează tocmai descrierea împodobită a acestui fel de lucrări, graiul său bătrânesc doar atât să facă: să urmărească conștiincios întrebarea ce trebuie să se știe despre pruncii răpiți din viață înainte de vreme și la care viața stă gata să se unească cu moarte⁴⁴.

Sf. Vasile cel Mare (cca 330-379)

Fratele Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Vasile cel Mare era considerat „un orator printre oratori, chiar în fața catedrelor profesorilor”, pentru care elocința era ceva secundar și se folosea de ea numai atât cât putea fi pusă în slujba filosofiei creștine⁴⁵. El a fost elogiat pentru faptul că a pus retorica și elocvența în slujba „filosofiei creștine”, deoarece „filosofia este sânguină de a te dezlipi de lume și de Dumnezeu, de a dobândi prin cele omenești cele cerești și de a câștiga prin

⁴² Sf. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre pruncii morți prematur*, în: *Scrieri II*, trad. de Pr. T. Bodogae, p. 409 (PG 46, 163).

⁴³ Sf. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre pruncii morți prematur* (trad. Pr. T. Bodogae, p. 409; PG 46, 163).

⁴⁴ Sf. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre pruncii morți prematur* (trad. Pr. T. Bodogae, pp. 410-411; PG 46, 163).

⁴⁵ Sf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Panegiric (curânt de laudă) la Sfântul Vasile cel Mare*, 11 (trad. de Nicolae Donos, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2009, p. 83; PG 36, 510).

cele nestatornice și fugare cele statornice și durabile”⁴⁶. Ceea ce reține atenția este că prin comentariul a două tratate din epistola către Diodor, preot din Antiohia, Sf. Vasile cel Mare își manifestă mai întâi sensibilitatea stilistică. Astfel, cel de-al doilea tratat i-a făcut plăcere deosebită, nu numai din pricina scurtimii ei, lucru firesc la un om mai leneș și mai obosit în toate, ci în același timp și pentru că e stufos în idei, iar combaterea ereziilor și răspunsurilor cuvenite sunt limpede expuse. În același timp și simplitatea expresiilor și lipsa unui limbaj meșteșugit i s-au părut foarte potrivite cu ceea ce se așteaptă de la un creștin care scrie nu atât ca să impresioneze prin știință, cât mai ales pentru folosul de obște. Primul tratat, în care vigoare ideilor e aceeași în ce privește tratarea problemelor, dar e încărcată de expresii bombastice, de figuri de stil variate și de farmecul tipic dialogurilor, i-a făcut impresia că cere mai mult timp, pentru cel ce vrea să-l citească până la capăt, precum și un apreciabil efort de gândire pentru cel ce vrea să înțeleagă ideile și să le rețină în memorie⁴⁷. Cunoștințele sale din cultura clasică sunt evidențiate în pasajul următor din aceeași scrisoare:

«Oricum, agerimea minții tale știe un lucru, anume că până și filosofi păgâni au scris dialoguri, ca Aristotel și Teofrast, au intrat imediat în temă, pentru că erau convinși că le lipsește avântul dialogurilor platonice. Or, cu puterea cuvântului tău, Platon folosește în același timp amândouă aceste mijloace: combate atât părerile adversarului, dar îl și demască pe acesta, trădând când îndrăzneală sau nerușinarea ca Trasimah, când sprinteneala gândirii sau frivolitatea lui Hippias ori lăudăroșenia sau aroganța lui Protagora. Când însă introduce în dialoguri personaje nedeterminate, Platon se folosește de ei numai spre a urmări claritatea argumentării, fără să mai scoată nimic altceva de la ei în legătură cu tema»⁴⁸.

În finalul aceleiași scrisori, Sf. Vasile cel Mare preciza că toți creștinii (printre care și el) erau indiferenți la eleganța stilului și a limbii scrierilor păgâne: „De aceea și noi, care nu ne lăsăm antrenați la scris din dorul după măririi deșarte, ci doar cu intenția de a lăsa fraților noștri sfaturi de zidire sufletească”⁴⁹. De asemenea, spre sfârșitul vieții sale, el a regretat timpul pierdut cu scopul de a

⁴⁶ SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Panegiric (curvânt de laudă) la Sfântul Vasile cel Mare*, 13 (trad. N. Donos, p. 83; PG 36, 512).

⁴⁷ SF. VASILE CEL MARE, *Epistole*, 135, 1, în: *Scrieri III*, trad. introducere, note și indici de Pr. Constantin Cornițescu și Pr. Teodor Bodogae, coll. *Părinți și scriitori bisericești* 12, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 318; PG 32, 572).

⁴⁸ SF. VASILE CEL MARE, *Epistole*, 135, 1 (trad. Pr. C. Cornițescu și Pr. T. Bodogae, p. 318; PG 32, 572).

⁴⁹ SF. VASILE CEL MARE, *Epistole*, 135, 2 (trad. Pr. C. Cornițescu, Pr. T. Bodogae, p. 319; PG 32, 573).

dobândi oratoria care, în opinia lui, era inutilă mântuirii sufletului său⁵⁰. În acest sens, într-una dintre scrisorile către prietenului său, retorul păgân Libanius din Antiohia, unul dintre ultimii exponenți ai culturii clasice păgâne, și „în gura căruia se află izvoare de elocință mai bogate decât cursurile râurilor”⁵¹, Sf. Vasile cel Mare îi scria:

„Cât despre mine, minunate prietene, să știi că petrec cu gândul mai mult la Moise, la Ilie și la alții asemenea bărbați fericiți. E drept că ei se folosesc de o limbă barbară pentru a ne împărtăși învățăturile lor, cu toate că exprimarea lor se face într-o limbă nemeșteșugită, așa cum ți-o poate dovedi și epistola aceasta. Căci chiar dacă am luat o oarecare învățătură de la voi, timpul ne-a șters-o din amintire”⁵².

Într-o *Omilie la Sfinții patruzece de Mucenici*, Sf. Vasile cel Mare îi demonstrează magistrului său acest lucru, stabilind principiile realizării *encomium*-lui creștin, care sunt diferite față de cele păgâne, studiate în școala lui Libanius:

„Cuvântările de laudă întru pomenirea sfinților nu se vor supune regulilor oratorice ale cuvântărilor de laudă. Că oratorii, în discursurile lor, au ca material pentru laudă faptele și întâmplările din lume; dar pentru aceia pentru care lumea a fost răstignită, cum este cu puțință ca ceva din cele din lume să le dea pricină de laudă?”⁵³.

Legile *encomium*-ului creștin sunt formulate și în *Cuvântul de laudă al Sf. Mucenic Mamant*:

„Lauda mucenicului este însăși bogăția harurilor lui duhovnicești. Nu putem să lăudăm pe mucenic folosindu-ne de legile retorice ale cuvântărilor de laudă profane. Nu putem vorbi de părinții și strămoșii străluciți ai mucenicului, că e rușinos cu propria sa virtute. De obicei legile retorice profane cer ca asemenea podoabe străine să fie cuprinse în cuvântările de laudă; legea adevărului, însă, cere ca meritele proprii ale fiecăruia să formeze izvorul cuvântărilor de laudă”⁵⁴.

⁵⁰ Constantin C. PAVEL, „Atitudinea Sfântului Vasile cel Mare față de cultura și filosofia antică”, în: Em. POPESCU, Adrian MARINESCU (eds.), *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1630 de ani de la săvârșirea sa*, coll. *Studia Basiliana*, Ed. Basilica, București, 2009, p. 315.

⁵¹ SF. VASILE CEL MARE, *Epistole*, 443 (trad. Pr. C. Cornițescu, Pr. T. Bodogae, p. 610; PG 32, 1088).

⁵² SF. VASILE CEL MARE, *Epistole*, 339 (trad. Pr. C. Cornițescu, Pr. T. Bodogae, pp. 607-608; PG 32, 1084).

⁵³ SF. VASILE CEL MARE, *Omilie la Sfinții patruzece de Mucenici*, 2 (trad., introducere, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 535; PG 31, 509).

⁵⁴ SF. VASILE CEL MARE, *Omilie la sfântul mucenic Mamant*, 2 (trad., introducere, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pp. 583-584; PG 31, 592).

Sf. Vasile cel Mare a apreciat caracterul simplu și neartificial al exprimării Duhului din *Scripturile* evreilor ca fiind superioare discuțiilor iscoditoare ale filosofilor greci:

„Nimeni să nu compare duhovniceasca noastră învățătură, care este simplă și nemeșugită, cu curiozitățile celor care au filosofat despre cer. Pe cât de frumoasă este frumusețea femeilor cinstite față de a curtezanelor, pe atât este de mare și deosebirea dintre învățăturile noastre și învățăturile filosofilor profani. Aceștia prezintă în învățăturile lor probabilități siluite; aici, în Scriptură, adevărul stă de față, lipsit de cuvinte meșugite”⁵⁵.

Pe baza unei asemenea superiorități, el și-a sfătuit ascultătorii să „prefere simplitatea credinței în locul demonstrațiilor rațiunii”⁵⁶, iar nepoților săi, cărora le-a adresat un tratat sub forma unei scrisori, îi îndemna

„să nu imite nici arta de a spune minciuni a oratorilor, întrucât nici la tribunale, nici în celelalte fapte nu se cuvine să mințim, noi care am ales calea cea dreaptă și adevărată a vieții, cărora prin lege ni s-a poruncit să nu umblăm în judecăți”⁵⁷.

De asemenea, le spunea că trebuie să stea de vorbă cu poezii, cu scriitorii, cu oratorii și cu toți oamenii, de la care ar putea avea vreun folos oarecare pentru cultivarea sufletului⁵⁸ și să nu dea cu totul acestor bărbați „cârma minții” lor, cum ar da cârma unei corăbii, și nici să-i urmeze oriunde i-ar duce, ci să primească de la ei atât cât le este de folos și să știe ce trebuie să lase la o parte⁵⁹.

În altă parte, celor care desconsiderau stilul simplu al discursurilor creștine le răspundea astfel:

„pentru că noi creștinii nu alegem ca voi cuvintele pe care le folosim, nici nu urmărim așezarea armonioasă. La noi nu sunt cizelări de cuvinte, nici nu căutăm cuvinte care să sune frumos la ureche, ci, în orice împrejurare, preferăm cuvintele cu înțeles bun”⁶⁰.

Întrucât, spunea Sf. Vasile cel Mare, cuvântul adevărului este greu de prins și lesne poate scăpa celor ce nu sunt cu luare aminte, Duhul Sfânt a rânduit ca el să fie scurt și strâns, să spună mult în puține cuvinte, ca prin scurtimea

⁵⁵ SF. VASILE CEL MARE, *Omilia la Hexaemeron*, III, 8, în: *Scriseri I*, trad., introducere, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, coll. *Părinți și scriitori bisericești* 17, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 107; PG 29, 74).

⁵⁶ SF. VASILE CEL MARE, *Omilia la Hexaemeron*, I, 10: „simpla ta credință să-ți fie mai puternică decât argumentele logice” (trad. Pr. Dumitru Fecioru, p. 82; PG 29, 26).

⁵⁷ SF. VASILE CEL MARE, *Omilie către tineri. Cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor elini*, 3 (trad., introducere, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 569; PG 31, 569).

⁵⁸ SF. VASILE CEL MARE, *Omilie către tineri* ..., 2 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 557; PG 31, 565).

⁵⁹ SF. VASILE CEL MARE, *Omilie către tineri* ..., 2 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 556; PG 31, 565).

⁶⁰ SF. VASILE CEL MARE, *Omilia la Hexaemeron*, VI, 2 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 133; PG 29, 120-121).

lui să poată fi ușor de ținut minte. Că firesc este ca o cuvântare bună să nu-și ascundă ideile în cuvinte obscure, dar nici să aibă idei de prisos și goale, care să nu atace tema în miezul ei⁶¹.

Grigorie Teologul (329-390)

În cea dintâi *Cuvântare despre Dumnezeu*, Sf. Grigorie Teologul adresându-se eunomienilor, spunea:

«Cuvântarea acesta se îndreaptă către aceia cărora le place să vorbească în termeni eleganți și subtili. Și, ca să încep cu Scriptura, „iată eu sunt împotriva ta trufie”. Căci, sunt într-adevăr unii, care la auzul cuvintelor noastre, simt mâncărime la urechi și la limbă, ba, după câte văd eu, chiar și la mână, și care se bucură de nelegiuitele vorbe zadarnice și de contrazicerile științei false și de gâlceviri în cuvinte, ce nu duc la nimic de folos»⁶².

În continuare, Sfântul Grigorie susținea că oamenii nu trebuie apreciați după puterea elocinței, ci după meritul faptelor lor. Nu trebuie să se considere drept autoritate reală cel ce știe să vorbească iscusit, ci acela ale cărui promisiuni sunt însoțite de fapte:

«Dar, ce bine ar dacă oamenii aceștia, de care ne ocupăm în cuvântarea de acum, s-ar îndeletnici deopotrivă și cu faptele, așa cum au limba mlădioasă și în stare să pronunțe cuvinte prea alese și prea căutate! Ar fi astfel, poate, mai puțin sofști și saltimbanci de cuvinte, ca să spun ceva de răs, despre un lucru vrednic de răs»⁶³.

Mai mult, el însuși, gândindu-se la mântuirea propriului suflet, dar, mai ales, la mântuirea sufletelor ascultătorilor săi, în *Cuvântul de apărare pentru fuga în Pont după ce a fost hirotonit și pentru întoarcerea lui de acolo*, susținea despre sine că nu este asemenea celor care falsifică adevărul și amestecă vinul cu apa, adică învățătura care veselește inima omului cu învățătura cea multă, ieftină, josnică, fără putere și răspândită în zadar, spre a câștiga ceva din vânzarea acestei învățături falsificate. Nu vorbește unora una, altora alta, spre a fi pe placul tuturor, nu este un ventriloc și un grăitor în deșert, care-și cultivă plăcerile proprii cu învățături scoase din pământ și apuse în pământ, ca să fie

⁶¹ SF. VASILE CEL MARE, *Omilie la cuvintele «la aminte de tine însuși»* 1 (trad., introducere, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 365; PG 31, 200).

⁶² SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea întâi despre Dumnezeu*, 1, în: *Taina M-a uns*, trad., note introductive și comentarii de Gheorghe Tilea, Ed. Herald, București, 2004, p. 27 (PG 36, 12).

⁶³ SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea întâi despre Dumnezeu*, 1 (trad. Gh. Tilea, p. 27; PG 36, 12).

lăudat cât mai mult de mulțime⁶⁴. Cu toate acestea, preamărind calitățile *paideei* grecești⁶⁵, Sf. Grigorie Teologul, cel ce se îndeletnicise cu oratoria⁶⁶, „știința vorbirii înflăcărare”⁶⁷ cum el însuși afirma, recomanda folosirea elocinței, deoarece era nevoie de puterea ei pentru exprimarea cugetărilor și pentru că ideile, când nu sunt bine exprimate, se aseamănă cu mișcările făcute de un paralytic⁶⁸. De asemenea, elocvența, potrivit Părintelui Capadocian, era la început produsul unei instruirii externe în doctrine în cultura tradiției clasice; dar, adaugă el, acum este înnobilită de doctrinele divine ale tradiției creștine. Prin urmare, era nepotrivit campionilor clasicismului, precum împăratul Iulian Apostatul, să nege creștinilor dreptul la limba și retorica greacă, întrucât retorica ajută la modelarea exegezei biblice⁶⁹.

Sf. Grigorie Teologul crede că elogiul Sf. Vasile cel Mare este un subiect greu nu numai pentru creștini, care demult au renunțat la orice pretenție, dar chiar și pentru cei pentru care viața se confundă cu oratoria și care în toată viața lor nu și-au dat altă silință decât să câștige gloria de pe urma unor astfel de cuvântări. De aceea, Sf. Grigorie Teologul nu înțelege la ce i-ar folosi elocința, dacă nu s-ar folosi de ea în *Panegiricul la Sf. Vasile cel Mare* și cum ar fi mai

⁶⁴ SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvânt de apărare pentru fuga în Pont după ce a fost hirotonit și pentru întoarcerea lui de acolo*, XLV (trad., introducere și note de Pr. Dumitru Fecioru, Sophia, București, 2004, p. 256; PG 35, 456).

⁶⁵ SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Panegiric (cuvânt de laudă) la Sfântul Vasile cel Mare*, 11: «Eu cred că toți oamenii cu mintea întreagă ar recunoaște că printre bunurile pământești locul întâi îl ocupă educația – și nu numai educația noastră creștină, care disprețuiește toată podoaba și meșteșugirea, neurmărind decât singură mântuirea și binele, ci chiar și cealaltă (profană), pe care mulți creștini, nedându-și bine seama ce spun, o disprețuiesc, ca fiind ispititoare și primejdioasă, întrucât ar îndepărta de Dumnezeu. Întocmai cum nu trebuie să disprețuim cerul, pământul, aerul și toate celelalte lucruri, pentru că unii le-au înțeles rău, adorând făpturile lui Dumnezeu, în loc de a-l adora pe Dumnezeu Însuși, tot așa trebuie să cultivăm cele ce ne sunt de folos pentru viață și pentru desfătarea sufletului și să fugim numai de cele primejdioase pentru mântuire, nepunând creatura mai presus de Creator, cum fac cei nebuni... La fel, când este vorba de știință, primim tot ceea ce contribuie la educația noastră și la contemplare, respingând doar cele ce ne împing spre demoni, spre rătăcire, spre pierzanie, și încă și pe acestea numai în cazul când nu ne-ar fi de folos indirect, adică să învățăm din cele rele ceea ce este mai bun, și din slăbiciunea și neîntemeierea lor să scoatem la iveală tăria doctrinei noastre. Încât, nici într-un caz nu trebuie să nesocotim știința, pentru că așa li se pare unora. Cei ce susțin așa ceva trebuie socotiți neghiobi și ignoranți, pentru că ar vrea ca toți să fie ca și dânsii, ar vrea ca ignoranța lor personală să se ascundă în dosul ignoranței generale, să scape, cu alte cuvinte, de imputarea ignoranței» (trad. N. Donos, pp. 79-80; PG 36, 508).

⁶⁶ SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Panegiric (cuvânt de laudă) la Sfântul Vasile cel Mare*, 1 (trad. N. Donos, p. 68; PG 36, 493).

⁶⁷ SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Panegiric (cuvânt de laudă) la Sfântul Vasile cel Mare*, 23 (trad. N. Donos, p. 94; PG 36, 527).

⁶⁸ SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Panegiric (cuvânt de laudă) la Sfântul Vasile cel Mare*, 13 (trad. N. Donos, p. 82; PG 36, 512).

⁶⁹ J. PELIKAN, *Christianity and Classical Culture* ..., p. 16.

satisfăcut atât el însuși, cât și cei ce preamăresc virtutea și însăși știința oratoriei, decât arătându-și admirația pentru Sf. Vasile cel Mare⁷⁰.

Concluzii

Din cele prezentate mai sus putem concluziona că atitudinea celor trei mari Părinți Capadocieni față de ornamentele retoricii clasice a fost complexă și contradictorie; uneori aceștia, admirând stilul scrierilor vetero- și neo-testamentare, nefiind impresionați de stilul pompos și preferând vorbele puține, dar care spun mult, au fost ostili oricărei atenții acordate limbii și stilului; aceștia și-au dat seama că expresiile și figurile stilistice ale oratoriei profane se aflau în contradicție cu simplitatea adevărului creștin; alteori însă, ei au permis apelul la procedeele tradiției oratorice, întrucât acestea ofereau mijloacele necesare pentru oratorul creștin ca să-și poată exprima și susține adevărurile de credință, ca să-i poată convinge pe alții de legitimitatea și de adevărul doctrinei creștine, de folosul spiritual al virtuții, fără a înceta de a plăcea și a emoționa.

Summary: The devices of classical rhetoric and the three great Cappadocian Fathers

The art of oratory had lost much of its practical relevance during the 2nd-3rd centuries, lapsing into „pure art”, and occasionally into shallow aestheticism. Orators were now too little interested in truth. They rivalled in eloquence, perorating on the most abstract topics, often suggested by their audience. An orator's main concern was to elicit the admiration of his listeners, less impressed with the contents of the speech than its skilful delivery. This required not only an elegant, subtle discourse but also a departure from the common idiom towards the semantic and morphological structures of the Attic dialect, the literary language of the great classics. Their style was a lofty one, rich in literary devices according to the tradition of classical epideictic discourse. Such eloquence was noticed not only by the Church Fathers but also by many pagan thinkers of late Antiquity.

From Apostle Paul onwards, all means and devices of classical oratoric tradition were deemed harmful and thus dismissed. Choosing words so carefully was blamed by Church Fathers as formalism. What mattered instead was the salvific truth of the contents, and not the attractivity and beauty of enthralling form. In this concern for the truth, Christians agreed with the early Stoics, whose ideas on rhetoric they adopted. Stoics defined oratorical art as „good speaking”, that is „telling the truth”. Rhetoric could, however, reach this desideratum when it was based on „clarity”, considered to be the most important feature of „style”. Due to the prominence given to truth and clarity, on the one hand, and also because the Bible contains many statements condemning elegant speech, few Church Fathers pleaded for a sublime style. Most of them (St Theop-

⁷⁰ Sf. GRIGORIE TEOLOGUL, *Panegiric (cuvânt de laudă) la Sfântul Vasile cel Mare*, 1 (trad. N. Donos, p. 69; PG 36, 496).

hilus of Antioch, Tatian, St Clement of Alexandria, Origen, St Gregory Thaumaturgus, Methodius of Olympus, Eusebius of Caesarea, St John Chrysostom) opposed the rhetorical devices employed by pagan authors, instead advocating for a plain style. Among them were St Basil the Great, St Gregory of Nyssa and St Gregory the Theologian, whose opinions on the devices of classical rhetorics are explored in the present study.

The analysis of the writings by the three great Cappadocian Fathers leads to the conclusion that they maintained their very critical attitude towards the tradition of classical rhetoric. They constantly interacted and displayed a less polemical stance towards the contemporary rhetoric writings of pagan authors. Their attitude was complex and contradictory: they either denied any attention to language and style, deeming the phraseology and devices of classical rhetoric to oppose the plainness of the Christian truth, or saw them as means to proclaim, convey and expound the truth of faith acquired by reading, studying and understanding the *Bible*. The love for simplicity of Church Fathers in general and the three great Cappadocian Fathers in particular, evinced a traditional Christian attitude while the sophisticated style they actually used in writing was a concession they had to make, just as today even the greatest exegete begins his address with a nod to the common man

Radu CARP

Facultatea de Științe Politice, Universitatea din București

AUTONOMIA RELIGIILOR: AVEM CU ADEVĂRAT NEVOIE DE UN CADRU UNITAR? ILUZIA FOLOSIRII DREPTURILOR OMULUI CA ARBITRU ÎNTRE CULTURĂ ȘI RELIGIE

Keywords: *Canon law, ECHR, human rights,
religious autonomy and freedom, religious communities.*

Abstract

Articolul pornește de la prezentarea conceptului de autonomie a religiilor, din perspectiva literaturii de specialitate, un accent special fiind pus pe modul în care dreptul canonic se raportează la acest concept. Este discutată problema dacă există un model comun al autonomiei religioase în Europa și în America sau dacă este vorba de modele diferite. Autonomia religiilor este parte a libertății religioase, garantată de art. 9 al Convenției Europene a Drepturilor Omului. Una dintre întrebările cele mai pertinente care se pune legată de autonomia religiilor este din ce motiv tot mai multe cazuri cu acest obiect ajung în fața Curții Europene a Drepturilor Omului și de ce intervențiile terților sunt mai numeroase. Explicația rezidă în legătura dintre, pe de o parte, tendința de a impune secularizarea și, pe de altă parte, extinderea garanțiilor acordate libertății religioase. Articolul are în vedere normele primare și derivate ale Uniunii Europene care privesc autonomia religiilor. Cea mai substanțială parte a articolului constă în prezentarea celor mai importante cazuri din jurisprudența Curții referitoare la autonomia religioasă, grupate în funcție de Bisericile (Ortodoxă, Catolică, Protestante sau neo-protestante) ori comunitățile religioase (musulmană) implicate. Pe baza acestor cazuri sunt formulate mai multe concluzii cum ar fi: Curtea nu acceptă nicio intervenție din partea statului în viața internă a Bisericilor sau comunităților religioase, nici măcar intenția de a acționa ca mediator; Curtea aplică regulile interne ale statelor implicate, legi, Constituții și norme de drept canonic (multe cazuri fiind bazate pe conflicte de jurisdicție canonică), precum și instrumente internaționale de protecție a drepturilor omului; Curtea nu face nicio diferență între Bisericile și comunitățile religioase implicate atunci când stabilește în concret conținutul autonomiei religioase. Concluzia articolului este că o definiție a autonomiei religiilor, aplicabilă universal, nu este necesară, iar lipsa unei definiții dată de Curte arată capacitatea de adaptare la contexte confesionale și la particularități ale relației Biserică – Stat foarte diferite. Autonomia religiilor este un concept care își schimbă semnificația și întinderea de la un context la altul, deoarece drepturile omului nu pot rămâne în afara conflictelor dintre religie și o cultură dominantă.

Conținutul autonomiei religiilor – perspective ale drepturilor omului și ale dreptului canonic

Autonomia Bisericilor/religiilor este un concept care a fost dezvoltat în dreptul canonic și, ulterior, în sfera dreptului public în diferite religii creștine și țări din Europa. La prima vedere, se pare că definiția autonomiei nu este atât de diferită, dacă comparăm comunități ortodoxe, catolice sau protestante. Cu toate acestea, pot fi observate diferențe, dacă analizăm cum este autonomia aplicată în practică. Statutele Bisericilor definesc autonomia în termeni diferiți, intrând sau nu în conflict cu legi sau chiar Constituții.

Ceea ce face ca problema autonomiei religiilor să fie o provocare este că nu doar persoane ci și, de asemenea, grupuri și organizații religioase caută protecție sub prevederile drepturilor omului, situație comună nu doar spațiului european. Explicația este că, astăzi, drepturile omului sunt diferite de dreptul natural, în sensul în care se recunoaște importanța comunității în viața indivizilor¹. Autonomia nu se referă doar la persoane, ci și la comunitățile religioase. Totuși, această transformare nu este lipsită de controverse. Comunitățile religioase au libertatea religioasă garantată de legislația drepturilor omului, prin urmare, prima întrebare care apare este dacă individul sau grupul ies în evidență. În fiecare caz autonomia religiilor este pusă în discuție, fundamentul fiind un drept al persoanei care intră în coliziune cu protecția unui grup, în care aceasta este membru.

Înainte de a descrie modul în care autonomia religiilor este protejată, ar trebui să răspundem dacă este posibil a avea o definiție universală a autonomiei religiilor, care să cuprindă toate credințele religioase și particularitățile naționale. Nevoia de a proteja autonomia religiilor în Europa este considerată a apăra relațiile tradiționale Biserică – Stat, iar viziunea americană de a vedea autonomia este în corelație cu „zidul separării” dintre Biserică și Stat. Roland Minnerath consideră că apelul pentru autonomie nu a fost exprimat cu aceeași intensitate de către toate Bisericile și organizațiile religioase. În Europa, spre deosebire de SUA, unde Primul Amendament nu a fost niciodată contestat, există o istorie diferențiată a relațiilor dintre Biserică și Stat, care a condus la identificarea cu administrația statală în cazul Bisericilor Ortodoxă, Anglicană și Luterană, în timp ce Biserica Catolică a solicitat în mod constant *libertas Ecclesiae*, libertatea de auto-guvernare². W. Cole Durham consideră că modelele europene și americane de autonomie sunt diferite, dar cu toate acestea ele împărtășesc o abordare comună: deși în Europa există mai puțină îngrijorare cu privire la pierderea autonomiei ca rezultat al subvenționării de către Stat a vieții religioase, „europenii

¹ James W. NICKEL, *Making Sense of Human Rights: Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights*, University of California Press, Berkeley, 1987, pp. 8-10.

² Roland MINNERATH, „Church Autonomy in Europe”, în: Gerhard ROBBERS (ed.), *Church Autonomy: A Comparative Survey*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2001, p. 384.

împărtășesc alături de americani preocuparea centrală de delimitare a sferei cruciale a autonomiei în interiorul căreia grupurile religioase sunt izolate de toate formele de subordonare față de Stat”³.

Din perspectiva drepturilor omului, autonomia religiilor este, potrivit lui Merilin Kiviorg, „dreptul de a determina, atât la nivel individual, cât și colectiv, care este credința (*forum internum*) și modalitățile și importanța manifestării ei (*forum externum*)”⁴. Autonomia este legată de sursa drepturilor omului dintr-o perspectivă religioasă, și anume demnitatea; din acest motiv, ea nu este condiționată de înțelegerea conceptului de om, ca ființă rațională. Chiar dacă apreciem o anumită credință religioasă ca fiind nimic mai mult decât superstiție retrogradă, grupul de oameni care împărtășește această credință este protejat de conceptul de autonomie⁵.

Potrivit lui Mark Chopko, autonomia Bisericii înseamnă „dreptul comunităților religioase (ierarhic, din perspectiva conexiunii și a congregației) de a decide și administra propriile afaceri religioase interne fără interferențe cu instituțiile guvernamentale”⁶. Perry Dane consideră că „problema juridică a autonomiei religioase” se referă la „efortul depus de dreptul laic de a oferi un înțeles auto-guvernării religioase, în special auto-guvernării instituționale sau publice”⁷. Craig Mousin consideră că autonomia religiilor este vitală în acest sens, deoarece ea „permite organizațiilor religioase să definească o misiune specifică, să decidă cum clerul și conducerea ecleziastică își îndeplinesc propria misiune și să determine natura și dimensiunea interacțiunii instituționale cu societatea”⁸.

Perspectiva germană asupra autonomiei religiilor este particulară. Ea se bazează pe o prevedere din Legea Fundamentală, art. 140: „societățile religioase vor reglementa și administra propriile afaceri în mod independent, în limitele legii, care se aplică tuturor”. Bazându-se pe această normă, von Campenhausen consideră dreptul Bisericilor la auto-determinare ca „al treilea pilon al sistemului relațiilor Biserică – Stat din Constituție [germană]”⁹. Noțiunea de autonomie acoperită de acest drept este foarte largă, deoarece nu se limitează la aria ches-

³ W. COLE DURHAM, „The Right to Autonomy in Religious Affairs: A Comparative View”, in: G. ROBBERS (ed.), *Church Autonomy* ..., pp. 686-714.

⁴ Merilin KIVIORG, „Religious Autonomy in the ECHR”, p. 133, <www.deltapublicaciones.com/derechoyreligion/gestor/archivos/07_10_31_124.pdf>, 29 ian. 2014.

⁵ Martha C. NUSSBAUM, „Religion and Women's Equality: the Case of India”, in: Nancy L. ROSENBLUM (ed.), *Obligations of Citizenship and Demands of Faith: Religious Accommodation in Pluralist Democracies*, Princeton University Press, Princeton, 2000, p. 343.

⁶ Mark CHOPKO, „Constitutional Protection for Church Autonomy: A Practitioner's View”, in: G. ROBBERS (ed.), *Church Autonomy*..., p. 96.

⁷ Perry DANE, „The Varieties of Religious Autonomy”, in: G. ROBBERS (ed.), *Church Autonomy*..., p. 119.

⁸ Craig MOUSIN, „State Constitutions and the Autonomy of Religious Institutions”, in: G. ROBBERS (ed.), *Church Autonomy* ..., p. 401.

⁹ Axel Freiherr von CAMPENHAUSEN, „Church Autonomy in Germany”, in: G. ROBBERS (ed.), *Church Autonomy*..., p. 77.

unilor religioase interne. Curtea Constituțională Federală a decis că „ceea ce se înțelege prin afacerile proprii ale unei Biserici este determinat particular de modul în care Biserica însăși își vede problemele sale”, motiv pentru care „dreptul de a afirma autonomia nu se limitează la organizația religioasă în sine, ci se extinde la entitățile asociate implicate în împlinirea sarcinilor sale”¹⁰. Chiar dacă auto-determinarea comunităților religioase este echivalentul, din perspectiva drepturilor omului, a autonomiei Bisericii, doctrina juridică germană face o distincție între auto-determinare și autonomie. Potrivit lui Gerhard Robbers, conceptul de autonomie descrie doar competența instituțiilor statului de a guverna afacerile lor într-un mod care este independent de instituțiile superioare de stat, în timp ce auto-determinarea religioasă nu este conferită comunității religioase de către stat, dar este recunoscută de către stat ca o caracteristică preexistentă de drept a comunității religioase proprii, prestată¹¹.

Multe state europene au, de asemenea, referiri la autonomia religiilor în constituțiile lor, dar acestea nu folosesc o definiție a autonomiei cu înțeles la fel de larg ca cel specific cazului german. Concluzia lui von Campenhausen este că, în timp ce linia de demarcație dintre ceea ce se află în domeniul afacerilor proprii comunităților religioase și cele care sunt în responsabilitatea statului a fost disputată în trecut, „astăzi nu este dificil de a determina aria de întindere a propriilor atribuții [ale comunității religioase]”¹². Unul dintre obiectivele acestui articol este de a vedea dacă acest aspect este adevărat sau nu și dacă autonomia religiilor are o singură definiție în diferite culturi și religii.

Unele acte de cult sunt chestiuni care țin de viața privată, însă majoritatea activităților religioase sunt îndeplinite de grupuri de credincioși; în consecință, libertatea religiilor nu este garantată, cu excepția cazului în care comunitatea religioasă, înțeleasă ca o comunitate de ființe umane, are autonomie. Diferitele comunități religioase își structurează propriile afaceri în moduri diferite și unele comunități sunt înclinate să aibă o relație mai formală cu statul, dar chiar și în acest caz, fiecare intervenție a statului este acceptată doar dacă este necesară ori dacă poate fi justificată sub instrumente supra-naționale.

Potrivit lui W. Cole Durham, există un model comun de autonomie religioasă împărtășit de toate religiile, atât în Europa, cât și în SUA: Biserici și organizații religioase se bucură de o puternică protecție oferită de stat „în domeniile esențiale”: în legătură cu probleme de doctrină, formă de organizare ecleziastică, cler”¹³. Merilin Kiviorg ajunge la concluzia că, din discuția lui Durham despre

¹⁰ Gerhard ROBBERS, „State and Church in Germany”, in: G. ROBBERS (ed.), *State and Church in the European Union*, Nomos, Baden-Baden, 1996, pp. 57, 63.

¹¹ „Obst v. Germany – Third-Party Intervention, Prof. Dr. Gerhard Robbers on behalf of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints”, <<http://www.strasbourgconsortium.org/common/document.view.php?docId=3956>>, 29 ian. 2014.

¹² A.F. VON CAMPENHAUSEN, „Church Autonomy in Germany”, p. 79.

¹³ W. COLE DURHAM, „The Right to Autonomy ...”, p. 697.

autonomia religiilor și dintr-o analiză a modului în care diferite state europene o respectă, „se pare că există un teren comun vag în ceea ce privește autonomia colectivă a religiilor în Europa”¹⁴. Roland Minnerath consideră că există un model comun al autonomiei religiilor, întâlnit doar în Europa și nu în America: „Europa pare să tindă către un model de autonomie substanțială a Bisericilor în ciuda varietății extreme a statutului lor juridic”¹⁵.

Expertii în drept canonic au contribuit la stabilirea conținutului autonomiei religioase. Scopul acestui articol nu este acela de a genera o cercetare exhaustivă cu privire la chestiunea amintită, ci de a prezenta unele poziții din perspectiva dreptului canonic al Bisericii Ortodoxe. Pentru Liviu Stan, recunoașterea unei autonomii lărgite către diferite persoane morale este marca unui stat democratic. În cazul organizațiilor religioase, aceleași reguli pentru recunoașterea autonomiei lor, valabile pentru toate entitățile, sunt aplicate de către stat. Organizarea tuturor Bisericilor este reglementată de norme elaborate de fiecare Biserică, ce sunt denumite statut și sunt aprobate de către stat. Statul asigură autonomia religiilor fundamentând-o pe Constituție și pe dispozițiile unei legi speciale de aprobare a statutului și a altor norme elaborate de Biserici. Prin urmare, autonomia religiilor este independența Bisericii față de Stat. Deoarece statul îi recunoaște autonomia, Biserica Ortodoxă este un subiect de drept internațional, asemeni altor organizații autonome. Din punctul de vedere exprimat de Liviu Stan, autonomia (*αὐτόξ + νόμος*), guvernarea după propriile norme, constituie mai mult decât autocefalia (*αὐτόξ + κεφαλή*), guvernarea prin conducători proprii. Autocefalia nu are un „sens juridic clar”. Liviu Stan recunoaște că autonomia nu se opune autocefaliei, dar, pentru o lungă perioadă, dreptul canonic nu a făcut distincție între cele două. Ambii termeni au rădăcini comune și sunt diferiți „numai prin grad”¹⁶. Pentru Patriciu Vlaicu, autonomia este „capacitatea de a guverna prin propriile reguli”. Statul recunoaște dreptul Bisericilor de a se organiza după regulile proprii, în cadrul legalității, în timp ce Bisericile trebuie să se abțină de la a interveni în activitățile de stat¹⁷. Constantinos Pitsakis consideră că Bisericile autonome sunt Biserici care funcționează în state suverane și care aspiră la statutul de autocefalie, dar, din diferite motive (lipsa de credincioși, statutul de religie minoritară în acel stat, stadiul actual de dezvoltare eclesială), nu pot funcționa ca Biserici autocefale. Potrivit lui Constantinos Pitsakis, există o diferență între autonomia formală (denumită „autocefalie mică”, o

¹⁴ M. KIVTORG, „Religious Autonomy in the ECHR”, p. 136.

¹⁵ R. MINNERATH, „Church Autonomy in Europe”, p. 90.

¹⁶ LIVIU STAN, „Despre autonomia bisericească”, în: *Studii Teologice*, X (1958), 5-6, pp. 376-393 [retipărit în: *Biserica și dreptul. Studii de drept canonic ortodox*, Ed. Andreiană, Sibiu, 2012, pp. 98-131].

¹⁷ PATRICIU VLAICU, „Principiul autonomiei în relația Stat – culte”, în: Adrian LEMENI et alii (eds.), *Libertatea religioasă în context românesc și european*, Ed. Bizantină, București, 2005, p. 135.

autocefalie care este dificil sau chiar imposibil de a fi dobândită) și diferite forme de autonomii non-formale, dezvoltate în interiorul Bisericilor¹⁸.

Autonomia religiilor ca parte a libertății religioase garantată de art. 9 a Convenției Europene a Drepturilor Omului

Relația dintre autonomia religiilor și libertatea religioasă nu a fost atât de evidentă atunci când cea din urmă a devenit un drept recunoscut de Convenția Europeană a Drepturilor Omului. Libertatea religioasă a fost văzută de autorii Convenției și, inițial, de către Curtea Europeană a Drepturilor Omului (CEDO) mai mult ca un drept individual și nu ca un drept care aparține comunităților religioase, chiar dacă definiția de la art. 9 se referă la ambele situații. Doar în ultimii ani, diferite Biserici și comunități religioase au realizat că ar putea să se bazeze pe prevederile Convenției, în scopul apărării propriiei autonomii. În majoritatea cazurilor judecate de Curte, atunci când este implicată chestiunea autonomiei, indivizi sau comunități religioase încearcă să clarifice relația lor cu sau în interiorul unei Biserici mari. Persoanele sau organizațiile pretind că nu au drepturile lor fundamentale protejate, în timp ce Bisericile pretind că nu pot asigura o protecție deplină a acestor drepturi fără a încălca autonomia, care este, de asemenea, recunoscută ca un drept fundamental. Libertatea religioasă este supusă unor limitări definite de același art. 9. Prin urmare, atunci când CEDO discută un caz, trebuie să evalueze dacă autonomia Bisericilor a fost limitată sau nu și, dacă se consideră că aceasta a fost limitată, să aprecieze dacă limitarea este prevăzută de lege, este necesară într-o societate democratică, în interesul siguranței publice, pentru protejarea ordinii publice, a sănătății sau a moralei, ori pentru protejarea drepturilor și libertăților altora.

O analiză a cazurilor CEDO în care este implicată autonomia Bisericilor arată că, până în prezent, Curtea a argumentat în mod constant în favoarea autonomiei, chiar și în cazurile în care exercitarea deplină a drepturilor fundamentale ale persoanelor care aparțin Bisericilor a fost refuzată.

Este foarte interesant de observat că într-o evoluție paralelă cu cea a Curții, care a început să argumenteze în favoarea autonomiei Bisericii întemeiată pe art. 9, doctrina a început să elaboreze justificarea pentru non-aplicabilitatea normelor privind drepturile omului la organizații religioase, fără a se baza pe modul în care Curtea a dezvoltat jurisprudența sa. Argumentele erau bazate pe separația dintre Stat și comunitățile religioase, lipsa de competență în a interveni în disputele religioase și respectul față de opțiunile religioase individuale sau colective¹⁹. S-a argumentat că pluralismul presupune recunoașterea unei sfere

¹⁸ Constantinos PITSAKIS, „Autocephalie et autonomie: à propos du développement historique de deux catégories principales dans la structure actuelle de l'Eglise Orthodoxe”, în: *Kanon*, XXI (2010), pp. 21-42.

¹⁹ Norman DOE, Anthony JEREMY, „Justifications for Religious Autonomy”, în: Richard O'DAIR, Andrew LEWIS (eds.), *Law and Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 421-442;

non-statale, unde entitățile religioase și individuale sunt libere să aplice propriile standarde într-o direcție care se abate de la etosul societal predominant²⁰. În SUA, sensul autonomiei religiilor drept barieră în aplicarea drepturilor fundamentale a fost dezvoltat încă de la decizia Curții Supreme în cazul *Episcopia Ortodoxă Sârbă c. Milivojevich* în 1976:

„pentru ca instanțele civile să analizeze dacă acțiunile ecleziastice ale organelor de judecată ale unei Biserici sunt «arbitrare» aceasta înseamnă, în mod inerent, efectuarea unei anchete asupra procedurilor pe care normele canonice sau ecleziastice se presupune că le cer de la tribunalul bisericesc sau asupra criteriilor de fond prin care se presupune că se decide întrebarea ecleziastică. Însă exact aceasta este întrebarea pe care Primul Amendament o interzice; recunoașterea unei astfel de excepții ar submina regula generală potrivit căreia controversele religioase nu sunt subiecte decente de discutat în instanțele civile și că aceste instanțe trebuie să accepte deciziile ecleziastice ale tribunalelor Bisericii așa cum sunt”.

Aceste argumente nu ar putea conduce spre concluzia că recunoașterea autonomiei organizațiilor religioase înseamnă neglijarea tuturor celorlalte drepturi ale omului care ar putea intra în coliziune cu aceasta la un moment dat. Nu există un consens cu privire la modul de protejare a drepturilor omului atunci când acestea intră în coliziune cu autonomia religiilor, dar există argumente foarte bine dezvoltate, potrivit cărora Biserici de stat sau cele care au statut de societăți publice ori instanțele Bisericii integrate în sistemul normativ au mai multe responsabilități în protejarea drepturilor omului decât alte organizații religioase²¹.

Jurisprudența constantă a Curții în favoarea autonomiei religioase este contestată în ultimii ani, deoarece unele cazuri sunt aduse în fața Marii Camere de persoane și organizații care sunt nemulțumite cu decizia Curții în primă instanță. Organizațiile care apără autonomia Bisericii, dar nu sunt direct legate de Biserică sau comunități religioase și statele care fac același lucru sunt parte dintr-o tendință destul de nouă ce se manifestă la Strasbourg. Această strategie s-a dovedit a fi eficientă, după cum arată intervenția Marii Camere în cazul *Lautsi c. Italia*. Acesta este motivul pentru care cazurile cele mai dificile care implică autonomia Bisericii, ce au apărut după verdictul final în *Lautsi c. Italia*, *Sindicatul „Păstorul cel Bun” c. România* și *Fernández Martínez c. Spania*, au fost trimise la Marea Cameră. În *Sindicatul „Păstorul cel Bun” c. România*,

Roland MINNERATH, „The Right of Autonomy in Religious Affairs”, în: Tore LINDHOLM et alii (eds.), *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, Martinus Nijhoff, Leiden, 2004, pp. 291-319.

²⁰ Rex AHDAR, Ian LEIGH, *Religious Freedom in the Liberal State*, Oxford University Press, Oxford, 2005 p. 334.

²¹ Ian LEIGH, „Balancing Religious Autonomy and Other Human Rights under the European Convention”, în: *Oxford Journal of Law and Religion*, 1 (2012), 1. p. 3.

respectul față de autonomia Bisericilor a fost pus în valoare recent de către Marea Cameră într-un verdict care contrazice prima decizie. În *Fernández Martínez c. Spania*, respectarea deplină a autonomiei este contestată în fața Marii Camere, dar un verdict încă nu a fost anunțat. Chiar și opiniile judecătorilor de la CEDO sunt împărțite cu privire la problema autonomiei Bisericii. Primele cazuri care implicau autonomia Bisericilor s-au decis cu unanimitate. În cazurile *Sindicatul „Păstorul cel Bun” c. România* și *Fernández Martínez c. Spania* au fost exprimate opinii separate.

De ce autonomia Bisericilor este din ce în ce mai contestată la CEDO? În urmă cu câțiva ani, nicio organizație sau stat nu intervenea în calitate de terț. Acum, în aproape toate cazurile legate de autonomia Bisericii, organizații sau state intervin în apărarea autonomiei. Acest lucru se datorează nevoii de a echilibra influența în creștere a organizațiilor seculare. Acestea au o strategie mai generală, urmată de persoane sau organizații, în scopul de a impune o abordare mai seculară la nivel european. Lobby-ul secular poate fi observat de fiecare dată când un nou tratat al Uniunii Europene este redactat și de fiecare dată când o directivă sau regulament se discută. La nivelul CEDO un astfel de lobby este mult mai complicat: este mai ușor să fii parte a procesului de elaborare a legilor decât să influențezi o decizie a Curții. CEDO se compune din magistrați independenți și, prin urmare, organizațiile de lobby nu sunt acreditate la CEDO. Astfel, lobby-ul secular are nevoie să genereze mai multe eforturi pentru a fi eficient și pentru a contesta jurisprudența actuală a CEDO la nivelul Curții în sine. Influențarea opiniei publice nu este o strategie foarte eficientă, din același motiv al independenței judecătorilor.

Cu toate acestea, judecătorii din țările cu fond secular tind să favorizeze drepturile fundamentale în detrimentul autonomiei Bisericii, în timp ce judecătorii din țările care recunosc un rol puternic pentru Biserici în sfera publică tind să devină favorabili autonomiei. Aceste țări intervin în mod direct, prin contestarea deciziilor Curții care diminuează rolul autonomiei Bisericilor.

A ști cât timp CEDO va avea în continuare o jurisprudență constantă legată de autonomia Bisericilor este o chestiune complicată. Răspunsul la o asemenea întrebare depinde de complexitatea cazurilor care vor fi aduse în fața Curții. De asemenea, depinde și de modul în care Curtea va interpreta existența limitărilor definite la art. 9. Multe constituții ale țărilor europene definesc autonomia Bisericilor în capitolul dedicat drepturilor fundamentale. Abordarea Consiliului Europei a fost diferită: nu este menționată autonomia Bisericilor ca atare în Convenție, dar Curtea a interpretat Convenția ca o garanție a autonomiei. Ce este însă mai important pe termen lung: a avea un text specific despre autonomie sau a avea o jurisprudență constantă și bogată? Aceasta este o întrebare la care cu greu se poate da un răspuns.

Dezbaterea asupra autonomiei Bisericilor nu este decisă doar cu argumente luate din jurisprudența Curții sau din cadrele legale și constituționale ale țărilor care sunt implicate în cauzele aduse în fața Curții. O nouă abordare este

aceea de a invoca prevederi din legislația UE care sunt relevante pentru autonomia Bisericilor, în special *Directiva 2000/78/CE* a Consiliului Uniunii Europene de stabilire a unui cadru general în favoarea egalității de tratament în slujbă și profesie (27 nov. 2000)²².

Conform art. 4 al *Directivei 78/2000/CE*,

„Statele membre pot să prevadă că un tratament diferențiat bazat [religie sau credință] pe o caracteristică legată de unul dintre motivele prevăzute la art. 1 nu constituie o discriminare atunci când, având în vedere natura unei activități profesionale sau condițiile de exercitare a acesteia, caracteristica în cauză constituie o cerință profesională esențială și determinantă, astfel încât obiectivul să fie legitim, iar cerința să fie proporțională. Statele membre pot menține în legislația lor națională în vigoare la data adoptării prezentei directive sau pot prevedea într-o legislație viitoare, care preia practicile naționale existente la data adoptării prezentei directive, dispoziții în temeiul cărora, în cazul activităților profesionale ale Bisericilor și ale altor organizații publice sau private a căror etică este bazată pe religie sau convingeri, un tratament diferențiat bazat pe religia sau convingerile unei persoane nu constituie o discriminare atunci când, prin natura acestor activități sau prin contextul în care sunt exercitate, religia sau convingerile constituie o cerință profesională esențială, legitimă și justificată în privința eticii organizației ... Cu condiția ca dispozițiile să fie respectate în restul situațiilor, prezenta directivă, fără a aduce atingere dreptului Bisericilor și al altor organizații publice sau private a căror etică este bazată pe religie sau convingeri, acționând în conformitate cu dispozițiile constituționale și legislative naționale, poate impune personalului care lucrează pentru ele o atitudine de bună-credință și de loialitate față de etica organizației”.

O altă prevedere relevantă pentru autonomia Bisericilor care este parte din legislația UE, dar nu a fost luată în considerare până acum de CEDO, este art. 17 din *Tratatul de la Lisabona*, o recunoaștere foarte clară a principiului autonomiei Bisericilor: „Uniunea respectă și nu aduce atingere statutului de care beneficiază, în temeiul dreptului național, Bisericile și asociațiile sau comunitățile religioase din statele membre”.

Această abordare se va dezvolta, iar cazurile care implică autonomia Bisericilor vor deveni nu numai dispute între o persoană și o Biserică sau în interiorul unei Biserici, ci cazuri în care diferite țări cu diferite tradiții vor interveni în autonomia Bisericii.

În cele ce urmează sunt prezentate, pe baza diferențelor confesionale, cele mai importante cazuri care implică autonomia Bisericilor judecate de CEDO, în scopul de a vedea dacă există o abordare comună, ori dacă există diferențe de la

²² Pentru comentarii asupra acestei directive, vezi Radu CARP, „Religion in the Public Sphere: Is There a Common European Model?”, in: *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, X (2011), 28, p. 100.

o Biserică la alta. Nu numai Bisericile creștine sunt prezentate, dar și comunitățile musulmane.

Jurisprudența CEDO cu privire la autonomia religiilor Biserici Ortodoxe

*Mitropolia Basarabiei și alții c. Moldova*²³

La originea cauzei se află o cerere împotriva Republicii Moldova adresată Comisiei Europene a Drepturilor Omului pe baza fostului art. 25 din Convenția pentru apărarea drepturilor omului și a libertăților fundamentale de către Mitropolia Basarabiei (Mitropolia Basarabiei și Exarhatul Plaiurilor) și doisprezece cetățeni ai Republicii Moldova, pe data de 3 iun. 1998.

La 14 sept. 1992, solicitanții, persoane fizice, s-au unit pentru a forma Mitropolia Basarabiei – Biserică Ortodoxă autonomă locală²⁴. În conformitate cu statutul său, aceasta a luat locul, din punct de vedere canonic, Mitropoliei Basarabiei, care a existat până în 1944.

Mitropolia Basarabiei a adoptat actul constitutiv care a determinat, printre altele, componența și administrarea organelor sale de formare, recrutare și disciplina clerului său, ierarhia ecleziastică și regulile privind activele sale. În preambulul actului constitutiv se afirmă că „Mitropolia Basarabiei este o Biserică ortodoxă autonomă locală din cadrul Patriarhiei de la București”.

Prin Actul Patriarhal din 19 dec. 1992, Patriarhia Bisericii Ortodoxe Române a recunoscut Biserica autonomă a Mitropoliei Basarabiei ca parte a jurisdicției sale. Noua Biserică a devenit a doua Biserică Ortodoxă care pretinde jurisdicție canonică pe teritoriul Republicii Moldova.

Aproape un milion de cetățeni moldoveni sunt afiliați la această Biserică, ce are mai mult de 160 de clerici. Mitropolia Basarabiei este recunoscută de toate Patriarhiile Ortodoxe cu excepția Patriarhiei Moscovei²⁵.

În cererea sa depusă la Departamentul Cultelor, Mitropolia Basarabiei a susținut că reintegrarea sa a fost fundamentată nu doar pe prevederile Constituției Republicii Moldova, ci și pe prevederile Canonului 34 Apostolic, care per-

²³ No. 45701/99, ECHR 2001.

²⁴ Pentru o perspectivă istorică asupra Mitropoliei Basarabiei, inclusiv restabilirea acesteia și recunoașterea de către Patriarhia Română în 1992 și evenimentele care s-au succedat, vezi: PATRIARHIA ROMÂNĂ, *Adevărul despre Mitropolia Basarabiei*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993. Despre originile conflictului de jurisdicție canonică de pe teritoriul Basarabiei și despre statul actual al Mitropoliei Basarabiei, vezi: Monica-Elena HERGHELEGIU, „The Statute of Organization of the (Autonomous) Metropolitan Church of Bessarabia”, în: *Kanon*, XXI (2010), pp. 169-191.

²⁵ Despre disputele canonice ale Bisericilor Ortodoxe în Republica Moldova și cum sunt acestea legate de relația dintre această țară și Federația Rusă, vezi: Radu PREDA, *Ortodoxia & ortodoxiile. Studii social-teologice*, coll. *Theologia socialis* 10, Ed. Eikon, Cluj-Napoca 2010, p. 84.

mite Bisericii de a se organiza pe baza criteriilor etnice. Aceeași cerere se referă, de asemenea, la canonul 2 § 45 de la al doilea Sinod Ecumenic (Constantinopol, 381) și canonul 8 § 46 de la al treilea Sinod Ecumenic (Efes, 431), care interzic capului unei eparhii de a pretinde jurisdicție peste o altă eparhie, așa cum a făcut-o Biserica Ortodoxă Rusă în Basarabia în 1812, atunci când a anexat provincia, preluată de la Principatul Moldovei, și din nou în 1944, când a preluat-o de la România.

Potrivit opiniei exprimate de Monica-Elena Herghelegiu, canonul 34 și modul în care înțelegem termenul *ethnos* sunt cruciale pentru a decide cine va avea jurisdicția canonică asupra teritoriului Basarabiei. Noul Testament folosește expresia *ta ethne* pentru a descrie un grup de persoane care împărtășesc o formă similară de cultură, însă astăzi *ethnos* este definit drept grup etnic. Dacă acceptăm Canonul 34 ca referindu-se la grupuri etnice, aceasta înseamnă că fiecare națiune trebuie să aibă propria sa structură eclesială. Mitropolia Basarabiei a susținut, de fapt, că națiunea română din Republica Moldova dorește să aibă propria sa organizare bisericească, separată de Biserica care este sub puterea unei alte națiuni²⁶.

Departamentul pentru Culte a refuzat admiterea cererii de a accepta Mitropolia Basarabiei, iar procedurile civile în instanțele de judecată din Moldova nu au avut succes, prin urmare solicitanții au trimis acest caz la Curte.

Reclamanții au susținut că refuzul autorităților moldovenesti de a recunoaște Mitropolia Basarabiei a încălcat libertatea lor de religie, deoarece doar cultele recunoscute de către guvern ar putea fi practicate în Republica Moldova. Ei au afirmat în special că libertatea lor de a-și manifesta religia proprie în comunitate cu alții a fost știrbită de faptul că li s-a interzis reunirea în scopuri religioase și de absența completă a protecției judiciare asupra activelor Bisericii.

Curtea a decis mai întâi că „o biserică sau un organ ecleziastic poate ca atare să exercite în numele enoriașilor săi drepturile garantate de art. 9 al Convenției”, astfel încât Mitropolia Basarabiei poate fi considerată în calitate de solicitant. Este o concluzie importantă, deoarece Curtea nu avea, la acel moment, multe cazuri care să se ocupe cu exercițiul colectiv al libertății religioase. Curtea observă că,

„nefiind recunoscută, Biserica reclamantă nu poate funcționa. În special, preoții nu pot oficia serviciul divin, membrii săi nu se pot reuni pentru a-și practica religia lor, deoarece Biserica nu are personalitate juridică și nu are dreptul la o protecție judiciară a bunurilor sale”.

Prin urmare, refuzul Guvernului de a recunoaște Biserica reclamantă, menținută de decizia Curții Supreme de Justiție, este considerat de Curte drept o

„ingerință în dreptul Bisericii solicitante și a celorlalți reclamanți la libertatea religioasă, garantată de art. 9 alineatul § 1 din Convenție”.

²⁶ M.-E. HERGHELEGIU, „The Statute ...”, p. 185.

Guvernul Republicii Moldova susține că a adus o limitare a libertății religioase prevăzute de lege, în baza art. 9 § 2. Curtea declară că nu toate actele normative sunt „legi”, în sensul acestei dispoziții:

„în problemele care afectează drepturile fundamentale ar fi contrar statului de drept (*rule of law*), unul dintre principiile de bază ale unei societăți democratice consacrate de Convenție, dacă o putere discreționară acordată de lege executivului ar fi exprimată în termenii unei puteri lipsite de orice constrângere. Prin urmare, legea trebuie să indice cu suficientă claritate domeniul de aplicare a unei astfel de prevederi și modul de exercitare a acesteia”.

Cu privire la art. 9 § 2, în care limitarea libertății religioase trebuie să fie „necesară într-o societate democratică”, Curtea precizează că, în urma argumentelor dezvoltate în *Hasan și Chaush c. Bulgaria* și *Serif c. Grecia*,

„în exercitarea puterii sale de reglementare ... în relațiile sale cu diversele religii, culte și credințe, statul are datoria de a rămâne neutru și imparțial ... Miza este păstrarea pluralismului și a bunei funcționări a democrației. una dintre principalele caracteristici este posibilitatea pe care o oferă de a rezolva problemele unei țări prin dialog, fără a recurge la violență ... în consecință, rolul autorităților în astfel de circumstanțe nu este de a distruge cauza tensiunilor prin eliminarea pluralismului, ci de a se asigura că grupurile concurente se tolerează reciproc”.

De asemenea, potrivit Curții,

„măsurile generate de stat, care favorizează un anumit lider sau organe specifice ale unei comunități religioase divizate sau care doresc să oblige comunitatea sau o parte din ea în a se plasa, împotriva voinței sale, sub o conducere unică, ar constitui, de asemenea, o încălcare a libertății religioase. În societățile democratice, statul nu trebuie să ia măsuri pentru a se asigura că toate comunitățile religioase rămân sau sunt aduse sub o conducere unică. În mod similar, în cazul în care exercitarea dreptului la libertatea religioasă sau a unuia dintre aspectele sale este supus, în temeiul dreptului intern, la un sistem de autorizare prealabilă, implicarea în procedura de acordare a autorizației unei autorități bisericești recunoscute nu poate fi reconciliată cu cerințele de la alineatul 2 al art. 9”.

Concluzia Curții este aceeași ca și în *Hasan și Chaush c. Bulgaria*, anume că „existența autonomă a comunităților religioase este indispensabilă pluralismului într-o societate democratică și este, prin urmare, o problemă aflată chiar în centrul protecției oferite de art. 9”. Astfel, Curtea concluzionează că a existat o încălcare a art. 9.

Intervenția (sau mai exact refuzul de a interveni în procesul de înregistrare) autorităților Republicii Moldova a fost considerată drept o încălcare a libertății de religie. Republica Moldova nu a fost neutră într-un litigiu care este, în esență, unul de drept canonic, cel dintre Mitropolia Moldovei, parte a Bisericii

Ortodoxe Ruse, dependentă de Patriarhia Moscovei, și Mitropolia Basarabiei, care a fost atașată Bisericii Ortodoxe Române și, prin urmare, dependentă de Patriarhia de la București²⁷.

Mitropolia Basarabiei și alții c. Moldova a fost primul caz în care CEDO a folosit autonomia Bisericilor pentru a rezolva un conflict care implică o Biserică Ortodoxă, bazându-se pe art. 9.

*Biserica Adevărat Ortodoxă din Moldova și alții c. Moldova*²⁸

Reclamanții s-au unit pentru a forma „Biserica Adevărat Ortodoxă din Moldova” și au solicitat înregistrarea acesteia de către guvern. Ei consideră că refuzul autorităților de stat de a înregistra această Biserică este o încălcare a dreptului lor la libertatea religioasă, garantat de art. 9. Curtea a precizat că există o încălcare a art. 9. Această concluzie se bazează explicit pe cazul menționat *Mitropolia Basarabiei c. Moldova* și anume pe faptul că „existența autonomă a comunităților religioase este indispensabilă pluralismului într-o societate democratică și este, prin urmare, o problemă aflată chiar în centrul protecției oferite de art. 9”.

*Svyati – Mikhalivska Parafiya c. Ucraina*²⁹

Acest caz implică, ca și în exemplul *Mitropolia Basarabiei și alții c. Moldova*, o dispută din dreptul canonic între două Biserici Ortodoxe, conduse de Kiev și de către Patriarhia Moscovei, care își dezbat jurisdicția pe teritoriul Ucrainei³⁰. Disputa din dreptul canonic a fost la originea unui litigiu de drept public în care au fost implicate și autoritățile ucrainene.

Această dispută a început imediat după ce Ucraina a devenit un stat independent. Atunci când Ucraina a aplicat pentru statutul de membru al Consiliului Europei, în 1995, a fost emis Avizul nr 190 (1995). Potrivit acestui document, Ucraina a promis că:

„O soluție pașnică a disputelor existente între Bisericile Ortodoxe va fi înlesnită respectând simultan independența Bisericii față de stat; vor fi introduse un nou sistem non-discriminatoriu de înregistrare a Bisericilor și o soluție juridică pentru restituirea proprietății Bisericilor”.

²⁷ O scurtă perspectivă istorică asupra Mitropoliei Basarabiei și Mitropoliei Moldovei după 1989 se regăsește în: Veaceslav CIORBĂ, *Biserica Ortodoxă din Basarabia și Transnistria (1940-2010)*, Ed. Pontos, Chișinău, 2011, pp. 275-277.

²⁸ No. 952/03, ECHR 2007.

²⁹ No. 77703/01, ECHR 2007.

³⁰ În Ucraina există 3 jurisdicții canonice majore care se dispută între ele. Biserica Ortodoxă Ucraineană – Patriarhia Kiev. Biserica Ortodoxă Ucraineană – Patriarhiei Moscova și Biserica Ortodoxă Autocefală Ucraineană. Pentru o descriere detaliată a conflictelor canonice în Ucraina, vezi: R. PREDA, *Ortodoxia & ortodoxiile...*, p. 82 ș.u.

În 1998, din raportul comisiei de monitorizare a Consiliului Europei privind „Onorarea obligațiilor și angajamentelor de către Ucraina”, aflăm că:

„După aderare, litigiul între cele trei Biserici Ortodoxe din Ucraina, între ele și stat, nu s-a încheiat ...; de asemenea, plângeri sunt exprimate și de către reprezentanții diferitelor confesiuni cu privire la lipsa de cooperare a autorităților locale”.

Acesta este contextul cazului *Svyati – Mikhalivska Parafiya c. Ucraina*, un context care este amintit în mod expres de către Curte în procesul său decizional. Asociația reclamantă este o grupare religioasă, *Svyati – Mikhalivska Parafiya* (Parohia *Sfântul Mihail*), care aparține Bisericii Ortodoxe Ucrainene a Patriarhiei Kievului. Toți membrii acestei parohii fac parte din adunarea enoriașilor. Inițial, în april. 1989, această grupare a decis să formeze o asociație religioasă sub îndrumarea Bisericii Ortodoxe Ruse, înregistrată ca atare de către Consiliul Afacerilor Religioase. În 1992, Adunarea enoriașilor a adoptat un nou statut și a cerut Bisericii Ortodoxe Ucrainene (Patriarhia Moscovei) să-l aprobe. În 1999, adunarea enoriașilor a decis să se retragă de sub jurisdicția și îndrumarea canonică a Patriarhiei Moscovei și să o accepte pe cea a Patriarhiei Kievului. La 1 ian. 2000, sediile bisericii au fost luate de clerici și laici care susțineau Patriarhia Moscovei. Asociația reclamantă a decis să modifice statutul parohiei, însă autoritățile de stat și instanțele din Ucraina au respins înregistrarea acestor amendamente, deoarece s-a considerat că acestea contravin legislației relevante. Ulterior, asociația reclamantă a decis să aducă cazul în atenția CEDO.

Curtea amintește că libertatea religioasă este o chestiune de conștiință individuală, dar care implică, de asemenea, și libertatea persoanei de a-și manifesta religia, „în comunitate cu alții, în public și în cercul acelorora cu care își împărtășește credința ...”, art. 9 trebuie să fie interpretat în lumina art. 11 din Convenție, care protejează viața asociativă împotriva interferenței nejustificate a statului”. *Hasan și Chaush c. Bulgaria* și *Mitropolia Basarabiei c. Moldova* sunt din nou folosite în acest caz, pentru a concluziona că „obligația statului la neutralitate și imparțialitate” este „incompatibilă cu orice putere din partea statului de a evalua legitimitatea credințelor religioase”. Curtea reiterează concluziile cazului *Stankov și Organizația Unită Macedoneană Ilinden c. Bulgaria*, potrivit cărora lista de limitări ale libertății religioase de la art. 9 § 2 este exhaustivă. Aceste limitări „trebuie să fie interpretate în mod strict și numai motive convingătoare și incontestabile pot justifica restricții”.

Guvernul ucrainean se apără afirmând că nu a intervenit în treburile asociației reclamante. Refuzul autorităților de a modifica statutul parohiei se bazează pe legislația națională și pe prevederile statutului actual, iar statul nu a luat nici un fel de măsuri active pentru a forța comunitatea să se alăture unei Patriarhii sau alteia.

Acesta nu este un argument pe care Curtea să îl accepte, din moment ce „a declarat în mod consecvent că un refuz al autorităților naționale de a acorda

statutul de persoană juridică unei asociații de credincioși echivalează cu o ingerință în dreptul la libertatea religioasă în conformitate cu art. 9” și, de asemenea, „dreptul credincioșilor la libertatea religioasă cuprinde speranța că acelei comunității îi va fi permis să funcționeze în mod pașnic, fără intervenția arbitrară a statului”. Prima concluzie este luată de la *Mitropolia Basarabiei c. Moldova*, a doua de la *Hasan și Chaush c. Bulgaria*.

O intervenție a statului într-un conflict între cele două Biserici este considerat de către Curte o ingerință nejustificată, chiar și în cazurile în care intervenția este foarte limitată. Curtea recunoaște faptul că în circumstanțele cauzei este „necesară o abordare extrem de sensibilă și neutră din partea autorităților naționale față de conflict”. Situația este considerată de Curte ca fiind una

„în care o organizație religioasă este în conflict evident cu conducerea Bisericii la care este afiliată ... și este obligată să-și modifice statutul și să înregistreze modificările sau riscă excluderea din calitatea de persoană juridică inițial creată de aceasta”.

Refuzul autorităților ucrainene de a înregistra modificările din statutul solicitantului de asociere „este considerat de Curte drept o ingerință în dreptul la libertatea religioasă în conformitate cu art. 9, în lumina art. 11”. Motivul este că, prin refuzul de a înregistra aceste amendamente, acestea au

„limitat capacitatea grupului religios în cauză, care nu a avut statut de persoană juridică și nu a putut să-și exercite întreaga gamă de activități religioase și activități exercitate în mod normal de către persoane juridice non-guvernamentale înregistrate”.

Curtea oferă în acest caz o justificare foarte clară de ce consideră autonomia ca fiind direct legată de libertatea religioasă. În opinia Curții, asociațiile religioase au libertatea de a stabili modul în care noii membri sunt admiși, precum și modul în care sunt excluși membrii existenți, ceea ce este o expresie a autonomiei Bisericii. Statul nu poate interveni în „structura internă a unei organizații religioase” și referitor la „reglementările privind statutul de membru”, deoarece acestea sunt mijloace de „exprimare a convingerilor lor și de a menține tradițiile lor religioase”. Folosind din nou argumentele din *Hasan și Chaush c. Bulgaria*, Curtea subliniază că „dreptul la libertatea religioasă exclude orice apreciere din partea statului pentru a stabili dacă mijloacele utilizate în a-și exprima convingerile religioase sunt legitime”. Curtea a ajuns la concluzia că a avut loc o încălcare a art. 9.

*Mirolubovs și alții c. Letonia*³¹

În acest caz este vorba despre o dispută din interiorul Bisericii Ortodoxe Vechi din Letonia. Biserica Ortodoxă Veche este o schismă în Biserica Ortodoxă

³¹ No. 798/05, ECHR 2009.

Rusă de la mijlocul sec. al XVII-lea. O parte din clerici, conduși de Arhiepiscopul Avakkum, au refuzat să accepte reformele liturgice inițiate de patriarhul Nikon și, prin urmare, vechile cărți liturgice și urmașii lor au fost condamnați de Biserica Ortodoxă în 1666. Biserica Ortodoxă Veche este împărțită în trei ramuri. Prima se numește *popovtsy* („cu preoți”), care au conservat o viață ecleziastică apropiată de Biserica Ortodoxă, dar au propria lor ierarhie. A doua se numește *bespopovtsy* („fără preoți”). Aceștia au apărut în a doua jumătate a sec. al XVIII-lea, după moartea preoților care au fost inițial atașați cauzei Bisericii Ortodoxe Vechi, iar numele se bazează pe faptul că nici un arhiepiscop nu ar putea hirotoni preoți. Deoarece nu au preoți, *bespopovtsy* nu celebrează euharistia și nu au o ierarhie bisericească. Ei sunt conduși de laici, care sunt numiți „maestri spirituali”. Acești conducători organizează întâlnirile de duminică și sărbători, săvârșesc botezuri, nunți, înmormântări etc. Aceste două ramuri ale Bisericii Ortodoxe Vechi au fost ulterior împărțite în ascultări. Cea de a treia ramură a apărut la începutul sec. al XIX-lea și este numită *yedinoversty* – adepți ai Bisericii Ortodoxe Vechi care au devenit parte a Bisericii Ortodoxe Ruse, dar păstrează regulile Bisericii Ortodoxe Vechi.

Prima comunitate ortodoxă veche din Letonia a apărut în 1660, în împrejurimile orașului Daugavpils, în momentul în care această Biserică s-a constituit. Din acel moment, majoritatea credincioșilor ortodocși pe stil vechi aparțin ramurii *bespopovtsy*, ascultarea pomoriană. Înainte de 1989, credincioșii ortodocși pe stil vechi care aparțin de această ascultare se numesc „Biserica”. În 1989, aproape toate ascultările pomorane înființează „Biserica Ortodoxă Veche Pomoriană din Letonia”, cu 70.000-80.000 adepți (aproximativ 3% din populația Letoniei). În Letonia există 69 de comunități ortodoxe vechi, cea mai mare fiind denumită RGVD și înființată în 1760, având cea mai mare clădire a Bisericii Ortodoxe Vechi din lume.

În 1984, părintele Ivans Mirolubovs a devenit „maestru spiritual” al RGVD și, în 1995, a fost numit în calitate de „maestru spiritual” principal. În același an, Biserica Ortodoxă Veche nu a recunoscut legitimitatea canonică a părintelui Mirolubovs și a declarat că el nu mai are calitatea de „maestru spiritual”. În 1999, părintele A.K. și adepții săi au părăsit RGVD pentru a crea o nouă comunitate numită „Parohia Pomoriană Vechi Ortodoxă a Epifaniei lui Dumnezeu”. În 2001, Biserica Ortodoxă Veche a confirmat sancțiunile emise în 1995 pentru că părintele Mirolubovs a invitat în Biserica RGVD un preot al Bisericii Ortodoxe Ruse pentru celebrarea comună a euharistiei. Acest fapt a fost considerat drept „o trădare la adresa Bisericii Pomoriene”. În 2002, reprezentanții ascultărilor pomoriene din Rusia, Letonia și Belarus, care s-au întâlnit la Sankt Petersburg, au declarat că o comuniune sacramentală cu reprezentanții unei alte confesiuni este motiv de excomunicare.

În iul. 2002, a avut loc în biserica din Riga întâlnirea generală a RGVD la care a participat și părintele Mirolubovs și o altă întâlnire a fost organizată în stradă, avându-l printre participanți și pe părintele AK. RGVD a adoptat două

declarații, prima menționând independența acestei comunități față de Biserica Ortodoxă Veche Pomoriană și cea de a doua care să ateste că comuniunea cu *yedinovertsy* nu este contrară normelor canonice ale Bisericii Ortodoxe Pomoriene Vechi. Părintele AK a solicitat Direcției pentru Culte să decidă dacă părintele Mirolubovs și adepții săi și-au schimbat confesiunea prin actul de comuniune sacramentală cu ortodocșii. Direcția pentru Culte a recunoscut deciziile luate în cadrul reuniunii din stradă. RGVD a contestat poziția Direcției în instanțele de judecată. Chiar dacă prima instanță a anulat deciziile Direcției, Curtea Supremă de Justiție a respins, în cele din urmă, cererea formulată de RGVD.

Cadrul juridic leton cu privire la Biserica Ortodoxă Veche este foarte complex. Înainte de incorporarea Letoniei la URSS în 1940, era în vigoare o lege adoptată în 1935. Potrivit acestei legi, o parohie ortodoxă pe stil vechi putea fi înființată de cel puțin 100 de cetățeni care au cel puțin 25 de ani. Pentru a avea personalitate juridică, fiecare comunitate trebuia să se înregistreze la autoritatea de stat competentă. Parohiile Bisericii Ortodoxe Vechi se puteau asocia în uniuni. Fiecare parohie avea libertatea să renunțe la o astfel de uniune, dacă membrii ei au decis să facă acest lucru. Această lege nu cuprindea dispoziții referitoare la modul în care o persoană sau o comunitate ar putea fi recunoscută ca „vechi ortodox/veche ortodoxă”. În perioada în care a fost aplicată legea nu a apărut acest tip de problemă. După ce Letonia și-a proclamat independența (1991), legea din 1935 nu a reintrat în vigoare. În anul 2007, a fost adoptată Legea cu privire la Biserica Ortodoxă Veche Pomoriană. Această lege nu se referă asemeni celei vechi la parohii, ci la „Biserica Ortodoxă Veche, cu toate parohiile sale”. În conformitate cu Legea din 2007, o parohie a Bisericii Ortodoxe Vechi nu poate exista independentă de Biserică.

Părintele Mirolubovs și alți credincioși ai RGVD au argumentat în fața Curții că nicio autoritate publică nu ar putea interveni pentru a determina identitatea confesională a membrilor unei comunități religioase împotriva voinței lor. Curtea a decis că intervenția autorităților într-un conflict în interiorul RGVD, având ca rezultat faptul că părintele Mirolubovs și adepții săi nu au mai fost recunoscuți a fi liderii acelei comunități și au fost expulzați din sediul Bisericii, este în contradicție cu dreptul la libertatea religioasă protejată de art. 9.

Referitor la întrebarea dacă o astfel de limitare este necesară într-o societate democratică, Curtea reamintește concluziile din cazul *Mitropolia Basarabiei și alții c. Moldova*:

„cât timp libertatea religioasă este, în primul rând, o problemă de conștiință individuală, aceasta implică, de asemenea, printre altele, libertatea de a «manifesta religia [cuiva]», singur și în privat sau în comunitate cu alții, atât în public, cât și în interiorul cercului acelor care împărtășesc aceeași credință” și că „art. 9 enumeră o serie de forme pe care le pot lua manifestarea religiei sau credinței unei persoane, și anume de cult, de doctrină, practică și îndeplinirea ritualurilor”.

Sunt amintite și concluziile *Hasan și Chaush c. Bulgaria, Mitropolia Basarabiei și alții c. Moldova și Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Bulgare și alții c. Bulgaria*: „existența autonomă a comunităților religioase este indispensabilă pluralismului într-o societate democratică și este, prin urmare, o chestiune aflată în centrul protecției oferite de art. 9”. Datorită principiului autonomiei, un stat nu poate obliga o comunitate religioasă să accepte noi membri sau să excludă proprii adherenți (*Svyati – Mikhalivska Parafiya c. Ucraina*). Potrivit Curții, art. 9 nu garantează dreptul la opoziție în interiorul organismului religios; dacă există o formă de dezacord între comunitate și un membru al acelei comunități, libertatea religioasă se manifestă prin posibilitatea de a părăsi comunitatea. Această perspectivă a fost și cea folosită în cazul *Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Bulgare (Mitropolitul Inochentie) și alții c. Bulgaria*.

De asemenea, Curtea afirmă, ca și în cazul *Mitropolia Basarabiei și alții c. Moldova*, că:

„măsurile de stat care favorizează un anumit lider sau organe specifice ale unei comunități religioase divizate sau care doresc să oblige comunitatea sau o parte din ea în a se plasa, împotriva voinței sale, sub o conducere unică ar constitui o încălcare a libertății religioase. În societățile democratice, statul nu trebuie să ia măsuri pentru a se asigura că toate comunitățile religioase rămân sau sunt aduse sub o conducere unică”.

Curtea precizează că, din cauza „principiului autonomiei structurale a comunităților religioase” ce rezultă din art. 9, doar motivele cele mai grave ar putea justifica o intervenție a statului și că aceste motive nu s-au dovedit a exista în acest caz. Direcția Cultelor, prin determinarea apartenenței confesionale a părintelui Mirolubovs și a adepților săi, contrar părerilor lor, a acționat încălcând obligația sa de neutralitate. Determinarea apartenenței confesionale a unei comunități religioase aparține autorităților spirituale din acea comunitate și nu statului.

Principalul raționament al Curții folosit în procesul de a decide că autoritățile de stat nu au dreptul de a interveni este luat din contextul istoric al Bisericii Ortodoxe Vechi: aceasta este o religie cunoscută pentru „eterogenitatea structurală” și a fost afectată de-a lungul istoriei sale de scindări și schisme. Acestea au fost la originea unui număr de ascultări care au fost considerate, de asemenea, ca părți ale Bisericii Ortodoxe Vechi. Direcția pentru Culte a acționat într-un mod greșit într-un astfel de caz sensibil, pentru că nu a luat în considerare această particularitate.

*Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Bulgare (Mitropolitul Inochentie) și alții c. Bulgaria*³²

În 1949, autoritățile comuniste au adoptat o legislație privind cultele religioase. Fiecare cult religios a trebuit să solicite înregistrarea și aprobarea statu-

³² Nos. 412/03 and 35677/04, ECHR 2009.

tului său de către Consiliul de Miniștri, precum și înregistrarea conducerii sale la Direcția Cultelor. În 1971, Comitetul Central al Partidului Comunist Bulgar a nominalizat pe Mitropolitul Maxim în funcția de Patriarh al Bisericii Ortodoxe Bulgare. După căderea regimului comunist, la sfârșitul anului 1991, un nou guvern a fost format de către Uniunea Forțelor Democratice (anti-comuniști). În 1992, Direcția a emis o decizie prin care considera că nominalizarea lui Maxim ca Patriarh a fost o încălcare a statutului și a dispus înlocuirea sa de către un consiliu interimar până la alegerea unui nou conducător al Bisericii. Mitropolitul Pimen a fost numit președinte al consiliului interimar. Clericii Bisericii conduși de Patriarhul Maxim au contestat această decizie la Curtea Supremă, care a respins recursul. În 1994, după ce Partidul Socialist Bulgar a obținut majoritatea voturilor și a format noul guvern, Patriarhul Maxim a fost considerat drept lide-
rul legitim al Bisericii Ortodoxe Bulgare. În 1996, o convenție a Bisericii organi-
zată de „Sinodul alternativ” l-a ales pe Mitropolitul Pimen ca Patriarh și pe Ino-
chentie ca Mitropolit al Sofiei. Patriarhul Pimen a solicitat înregistrarea la Di-
recție, dar nu a primit niciun răspuns. Curtea Supremă de Justiție a constatat că
refuzul tacit al Direcției este ilegal. În aceeași zi cu decizia Curții Supreme, Di-
recția a acceptat o cerere depusă de către Patriarhul Maxim de înregistrare a
modificărilor în structura Bisericii. Patriarhul Pimen a murit în 1999 și Mitropo-
litul Inochentie a fost numit în funcția de președinte al Sfântului Consiliu, până
la numirea unui nou Patriarh.

La 1 ian. 2003, a intrat în vigoare o nouă Lege a Cultelor și a prevăzut o
recunoaștere *ex lege* a Bisericii Ortodoxe Bulgare. Mitropolitul Inochentie și
adeptii său au aplicat pentru înregistrare ca Biserica Ortodoxă Bulgară, în acord cu
noua legislație, dar cererea a fost respinsă de către instanțele de judecată.

Adunarea Parlamentară a Consiliului Europei a luat o poziție în 2004 im-
potriva noii Legi a Cultelor, menționând că:

„Recunoașterea *ex lege* a Bisericii Ortodoxe Bulgare ..., scutirea acestei
instituții de la procedura de înregistrare obișnuită care include, de
asemenea, o verificare cu privire la legitimitatea conducerii, este în general
văzută ca fiind destinată a soluționa litigiul între Maxim și Inochentie în
favorearea celui dintâi. Sinodul alternativ este interzis în mod efectiv de la
înregistrarea ca o nouă instituție religioasă.”

Privind recunoașterea *ex lege* a Bisericii Ortodoxe Bulgare, Adunarea re-
comandă autorităților bulgare:

„să elimine această dispoziție, supunând Biserica Ortodoxă Bulgară
acelorași cerințe de înregistrare ca și cele solicitate altor comunități
religioase”.

Curtea observă că acțiunea statului „a avut efectul de încetare a existenței
autonome a unuia dintre cele două grupuri antagonice”. Deoarece participarea la
viața de organizare a comunității este o manifestare a religiei, Curtea consideră că
„personalitatea liderului religios este importantă pentru membrii comunității reli-
gioase”.

gioase". Curtea reiterează jurisprudența sa, menționând că „existența autonomă a comunităților religioase este indispensabilă pluralismului într-o societate democratică” (*Hasan and Chaush c. Bulgaria, Mitropolia Basarabiei și alții c. Moldova*).

Curtea consideră că acțiunile statului „au fost efectuate în condiții care presupun diviziunea cu adevărat profundă și cereri incompatibile la legitimitate de către două grupuri opuse de lideri ai comunității creștine ortodoxe din Bulgaria”. Aceste acțiuni au inclus

„legislația care a fost votată cu scopul de a restaura unitatea Bisericii și măsurile represive în întreaga țară de către autoritățile de urmărire penală împotriva unui grup lărgit de clerici, care erau văzuți ca lideri religioși de către o parte a clerului și credincioșilor care aparțin comunității creștin-ortodoxe în Bulgaria”.

Potrivit Curții, implicarea statului nu s-a limitat la recunoașterea conducerii Bisericii. Curtea recunoaște că „statele se bucură de o largă marjă de apreciere în ... relațiile lor cu toate comunitățile religioase”, dar,

„cât timp ar putea fi necesar ca statul să ia măsuri pentru a reconcilia interesele diferitelor religii ..., statul are datoria de a rămâne neutru și imparțial în exercitarea puterii sale de reglementare și în relațiile cu diferitele religii, denominațiuni și grupuri din interiorul lor”.

În consecință, statul

„nu trebuie să asume măsuri prin care să se asigure că toate comunitățile religioase rămân ori sunt aduse sub o formă unificată de conducere. Rolul autorităților în situațiile de conflict dintre sau în interiorul grupurilor religioase nu este acela de exclude cauza tensiunii prin eliminarea pluralismului, ci de a se asigura că grupurile aflate în competiție se tolerează reciproc. Măsurile statului de a susține un conducător particular al unei comunități religioase divizate sau care doresc să oblige comunitatea, ori parte a acesteia, de a se plasa sub o singură formă de conducere împotriva voinței lor ar constitui o încălcare a libertății religioase”.

Există și alte cazuri în care Curtea a fost solicitată să decidă într-un conflict între diferite comunități religioase, însă acest caz este destul de diferit, deoarece a început ca o intervenție politică în libertatea religioasă pe durata regimului comunist și a continuat și după 1989 prin imixtiunea autorităților statului, favorizând o parte sau o alta pe criterii politice. Aceeași situație poate fi întâlnită și în cazul *Hasan și Chaush c. Bulgaria*, dar această situație a început după prăbușirea regimului comunist. Cazul *Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Bulgare (Mitropolitul Inochentie) și alții c. Bulgaria* se bazează pe cea mai partizană implicare politică pe care Curtea a trebuit să o ia în considerare, cu riscul de a fi acuzată că nu are o poziție obiectivă. Curtea subliniază această particularitate a cazului, menționând că:

„în măsura în care o nouă majoritate parlamentară a fost formată după alegeri, noile guverne au luat adesea măsuri pentru a se asigura că cele mai mari comunități religioase din țară sunt plasate sub controlul liderilor religioși loiali acestora”.

Nicio intervenție a statului nu este considerată de Curte ca fiind legitimă: spre exemplu,

„în 2002, autoritățile bulgare au avut motive legitime să ia în considerare o anumită formă de acțiune cu scopul de a ajuta, dacă este posibil, la depășirea conflictului din interiorul Bisericii, ori de a limita efectele negative asupra ordinii publice și a siguranței juridice”.

Curtea nu a acceptat punctul de vedere al guvernului bulgar, care a considerat că Mitropolitul Inochentie și adepții săi erau „persoane care ocupă în mod ilegal Biserica”. Patriarhul Maxim nu a fost acceptat ca Patriarh de unii credincioși din cauza „numirii sale de către Partidul Comunist în 1971 și a rolului său pe durata regimului comunist”, de aceea el nu poate pretinde „legitimitate ca Patriarh canonic”. Cu privire la problema de a determina dacă Biserica Ortodoxă Bulgară condusă de Patriarhul Maxim a fost înregistrată în mod valid, înainte și după intrarea în vigoare a Legii cultelor, Curtea a declarat că este „neclar”. Pentru Curte, sistemul de înregistrare a comunităților religioase în Bulgaria a fost „puternic influențat de considerente politice”, așa cum a fost dovedit în unele cazuri anterioare în care a fost implicată această țară (*Hasan și Chaush c. Bulgaria; Consiliul Suprem al Comunității Musulmane c. Bulgaria*).

Curtea recunoaște că nu există niciun drept de opoziție din partea comunității religioase, cu valoare de drept garantat de Convenție. Însă aceasta nu înseamnă că autoritățile de stat au libertatea „de a lua parte într-un litigiu intra-religios” sau de a folosi puterea de stat „pentru a suprima unul dintre grupurile opuse în litigiu”. Există nevoia de a remedia „actele ilegale din 1992 și din anii ulteriori”, dar acest fapt nu poate justifica „actele ilegale care au avut loc în cazul de față” și anume „suprimarea activităților reclamantilor” ca o conducere alternativă în cadrul Bisericii și „expulzarea lor din biserici, mănăstiri și alte spații ale Bisericii”.

Un alt caz din jurisprudența Curții în care este implicată Bulgaria este considerat relevant pentru această situație. Pentru a sublinia ideea că pluralismul este incompatibil cu acțiunea statului de a forța o comunitate religioasă pentru a se uni sub o singură conducere, Curtea consideră că argumentul necesității de a proteja identitatea națională nu poate fi folosit, așa cum s-a decis în cazul *Stankov și Organizația Macedoneană Unită Ilinden c. Bulgaria*, deoarece „autoritățile naționale trebuie să demonstreze vigilență specială pentru a se asigura că opinia publică națională nu este protejată în detrimentul afirmării viziunilor minoritare”.

Intervenția autorităților statului este considerată ca afectând libertatea religioasă deoarece a folosit un cadru normativ, în special legea din 2002, care nu este

în conformitate cu „principiile Convenției cu privire la statul de drept (*rule of law*), și de claritate și previzibilitate a legii”. Aceasta este o modalitate de raționament pe care Curtea nu o consideră în alte cazuri în care este implicată autonomia Bisericii. Recunoașterea *ex lege* a unei Biserici nu poate fi considerată *per se* ca fiind incompatibilă cu art. 9, însă aceasta este concluzia acestui caz, din moment ce „introducerea sa într-o perioadă de profundă divizare a fost echivalentă cu forțarea credincioșilor să accepte o singură conducere împotriva voinței lor”.

*Sotirov și alții c. Bulgaria*³³

Acest caz este în relație cu *Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Bulgare (Mitropolitul Inochentie) și alții c. Bulgaria*, situația *de facto* fiind aceeași.

După ce Legea Cultelor a intrat în vigoare la 1 ian. 2003, consiliul Bisericii care conduce Biserica *Sfânta Anastasia* din Varna a adoptat o decizie prin care biserica recunoaște autoritatea canonică a Mitropolitului Inochentie. În următoarea zi, acest lider al „Sinodului Alternativ” a emis o decizie prin care menționa pe domnul Popov ca preot paroh și președinte al consiliului bisericii din Varna. Arhimandritul Serafim, având legitimitatea canonică a Varnei și eparhiei Veliki Preslav, precum și unii preoți aflați sub autoritatea sa, au ocupat în mai 2003 biserica din Varna, susținând că ei sunt adevărații reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe Bulgare conduse de Patriarhul Maxim.

Popov a depus o cerere pentru a reprimi în posesie biserica. Tribunalul Regional din Varna, pornind de la premisa că atât reclamantii, cât și pârâții, fac parte din comunitatea creștină ortodoxă din Bulgaria, a concluzionat că statul nu are dreptul să intervină în chestiuni intra-religioase și instanțele judecătorești nu au competența de a decide dacă există sau nu o privare de bunuri. Singura circumstanță când o instanță poate interveni este, potrivit Tribunalului Regional din Varna, atunci când există o problemă de răspundere, alta decât răspunderea în temeiul dreptului canonic.

Curtea a ajuns la concluzia că solicitarea nu poate fi admisă din mai multe motive. Primul se referă la faptul că acest caz se referă la acțiuni ale persoanelor fizice și nu ale organelor de stat sau agenții și, prin urmare, plângerea *rationae personae* este incompatibilă cu prevederile Convenției. Conform Curții, art. 9 „nu garantează credincioșilor dreptul de a-și alege liderii comunității sau de a se opune deciziilor luate de organizația religioasă în ceea ce privește alegerea și numirea de clerici”. Cererea a fost respinsă și pentru că a fost adusă în fața Curții în april. 2005, la mai mult de 6 luni după verdictul final al tribunalului din Bulgaria.

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Bulgare (Mitropolitul Inochentie) și alții c. Bulgaria este citat de mai multe ori de către Curte în acest caz. Chiar dacă solicitarea a fost depusă la Curte în april. 2005, verdictul Curții a fost dat

³³ Appl. 13999/05, 5 iul. 2011.

abia în iul. 2011. Aceasta este o dovadă evidentă că Curtea nu a vrut să discute această speță până la aflarea verdictului în cazul *Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Bulgare (Mitropolitul Inochentie) și alții c. Bulgaria*.

*Sindicatul „Păstorul cel Bun” c. România*³⁴

În april. 2008, 35 de clerici și laici, angajați ai Bisericii Ortodoxe Române, majoritatea acestora preoți în parohii din cadrul Mitropoliei Olteniei, au decis să formeze un sindicat numit *Păstorul cel Bun*. În concordanță cu Legea sindicatelor, au aplicat pentru a primi personalitate juridică la Tribunalul din Craiova, în calitate de primă instanță, și au avut succes. În urma apelului făcut de Arhiepiscopie, Tribunalul Județean Dolj a anulat hotărârea primei instanțe. Solicitanții au decis să aducă acest caz în atenția Curții.

Curtea a făcut mai întâi o clarificare a instrumentelor de care dispune pentru a judeca acest caz. Este interesant de observat că în cazurile anterioare, din 1990 și din 2008, două sindicate ale clerului ortodox, *Solidaritatea* și *Sfântul Mare Mucenic Gheorghe*, au primit personalitate juridică din partea instanțelor competente din România. Este important de menționat, de asemenea, că acesta este primul caz în care o Biserică sau o comunitate ortodoxă este implicată, în contextul în care Curtea consideră *Directiva 2000/78/CE* ca fiind parte din normele relevante în actul decizional într-o speță ce implică autonomia Bisericilor. Această directivă a fost considerată până în prezent a fi relevantă în cazuri asemănătoare, dar în contextul unor alte Biserici creștine. Această directivă este relevantă deoarece menționează că

„statele membre pot să prevadă că o diferență de tratament fundamentată pe [religie sau credință] nu constituie o discriminare atunci când ... o astfel de caracteristică constituie o cerință profesională autentică și determinantă, a dovedit că obiectivul este legitim și cerința este proporțională”.

Cu toate acestea, Curtea a făcut o aplicare incorectă a acestei directive, bazându-se în mod explicit pe a cincea expunere și nu pe o dispoziție din ea, iar acest lucru a dus la o concluzie greșită.

Guvernul român a argumentat că refuzul de a înregistra solicitantul ca un sindicat este generat de interferența cu art. 11, dar această ingerință este justificată, fiind prevăzută de lege, a urmărit un scop legitim și era necesară într-o societate democratică. Guvernul a afirmat că a refuzat să intervină și a oferit ca argument deciziile Curții în cazurile *Dudová și Duda c. Republica Cehă* și *Ahtinen c. Finlanda*. Guvernul român a făcut o greșală în propria justificare, afirmând că „statul a fost obligat să se abțină de la a interveni în organizarea Bisericii, dar nu era cazul, spre exemplu vezi *Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe*

³⁴ No. 2330/09, ECHR 2012, 2013.

Bulgare (Mitropolitul Inochentie) și alții c. Bulgaria". În fapt, Curtea a ajuns la o concluzie opusă în acest caz:

„în timp ce ar putea fi necesar ca statul să ia măsuri pentru a concilia interesele diverselor religii și grupuri religioase, care coexistă într-o societate democratică, statul are datoria să rămână neutru cu diferitele religii, culte și grupuri din cadrul acestora”.

Era mai indicat să fie citat cazul *Cha'are Shalom Ve Tsedek c. Franța*, unde Curtea a ajuns la concluzia că statele se bucură de o largă marjă de apreciere în domeniul deosebit de delicat al raportării la comunitățile religioase.

În acest caz, Centrul European pentru Lege și Justiție (CELJ) a prezentat observațiile în calitate de terță parte. ECLJ a sprijinit, de fapt, Biserica Ortodoxă Română și, prin urmare, perspectiva guvernului român, precizând că, „prin aderarea la o Biserică, credincioșii și clericii au acceptat în mod liber o datorie de ascultare, care a determinat renunțarea la anumite drepturi și libertăți fundamentale, inclusiv posibilitatea de a forma un sindicat”. CELJ și-a bazat poziția pe *Directiva 78/2000/CE*, concluzionând că

„Biserica ar putea interzice, în mod legitim, clerului ei formarea unui sindicat dacă se consideră că un astfel de organism este dăunător pentru comunitate”.

Curtea a luat în considerare faptul că preoții și laicii angajați au contracte de muncă și consideră, ca și în cazul *Schüth c. Germania*, că o relație bazată pe acest tip de contract nu poate fi „clericalizată” până la punctul de a fi exceptată de la toate regulile de drept civil. Membrii clerului și laicii angajați ai Bisericii nu pot fi excluși din sfera de aplicare a art. 11. Restricțiile impuse de stat privind dreptul de a se asocia în sindicate „trebuie să fie interpretate în mod strict și pot fi justificate doar din motive convingătoare și riguroase”.

Curtea a examinat statutul sindicatului *Păstorul cel Bun* și a aflat că „nu conține niciun pasaj care să fie critic la adresa credinței sau a Bisericii”. Dimpotrivă, acesta specifica faptul că sindicatul dorește să aplice statutul și canoanele Bisericii. Curtea consideră că cererile sindicatului sunt „legate exclusiv de apărarea drepturilor economice, sociale și culturale și de interesele angajaților salariați ai Bisericii”; prin urmare, recunoașterea sindicatului nu ar „fi subminat legitimitatea credințelor religioase sau a mijloacelor utilizate pentru a le exprima”. Citând cazul *Hasan și Chaush c. Bulgaria*, Curtea reiterează faptul că

„autonomia comunităților religioase ... este esențială pluralismului într-o societate democratică ..., dreptul la libertatea religioasă ... exclude orice apreciere din partea statului de a determina dacă credințele religioase ori mijloacele folosite pentru exprimarea lor sunt legitime”.

Curtea a trebuit să pună în acest caz în balanță două tipuri de concluzii la care a ajuns în legătură cu autonomia religiilor. Prima este aceea că un angajator al cărui *ethos* este bazat pe religie poate impune indatoriri de loialitate speciale

angajaților săi și, atunci când se semnează un contract de muncă legat de astfel de îndatoriri de loialitate, angajații pot accepta anumite restricții de la drepturile lor. Aceasta este concluzia exprimată de Curte în cazul *Ahtinen c. Finlanda*. A doua se referă la faptul că o instanță civilă, prin revizuirea unei sancțiuni aplicate în urma unei încălcări a acestor drepturi, nu se poate abține de la efectuarea unui exercițiu de a pune în balanță într-un mod adecvat interesele din cauză. Principiul proporționalității este esențial în determinarea deciziei instanței civile. Concluzia este împrumutată din cazul *Schüth c. Germania*.

În decizia sa, Curtea se bazează foarte mult pe cele două decizii ale instanțelor naționale care au autorizat ca angajații Bisericii Ortodoxe să se reunească într-un sindicat. Crucial pentru a ajunge la o decizie este faptul că sindicatul solicitant nu dorește să conteste „poziția ocupată de credința ortodoxă în istoria și tradiția statului pârât”, o perspectivă care este în concordanță cu viziunea Curții. Acest lucru nu poate justifica, în opinia Curții, amestecul Bisericii. Prin urmare, Curtea admite că a existat o încălcare a art. 11.

A ajunge la o asemenea decizie nu a fost o sarcină ușoară pentru Curte, deoarece această decizie reprezintă o negare parțială a autonomiei Bisericilor. Diferit față de toate deciziile luate cu privire la autonomia religiilor, cazul *Sindicatul Păstorul cel Bun c. România* include două opinii comune divergente exprimate de judecătorii Ziemele și Tsotsoria. Acesta este un indiciu clar că a fost foarte dificil a se ajunge la un consens cu privire la schimbarea actualei jurisprudențe în chestiunea autonomiei. Atunci când Marea Cameră a decis să revină la această jurisprudență și a ajuns la o decizie diferită în acest caz de cea a Curții luată în prima instanță, 4 judecători și-au exprimat, de asemenea, opiniile divergente comune.

Judecătorii Ziemele și Tsotsoria consideră că „acest caz ridică o problemă relativ nouă pentru Curte în ceea ce privește existența autonomă a comunității religioase, având în vedere o propunere de a stabili un sindicat de către unii membri ai comunității”. Totuși, ei consideră că unele cazuri anterioare sunt relevante pentru *Sindicatul „Păstorul cel Bun” c. România; Hasan și Chaush c. Bulgaria; Mitropolia Basarabiei și alții c. Moldova; Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Bulgare (Mitropolitul Inochentie) și alții c. Bulgaria*. Aceștia consideră, ca și alți judecători, că textul statutului sindicatului are o importanță specială, dar, după o citire atentă, au ajuns la o concluzie diferită: sindicatul, în aplicarea statutului său, „ar contesta structura ierarhică tradițională a Bisericii și modul în care deciziile erau luate în aceasta”.

Decizia Curții în cazul *Sindicatul „Păstorul cel Bun” c. România* a fost aspru criticată. Grégor Puppinc și Andreea Popescu consideră că în această situație Curtea s-a comportat ca „a patra instanță” (ca o instanță care face parte din ierarhia internă a instanțelor, unde există niveluri diferite: ordinare, de apel sau curți supreme), contrar principiului subsidiarității. Curtea a observat doar că *Sindicatul „Păstorul cel Bun”* nu este un pericol pentru democrație și pentru ordinea publică, motiv pentru care nu poate fi legal recunoscut. Procedând as-

tfel, Curtea a făcut o conexiune între Biserică și ordine publică mai puternică decât legătura între Biserică și libertatea religioasă. Potrivit lui Grégor Puppink și Andreea Popescu, Curtea nu a luat în considerare Biserica în calitate de instituție sacră, ci în calitate de angajator privat, iar preoția nu a privit-o ca pe o relație între preot și Biserica sa, ci preotul a fost asimilat unui angajat. Ultima relație este considerată a fi

„nu bazată pe un contract de muncă, ci fundamentată pe o vocație religioasă împărtășită. Contractul de angajare este un accesoriu care, într-adevăr, nu este imun la dreptul civil. Cu toate acestea, nu se poate spune că legislația civilă poate ori ar trebui să ignore natura specifică a acestui contract: particularitățile religioase ale acestui contract trebuie să fie cuprinse în legea civilă și nu poate fi ignorat de vreme ce niciun principiu fundamental al ordinii publice nu este implicat”³⁵.

Luând decizia în acest caz pe motivul „ordinii publice” și nu pe protecția „drepturilor și libertăților altora”, Curtea a avut de demonstrat că sindicatul este o amenințare pentru societatea democratică, urmând jurisprudența sa folosită pentru mișcările extremiste (*Refah Partisi [Partidul Bunăstării] și alții c. Turcia*³⁶). Autonomia religiilor a fost considerată de către Curte ca fiind dependentă în acest caz de ordinea publică și nu de libertatea religioasă, scopul său fiind astfel semnificativ redus. Acești autori se bazează și pe cazul Curții Supreme a SUA *Biserica și Școala Evanghelică Luterană Hosanna-Tabor c. Comisia pentru Oportunități Egale la Angajare*, un caz foarte recent (2012) în care a fost afirmată doctrina *ministerial exception*, afirmându-se că dispozițiile legislației muncii nu sunt aplicabile angajaților organismelor religioase, fie membri ai clerului, fie laici.

Grégor Puppink și Andreea Popescu critică atitudinea Curții de a nu menționa art. 17 al Tratatului de la Lisabona și de a nega aplicabilitatea *Directivei 2000/78/CE*. Concluzia acestor autori este că, odată ce sindicatul este recunoscut, Curtea nu poate forța Biserica să colaboreze cu aceasta, cu excepția cazului în care Biserica și instituția preotului sunt „în întregime distorsionate”, „așa cum sovieticii au făcut în România prin crearea «Sindicatului Democratic al Preoților» în 1945”.

Eric Rassbach și Diana Verm consideră că unele cazuri ale Curții Supreme a SUA în ceea ce privește autonomia religiilor sunt relevante pentru cazul *Sindicatul „Păstorul cel Bun” c. Romania* și ei au indicat *Organismul Național pentru Relațiile de Muncă c. Episcopul Catolic din Chicago* (1979) și, de asemenea, *Biserica și Școala Evanghelică Luterană Hosanna-Tabor c. Comisia pentru Oportunități Egale la Angajare*. Faptul că în Europa există religii admise, într-un mod

³⁵ „ECIJ comments on the ECHR, 3rd section, ruling of January 31, 2012 in the case *Sindicatul Păstorul cel Bun v. Romania*”. <http://ecj.org/Releases_Read.aspx?GUID=944aed4f-8e96-4590-97d2-866ac6ee87a9&s=res>. 29 ian. 2014.

³⁶ Nos. 41340/98, 41342/98, 41343/98, 41344/98, ECHR 2003 - II.

care poate fi interzis de Constituția SUA, nu schimbă relevanța unei astfel de analize, deoarece Bisericiile atestate „încă dețin un grad semnificativ de autonomie față de aparatul de stat și acesta a avut tendința de a crește în timp”³⁷.

Roger Kiska critică perspectiva Curții privind Statutul Bisericii Ortodoxe Române. Prin interpretarea prevederilor acestui statut, pentru a stabili că nu există nicio prohibiție cu privire la înființarea unui sindicat în interiorul Bisericii, Curtea și-a asumat rolul de a interpreta doctrina Bisericii, un rol pe care instanțele românești l-au refuzat. Roger Kiska consideră că:

„în acest sens, Curtea a uzurpat dreptul statutar și integritatea organizațională a Bisericii Ortodoxe, în contradicție cu poziția sa demult afirmată a neutralității față de convingerile religioase și structura internă a Bisericii”³⁸.

Cazul *Sindicatul „Păstorul cel Bun” c. România* a fost adus în fața Marii Camere, care a emis decizia în iul. 2013. Importanța cazului este relevată de numărul de organizații și state care au cerut să intervină în calitate de terță parte: Centrul European pentru Drept și Justiție, Arhiepiscopia Ortodoxă a Craiovei (ambele au intervenit deja în cadrul procedurii din fața Curții, asemeni Patriarhiei Moscovei), Becket Fund, Centrul Internațional pentru Drept și Justiție, Guvernele Republicii Moldova, Poloniei, Georgiei și Greciei. Acest caz a fost perceput ca o luptă între viziunea seculară și non-seculară a locului religiei în sfera publică, o continuare a *Lautsi c. Italia* (atunci când acest ultim caz a fost discutat de Marea Cameră, numărul celor care au intervenit ca terță parte a fost impresionant).

În ceea ce privește faptele, de când a ajuns în fața Curții în 2008, noi circumstanțe au fost adăugate. În 2011, drept răspuns la o cerere a Bisericii Ortodoxe Române, Ministerul Muncii a informat că nu este aplicabil Codul Muncii relației de muncă dintre Biserică și membrii clerului, preoți ai Arhiepiscopiei Craiovei (de asemenea membri ai sindicatului), motiv pentru care Biserica nu este obligată să semneze contracte individuale de muncă. Ulterior, în 2011, contractele acestora au fost înlocuite cu decizii de numire semnate de către episcop.

³⁷ Eric RASSBACH, Diana VERM, „Analysis of *Sindicatul Păstorul cel Bun v. Romania*”, <<http://www.strasbourgconsortium.org/common/document.view.php?docId=5847>>, 29 ian. 2014.

³⁸ Roger KISKA, „The Question of Church Autonomy in *Affaire Sindicatul Păstorul cel bun v. Roumanie*”, <<http://www.strasbourgconsortium.org/common/document.view.php?docId=5848>>, 29 ian. 2014.

Comentariile lui Eric Rassbach, Diana Verm și Roger Kiska au fost traduse în limba română și publicate în *Revista de Drept Social*, II (2012), 4, împreună cu un comentariu al lui Gérard TILKIN, „Ar trebui administrat corpul preoțesc al bisericilor de către sindicate ale membrilor acestui corp? Semnificații, limite și incertitudini ale hotărârii CEDO Sindicatul „Păstorul cel Bun” împotriva României”. Pentru un alt comentariu al acestui caz, vezi: Gabriel ANDREESCU, „Observații pe marginea cauzei *Sindicatul Păstorul cel Bun c. România*”, în: *Noua Revistă de Drepturile Omului*, VIII (2012), 2, pp. 42-52.

În 2012, Arhiepiscopia Tomisului a solicitat un ordin judecătoresc pentru dizolvarea sindicatului *Solidaritatea*. În 2011, președintele sindicatului *Sfântului Mare Mucenic Gheorghe* a solicitat dizolvarea acestuia. Procedurile erau încă în desfășurare atunci când Marea Cameră a ajuns la un verdict. Ambele evoluții legate de aceste sindicate sunt în legătură cu evoluția cazului *Sindicatul „Păstorul cel Bun” c. România*.

Pentru a nu fi acuzată de superficialitate, Marea Cameră a avut o abordare diferită de cea a Curții. Marea Cameră a examinat practica statelor europene în ceea ce privește relația juridică dintre o comunitate religioasă și clerul ei. În majoritatea cazurilor, comunitatea religioasă poate încheia un contract de angajare cu clericii săi, dar nu intră în sfera obligației. Într-un număr de state aflate în minoritate, relația este reglementată de dreptul muncii, însă membrilor clerului li se cere o obligație de loialitate față de comunitatea religioasă care îi angajează. În alte state, instanțele determină dacă relațiile de angajare pot fi sau nu clasificate ca fiind contractuale. În ceea ce privește dreptul de a forma un sindicat, niciun stat nu interzice în mod oficial înființarea de sindicate și în unele cazuri acest drept este conferit expres.

Concluzia Marii Camere este aceea că, din cauza lipsei unui consens la nivel european,

„statul se bucură de o marjă largă de apreciere în această sferă, cuprinzând dreptul de a decide dacă să recunoască sau nu sindicatele care operează în interiorul comunităților religioase și să urmărească scopuri care ar putea împiedica exercițiul autonomiei acestor comunități”.

Printre opiniile exprimate de intervenienții constituiți ca terți, cea mai provocatoare a fost cea exprimată de Becket Fund și de Centrul Internațional pentru Drept și Studii Religioase. Aceștia consideră că jurisprudența Curții Supreme a SUA (*Biserica și Școala Evanghelică Luterană Hosanna-Tabor c. Comisia pentru Oportunități Egale la Angajare* și *Organismul Național pentru Relațiile de Muncă c. Episcopul Catolic din Chicago*) în ceea ce privește autonomia religiilor este relevantă pentru acest caz.

Înainte de a oferi decizia sa, Marea Cameră reamintește principiile legate de autonomia religiilor, rezultate din jurisprudență, care vor fi aplicate:

- 1) „existența autonomă a comunităților religioase este indispensabilă pluralismului într-o societate democratică” (Hasan și Chaush c. Bulgaria, Mitropolia Basarabiei și alții c. Moldova, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Bulgare (Mitropolitul Inochentie) și alții c. Bulgaria) și
- 2) „art. 9 al Convenție nu garantează niciun drept de dizidență în interiorul organismului religios” (*Mirolubovs și alții c. Letonia*).

Pentru a ajunge la un verdict final în acest caz, Marea Cameră consideră că este necesar să fie utilizate toate afirmațiile anterioare ale Curții în ceea ce privește autonomia religiilor.

Marea Cameră a avut o abordare diferită față de cea folosită de prima instanță. Principala întrebare a cazului este dacă există o relație de angajare (muncă) între membrii sindicatului și Biserică. În caz afirmativ, dreptul de a forma un sindicat în sensul art. 11 este aplicabil. Disputa dintre membrii sindicatului și ierarhia Bisericii cu privire la natura atribuțiilor pe care le efectuează nu este în sarcina Marii Camere. Pentru a determina natura acestei relații, Marea Cameră folosește o *recomandare a Organizației Internaționale a Muncii (OIM)*, nr. 198 din 2006 privind relațiile de muncă.

Potrivit acestui document, determinarea existenței unei astfel de relații trebuie să fie ghidată de aspecte legate de performanța angajatului, fără a ține seama de cum este caracterizată relația în orice acorduri contrare, contractuale sau de altă natură, care ar fi fost convenite între părți. Marea Cameră a ajuns la concluzia că atribuțiile exercitate de membrii sindicatului implică multe caracteristici ale unei relații de angajare, chiar dacă ele sunt legate de o datorie de loialitate, bazate pe angajament personal. Chiar dacă răspunsul la întrebarea pe care Marea Cameră o consideră a fi relevantă este afirmativ, aceasta nu conduce, în mod logic afirmat de Marea Cameră însăși, la a confirma existența unui drept de a forma un sindicat. Aceasta reprezintă o abordare foarte contradictorie a Marii Camere în cazul *Sindicatul „Păstorul cel Bun” c. România*.

Potrivit Marii Camere, refuzul de a înregistra sindicatul este o interferență a statului în exercitarea drepturilor garantate de art. 11, însă această ingerință a urmărit un scop legitim în conformitate cu art. 11§ 2, anume „protecția celorlalți, și în special a acelor din Biserica Ortodoxă Română”. În opinia Marii Camere, această interferență a fost „necesară într-o societate democratică”. Această concluzie este rezultatul analizei Statutului Bisericii Ortodoxe Române adoptat în 2007 și aprobat printr-o Hotărâre de Guvern în 2008³⁹. Conform Marii Camere, „principiul autonomiei comunităților religioase este baza relațiilor dintre statul român și comunitățile religioase recunoscute pe teritoriul său, incluzând și Biserica Ortodoxă Română”⁴⁰. Această Biserică „a ales să nu includă în Statutul său prevederile legislației muncii... o alegere care a fost aprobată de o Hotărâre de Guvern în acord cu principiul autonomiei comunităților religioase”.

O concluzie a Marii Camere nu este preluată de la alte cazuri anterioare cu privire la autonomia religiilor:

³⁹ Hotărârea Guvernului nr. 53/2008, în: *Monitorul Oficial*, 2008, nr. 50 (22 ian.).

⁴⁰ Despre autonomia religiilor în România, vezi: Radu CARP, „The Autonomy of Religious Denominations in Romania: Canonical Issues, Constitutional and Legal Framework, and the Application of Principles in Some Recent Cases”, în: *Kanon*, XXI (2010), pp. 257-266. Pentru o versiune adusă la zi a acestei contribuții: Radu CARP, *Religie, politică & statul de drept. Secvențele unei acomodări*, Ed. Humanitas, București, 2013, pp. 64-79. Pentru un comentariu al prevederilor constituționale referitoare la autonomia religiilor, vezi: Radu CARP, „Religia și normele dreptului public. O interpretare constituțională”, în: R. CARP, Ioan STANOMIR, *Limitele Constituției. Despre guvernare, politică și cetățenie în România*, CH Beck, București, 2008, pp. 154-163.

„respectul pentru autonomia comunităților religioase recunoscute de către stat implică, în special, faptul că statul ar trebui să accepte dreptul unor astfel de comunități de a reacționa, în concordanță cu propriile lor reguli și interese, la orice mișcări dizidente în curs de dezvoltare în cadrul acestora, care ar putea constitui o amenințare la coeziunea, imaginea sau unitatea lor. Prin urmare, nu este sarcina autorităților naționale de a acționa ca arbitri între comunități religioase și diferitele facțiuni dizidente care există sau pot apărea în interiorul lor”.

Este una dintre cele mai puternice definiții ale autonomiei religiilor oferită de către Curte.

În acord cu Marea Cameră, atitudinea statului de a refuza înregistrarea sindicatului este în concordanță cu obligația sa la neutralitate, conform art. 9. Această afirmație nu se bazează pe fapte, de vreme ce statul nu a avut puterea să intervină în procedurile legate de acordarea personalității juridice sindicatului, ci numai instanțele judecătorești, care sunt independente de autoritățile statului.

Sindicatul nu a solicitat permisiunea de la Arhiepiscop și aceasta este, în viziunea Marii Camere, un serios impediment pentru obținerea personalității juridice. Instanțele judecătorești naționale au compensat această omisiune prin obținerea avizului Arhiepiscopiei Craiovei.

Luând în considerare Statutul Bisericii Ortodoxe Române, Curtea observă că membrii sindicatului nu sunt împiedicați să formeze o asociație care urmărește scopuri compatibile cu statutul Bisericii și „nu pune în discuție structura ierarhică tradițională a Bisericii și nici procedurile de luare a deciziilor”. Membrii săi sunt „liberi să se alăture oricăror asociații care există în prezent în interiorul Bisericii Ortodoxe Române și care au fost autorizate de instanțele naționale și funcționează în concordanță cu cerințele Statutului Bisericii”. Prin urmare, interdicția de a deveni membru de sindicat nu înseamnă implicit că aceștia nu își pot exercita dreptul la asociere conferit de art. 11.

Curtea a decis că nu a existat o violare a art. 11, o decizie contrară celei pronunțate în prima instanță. 6 judecători au votat împotriva (Spielmann, Villiger, López Guerra, Bianku, Mose și Jäderblom) și au exprimat o opinie comună parțial dizidentă. Aceștia oferă ca argument *Convenția nr. 87* a Organizației Internaționale a Muncii (OIM) privind Libertatea de Asociere și Protecția Dreptului de Organizare, un instrument internațional care a fost menționat, dar care nu a fost folosit ca argument, în decizia Marii Camere. În acord cu această Convenție, dobândirea personalității juridice de către organizațiile angajaților nu poate fi supusă unor condiții ce ar submina acest drept. Cei 6 judecători nu au acceptat că decizia de a nu înregistra sindicatul a fost o măsură proporțională sau necesară pentru păstrarea autonomiei Bisericii Ortodoxe Române. Ei susțin, de asemenea, că prima instanță a făcut-o, afirmând că statutul sindicatului prevede aplicarea deplină a normelor ecleziastice, incluzând statutele și canoanele Bisericii. În opinia acestor judecători, cererile sindicatului s-au limitat la protecția drepturilor și intereselor profesionale, economice, sociale și culturale ale

membrilor săi. Înregistrarea sindicatului nu poate fi refuzată doar pe dispozițiile programului său, ci numai „în cazuri de amenințări grave sau dacă obiectivele programului sunt incompatibile cu principiile democratice sau sunt evident ilegale”. Această concluzie este luată de judecători după o examinare atentă a jurisprudenței Curții cu privire la art. 11.

În opinia acestor judecători, nu există nicio contradicție între acordarea dreptului de a se asocia într-un sindicat și respectarea autonomiei Bisericii, deoarece „chiar și după înregistrare, membrii sindicatului au rămas în structurile administrative ale Bisericii și supuși reglementărilor sale interne, iar Biserica a impus îndatoriri speciale asupra acestora, ca membri ai clerului”. Exercițarea potențială a dreptului la grevă nu este un argument pentru a nu permite primirea personalității juridice, deoarece acest drept nu este absolut și este subiectul unor limitări. Judecătorii folosesc, de asemenea, un alt argument al primei instanțe: faptul că instanțele românești au recunoscut deja dreptul angajaților Bisericii de a forma sindicate. În ciuda noilor evoluții în ceea ce privește cele două sindicate deja recunoscute, nu există niciun argument pentru a concluziona „că existența celor două sindicate a subminat, în orice fel, funcționarea autonomă a Bisericii Ortodoxe Române”. În ceea ce privește perspectiva de drept comparat folosită de Marea Cameră în decizia ei, judecătorii au o perspectivă diferită: niciunul din modelele europene examinate nu exclude dreptul membrilor clerului de forma sindicate⁴¹.

Biserici Catolice

*Rommelfanger c. Republica Federală Germană*⁴²

Rommelfanger era doctor la un spital condus de o fundație catolică în Es-sen. Conform clauzelor din contractul său de angajare, raportul de muncă este ghidat de reguli stabilite de Organizația Federală a Asociațiilor de Întrajutorare Catolică din Germania. Printre aceste reguli, se regăsesc datoria de loialitate față de angajator și faptul că atribuțiile profesionale trebuie să fie aduse la îndeplinire cu ajutorul principiilor creștine.

În 1979, Rommelfanger și alte 15 persoane, incluzând un doctor din același spital, au semnat o scrisoare deschisă către redactorul șef al revistei *Stern* unde au exprimat critici în legătură cu legislația privitoare la avort, adoptată în 1976. În 1980, angajatorul domnului Rommelfanger l-a anunțat pe acesta de rezilierea contractului său, decizie cauzată de semnarea acelei scrisori deschise. Rommelfanger a contestat această decizie, însă Curtea Federală a Muncii și

⁴¹ Despre deciziile Curții și ale Marii Camere în cazul *Sindicatul „Păstorul cel Bun” c. România*, vezi: Iulian Mihai CONSTANTINESCU, „Le problème juridique actuel des syndicats du clergé dans l’Église Orthodoxe Roumaine”, comunicare prezentată la cea de-a XXI-a conferință a *Society for the Law of the Eastern Churches*, Bari, 10-13 sept. 2013.

⁴² Appl. no. 12242/86, 6 sept. 1989.

Curtea Federală Constituțională au respins motivele reclamantului. Acesta a contestat aceste decizii în fața Curții, considerând că art. 10 a fost încălcat.

Comisia a constatat că faptul de a fi acceptat o datorie de loialitate față de Biserică într-un contract de muncă limitează libertatea de exprimare a angajatului, fără însă a-l priva de protecția art. 10. Atunci când angajatorul este o organizație bazată pe valori indispensabile pentru îndeplinirea funcțiilor sale, libertatea de exprimare se bucură de asemenea de protecția art. 10. Un stat care asigură o relație rezonabilă între drepturile angajatorului și cele ale angajatului satisface cerințele art. 10. Potrivit Comisiei, obligația de a se abține de la declarații cu privire la avort în contradicție cu poziția Bisericii nu este o obligație excesivă, pentru că acest aspect este foarte important pentru Biserica. Prin urmare, Comisia a concluzionat că nu a fost nicio interferență a statului în exercitarea de către Rommelfanger a libertății de exprimare garantată de art. 10.

*Fernández Martínez c. Spania*⁴³

Fernández Martínez a fost angajat ca profesor de religie catolică într-o școală de stat, în baza unui contract reînnoibil anual. Conform acordului din 1979 între Spania și Sfântul Scaun, episcopul eparhiei trebuie să confirme în fiecare an reînnoirea angajării sale. Potrivit Codului de Drept Canonic folosit de Dioceza Catolică de Cartagena, „dioceza are dreptul de a numi sau accepta profesori de religie și, în cazul în care considerentele morale sau religioase impun acest lucru, dreptul de a-i concedia sau de a solicita concedierea lor” (Canonul 805).

În 1996, un ziar local a publicat un articol despre „Mișcarea pentru Celibat Opțional” pentru preoți. Articolul a inclus, de asemenea, un comentariu al lui Fernández Martínez și o fotografie care îl arată, împreună cu soția sa și cu cei cinci copii, participând la o adunare a acestei mișcări. Membrii acestei mișcări indemnau autoritățile ecleziale să introducă celibatul opțional și apelul pentru Biserică de a permite laicilor să aleagă preoți și episcopi. Câteva luni mai târziu, în 1997, autoritățile de la Vatican i-au acordat o dispensă de la celibat, la solicitarea sa. Documentul stipulează că îi este interzis să predea religia catolică în instituții publice, cu excepția cazului în care episcopul local decide altfel. În consecință, Dioceza de Cartagena a informat Ministerul Educației că nu îi va aproba reînnoirea contractului pentru anul școlar 1997-1998. Fernández Martínez a contestat această decizie. Tribunalul de Muncă din Murcia a admis recursul reclamantului, dar Înalta Curte de Justiție din Murcia a admis apelul formulat de către Ministerul Educației. Autoritatea pentru Educație din Regiunea Murcia și Dioceza Cartagena. Curtea Constituțională a respins recursul *amparo* al solicitantului și, prin urmare, acesta aduce cazul în fața Curții, pretinzând o încălcare a art. 8, în legătură cu dreptul la viață privată și de familie.

⁴³ No. 56030/07, ECHR 2012.

În acest caz au fost primite comentarii ale unor terți: Centrul European pentru Drept și Justiție (ca în cazul *Sindicatul „Păstorul cel Bun” c. România*) și Conferința Episcopală Spaniolă. CELJ a fost pe deplin de acord cu poziția Bisericii Catolice și a subliniat caracterul special al naturii posturilor în care angajatorul este o entitate religioasă, angajatul fiind legat de „o datorie sporită de loialitate”. Sunt invocate, ca și în cazul *Sindicatul „Păstorul cel Bun” c. România*, prevederile Directivei 2000/78/CE, conform căreia diferențele de tratament pe motive religioase sunt admisibile.

Curtea oferă, în primul rând, cadrul pentru rezolvarea cazului: „existența autonomă a comunităților religioase este indispensabilă pluralismului într-o societate democratică și este, prin urmare, chiar în centrul protecției oferite de Art. 9” (*Hasan și Chaush c. Bulgaria*), „principiul autonomiei religioase împiedică statul de la a obliga o comunitate religioasă să admită sau să excludă o persoană sau să încredințeze pe cineva cu o datorie religioasă specială” (*Svyati – Mikhalivska Parafiya c. Ucraina*).

Curtea observă că, în conformitate cu legislația spaniolă, noțiunea de autonomie a comunităților religioase este completată de principiul neutralității religioase față de stat (art. 16 § 3 din Constituție). Prin urmare, statul nu poate interveni în problema celibatului preoților. Această obligație de neutralitate nu este nelimitată, așa cum a fost confirmat de către Curtea Constituțională în examinarea cererii lui Fernández Martínez. Potrivit Curții, există o „legătură de încredere” care a fost încălcată și, din această cauză, contractul nu poate fi reînnoit. Legătura „dă naștere la caracteristici specifice care disting profesorii de religie catolică și etică de alți profesori care ... sunt angajați în contextul relației juridice neutre dintre o autoritate și un individ”. Prin urmare, nu este „nerezonabil a impune o datorie sporită de loialitate pentru profesorii de educație religioasă”. Prin neînnoirea contractului lui Fernández Martínez, „autoritățile ecleziastice își îndeplineau numai obligațiile lor, care derivau din principiul autonomiei religioase”.

În opinia Curții, Fernández Martínez trebuie să aibă sau să fi fost conștient, la semnarea contractului său de angajare, de particularitățile raportului său de muncă și de dreptul episcopului de a decide dacă, sau nu, să propună candidați, în conformitate cu Canonul 805, o concluzie care se bazează în mod expres pe cazul *Ahtinen c. Finlanda*.

Curtea invocă Directiva 78/2000/CE, concluzionând că „natura specială a cerințelor profesionale impuse applicantului derivau din faptul că ele erau stabilite de un angajator al cărui ethos era bazat pe religie sau credință”. Alături de datoria de loialitate față de Biserica Catolică, Fernández Martínez avea, potrivit Curții, o datorie de „rezervă și discreție”, deoarece „beneficiarii direcți ai actului de învățare erau minori, care, prin natura lor, erau vulnerabili și ușor influențabili”. Pentru a ajunge la această concluzie, Curtea se bazează pe cazul *Dahlab c. Elveția*.

Curtea stabilește regula că „cerințele principiilor libertății și neutralității religioase împiedică de la a merge mai departe în evaluarea necesității și proporționalității deciziei de a nu reînnoi” contractul, deoarece circumstanțele care

au motivat acest refuz de reînnoire erau de „o natură strict religioasă”. Rolul Curții trebuie, prin urmare, „să fie limitat la verificarea că principiile fundamentale ale ordinii juridice interne sau demnitatea solicitantului nu au fost încălcate”. Astfel, odată ce s-a stabilit că aplicantul a avut acces la o instanță de judecată națională, rolul Curții trebuie să fie limitat la a verifica că principiile fundamentale ale ordinii juridice interne sau demnitatea reclamantului nu au fost încălcate și că decizia în cauză are un caracter strict religios. Dacă aceste două condiții sunt îndeplinite, atunci Curtea este incompetentă să se pronunțe cu privire la necesitatea și proporționalitatea deciziei Bisericii. Practica de auto-limitare a Curții ar trebui, de asemenea, să se aplice instanțelor naționale, deoarece derivă direct din art. 9 și 11 ale Convenției. Din cauza acestui raționament, judecătorii naționali nu se pot pronunța într-o astfel de problemă internă a Bisericii fără încălcarea principiilor libertății și neutralității religioase.

Curtea respinge cererea, precizând că nu a fost o încălcare a art. 8. Un judecător (Saiz Arnaz) nu a fost de acord cu această concluzie și a scris o opinie parțial dizidentă. Această opinie este bazată pe faptul că articolul publicat în ziarul local nu include niciun fel de remarci critice la adresa doctrinei Bisericii atribuite personal solicitantului și, de aceea, „o situație pe care diocesa a considerat-o inițial ca fiind compatibilă cu predarea religiei a încetat să mai fie așa atunci când a devenit publică, sau, mai precis, când a fost relatată într-un ziar”.

Solicitantul a dorit ca, prin intermediul Curții și, implicit, prin sistemul european de protecție a drepturilor omului, să se arbitreze un conflict al valorilor între catolicism și parte a culturii occidentale contemporane, precum și între Biserică și Stat. Conform lui Grégor Puppink, Curtea s-a comportat cu prudență și auto-limitare în *Fernández Martínez c. Spania* și a recunoscut incompetența drepturilor omului de a arbitra o chestiune strict religioasă⁴¹.

Fernández Martínez a formulat un recurs la Marea Cameră în sept. 2012. Decizia este încă în așteptare⁴⁵.

În fața Marii Camere, intervenienții în calitate de terți sunt Catedra de Drept și Religii a Universității Catolice Louvain și Programul American de Libertate Religioasă al Centrului de Etică și Politici Publice. Aceștia consideră că, în conformitate cu Directiva 2000/78/CE, majoritatea țărilor europene au adoptat legislații anti-discriminatorii oferind dispense acolo unde caracteristica religioasă determină cerințele profesionale ale unui loc de muncă special⁴⁶. Chiar dacă, în cazurile referitoare la autonomia religiilor, Curtea a subliniat că statele au o

⁴¹ Grégor PUPPINK, „European Court of Human Rights: a Significant Victory for the Freedom of the Church”, <<http://www.strasbourgconsortium.org/common/document.view.php?docId=5908>>, 29 ian. 2014.

⁴⁵ Despre autonomia religiilor în Spania, vezi Javier MARTÍNEZ-TORRÓN, „Church Autonomy and Religious Liberty in Spain”, în: G. ROBBERS (ed.), *Church Autonomy* ..., pp. 345-358.

⁴⁶ Vezi Lucy VICKERS, *Religious Freedom, Religious Discrimination, and the Workplace*, Hart Publishing, Oxford, 2008, p. 214.

marjă de apreciere mai mare, „există un larg consens european cu privire la profesorii de religie: Bisericile au libertatea de a reglementa relațiile cu clerul lor și de a decide cine le predă elementele de credință”⁴⁷. Catedra de Drept și Religie a Universității Catolice Louvain și Programul American de Libertate Religioasă al Centrului de Etică și Politici Publice se bazează, de asemenea, în argumentele lor pe doctrina *ministerial exception*, dezvoltată de Curtea Supremă a SUA în cazul *Biserica și Școala Evanghelică Luterană Hosanna-Tabor c. Comisia pentru Oportunități Egale la Angajare*, așa cum au procedat intervenienții părți terțe în cazul *Sindicatul „Păstorul cel Bun” c. Romania*.

*Schüth c. Germania*⁴⁸

Bernhard Josef Schüth este organist în corul Parohiei Catolice Saint-Lambert din Essen. Contractul său de muncă datează din 1984 și prevede că încălcarea principiilor ecleziastice este un motiv pentru desfacerea sa. În 1994, a divorțat de soție. În 1997, parohia l-a anunțat că, din cauza unei relații extra-maritale cu o femeie care este însărcinată cu el, o atitudine care este contrară Regulilor Bisericii Catolice pentru împlinirea serviciului ecleziastic, contractul său va fi reziliat începând cu 1 april. 1998. Reclamantul a contestat această decizie și, în final, Curtea Federală de Muncă a concluzionat că există destule motive pentru aplicarea normelor menționate anterior.

Potrivit acestor Reguli,

„colaboratorii Bisericii Catolice trebuie să respecte și să se conformeze principiilor fundamentale ale regulilor religioase și etice catolice. Dovada unei vieți personale în concordanță cu aceste principii este de o importanță specială pentru colaboratorii care au activitate pastorală sau catehetică, lucrează în sistemul educațional sau sunt investiți cu o *missio canonica* ...: colaboratorii trebuie să se abțină de la orice formă de atitudine ostilă îndreptată împotriva Bisericii. Ei nu trebuie să pună în pericol, prin viața lor personală sau prin conduita lor profesională, credibilitatea Bisericii”.

La fel ca și în alte cazuri care implică autonomia religiilor, Curtea a declarat că, în această situație, *Directiva 78/2000/CE* este aplicabilă. În cazul Germaniei, în momentul în care acest caz era judecat de Curte, această directivă a fost transpusă printr-o lege privind egalitatea de tratament în 2006, dar Comisia Europeană a estimat, în 2008, că această lege nu a fost corect transpusă. În 2009, în urma unei lipse de răspuns a guvernului german, Comisia Europeană a

⁴⁷ European Court of Human Rights, Grand Chamber, „Case of Fernández Martínez v. Spain (Application no. 56030/07). Written comments of third-party interveners, Chair for Law and Religions of the Université Catholique de Louvain and the American Religious Freedom Program of the Ethics and Public Policy Center”, <<http://www.strasbourgconsortium.org/common/document.view.php?docId=6050>>, 29 ian. 2014.

⁴⁸ No. 1620/03, ECHR 2010.

trimis o notificare motivată în care sublinia că protecția împotriva concedierii discriminatorii nu este transpusă în legislația germană.

Bernhard Josef Schüth a considerat în fața Curții că, prin semnarea unui contract de muncă cu Biserica, nu a renunțat complet la viața sa privată. A susținut că, în 1983, atunci când a semnat contractul, nu știa că la un moment dat va divorța de soția sa. Schüth a pretins că datoria de loialitate față de Biserică nu i se aplică, deoarece, chiar dacă muzica joacă un rol particular, el participă la liturghie ca oricare alt credincios. Mai pretinde, de asemenea, că Regulamentul a intrat în vigoare după 10 ani de la semnarea contractului de muncă, motiv pentru care nu poate fi un motiv legal pentru concediere. Un alt argument al lui Schüth a fost acela că profesia sa de muzician al Bisericii Catolice este foarte dificil de exercitat în exteriorul Bisericii Catolice.

Curtea a observat că el nu se plânge de o intervenție a Statului, ci de o lipsă a acesteia împotriva intervenției angajatorului în viața sa privată. Biserica Catolică, chiar dacă are statutul de persoană juridică de drept public, nu este o autoritate de stat.

Curtea citează din nou concluzia la care a ajuns în cazul *Hasan și Chaush c. Bulgaria*, anume că „autonomia comunităților religioase ... este esențială pluralismului într-o societate democratică ...; dreptul la libertatea de religie ... exclude orice apreciere din partea statului pentru a determina dacă sunt legitime convingerile religioase ori mecanismele folosite pentru a exprima astfel de convingeri”. Curtea este de acord că, având în vedere natura specializată a muncii sale ca muzician în cadrul Bisericii, „avea doar opțiuni limitate în găsirea unui alt loc de muncă”.

În raționamentul său, Curtea se bazează foarte mult pe o decizie luată de Curtea Federală Constituțională în 1985 în legătură cu validitatea concedierii făcute de Biserică a angajaților care nu respectă datoria de loialitate. În această decizie, Curtea Constituțională a afirmat că, pe motivul garanției constituționale a autonomiei (art. 137 § 3), o Biserică poate să își oblige proprii angajați, prin prevederile contractului de angajare, să respecte regulile morale și dogmatice. Aceasta nu înseamnă totuși că statutul juridic al unui angajat al Bisericii poate fi „clericalizat”. Relația de muncă bazată pe legea civilă nu se transformă într-un statut ecleziastic care se referă la toate aspectele vieții private ale angajatului. Curtea acceptă în totalitate acest argument, chiar dacă acesta reamintește concluzia la care a ajuns în cazul *Rommelfanger c. Germania*, anume că limitarea contractuală a dreptului la viață privată de către Biserica Catolică nu este contrară drepturilor garantate de Convenție, dacă această limitare este acceptată de angajat. Curtea a concluzionat că a avut loc o încălcare a art. 8.

Potrivit lui W. Cole Durham și David M. Kirkham, în acest caz Curtea a stabilit unele criterii pentru a decide un echilibru corect între ingerința legitimă a statului și protecția autonomiei religiilor, criterii care vor fi folosite și în alte cazuri similare:

– asumarea voluntară a obligațiilor de loialitate față de instituția angajatoare;

- diversitatea locurilor de muncă alternative disponibile angajatului după concediere;
- importanța acordată comportamentului în cauză de către comunitatea religioasă;
- natura ocupației și locul său în îndeplinirea misiunii organizației;
- efectul angajării continue asupra credibilității comunității religioase în afirmarea și practicarea învățăturilor ei;
- dacă măsurile mai puțin drastice ar fi suficiente;
- libertatea comunității religioase de a fi independentă în propriile afaceri;
- drepturile legate de familie și de intimitate ale individului concediat⁴⁹.

Biserici Protestante și neo-protestante

*Dudová și Duda c. Republica Cehă*⁵⁰

Eva Dudová și Zdenek Duda au lucrat din 1993 ca preoți ai Bisericii Hsitate Cehoslovace în Křemz și, respectiv, în České Budějovice – Rožnov. Relația lor de muncă este exprimată prin decrete ale Consiliului Diocezei Plzeň din ian. 1993. În iul. 1993, au cerut o suspendare a serviciului lor ecleziastic. Consiliul i-a informat că cererea lor a fost respinsă. În 1994, au deschis un proces împotriva Arhiepiscopului Administrației Ecleziastice a Bisericii Hsitate Cehoslovace – dioceza Plzeň. Tribunalul din Plzeň a respins cererea și acțiunea împotriva Consiliului Central al Bisericii Hsitate Cehoslovace a fost respinsă de Tribunalul Districtului 6 din Praga și, ulterior, de către Curtea Municipală din Praga. Reclamanții au solicitat decizia Curții Constituționale, care, în 1997, a stabilit că instanțele ordinare au încălcat dreptul de a avea o audiere de către un tribunal independent și imparțial. Din perspectiva reclamanților, instanțele ordinare au aplicat doar parțial această decizie a Curții Constituționale și nu au decis dacă încheierea relației de angajare este sau nu validă.

Reclamanții au considerat în fața Curții că a fost încălcat art. 6 § 1, care stipulează că „orice persoană are dreptul la un proces echitabil și audiere publică într-un timp rezonabil de către un tribunal independent și imparțial”. Ei au afirmat că, de asemenea, art. 9 a fost încălcat din momentul în care ei nu au mai putut exercita activitatea de preoți ai Bisericii Hsitate Cehoslovace.

Din perspectiva Curții, tribunalul Plzeň a avut dreptate în a decide că aceste cazuri unde un preot și o Biserică sunt implicați sunt excluse din aria de competență a instanțelor de drept civil. Tribunalul Districtului 6 Praga și Curtea Municipală Praga au avut dreptate în a decide că acest model de relație este reglementat

⁴⁹ W. COLE DURHAM, David M. KIRKHAM, „European Court Issues Rulings in Two German Church Employment Cases”, <www.strasbourgconsortium.org/common/document.view.php?docId=6054>, 29 ian. 2014.

⁵⁰ Appl. 40224 /98, 30 ian. 2001.

doar de statutul Bisericii. Curtea a luat în considerare faptul că Tribunalul Distric-
tului 6 Praga și Curtea Municipală Praga au decis că Biserica și-a încălcat propriul
statut, deoarece raportul contractual ar fi trebuit reziliat de către Consiliul Dioce-
zei și nu de către Consiliul Central. Această concluzie nu afectează, în viziunea
Curții, deficitul de competență al instanțelor cehe în a decide validitatea acestei
relații ori nulitatea la finalul ei. Prin urmare, art. 6 § 1 nu a fost încălcat. În ceea ce
privește pretinsa încălcare a art. 9, Curtea a respins această solicitare, afirmând că
reclamantii ar fi avut posibilitatea de a susține o astfel de încălcare în fața in-
stanțelor naționale, însă aceștia nu au intenționat să o facă⁵¹.

*Perry c. Letonia*⁵²

Robert Perry este un pastor aparținând *Morning Star International*, o fe-
deratie a comunităților creștine protestante din Statele Unite. În 1997, a venit în
Letonia și s-a stabilit într-o comunitate care aparține acestei federații, *Rita*
Zvaigzne (*Luceafărul de Dimineață*). Dl. Perry a avut un permis de ședere și, în
2000, a solicitat reinnoirea sa Direcției pentru Naționalitate și Migrație. Demer-
sul său a fost respins de către autoritățile letone. Perry a contestat decizia la
instanțele naționale letone, care i-au respins cazul. Reclamantul a adus cazul în
fața Curții, pretinzând o violare a art. 9.

Curtea a reiterat argumentul potrivit căruia libertatea religioasă implică
libertatea persoanei de „a-și manifesta religia” singur și în privat sau în comuni-
tate cu alții, în public și în interiorul cercului acelora cu care împărtășește cre-
dința comună. Bazându-se pe cazurile *Mitropolia Basarabiei și alții c. Moldova*,
Kokkinakis c. Grecia și *Larissis c. Grecia*, Curtea a afirmat că art. 9 enumeră
diferite forme de manifestare a religiilor sau credințelor și, în special, dreptul de
a încerca să-i convingi pe ceilalți. Dispus să se stabilească pentru o anumită peri-
oadă în Letonia, reclamantul și-a exercitat drepturile potrivit art. 9.

Curtea a observat că nicio dispoziție a legislației letone în vigoare nu dă
dreptul Direcției pentru Naționalitate și Migrație să folosească reinnoirea permi-
sului de ședere ca pretext pentru impunerea interdicției pentru un cetățean stră-
in de a executa activități religioase în Letonia.

Bazându-se pe *Hasan și Chaush c. Bulgaria*, Curtea a reiterat ideea po-
trivit căreia comunitățile religioase au existat peste tot în forma structurilor or-
ganizate și au rămas fidele regulilor care erau văzute deseori de către adepți ca
având origine divină. În consecință, ceremoniile religioase au avut o valoare
sacră pentru credincioși, dacă aceștia au fost conduși de clerici imputerniciți în
acest scop, în conformitate cu aceste norme. Personalitatea acestor clerici este
importantă pentru fiecare membru activ al comunității religioase și participarea

⁵¹ Despre autonomia religiilor în Republica Cehă, vezi: Jiří Rajmund TRETERA, „Church Auto-
nomy in the Czech Republic”, în: G. ROBBERS (ed.), *Church Autonomy...*, pp. 633-644. Pentru
un comentariu al acestui caz, vezi: I. LEIGH, „Balancing Religious Autonomy...”, p. 9.

⁵² No. 30273/03, ECHR 2007.

lor la viața comunității este o manifestare specială a religiei, așa încât se bucură de protecția art. 9.

Curtea a concluzionat că interferența cu dreptul reclamantului la libertatea de religie nu a fost „prevăzută de lege” și că, prin urmare, nu a avut loc o încălcare a art. 9.

*Ahtinen c. Finlanda*⁵³

Seppo Ahtinen era angajat de către Biserica Evanghelică Luterană ca preot paroh. În sept. 1998, Adunarea Mitropolitană a decis să îl transfere într-o altă parohie, la mai mult de 100 de kilometri distanță de locuința sa. Ahtinen nu a fost de acord cu transferul și a formulat un recurs la Curtea Administrativă Supremă, care a invitat Adunarea Mitropolitană să facă observații. Potrivit Adunării Mitropolitane, există o veche tradiție care stipulează că un preot paroh poate fi transferat către o altă parohie cu sau fără acordul acestuia, în cazul în care transferul este în interesul Bisericii. De asemenea, în conformitate cu această tradiție, nu poate exista niciun apel împotriva deciziei de transfer, foarte similar cu ceea ce se întâmplă în cadrul forțelor armate. Conform Regulilor de Procedură ale Bisericii adoptate de Sinod, Adunarea Mitropolitană poate desemna un membru calificat al diocezei să îndeplinească funcțiile de preot paroh.

În 1999, Curtea Administrativă Supremă a confirmat decizia Adunării Mitropolitane. Reclamantul s-a plâns în fața Curții că nu a fost audiat în mod corespunzător și că aceasta este o încălcare a Art. 6.

Conform Curții, transferul preoților parohi este o chestiune la aprecierea Adunării Mitropolitane, argumentându-se astfel împotriva existenței unui drept protejat de art. 6.

Curtea concluzionează că Biserica Evanghelică Luterană „are dreptul de a-și administra propriile afaceri” și „este independentă în chestiuni ca cele ale numirilor de preoți și serviciul ulterior al acestora”. Atunci când acceptă un loc de muncă de natură ecleziastică, preoții parohi sunt conștienți de posibilitatea de a fi ulterior transferați la un alt post. În argumentarea deciziei sale referitor la faptul că art. 6 nu este aplicabil din cauza autonomiei religiilor, Curtea se bazează în special pe cazul *Dudová și Duda c. Republica Cehă*.

*Obst c. Germania*⁵⁴

Michael Heinz Obst este un membru al Bisericii lui Iisus Hristos a Sfinților din Zilele din Urmă (Biserica Mormonă) cu reședința în Germania și, din 1986, director pentru Europa al Departamentului de Relații Publice al acestei Biserici. Biserica Mormonă este recunoscută în Germania ca având personalitate juridică de drept public. În 1993, s-a confesat duhovnicului lui și a afirmat că a

⁵³ No. 48907/99, ECHR 2008.

⁵⁴ No. 425/03, ECHR 2010.

avut o relație sexuală cu o femeie, diferită de cea cu care este căsătorit. Ulterior, în același an, superiorul său l-a concediat din funcția avută. Obst a contestat decizia în fața instanțelor naționale. Curtea Federală a Muncii a hotărât, în 1997, că cerințele Bisericii Mormone cu referire la datoria de fidelitate în cadrul căsătoriei nu contrazic normele legale. În acord cu această decizie, căsătoria este deosebit de importantă pentru orice religie și Legea Fundamentală a Germaniei oferă protecție căsătoriei. Concedierea reclamantului a fost considerată necesară pentru a păstra credibilitatea Bisericii Mormone.

Reclamantul a adus cazul în fața Curții, reclamând încălcarea art. 8.

Biserica Mormonă a decis să aplice pentru intervenient ca terț în favoarea Republicii Federale Germane și solicitarea sa a fost redactată de Gerhard Robbers. Principalele argumente au fost următoarele:

– nu a existat nicio ingerință în dreptul la viața de familie a lui Obst, deoarece art. 8 protejează doar familia existentă și concedierea de către Biserică nu alterează viața de familie a reclamantului, deoarece aceasta a fost consecința distrugerii proprii prin comportamentul său extraconjugal;

– obligația de a se abține de la adulter, fiind în conflict cu viziunea Bisericii și cerințele de angajare clar articulate, nu a fost o solicitare nerezonabilă, în contextul importanței cruciale a acestei chestiuni pentru Biserică. Promovarea fidelității conjugale este una dintre sarcinile esențiale ale Bisericii, din aceeași categorie cu exercitarea funcțiilor caritabile, ultimul argument fiind invocat cu succes în cazul *Rommelfanger c. Republica Federală a Germaniei*;

– conținutul exact al cerințelor de loialitate și demnitatea personală a angajaților Bisericii nu pot fi determinate de legislația statului. Acestea trebuie să fie lăsate la libera alegere a Bisericii însăși. Orice definiție dată de stat pentru aceste obligații ar implica încălcarea de către stat a nevoii de a rămâne neutru în chestiuni de religie;

– trebuie să rămână decizia liberă și autonomă a Bisericii care sunt obligațiile privitoare la loialitate și demnitate și, de asemenea, cum este menținută disciplina Bisericii, în special în cadrul fixat de Biserică⁵⁵.

Bazându-se pe *Rommelfanger c. Republica Federală Germană*, Curtea observă că reclamantul nu se plânge de intervenția statului, ci de o deficiență de intervenție a statului în protejarea vieții sale private împotriva ingerinței angajatorului său. Un alt caz folosit de Curte este *Hasan și Chaush c. Bulgaria*, afirmând că „art. 9 trebuie să fie interpretat în lumina art. 11 al Convenției, care protejează viața asociativă împotriva interferenței nejustificate a statului”.

Curtea observă că Tribunalul Federal al Muncii și-a bazat deciziile pe decizia Curții Federale Constituționale din 1985, care a fost luată în considerare și în cazul *Schüth c. Germania*. Potrivit Curții, concluzia la care a ajuns Tribunalul Federal al Muncii, anume că reclamantul nu a fost subiectul unei cerințe

⁵⁵ „Obst v. Germany – Third-Party Intervention. Prof. Dr. Gerhard Robbers on behalf of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints”.

neacceptabile, nu pare să fie nerezonabilă. Bazându-se în mod special pe *Ahtinen c. Finlanda*, Curtea concluzionează că, deoarece reclamantul a crescut în interiorul Bisericii Mormone, el trebuia să fie conștient de importanța fidelității conjugale pentru angajatorul său în momentul semnării contractului de muncă. Curtea aplică în acest caz *Directiva 78/2000/CE*, pentru a concluziona că natura specială a cerințelor profesionale impuse reclamantului rezultă din faptul că acestea au fost stabilite de un angajator al cărui *ethos* este bazat pe religie sau credință. Curtea a concluzionat că nu a existat o încălcare a art. 8.

Diferența dintre deciziile Curții în *Schüth c. Germania* și *Obst c. Germania* este un indicator clar, potrivit lui Ian Leigh, referitor la modul în care Curtea va aprecia cazuri similare în viitor: „prin cântărirea atentă a impactului atât asupra organizației religioase, cât și asupra angajatului”⁵⁶. Acest impact este strâns conectat cu art. 8 § 2 al Convenției, care acceptă restricții privind dreptul la respectarea vieții private în interesul drepturilor și libertăților altora (libertatea religioasă în acest caz), care este prevăzută de lege și necesară într-o societate democratică. Curtea a afirmat că instanța națională în cazul *Obst c. Germania* a efectuat acest exercițiu de proporționalitate, în timp ce în cazul *Schüth c. Germania* nu a reușit să o facă.

Comunități musulmane

*Hasan și Chaush c. Bulgaria*⁵⁷

După 1989, procesul de democratizare a început în Bulgaria și unii membri ai comunității musulmane au contestat conducerea organizației lor religioase. Aceștia au considerat că Gengiev, muftiul șef, și membrii Consiliului Suprem Sfânt au colaborat cu regimul comunist. În 1992, Direcția Cultelor Religioase a declarat nulă și neavenită alegerea, în 1988, a lui Gengiev în calitate de muftiu șef. Acesta a contestat decizia la Curtea Supremă, dar recursul său a fost respins. Conferința Națională a Musulmanilor l-a ales pe Fikri Sali Hasan ca muftiu șef și a aprobat un nou Statut al Organizației Religioase a Musulmanilor în Bulgaria. Direcția a înregistrat statutul și noua conducere. În 1994, susținătorii lui Gengiev au organizat o conferință națională unde acesta a fost ales Președinte al Consiliului Suprem Sfânt.

La sfârșitul anului 1994, au avut loc alegeri parlamentare în Bulgaria și Partidul Socialist a obținut majoritatea. În consecință, atitudinea autorităților s-a modificat în favoarea organizației conduse de Gengiev. Direcția a trimis o scrisoare lui Hasan, în ian. 1995, îndemnându-l să amâne conferința națională programată în acea lună. Acesta a anunțat că acceptă câteva zile mai târziu. Direcția a emis o decizie care menționa că, pe baza *Decretului R-12*, semnat de un vice-prim-

⁵⁶ I. LEIGH, „Balancing Religious Autonomy ...”, p. 17.

⁵⁷ No. 30985/96, ECHR 2000.

ministru, a fost înregistrată o nouă conducere a Comunității Musulmane din Bulgaria, incluzând numirea lui Gengiev. În febr. 1995, conducerea înregistrată recent a comunității musulmane a intrat în incinta biroului Muftiului Șef din Sofia și a preluat toate documentele și activele care aparțin organizației religioase rivale.

Reclamanții au făcut recurs împotriva Decretului R-12 la Curtea Supremă, dar recursul a fost respins în iul. 1995.

Organizația condusă de Hasan a organizat o conferință națională în mart. 1995 și apoi, în iun. 1995, a depus o petiție la Consiliul de Miniștri, solicitând înregistrarea noului statut și a conducerii comunității musulmane din Bulgaria, așa cum acestea au fost adoptate la conferința din luna martie. Ca urmare a lipsei de răspuns, Hasan și adepții săi au făcut recurs la Curtea Supremă. Chiar dacă Curtea Supremă a declarat refuzul tacit ca ilegal, Guvernul a refuzat să înregistreze statutul și conducerea.

Alegerile parlamentare din 1997 și înlocuirea Partidului Socialist cu Uniunea Forțelor Democratice a adus, ca schimbarea anterioară de Guvern, noi evoluții în acest caz. Direcția a solicitat celor două conduceri rivale, cea a Hasan și cea a lui Gengiev, să negocieze o soluție. Ambele organizații au acceptat să organizeze o conferință unificată. La această conferință, Hasan a fost ales ca lider al organizației și aceasta a fost înregistrată de Direcție. Totuși, Gengiev a contestat decizia Guvernului la Curtea Administrativă Supremă, dar recursul a fost respins.

Hasan și Chaush, secretarul biroului Muftiului Șef, au aplicat la Curte, pretinzând că schimbarea forțată a conducerii în 1995 și evenimentele de până la conferința de unificare, care a fost organizată în 1997, constituie o încălcare a art. 9.

Înainte de examinarea cazului, Curtea a făcut o evaluare a autonomiei religiilor, care nu este bazată pe jurisprudența anterioară. Acesta a fost primul caz când o comunitate religioasă se plânge de încălcarea art. 9. Prin urmare, Curtea a fost obligată să instituie anumite principii generale. Validitatea acestor principii nu a fost contestată până acum și acesta este motivul pentru care, în aproape toate cazurile în legătură cu autonomia religiilor, Curtea subliniază următoarele motive dezvoltate în *Hasan și Chaush c. Bulgaria*:

„Curtea reamintește că toate comunitățile religioase există tradițional și universal sub forma unor structuri organizate. Ele respectă regulile, care sunt adesea văzute de adepți ca fiind de origine divină. Ceremoniile religioase au sensul lor și valoare sacră pentru credincioși, dacă acestea au fost efectuate de către predicatori inzestrați cu această putere în acest sens, în conformitate cu aceste reguli. Personalitatea predicatorilor religioși este, fără îndoială, importantă pentru fiecare membru al comunității. Participarea la viața comunității este astfel o manifestare a religiei, protejată de art. 9 al Convenției. În cazul în care organizarea comunității religioase este în cauză, art. 9 al Convenției trebuie să fie interpretat în lumina art. 11, care protejează viața asociativă împotriva interferenței nejustificate a statului. Văzut în această perspectivă, dreptul credincioșilor la libertatea de religie cuprinde speranța că îi va fi permis

comunității să funcționeze în mod pașnic, fără intervenția arbitrară a statului. Într-adevăr, existența autonomă a comunităților religioase este indispensabilă pluralismului într-o societate democratică și este, prin urmare, o chestiune aflată chiar în centrul protecției oferite de art. 9. Acesta se referă în mod direct nu numai la organizarea comunității ca atare ci, de asemenea, la exercitarea efectivă a dreptului la libertatea religioasă de către toți membrii săi activi. Dacă viața de organizare a comunității nu este protejată de art. 9 al Convenției, toate celelalte aspecte ale libertății religioase individuale ar deveni vulnerabile”.

Ingerința guvernului în viața religioasă a comunității musulmane a fost aspru criticată de Curte. Aceasta precizează că guvernul, prin Decretul R-12 și prin decizia Direcției din febr. 1995, a schimbat conducerea și statutul acestei comunități, fără a avea motive care să justifice intervenția. Mai mult, nu a existat nicio explicație care să justifice de ce s-a optat pentru liderii aleși la conferința organizată în 1994 de Gengiev și adepții săi. Actele guvernului au fost „mai mult decât acte de înregistrare de rutină sau de corectare a neregulilor din trecut”. Efectul lor a fost de a favoriza o facțiune a comunității musulmane. Prin urmare, întreaga situație constituie o interferență în organizarea internă a comunității musulmane, ceea ce este contrar art. 9.

*Consiliul Suprem Sfânt al Comunității Musulmane c. Bulgaria*⁵⁸

Reclamantul este în acest caz Consiliul Suprem Sfânt al Comunității Musulmane condus de Gengiev. Circumstanțele sunt aceleași ca și în cazul *Hasan și Chaush c. Bulgaria*. În ciuda deciziei Curții luate în anul 2000, diviziunea comunității a continuat, în unele orașe adunări separate și-au ales conducătorii și au intrat în litigiu. Gengiev a contestat în fața Curții organizarea conferinței de unificare din 1997, la fel cum a contestat-o și înainte, fără succes, în fața instanțelor interne.

În soluționarea acestui caz, Curtea s-a bazat foarte mult pe principiile stabilite în cazul *Hasan și Chaush c. Bulgaria*. Deoarece Gengiev a contestat medierea Guvernului, Curtea a fost de acord ca statul are datoria de a asigura toleranța religioasă, iar ignorarea acestei datorii poate presupune antrenarea în mediere. Medierea neutră dintre grupuri de credincioși nu ar trebui să însemne intervenția statului în drepturile credincioșilor pe baza art. 9, dar „autoritățile statului trebuie să fie atente în această zonă delicată”. Curtea consideră că afirmația reclamantului potrivit căreia unii primari și politicieni au participat la alegerea delegaților de la conferința de unificare din 1997 „nu pare a fi neplauzibilă”. Faptul că Direcția a continuat să insiste asupra unificării și după retragerea liderilor organizației reclamantului este considerată de către Curte ca o decizie greșită. Direcția ar fi putut să adopte o altă atitudine: „nu ar fi observat eșecul

⁵⁸ No. 39023/97, ECHR 2004.

efortului de unificare și și-ar fi exprimat bunăvoința de a continua să asiste părțile în mediere în cazul în care toți cei interesați ar fi dorit-o”.

Bazându-se pe cazul *Serif c. Grecia*, Curtea reamintește că „rolul autorităților într-o situație de conflict dintre sau în cadrul grupărilor religioase nu este de a îndepărta cauza tensiunii prin eliminarea pluralismului, ci de a se asigura că grupurile concurente se tolerează reciproc”. Potrivit Curții, guvernul bulgar nu a dovedit dacă scopul de restabilire a legalității și de remediere a nedreptăților „nu putea fi atins și prin alte mijloace, fără să oblige comunitatea divizată să se unifice sub o singură conducere”. Astfel, autoritățile bulgare „și-au depășit limitele de apreciere conferite de art. 9 § 2” și Curtea a concluzionat că a existat o încălcare a art. 9.

Această decizie a Curții a fost dată în 2005, cu 5 ani mai târziu decât în cazul *Hasan și Chaush c. Bulgaria*. De fapt, este un recurs împotriva celui din urmă caz. Ceea ce rămâne valid din acea decizie este doar declarația unor principii care s-au dovedit eficiente în alte cazuri legate de autonomia religiilor. Este un exemplu foarte clar că principala prerogativă a Curții va fi stabilirea de principii care sunt utile în interpretarea Convenției și care pot ajuta în atingerea unei jurisprudențe unitare.

Concluzii

Câteva concluzii pot fi trase din cazurile în care Curtea a examinat autonomia religiilor:

- Art. 9 a fost elaborat, în esență, pentru a proteja libertatea de alegere a religiei de către indivizi și nu, în mod special, de către Biserici sau alte comunități religioase. Deoarece organizațiile religioase au învățat din ce în ce mai mult cum să utilizeze drepturile omului ca instrumente într-o manieră profesionistă, au apărut noi cazuri în fața Curții unde autonomia religiei era implicată și jurisprudența Curții s-a modificat pentru a considera relevante ambele aspecte ale libertății religioase.

- Curtea nu acceptă nicio intervenție din partea autorităților statului, indiferent de motiv, în viața internă a Bisericii sau a organizațiilor religioase. Chiar și efortul de a media între diferite facțiuni din interiorul Bisericii sau a comunității religioase (ca în cazul *Consiliul Suprem Sfânt al Comunității Musulmane c. Bulgaria*) este considerat a fi în contradicție cu autonomia religiilor. Statul are o „datorie de neutralitate” și poate interveni doar în circumstanțe limitate. Curtea a fost foarte drastică până acum în acceptarea limitelor asupra libertății religioase prevăzute la paragraful 2 al art. 9;

- Curtea evaluează cu mare atenție cadrul legal atunci când trebuie să protejeze autonomia religiilor, luând în considerare statutul și alte regulamente interne ale Bisericilor și comunităților religioase. Curtea nu face nicio diferență între normele de drept canonic și normele de drept intern, legi ori Constituții;

- Din punctul de vedere al Curții, nu este făcută nicio diferență între cazurile legate de Bisericile Ortodoxe, Catolice, Protestante și neo-protestante sau

comunitățile musulmane. Se fac multe referințe încrucișate: un principiu stabilit într-un caz ce implică comunitatea musulmană este folosit în alte cazuri legate de toate Bisericile creștine, concluziile din cazuri ce au implicat comunități ortodoxe sunt folosite în cazurile unde sunt implicați persoane care profesează religia catolică sau protestantă etc. Curtea este interesată de conținutul autonomiei religiei din diferite perspective ale Bisericilor, dar aceasta nu duce la o aplicare diferențiată a conceptului de autonomie;

– Există diferențe între statele europene în ceea ce privește garantarea autonomiei religiilor în legi și în Constituție. Curtea se ocupă cu o perspectivă comparată doar în circumstanțe extreme, când toate celelalte argumente pe care le oferă au motive bune pentru a fi contestate și sunt contestate de către părți, precum în cazul *Sindicatul „Păstorul cel Bun” c. România*;

– Conflictele de jurisdicție canonică referitoare la Patriarhia Moscovei au stat la baza a trei cazuri ce ținau de Biserica Ortodoxă: *Mitropolia Basarabiei și alții c. Moldova, Svyati – Mikhalivska Parafiya c. Ucraina, Mirolubovs și alții c. Letonia*. Aceste cazuri au implicat țări care erau toate incluse la un moment dat în Uniunea Sovietică: Republica Moldova, Ucraina și Letonia. Cu toate acestea, cazurile sunt diferite: în timp ce în *Mitropolia Basarabiei și alții c. Moldova* un număr mare de membri ai unei comunități religioase a decis să aparțină de o altă Biserică Ortodoxă, în *Svyati – Mikhalivska Parafiya c. Ucraina* și în *Mirolubovs și alții c. Letonia* Curtea a trebuit să rezolve un conflict de intensitate mai scăzută;

– Jurisdicția canonică este în centrul disputei și în alte două cazuri legate de Biserica Ortodoxă Bulgară: *Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Bulgare (Mitropolitul Inochentie) și alții c. Bulgaria* și *Sotirov și alții c. Bulgaria*. Curtea a trebuit să rezolve un conflict care își are originea în perioada regimului comunist, când Biserica Ortodoxă s-a bucurat de un loc privilegiat în comparație cu alte culte. Guvernul bulgar, în special atunci când Partidul Socialist a fost la putere, a avut iluzia că într-un mediu pluralist poate asigura toate privilegiile oferite conducătorilor Bisericii Ortodoxe de către fostul regim. Faptul că același lucru s-a întâmplat și cu comunitatea musulmană, după cum arată și cazul *Hasan și Chaush c. Bulgaria*, constituie o coincidență izbitoare;

– Cazul *Sindicatul „Păstorul cel Bun” c. România* a deschis o perspectivă extrem de provocatoare: de ce cererea de a organiza un sindicat care a apărut în interiorul unei Biserici Ortodoxe a fost atât de contestată de acea Biserică și de ce acest lucru nu s-a întâmplat într-o altă comunitate creștină? Răspunsul constă în diferențele dintre normele canonice? Faptul că Bisericile catolice și protestante se bazează pe multe organizații care le sunt afiliate ar putea explica de ce o asemenea cerere nu a dat naștere unui conflict pe care instanțele civile să îl examineze? Acestea sunt întrebările care vor primi răspuns dacă vor exista alte cazuri în care Curtea să fie confruntată cu înființarea unui sindicat în interiorul unei comunități religioase;

– În privința autonomiei religioase, Curtea se va folosi tot mai mult nu doar de prevederile dreptului canonic, legi sau constituții, ci și de instrumentele UE,

cum ar fi *Directiva 78/2000/CE* sau de instrumente internaționale, cum ar fi *Recomandarea Organizației Internaționale a Muncii (ILO) nr. 198* din 2006 privind relațiile de angajare sau *Convenția ILO nr. 87* asupra libertății de asociere și de protecție a dreptului de organizare dar și de documente supra-naționale, cu valoare juridică mai scăzută, cum ar fi raportul Comisiei de Monitorizare a Consiliului Europei privind „Onorarea obligațiilor și angajamentelor de către Ucraina”, sau decizii ale instanțelor de control constituțional, cum ar fi decizia Curții Constituționale Federale Germane din 1985 cu privire la validitatea concedierii de către Biserică a angajaților care nu au respectat obligația de loialitate. Aceasta reprezintă mult mai mult decât felul în care Curtea a înțeles să apere drepturile omului cu câțiva ani în urmă. Acest tip de abordare este o dezvoltare utilă, deoarece drepturile omului evoluează în timp. Totuși, ea duce la formularea unor întrebări la care Curtea nu a răspuns încă: de exemplu, ce se întâmplă, precum în cazul *Schüth c. Germania*, dacă o directivă nu este bine implementată de către stat, în acest caz, ar putea fi directiva considerată un argument de către Curte, având aceeași valoare cu toate celelalte instrumente juridice?

– Terții care intervin au început recent să se bazeze în argumentele lor pe jurisprudența Curții Supreme a SUA, în special pe doctrina *ministerial exception*, susținând că dispozițiile legislației muncii nu sunt aplicabile angajaților instituțiilor religioase, membri ai clerului sau laici. Așa s-a întâmplat în cazul *Sindicatul „Păstorul cel Bun” c. România* și, de asemenea, în cazul *Fernández Martínez c. Spania*, unde Catedra de Drept și Religii a Universității Catolice Louvain și Programul American de Libertate Religioasă al Centrului de Etică și Politici Publice sunt terți intervenienți în fața Marii Camere. În cazul *Sindicatul „Păstorul cel Bun” c. România*, Curtea nu a menționat în verdictul dat o astfel de motivație și decizia Marelui Cameră în cazul *Fernández Martínez c. Spania* este încă în așteptare. Curtea nu a utilizat până acum punctul de vedere al Curții Supreme a SUA referitor la autonomia religiilor, însă este supusă unei presiuni constante pentru a proceda astfel.

– Toate cazurile despre autonomia religiilor legate de Bisericile catolice sau protestante și neo-protestante, cu excepția unuia (*Perry c. Letonia*), au de-a face cu o persoană care contestă conținutul „datoriei de loialitate” față de Biserică sau altă organizație religioasă în calitate de angajator. În toate aceste cazuri, cu excepția *Schüth c. Germania*, această datorie a fost recunoscută de Curte și, prin urmare, Bisericilor li s-a recunoscut autonomia completă în ceea ce privește stabilirea conținutului raportului de muncă. Curtea a ajuns la o concluzie diferită în cazul *Schüth c. Germania*, bazându-se pe o decizie a Curții Constituționale Federale care, deși recunoaște legalitatea unei astfel de „datorii de loialitate”, a afirmat că statutul legal de angajat al Bisericii ar putea fi „clericalizat”. Curtea se bazează pe o decizie a unei instanțe naționale, deoarece *Directiva 78/2000/CE* nu a fost implementată de Germania sau deoarece consideră că decizia este relevantă *per se* în acest caz? În ultimul caz, există limitări ale „datoriei de loialitate”, pe care Curtea le va putea defini în cazurile viitoare?

– O comunitate musulmană foarte veche din Europa, cea din Bulgaria, a adresat Curții o problemă legată de autonomia religiilor. Ce se întâmplă însă cu celelalte comunități musulmane, în special cele noi, compuse din emigranți? Sunt acestea reticente în a se adresa Curții? Ori lipsa cauzelor legate de aceste comunități ar putea fi explicată prin faptul că autoritățile statului nu doresc să intervină în organizarea lor internă?⁵⁹

Drepturile omului reprezintă un sistem de valori care avansează odată cu evoluția culturii dominante și nu pot rămâne prin urmare în afara conflictelor dintre cultură și religie. Autonomia religiilor, fiind o exprimare a libertății religioase, nu poate avea același conținut de-a lungul timpului. Acordarea unui înțeles constant acestui concept de către Curte nu schimbă concluzia de mai sus. Este o iluzie și o atitudine greșită să folosești drepturile omului pentru a condamna poziția Bisericilor creștine în probleme precum: respectul față de viață și familie, demnitatea umană, avortul, etc., deoarece autonomia religiilor este o parte a drepturilor fundamentale, o astfel de atitudine contrazice chiar esența nevoii de a proteja aceste valori. Totuși, în medierea conflictelor dintre cultura dominantă și religie, drepturile omului au o capacitate limitată. Aceste conflicte sunt naturale și sunt benefice atât pentru afirmarea valorilor religioase fundamentale, cât și pentru a arăta natura și limitele acelei culturi.

Autonomia religiilor intră în coliziune, după cum arată jurisprudența Curții, cu alte drepturi. Nu este nimic excepțional, deoarece toate drepturile intră în coliziune unele cu altele. Această coliziune este rezolvată în multe cazuri în favoarea autonomiei religiei, deoarece se consideră a fi o restrângere voluntară a drepturilor omului. A fi angajat al Bisericii reprezintă renunțarea benevolă la dreptul de asociere în sindicate sau de a participa la viața publică.

Este necesar să avem o definiție a autonomiei religiilor care să cuprindă toate diferențele particularități religioase? După cum arată jurisprudența Curții, o astfel de definiție nu este necesară, deoarece conținutul ei poate varia în timp. Lipsa unei definiții, dată de Curte, care să poată fi folosită în toate circumstanțele nu este o vulnerabilitate, ci, mai degrabă, arată capacitatea de a se adapta la diferite situații. A crede în formularea unui punct de vedere unitar asupra autonomiei religiei este o pură utopie, deoarece religiile, pentru a rezista, trebuie să aducă valoare adăugată la orice cultură dominantă cu care intră în contact. Cheia pentru o adaptare de succes și pentru supraviețuirea unei religii la orice mediu secularizat este a afirma faptul că autonomia religiilor este parte a unui drept fundamental care trebuie protejat ca oricare alt drept al omului.

⁵⁹ Curtea ar putea decide într-un caz unde autonomia religiei unei comunități musulmane este în joc, dar aceasta se referă la o țară care este membră a Consiliului Europei, dar nu este localizată pe teritoriul Europei – Azerbaijan. Acest caz implică pretenția unei moschei din Baku de a-și numi proprii lideri fără intervenția guvernului (*Congregația Moscheii din Juma și alții c. Azerbaijan*, no. 15405/04 – aplicație admisă de Curte).

Summary: Autonomy of religions: do we really need a unitary framework? The illusion of using human rights as arbiters between culture and religion

In 2012 the European Court of Human Rights made two decisions that are completely opposite regarding the principle of religious autonomy. In the case *Sindicatul Pastoral cel bun v. Romania*, the right of some priests to create unions against the will and law of their Orthodox Church was recognized. In the case *Fernandez – Martínez v. Spain*, the Court underlined the “special confidence link” which must unite a Catholic religion teacher with the Catholic Church, judged that “the applicant was submitted to an increased obligation of loyalty” and concluded that the religious authorities, in refusing to renew his contract as a teacher, “simply fulfilled their obligations in accordance with the principle of religious autonomy”. The first case has been referred to the Grand Chamber and the final judgment of 2013 is just the opposite of the original one.

It is not the first time the principle of autonomy of religions, as part of the freedom of religion protected by Article 9, collides with other rights guaranteed by the European Convention of Human Rights. The Court concluded that the internal autonomy of the Church and its decision-making independence should prevail (*Dudová and Duda v. The Czech Republic* – 2001; *Ahtinen v. Finland* – 2008) or that the autonomous existence of religious communities is indispensable for pluralism in a democratic society and is thus an issue at the very heart of the protection which Article 9 of the Convention affords; were the organizational life of the community not protected by Article 9, all other aspects of the individual’s freedom of religion would become vulnerable (*Hasan and Chaush v. Bulgaria* – 2000; *Metropolitan Church of Bessarabia and Others v. Moldova* – 2001; *Holy Synod of the Bulgarian Orthodox Church (Metropolitan Inokentiy) and Others v. Bulgaria* – 2009).

What conclusion can be drawn from all these cases? Is there a consistent view of the Court regarding religious autonomy or cases involving it have to be and are decided in accordance to each concrete situation? From this article’s perspective, there is no need to have a unitary jurisprudence on religious autonomy, because human rights, at least those guaranteed by the Convention, are a system of values that evolves with the dominant culture and it is impossible that human rights remain outside conflicts between culture and religion. Human rights do not play at any time the role of arbiters in these conflicts and therefore they cannot be used to condemn the position of Christian Churches on issues such as respect for life and family, human dignity, abortion, etc. Human rights do have a limited capacity to mediate between culture and religion. Autonomy of religions could be considered as a voluntary and necessary restraint of human rights. The fact that there is no consensus on what this autonomy is on the national level and therefore on European level shall be considered as a very positive aspect and not as a weakness.

The diversity of solutions regarding the autonomy of religions has to be encouraged. To think about a possible unitary view on this autonomy is unrealistic, as the religions should have an added value to any culture they enter into dialogue with. This diversity is the key for a successful accommodation and survival of a religion to any secularized environment.

Oana-Mădălina POPESCU

Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”

DIN ISTORIA ECONOMICĂ A MĂNĂSTIRII RADU-VODĂ. DOUĂ DOCUMENTE DE LA MIJLOCUL VEACULUI AL XVIII-LEA

Keywords: *Radu-Vodă Monastery, Silistra, documents.*

Abstract

Prezentăm în rândurile de față transcrierea și comentarea a două documente de la mijlocul veacului al XVIII-lea, păstrate la Arhivele Naționale Istorice Centrale, ce pun în lumină interesante legături economice între Mănăstirea Radu-Vodă din București și persoane oficiale din Silistra. Documentele sunt importante în sine prin informațiile conținute, dar și pentru că arată relații stabilite între două zone cu statut politico-juridic diferit la acea dată.

Mănăstirea Radu-Vodă¹, una dintre cele mai cunoscute și mai bogate mănăstiri bucureștene, a avut de-a lungul timpului, așa cum ne arată condicile ei, numeroase proprietăți – moșii, mori, vii sau prăvălii –, răspândite în diferite județe ale Țării Românești, bunuri care îi aduceau importante venituri.

Dorim să prezentăm în paginile de față două documente de la mijlocul veacului al XVIII-lea care pun în lumină interesante legături economice stabilite de egumenii de la Mănăstirea Radu-Vodă din București cu unele persoane din Silistra, zonă care, la acea vreme, era sub directă administrație otomană, încadrată în beylerbeylik-ul de Silistra, căci, din 1599, sangeacul Silistrei „va fi urcat în rang, extinzându-se și teritorial, devenind beilerbeilic”². Ne referim, în acest sens, la o scrisoare din 15 mai 1729³ a lui Hassan bimbașa adresată egumenului mănăstirii bucureștene și la un zăpis din 28 aug. 1750⁴ al lui Mehmet aga către

¹ Între monografiile dedicate acestei mănăstiri semnalăm pe cele ale lui C. SANDULESCU-VERNA, *Biserica Radu-Vodă din București*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1930; Șt. NICOLAEȘCU, *Istoricul Mănăstirii Sfânta Treime (Radu-Vodă) din București*, Institutul de Arte Grafice Tirajul, București, 1939; Arhim. Policarp CHIȚULESCU, *Mănăstirea Radu-Vodă*, Ed. Basilica, București, 2009.

² Anca POPESCU, *Integrarea imperială otomană a teritoriilor din sud-estul Europei. Sangeacul Silistra (sec. XI-XVI)*, Ed. Muzeului Național al Literaturii Române, București, 2013, p. 64; vezi și Mihai MAXIM, „Țările Române și Imperiul Otoman”, în: Virgil CÂNDEA (ed.), *Istoria Românilor*, vol. V, Ed. Enciclopedică, București, 2003, p. 848.

³ Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-rea Radu-Vodă, VII / 17.

⁴ Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-rea Radu-Vodă, IX / 56.

starețul aceleiași mănăstiri. Ambele documente, scrise în limba română, cu caractere chirilice, sunt păstrate în prezent la Arhivele Naționale Istorice Centrale.

Scrisoarea din 1729⁵ ne arată că Hassan bimbașă⁶ avea în folosință mai multe moșii ale Mănăstirii Radu-Vodă, anume Cuneasca⁷ și Rizeasca⁸ din județul Ialomița, aproape de Dunăre, lângă Silistra, precum și Cacatianca, o moșie care apare cu un nume corupt probabil, moșii pentru care acesta trimitea regulat banii și dijma mănăstirii. Numele celor trei moșii sunt repetate pe spatele actului, în limba greacă⁹. Interesant este că se precizează că această tocmeală era mai veche decât momentul emiterii scrisorii, datând cel puțin din vremea egumenului Visarion, pomenit în text, despre care știm că a condus obștea mănăstirii între 1722-1726, așadar înaintea starețului Ieremia (1726-1730), căruia îi era adresată scrisoarea. Hassan amintea, în acest sens, că suma cuvenită, care era diferită de la o moșie la alta, fusese stabilită anterior, «precum mi-au fost tohmeala mai denainte vrême, cu egumenul Visarion»¹⁰. Astfel, suma pentru care se tocmiseră era, în total, «10 lei: 6 lei pentru Cuneasca și Rizeanca și 4 lei pentru Cacatianca»¹¹. Hasan îi scria acum starețului să-și trimită un om ca să îi dea banii și îi amintea de sumele pe care le dăduse de doi ani, de când călugărul Simion venise acolo, de diferitele probleme pe care le întâmpinase ulterior, referitoare la suma ce trebuia plătită și alți oameni care veniseră pentru bani și care îi dăduseră acte scrise pentru că încasaseră sumele respective. În text este folosit cuvântul „anțertu”, cu sensul de „acum doi ani”¹², pentru a data momentul când a venit Simion prima oară pentru bani.

Cel de-al doilea document, datând din 1750¹³, este al lui Mehmet aga tătar Zadea, după cum el însuși semnează, și este adresat egumenului de la Radu

⁵ În acea vreme, domn al Țării Românești era Nicolae Mavrocordat.

⁶ *Bimbași* – termen care desemnează, în armata otomană, o căpetenie peste 1000 de ostași. Vezi glosarul de termeni turcești din cadrul lucrării întocmită de Mustafa A. MEHMET, *Cronici turcești privind Țările Române*, vol. III, Ed. Academiei, București, 1980, p. 438.

⁷ Cunești, sat, jud. Ialomița, azi Cunești, com. Grădiștea, jud. Ialomița. Vezi Melentina BĂZGAN, *Indicatorul localităților medievale din Țara Românească până la 1831*, Ed. Cartea Universitară, București, 2004, p. 40.

⁸ Într-un act din 4 dec. 1758 apar menționate împreună moșiile Cunești și Rizeanca, proprietăți ale Mănăstirii Radu-Vodă în județul Ialomița. Direcția Arhivelor Naționale Istorice Centrale, M-reă Radu-Vodă, CXXXIV 2.

⁹ Însemnările în limba greacă de pe spatele documentelor se explică prin faptul că egumenii erau greci, căci Mănăstirea Radu-Vodă fusese închinată Mănăstirii athonite Ivron încă din anul 1613.

¹⁰ Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-reă Radu-Vodă, VII 17.

¹¹ Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-reă Radu-Vodă, VII 17.

¹² Anterțiu, antărtiu – în urmă cu doi ani.. Vezi glosarul lucrării coordonate de F. GEORGESCU, P.I. CERNOVODEANU, Ioana CRISTACHE-PANAIT, *Documente privind istoria orașului București*, Muzeul de istorie a orașului București, București, 1960, p. 293.

¹³ În 1750, domnea în Țara Românească Grigore al II-lea Ghica.

Vodă din acea vreme¹⁴, căruia îi pomenea de o învoială referitoare la o odaie de pe moșia mănăstirii, anume Crăceani, despre care știm că se afla în județul Ialomița, nu departe de Silistra. Numele moșiei nu este precizat în textul propriu-zis al actului, dar apare clar scris pe spatele documentului, în limba greacă, sub forma Crițianca, identificat cu Crăceni¹⁵ de către Ileana Leonte¹⁶, care a întocmit indicele arhivistic pentru Mănăstirea Radu-Vodă. Pentru folosința odăii, pentru care se înțelesese cu starețul, Mehmet dădea și el bani, anume câte zece taleri pe an și dijma cuvenită: «m-am așezat cu dumnealor să țin o hoda<i>e pă moșia dumnealor, ca să le dau pe an câte taleri zece»¹⁷. Pentru exploatarea moșiei, Mehmet se ajuta de argați, textul precizând că el obținuse ca argații săi să nu presteze clacă, ci doar să dea dijmă: «Și pentru argații miei să nu facă clacă, iar câte bucate vor face pă moșie să aibă a-ți da dijma»¹⁸. De asemenea, pomenirea „odăii” ne indică faptul că era vorba nu doar de exploatarea agricolă a zonei, ci și de păstorit, căci termenul de „odaie”, el însuși de origine turcă¹⁹ sau cumană, desemna la origine un loc de adăpost pentru oi²⁰, cu sensul de *stână*, *târlă*, pentru ca apoi să-și extindă sensul, ajungând să desemneze o încăpere²¹.

Satele Cunești și Crăceni sunt apropiate între ele și, totodată, aproape de Dunăre, lângă Silistra, așa cum putem observa de pildă pe harta întocmită de

¹⁴ În cursul anului 1750, sunt atestați doi egumeni, anume Iosif (1743-1750) și Ioanichie (1750-1751). Vezi lista stareților și anii între care aceștia au condus obștea la Arhim. P. CHIȚULESCU, *Mănăstirea Radu-Vodă*, p. 14. În lucrarea dedicată actelor românești de la Mănăstirea Ivron, Florin Marinescu menționează, pentru anii documentelor noastre, pe stareții Visarion (1722-1724), Ieremia (1726-1733) și Iosif (1743-1750) de la Radu-Vodă. Vezi Φλωρίν ΜΑΡΙΝΕΣΚΟΥ, *Ροιμανικά έγγραφα του Αγίου Όρους: Αρχείο Ιεράς Μονής Ιβήρων*, t. I, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Ερευνών, Αθήνα, 2007, 31-33.

¹⁵ Crăceni, sat, jud. Ialomița, azi în orașul Călărași, jud. Ialomița. M. BĂZGAN, *Indicatorul*, p. 38 și Melentina BĂZGAN, *Județele Țării Românești până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Ed. Cartea Universitară, București, 2004, p. 210.

¹⁶ Ileana LEONTE, *Indice cronologic nr. 18. Actele Secției Bunuri Publice-București*, București, 1948, p. 79.

¹⁷ Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-rea Radu-Vodă, IX / 56.

¹⁸ Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-rea Radu-Vodă, IX / 56.

¹⁹ *Odaie*, provenind din turcescul *oda*. Vezi Al. CIOBĂNESCU, *Dicționarul etimologic al limbii române*, Ed. Saeculum, București, 2002, p. 556.

²⁰ E. SUCIU, *Cuvinte românești de origine turcă*, coll. *Etymologica* 21, Ed. Academiei Române, București, 2006, p. 218: „Întrucât *odaie* este cunoscut cu sensurile sale păstorești în întreg spațiul dacoromănesc, este probabil ca acestea au fost preluate și de la cumani, a căror ocupație principală era creșterea animalelor. Acest fapt nu exclude etimologia multiplă, inclusiv turco-osmanlie, a termenului pastoral, care există cu aceste semnificații în dialectele turcești”.

²¹ E. SUCIU, *Cuvinte românești de origine turcă*, p. 219: „Odată adaptat în forma *odaie*, cuvântul, menținându-și acest inveliş sonor, a preluat ulterior din turca-osmanlie și sensurile de cazarmă, subunitate de ieniceri; cameră, încăpere”.

Melentina Bâzgan pentru județele Țării Românești²². Pentru satul Crăcenii, de exemplu, se poate urmări, pe baza documentelor de arhivă, momentul precum și calea de dobândire a acestuia de către mănăstirea bucureșteană. Astfel, două acte din 1689²³ și 1690²⁴ amintesc de moșia Crăcenii ca danie a jupănei Marica și a fiului ei către Mănăstirea Radu-Vodă. Prin urmare, mănăstirea primise ca danie moșia încă de la sfârșitul sec. al XVII-lea. În sec. al XVIII-lea, părți de moșie în Cunești și Rizeanca va avea și Mănăstirea Snagov, așa cum arată de exemplu un act din 28 aug. 1788²⁵, prin care mitropolitul Cosma al Ungrovlahiei porunca cercetarea la fața locului, prin boieri hotarnici, a hotarelor acestor sate. În urma cercetării, s-a stabilit că partea de sus a moșiei, numită Cuneasca, era în stăpânirea Mănăstirii Snagov, iar venitul părții de jos, numită Rizeasca, era, la acea vreme, împărțit între Snagov și Radu-Vodă. Mănăstirea Snagov intrase în posesia unor părți de moșie în Cuneasca și Rizeasca prin schimb sau cumpărare de la boieri. De exemplu, la 20 april. 1760²⁶, Ianache biv vel clucer cumpără de la Matei Roset moșie în Cuneasca și Rizeasca, pentru a le da la schimb, la 1 iun. același an, egumenului Rafail de la Snagov, de la care primește satul Cornu din județul Prahova²⁷.

Cele două documente pe care le semnalăm, din 1729 și 1750, sunt importante pentru că pun în lumină existența, la mijlocul veacului al XVIII-lea, în perioada fanariotă, a unor legături economice între spațiul Silistrei, încadrată în Imperiul Otoman, și Țara Românească, care avea un statut politico-juridic în raport cu Imperiul Otoman diferit de cel al Silistrei. În plus, cele două persoane emitente par a fi de religie islamică, după nume și etnie, chiar dacă actul din 1729 are o cruce la început, care pare să fi fost pusă de cel care a redactat scrisoarea, conform formularului diplomatic din spațiul românesc. În plus, Mehmet semnează cu caractere turcești, la finalul textului, iar pecetea amintită în text apare pe spatele documentului; Hasan își pune și el pecetea, pentru adevărarea celor scrise. În aceste condiții, documentele confirmă și faptul că musulmanii, așa cum prevedeau capitulațiile, nu aveau drept de proprietate în Țările Române, ei putând avea în folosință doar unele zone, importante pentru activitățile lor economice și comerciale și plătind pentru acestea, așa cum vedem și în cazurile de față, o anumită sumă de bani și dând dijmă.

Căci, statutul de țări tributare²⁸, încadrate în zona legământului numită *dar al-ahd*, prevedea pentru Țările Române păstrarea autonomiei interne, a instituțiilor

²² M. BÂZGAN, *Județele*, p. 211.

²³ Direcția Arhivelor Naționale Istorice Centrale, M-re Radu-Vodă, IX 48.

²⁴ Direcția Arhivelor Naționale Istorice Centrale, M-re Radu-Vodă, IX 49.

²⁵ Direcția Arhivelor Naționale Istorice Centrale, M-re Radu-Vodă, CXXXIV 10.

²⁶ Direcția Arhivelor Naționale Istorice Centrale, M-re Radu-Vodă, CXXXIV 3.

²⁷ Direcția Arhivelor Naționale Istorice Centrale, M-re Radu-Vodă, CXXXIV 4.

²⁸ Despre statutul Țărilor Române, vezi Mihai MAXIM, „Țările Române și Imperiul Otoman (1400-1600)”, în: Șt. ȘTEFĂNESCU, C. MUREȘAN, T. TEOTEI (eds.), *Istoria Românilor*, vol. IV, Ed. Enciclopedică, București, 2001, pp. 531-592 (sau București, 2012, p. 613); M. MAXIM,

lor, a pământurilor²⁹, neamestecul sultanului în treburile interne, interdicția ridicării de lăcașuri de cult musulmane în spațiul românesc, lipsa unor trupe de ocupație, acestea fiind garantate în schimbul unor obligații materiale și militare. Mihai Maxim, care s-a ocupat în mod deosebit de statutul Țărilor Române în raport cu Imperiul Otoman, a descoperit în arhivele turcești, nu cu mult timp în urmă, un document de mare valoare, care atestă că relațiile între spațiul românesc și cel otoman s-au desfășurat nu doar în spiritul clauzelor *ahidnamelelor* sau capitulațiilor, ci și că aceste acte au existat în mod real. Astfel, Maxim făcea referire la un *arz* către sultan al voievodului muntean Ștefan Cantacuzino, din 24 mai 1715, care amintea de «capitulațiile (*ahidname*), care ni s-au dăruit și pe care le avem în mână»³⁰. Cu alte cuvinte, la 1715, actele propriu-zise se păstrau încă în Țara Românească și chiar erau invocate în relațiile cu otomanii. Pentru perioada fanariotă, de când datează documentele noastre, Țările Române rămân state tributare Imperiului Otoman, prevederile capitulațiilor rămânând valabile, deși apar noi elemente față de perioada anterioară în raportul dintre aceste state³¹.

Pe de altă parte, prin analiza documentelor se observă și limbajul prietenesc folosit de Hassan și Mehmet în formulele de adresare către stareții mănăstirii bucureștene. De pildă, Hassan, care era, așa cum semnează, bimbașa, adică comandant militar peste 1000 de oameni, având deci o funcție importantă în armata otomană, se adresa lui Ieremia astfel: «La al nostru bun priiaten, Sfinția Ta, părinte egumen de la Radu-vodă»³², pentru ca, la final, să încheie cu cuvintele «Bun priiaten <al> Sfinți<e>i Tale. Hassan bumbaș ot Silistra»³³.

Subliniem că, la 1750, de când datează scrisoarea lui Mehmet aga, domn în Țara Românească era Grigore al II-lea Ghica, care a avut, la rândul său, legături cu Silistra, unde a refăcut catedrala mitropolitană.

În acest context al legăturilor cu Silistra, dorim să amintim și o mărturie a solului polon Jerzy Krasinski, datând din anul 1636, așadar din veacul anterior

Țările Române și Înalta Poartă. Cadrul juridic al relațiilor româno-otomane în evul mediu. Ed. Enciclopedică, București, 1993.

²⁹ M. MAXIM, „Țările Române și Imperiul Otoman”, în: V. CANDEA (ed.), *Istoria românilor*, vol. V, p. 823, arată că, la maziirea lui Constantin Brâncoveanu, de pildă, turcii i-au confiscat acestuia bani, aur, argint, animale și chiar proprietățile de la San-Stefano, dar nu și moșiile din Țara Românească, căci acestea aveau alt statut. Autorul face trimitere la noi documente descoperite în arhivele otomane. Vezi M. MAXIM, *Romano-Ottomanica. Essays, Documents from the Turkish Archives*, The ISIS Press, Istanbul, 2001, pp. 173-197.

³⁰ Mihai MAXIM, *O istorie a relațiilor româno-otomane, cu documente noi din arhivele turcești*, vol. I, *Perioada clasică*, Muzeul Brăilei, Ed. Istros, Brăila, 2012, p. 215.

³¹ M. MAXIM, „Țările Române și Imperiul Otoman”, în: P. CERNOVODEANU, N. EDROIU, C. BĂLAN (eds.), *Istoria românilor*, vol. VI, Ed. Enciclopedică, București, 2002, p. 591. Autorul atrage atenția că, deși nu a intervenit o schimbare fundamentală în raportul Țărilor Române cu Imperiul Otoman, totuși statutul domnilor și al țării s-a degradat, iar din 1774, de la Tratatul de la Kuciuk Kainargi, Țările Române vor avea un dublu protectorat, otoman și rusesc.

³² Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-rea Radu-Vodă, VII / 17.

³³ Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-rea Radu-Vodă, VII / 17.

actelor noastre. Descriind orașul Silistra în care ajunsese, Krasinski spune la un moment dat că acolo se află un „palat sau serai ... construit de răposatul Radu voievod, domnul Moldovei”³⁴, identificat de către editorii colecției *Călători străini despre Țările Române*, în care a fost publicat textul, cu Radu Mihnea, care a domnit atât în Moldova, cât și în Țara Românească. Apoi, continuă solul, acolo era și un «turc sau mai bine zis un renegat, anume Potarnak Mustafa, frate bun cu răposatul Radu voievod, domnul Moldovei, om înaintat în vârstă, gros și mare, care fusese creștin și s-a turcit»³⁵. Informațiile furnizate de solul polonez care a ajuns la Silistra sunt interesante, punând în evidență legături cu orașul sud-dunărean stabilite de Radu-Mihnea, unul din ctitorii³⁶ Mănăstirii Radu-Vodă, unde este și înmormântat de altfel. El, potrivit solului polonez, ar fi construit la Silistra un palat, în care locuia un frate al său, care trecuse la islam. Este posibil, dacă informația este corectă, ca acest frate care locuia la Silistra să fi fost fiul cel mare al lui Mihnea Turcitul, despre care cronicarul Radu Popescu amintise că se turcise și el, odată cu tatăl său: «s-au turcit și el și un copil al lui mai mare»³⁷. În afară de palatul amintit aici, cunoaștem și o altă construcție ridicată de domnii români în orașul sud-dunărean. Este vorba, de data aceasta, despre o construcție bisericească, anume de catedrala mitropolitană³⁸, cu hramul *Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul*, ridicată de Grigorie Ghica, domnul Țării Românești (1660-1664, 1672-1673), în timpul păstoririi mitropolitului Macarie al Dristrei, cel care participase, în 1653, la înscăunarea lui Ignatie ca mitropolit al Ungrovlahiei; biserica a fost refăcută de Grigorie al II-lea Ghica (1748-1752). Valeriu Veliman, în lucrarea sa dedicată relațiilor româno-otomane³⁹, a publicat un do-

³⁴ M. HOLBAN, M.M. ALEXANDRESCU DERSCA BULGARU, P. CERNOVODEANU (eds.), *Călători străini despre Țările Române*, vol. V, Ed. Științifică, București, 1973, p. 123.

³⁵ M. HOLBAN, M.M. ALEXANDRESCU DERSCA BULGARU, P. CERNOVODEANU (eds.), *Călători străini despre Țările Române*, vol. V, p. 123.

³⁶ Pentru ctitorii mănăstirii, vezi Oana-Mădălina POPESCU, „Pomelnicul Mănăstirii Radu-Vodă din București”, în: *Studii Teologice*, Seria a III-a, VII (2011), 3, pp. 191-218.

³⁷ RADU POPESCU, *Istoria domnilor Țării Românești*, introducere și ediție critică întocmite de Const. Grecescu, Ed. Academiei, București, 1963, p. 67. Pe acest fiu C. Rezachevici îl identifică cu Radu, fiul lui Mihnea Turcitul și al Neagăi, care a dispărut apoi din viața politică românească. Constantin REZACHEVICI, *Cronologia domnilor din Țara Românească și Moldova*, vol. I, sec. XIV-XV, Ed. Enciclopedică, București, 2001, p. 306. Dacă unul dintre fiii creștini ai lui Mihnea Turcitul a trecut la islam, alți doi fii, născuți musulmani, revin la Ortodoxie, călugărindu-se chiar, după cum arată Nicolae Iorga, pe baza unui document publicat de S. Zotta. Vezi Nicolae IORGA, „Frații păgâni ai lui Radu-Mihnea”, în: *Revista Istorică*, X (1924), 4-6, pp. 81-82, unde autorul arăta că Ibrahim și Mustafa, născuți în harem, după turcirea tatălui lor, ajung călugări: „Astfel, renegarea lor la creștinism ispășea renegarea la islam a părintelui lor nenorocit”; vezi și S. ZOTTA, „Doi frați ai lui Radu Mihnea V. V., călugări în Moldova”, în: *Revista Arhivelor*, I (1924), 1, pp. 136-137.

³⁸ Pr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, pp. 480-481.

³⁹ Valeriu VELIMAN, *Relațiile româno-otomane (1711-1821). Documente turcești*, Direcția Generală a Arhivelor Statului, București, 1984, pp. 258-260.

cument turcesc, însoțit de traducerea lui în română, din april. 1741, anume o poruncă a sultanului Mahmud I către naibul cazalei Silistra, Omer, și către mutesellimul Mehmed, pentru distrugerea construcțiilor făcute de Constantin Mavrocordat, domnul Țării Românești lângă biserică. În act se spune că «zidurile și acoperișul și clădirea înaltă și mare ale bisericii cunoscute sub numele de biserica Vlădicăi, din varoșul orașului Silistra, au fost reparate, iar în incinta ei au fost înființate și renovate și încă vreo câteva odăi de către voievodul Țării Românești»⁴⁰. Prin urmare, sultanul cere dregătorilor otomani să cerceteze cu de-amănuntul înălțimea și suprafața noilor construcții, anexe ale bisericii, și să ia măsuri pentru a le distruge pe acestea, căci nu era permisă ridicarea de noi biserici sau construcții legate de ele⁴¹. Pentru noi, actul este interesant, pentru că arată preocuparea domnilor Țării Românești, a lui Constantin Mavrocordat în acest caz, pentru sprijinirea Bisericii Ortodoxe din Silistra. Însă, construcția lui Mavrocordat a fost dărâmată, pentru că nu se ceruse anterior aprobarea Porții, iar biserică a fost refăcută ulterior, cu aprobarea autorităților, de către Grigore al II-lea Ghica, în a doua sa domnie (1748-1752)⁴².

Legăturile economice între cele două spații sunt continuate în perioada următoare, așa cum arată documentele noastre de la mijlocul sec. al XVIII-lea, valoroase și pentru că evidențiază contacte cu persoane din mediul musulman al Silistrei. Însă, la nivel oficial, se cunosc legături între domnii munteni și mitropolii de Silistra atestați la curtea domnilor Țării Românești⁴³, participând chiar la numirea ierarhilor munteni⁴⁴. La nivel economic, relațiile cu Mitropolia de Silistra⁴⁵ sunt puse în lumină de un act din 8 iun. 1793, care întărea vechiul drept al Mitropoliei Dârstorului, vechiul nume al Silistrei, de a-și paște oile în

⁴⁰ V. VELIMAN, *Relațiile româno-otomane*, p. 259.

⁴¹ V. VELIMAN, *Relațiile româno-otomane*, p. 260: „Dacă ghiaurii dintr-un oraș înființează din nou o seamă de construcții sub numele de câteva odăi și încăperi tot în incinta vechii lor biserici aflată în acel oraș și dacă ei construiesc și înființează din nou ziduri de piatră și curte împrejmuită cu scândură în afara bisericii, alături de biserică, atunci hakim-ul, așa cum s-a arătat mai sus, poate să distrugă clădirile înființate”.

⁴² Detalii despre catedrala mitropolitană, în studiul lui T. MATEESCU, Natalia TRANDAFIRESCU, „Știri noi despre Mitropolia Dristrei”, în: *Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic. Arhiepiscopia Tomisului și Dunării de Jos*, III (1987), 3, pp. 79-88.

⁴³ Ioan Ierotei Comnen, renumit cărturar de la curtea lui Constantin Brâncoveanu, ajunge mitropolit al Dristrei; mitropolitul Athanasie este atestat în Țara Românească în timpul lui Brâncoveanu; în 1812, era la București Chiril, fost mitropolit al Dristrei. Vezi Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, pp. 470-481.

⁴⁴ De pildă, în 1653, mitropolitul Macarie al Dristrei participă la înscăunarea lui Ignatie Sărbul ca mitropolit al Ungrovlahiei; în 1679, Metodie participa la așezarea lui Teodosie ca mitropolit al Ungrovlahiei; în 1692, mitropolitul Ghenadie, fost al Dristrei, participa la numirea lui Teofil ca mitropolit al Transilvaniei. Pr. M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, pp. 480-481.

⁴⁵ La începutul veacului al XIX-lea, mitropolia Dristrei se unește cu cea a Proilavului, iar mitropolitul se va numi „al Dristrei și al Proilavului”.

stânga Dunării, în județul Ilfov⁴⁶. Actul, emis de Alexandru Constantin Moruzi, domnul Țării Românești, în 1793, întărea, de fapt, Mitropoliei de Silistra privilegii anterioare, acordate de Alexandru Ipsilanti, Nicolae Caragea și Mihail Suțu. Astfel, aflăm că mitropoliții aveau voie «a ține odaia cu dobitoace aici în pământul țării, în județul Ilfov, cum și până șa cinci-dzeci liude, ómeni de cei nemernici, a strânge și a-i avé cu ruptóre osebită dela vistierie»⁴⁷. La 16 iun. 1793⁴⁸, același domn întărește Mitropoliei sud-dunărene alte privilegii dobândite de la domnii anteriori, anume de a lua anual câte cinci sute de bolovani de sare de la ocna Slânic; în plus față de aceste drepturi, Alexandru Moruzi mai adaugă încă o sută cincizeci de bolovani de sare.

Prin urmare, în veacul al XVIII-lea, persoane din Silistra, creștine sau musulmane, în bune relații cu domni sau egumeni munteni, desfășurau activități economice, în general legate de păstorit, la nord de Dunăre, în județele Ilfov și Ialomița, ce erau prielnice, din punct de vedere geografic, unei astfel de activități.

De asemenea, ni se pare interesant de semnalat, în acest context al relațiilor Țării Românești cu Silistra, faptul că tocmai Radu-Mihnea, ctitor la amintita mănăstire bucureșteană, care a domnit atât în Moldova, cât și în Țara Românească și în timpul căruia s-a realizat o uniune dinastică între cele două țări, tocmai acest domn folosește, într-un hrisov din 22 ian. 1615, titlul de «domn a toată țara Ungrovlahiei și al Podunaviei»⁴⁹. Acest din urmă titlu de domn și al Podunaviei, pe care nu-l folosește nici măcar Radu-Mihnea în mod curent, fusese utilizat de domnii munteni în veacurile anterioare, dar nu în sec. al XVII-lea, când este atipic formularului diplomatic. Chiar dacă nu avea o acoperire reală în cazul lui Radu-Mihnea, căci Silistra nu aparținea în acea vreme Țării Românești, totuși rămâne interesant de remarcat folosirea lui⁵⁰.

Dacă ținem cont de identificarea geografică a Podunaviei cu zona gurilor inferioare ale Dunării, identificare pe care personal o considerăm corectă, atunci avem încă un element interesant care pune în lumină legăturile Țării Românești cu Silistra în timpul domniei lui Radu-Mihnea. Și ca un argument favorabil localizării Podunaviei din documentele muntene, în aria gurilor inferioare ale Dunării, iar nu în zona învecinată Serbiei⁵¹, amintim aici thema bizantină Paristrion

⁴⁶ Pr. M. PACURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, p. 481. Documentul este publicat de V.A. URECHIA, *Istoria românilor*, vol. VI, București, 1893, pp. 244-246.

⁴⁷ V.A. URECHIA, *Istoria românilor*, vol. VI, p. 246.

⁴⁸ V.A. URECHIA, *Istoria românilor*, vol. VI, p. 244.

⁴⁹ Arhivele Naționale Istorice Centrale, M-rea Dealul, XXII 4, original slavon. Traducerea românească a fost publicată în *Documente privind istoria României*, B, veacul XVII, vol. II, pp. 359-360, doc. 316.

⁵⁰ Titlul a fost remarcat ca fiind deosebit de către Șt. ANDREESCU, *Restitutio Daciae*, vol. II, Ed. Albatros, București, 1989, p. 57.

⁵¹ Andrei PIPPIDI, „Monarhia în Evul Mediu românesc, practică și ideologie”, în: O. CRISTEA, G. LAZĂR, (eds.), *Național și universal în istoria românilor. Studii oferite prof. dr. Șerban Papacostea cu ocazia împlinirii a 70 de ani*, Ed. Enciclopedică, București, 1998, p. 37 sau

sau Paradunavon. „al cărei oraş principal era Silistra”⁵², temă înfiinţată încă din veacul al X-lea⁵³ şi al cărei nume este apropiat în cele trei variante Paristrion, Paradunavon şi Podunavia şi are sensul de zona de lângă Dunăre, numită Histriton, dar şi Dunavis. Tocmai datorită importanţei strategice, militare şi comerciale, zona a fost r vni  pe r nd de bizantini şi otomani, lupte pentru cucerirea ei având loc până târziu, cu puternica implicare a domnilor români.

Acest titlu, de domn al Podunaviei, pare să fi fost preluat de Matei al Mirelor, care a redactat documentul din 1615⁵⁴, din vechile formule de cancelarie, un caz similar fiind cel al lui Mihnea cel Rău, care apare, în *Liturghierul* lui Macarie din 1508, şi ca domn al Podunaviei⁵⁵. Cu toate acestea, fără a forța lucrurile, amintim doar că tatăl lui Radu-Mihnea, Mihnea Turcitul, fostul domn al  r ii Rom neşti, trecuse la islam, lu nd numele de Mehmed şi fiind încadrat în ierarhia otomană ca bey de Nicopole⁵⁶ sau / şi de Silistra⁵⁷. La Arhivele Otomane din Istanbul (Başbakanlık Osmanlı Arşivi) se păstrează un document din 27 mart. din 1593⁵⁸, un ordin al Por ii adresat lui Mihnea (Mehmed), care atunci era *sankak-*

Marian COMAN, *Putere şi teritoriu.  ara Românească medievală (secolele XIV-XVI)*, Ed. Polirom, Iaşi, 2013, p. 255.

⁵² Dmitri BOLENSKY, *Un commonwealth medieval: Bizan ul*, Ed. Corint, Bucureşti, 2002, p. 233.

⁵³ D. BOLENSKY, *Un commonwealth medieval ...*, p. 233. Pentru thema bizantină Paristrion, vezi şi N. BĂNESCU, „Precizări istorice cu privire la ducatele bizantine Paristrion (Paradunavon) şi Bulgaria”, în: *Analele Academiei Române. Memoriile Sec iunii Istorice*, seria a III-a, XXVI (1943), mem. 3, pp. 59-81 sau Al. MADGEARU, *Organizarea militară bizantină la Dunăre în secolele X-XII*, Ed. Cetatea de Scaun, T rgovişte, 2007, pp. 52-53: „Deşi în unele izvoare literare s-a folosit şi numele Paristrion, acesta nu era cel oficial, pentru că pe sigiliile conducătorilor apare doar denumirea Paradunavon ... Nu este exclus chiar ca denumirea Paradunavon să redea intocmai o denumire pur bulgar  Podunavia, insă nu există atestări anterioare ale acesteia. Pe de altă parte, utilizarea numelui Podunavia în documentele slavone emise de Mircea cel B tr n pentru o parte din fostul teritoriu al provinciei Paradunavon atestă supravieţuirea în graiul popular al acestei denumiri”. Vezi şi C.C. GIURESCU, D.C. GIURESCU, *Istoria românilor*, vol. II, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, p. 68.

⁵⁴ Şt. ANDREESCU, *Restitutio Daciae*, vol. II, p. 58.

⁵⁵ Tudor TEOTEI, „Cultura în secolele XIV-XVI”, în: Şt. ŞTEFĂNESCU, C. MUREŞANU, I.-A. POP (eds.), *Istoria Românilor*, vol. IV, Bucureşti, 2012, p. 793 (sau 2001, p. 679).

⁵⁶ Vezi, de pildă, EUDOXIU DE HURMUZAKI, *Documente privitoare la istoria românilor*, vol. III, Bucureşti, pp. 146-148.

⁵⁷ C. REZACHEVICI, *Cronologia ...*, p. 308. Autorul considera că este posibil ca Mehmed să fi participat, ca pasă de Silistra, la bătălia de la Călugăreni, contra lui Mihai Viteazul. Vezi şi M. MAXIM, „ r ile Române şi Imperiul Otoman (1400-1600)”, p. 544: „se înregistrează şi treceri la islam ale ex-voievozilor Ili  Rareş al Moldovei şi Mihnea al II-lea al  r ii Rom neşti, ambii deveni i, ca musulmani, sangeacbei de Silistra, cu numele de Mehmed”.

⁵⁸ Documentul a fost descoperit şi editat de către M. MAXIM, *L'Empire Ottoman au nord du Danube et l'autonomie des Principautés Roumaines au XVI  siècle.  tudes et documents*, Les  ditions Isis, Istanbul, 1999, pp. 243-244.

begi de Silistra, poziție pe care nu a păstrat-o pentru multă vreme, fiind înlocuit din această funcție în cursul aceluiași an.

Dacă titlul de domn al Podunaviei pare a nu avea totuși vreo legătură cu turcirea tatălui său, în schimb, încrederea de care se bucura Radu Mihnea din partea turcilor poate fi pusă în legătură cu gestul tatălui său, care nu l-a împiedicat pe Radu Mihnea să rămână creștin, ba chiar să ajute, cu mijloace diplomatice, țările învecinate. Iată ce spunea în acest sens Miron Costin:

«că credința acéia avea Radul vodă la împărăție, care n-au avutu nice nainte de dânsul, nici mai pre urmă, nici un domnu, câți au fostu în țară. Și crâiile creștinești, ales leșii, ungurii și alte țări creștine, mare folos avea de dânsul, că-i ferii de multe primejdii, ca un creștin. Păzindu-și slujba dreaptă către împărăție și datorii creștinească o păzii, precum s-au arătat și la Hotin, cu mijloacele lui la pacea ce s-au făcut între turci și între leși și apoi cu solul cel leșăscu, cneadzul de Zbaraj, căruia i-au dat cale prin Țara Ungurească, gătit acel sol de opreală la împărăție. Deci și la turci credință și la creștini laudă avea, că toate era cu înțelepciune legate»⁵⁹.

Într-adevăr, prin mijloace diplomatice, Radu Mihnea contribuisese la încheierea păcii între polonezi și turci în 1617 și la cea de la Hotin (1621). Faptul că Radu Mihnea fusese apreciat de turci o dovedește și concesiile făcute de aceștia fiului său, Alexandru Coconul, la moartea tatălui său, când, în schimbul unor sume de bani, nu i s-a confiscat averea rămasă de la acesta, revendicată de turci⁶⁰.

În rândurile de față am dorit să semnalăm, în primul rând, legăturile economice pe care le avea Mănăstirea Radu-Vodă cu Silistra, la mijlocul veacului al XVIII-lea, așa cum apar ele din documentele prezentate și a căror transcriere o anexăm aici. Aceste raporturi, care nu sunt singulare ori accidentale, sunt importante și merită a fi analizate, deoarece, așa cum am arătat, sunt stabilite între două arii cu statut politico-juridic diferit. Legăturile acestea nu sunt singulare, căci am văzut că și Mitropolia Silistrei se bucura de favoruri economice din partea domnilor munteni, însă documentele noastre pun în lumină relații stabilite între creștini și musulmani, fiind valoroase și sub acest aspect. Celelalte lucruri pe care le-am enumerat, anume construirea unui palat la Silistra, unde trăiau rude ale domnilor munteni ctitori ai mănăstirii bucureștene, sau legăturile speciale ale lui Radu-Mihnea cu turcii, precum și titlul de domn al Podunaviei, sunt lucruri care ne-au atras atenția, dar între care nu dorim să stabilim o legătură forțată, în stadiul actual al cercetărilor limitându-ne numai la expunerea lor așa cum sunt ele prezentate în sursele istorice.

⁵⁹ Miron COSTIN, *Letopisețul Țării Moldovei de la Aron Vodă încoace*, în: *Opere*, Ed. de stat pentru literatură și artă, București, 1958, pp. 90-91.

⁶⁰ M. MAXIM, „Țările Române și Imperiul Otoman”, în: V. CÂNDEA (ed.), *Istoria românilor*, vol. V, p. 832.

Anexa 1

7237 <1729> mai 15

La al nostru bun priaten, Sfinția Ta, părinte egumen de la Radul Vodă, sănătate îți pohtim de la Dumnezeu să-ți trimită. Alt<a> fac știre<a> sfinți<e>i tale că, viind călugărul Simion aicea anțertu⁶¹ pentru dijma moși<e>i , i-am dat lui 10 lei : 6 lei pentru Cuneasca și Rizeanca și 4 lei pentru Cacatianca și am luat și scris<o>ar<e> de la mâna lui, de p<r>ecum mi-au fost tohmeala mai denainte vrême, cu egumenul Visarion. Apoi iar au mai venit a dooa <o>ară , la alt timp, de au cerut iar 10 lei, numai pe ceaslaltă moșie singură, fără Cacatianca și n-am vrut sa-i dau nici un ban, ci am zis să-ți ia dijma ce-i să face. Apoi au venit lancu, cu cuvântul Sfinți<e>i Tale și i-am dat 6 lei și iar am luat scrisoare de la mâna lui. Apoi au venit Soare și cu un călugăr și i-am dat 5 lei și iar am luat scrisoare de la mâna lui. Deci acum, dacă ești bucuos, tot pe acea tocmeală să-ți trimiți omul tău, să-ți dau banii, iar dacă nu, îți vei lua dijma de aceasta.

Și fii cu Dumnezeu.

Și iaca am dat 1 leu în mâna călugărului Simion, p<r>ecum au mai fost tocmeala denainte vrême.

Bun priaten <al> Sfinți<e>i Tale, Hasan bumbaș ot Silistra.

Mai 15 dni leat 7237 <1729>.

ANIC, M-rea Radu-Vodă, VII / 17.

Anexa 2

7258 <1750> august 25

† Adică eu, Mehmet aga tatar Zadea, dat-am scrisoarea mea la mâna Sfinți<e>i Sale, părintele egumen dă la mănăstirea Radului Vodă i dumisale Costandin Perișean i lui Hagî Petre, precum să se știe că m-am așezat cu dumnealor ca să țin o hoda<i>e pă moșiia dumnealor, ca să le dau pă an câte taleri zece, or să aibu or să nu aibu⁶² acești [...] ⁶³, iar dă voi pune eu hatul⁶⁴ pă moșiia aceasta, să aibă a mă tocmi osebit, că așa ne-am învoit cu dumnealor, dă a noastră bunăvo<i>e. Și pentru argații miei, să nu facă clacă, iar câte bucate vor face pă moșie, să aibă a-ți da dijma. Și pentru mai adevărată credință, m-am iscălitu și mi-am pus și pecetea, ca să se crează.

August 25 dni leat 7258 <1750>.

Mehmet bej⁶⁵.

ANIC, M-rea Radu-Vodă, IX / 56.

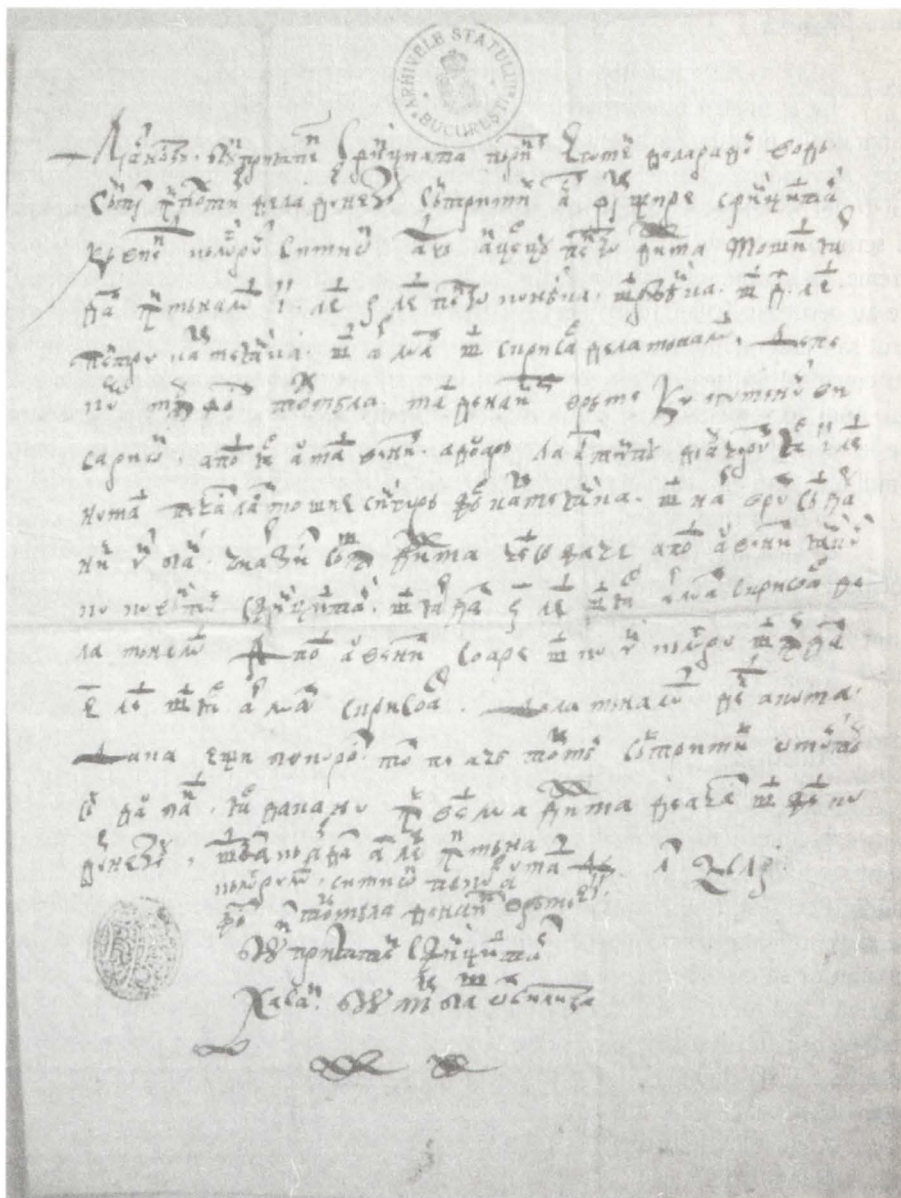
⁶¹ Antertu – în urmă cu doi ani.

⁶² Cuvânt repetat în text.

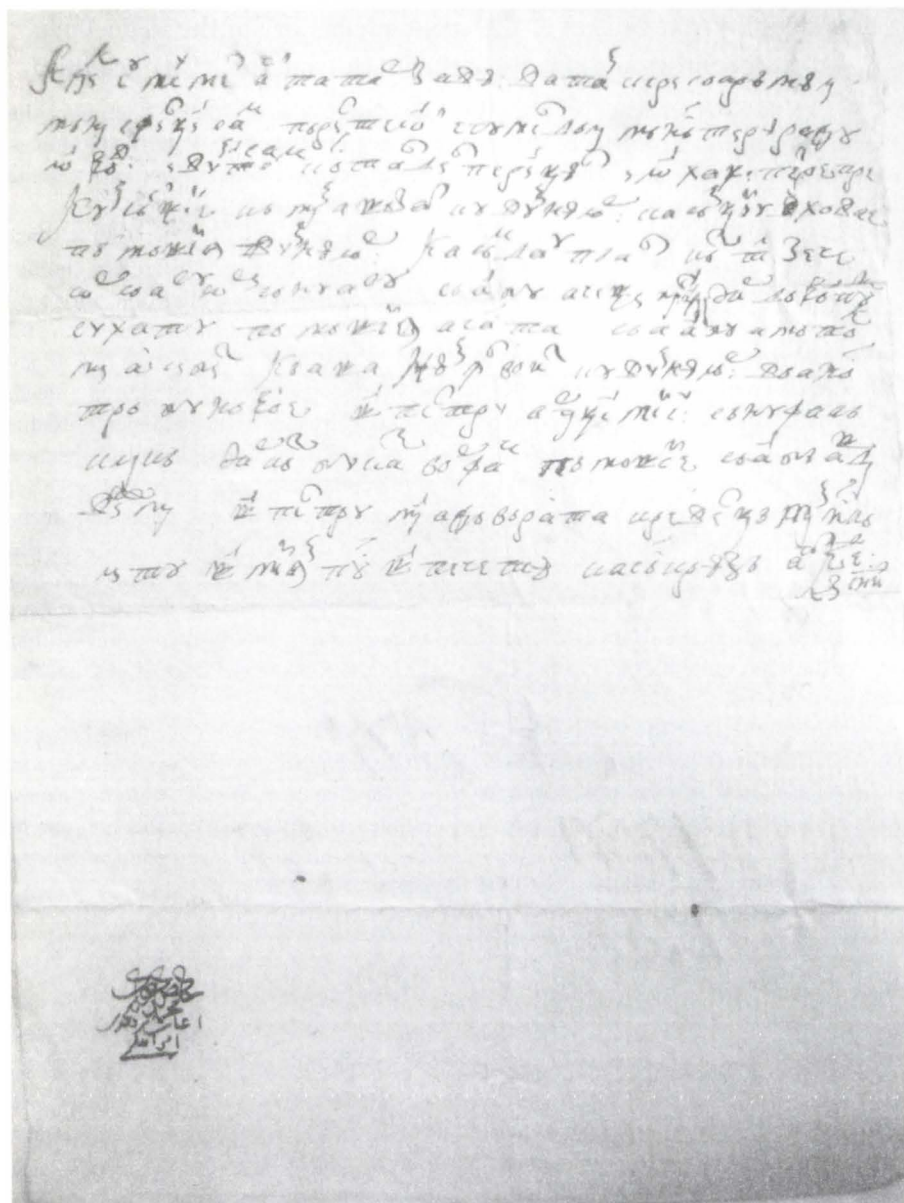
⁶³ Ilizibil.

⁶⁴ Hatul – semnătură, iscălitură, înscris.

⁶⁵ Semnătură turcească. Mulțumim Doamnei Anca Popescu, cercetător dr. la Institutul de Istorie Nicolae Iorga al Academiei Române, pentru amabilitatea de a ne descifra semnătura turcească din acest document.



Anexa 1. 15 mai 1729, cota ANIC, M-reu Radu Vodă, VII / 17.



Anexa 2. 28 aug. 1750, cota ANIC, M-reu Radu Voda, IX / 56.

Summary: Fragments of the economic history of the Radu-Vodă Monastery: two documents dating back from the XVIIIth century

Our study presents and analyses two important documents, dating back from the middle of the XVIIIth century, regarding the economic history of the Radu-Vodă Monastery in Bucharest. The documents, written in the Romanian language, but with Cyrillic characters, are nowadays held by the Romanian National Archives.

The first document under scrutiny a letter, written on the 15th May 1729 by Hassan bimbasă (a military commander of 1000 soldiers) and addressed to Ieremia, the hegumen of the Radu-Vodă Monastery at the time. We find, from this letter, that the monastery had allowed Hassan to use two estates from Ialomița district, Cuneasca and Rizeasca, which were property of the monastery. For using the estates, Hassan had to pay an amount of money to the monastery. The second document we investigate is a deed, written on the 28th August 1750, by Mehmed aga and addressed to the hegumen of Radu-Vodă Monastery. The deed talks about a previous agreement, through which Mehmed was allowed to use a stable on a certain estate of the monastery.

So, the two documents are very important because, on the one hand, they mention some estates of the monastery in Ialomița district in the XVIIIth century. But, on the other hand, they reveal the economic contacts between Radu-Vodă Monastery and two officials of Silistra town, in the respective period. As Silistra was part of the Ottoman Empire and the officials, Hassan and Mehmed were Muslims, the documents reveal that the Muslims had only the right to use the estates in the Romanian Principalities, not the right to ownership.

On the basis of these documents we go on to present some other links between the Wallachian territory and Silistra, in the XVII-XVIII centuries, as the two areas were in contact, despite of their political, juridical and religious statute. We illustrate, for example, the building of a castle in Silistra by Radu-Mihnea, the ruler of Wallachia and one of the founders of the Radu-Vodă Monastery and the construction of a cathedral in Silistra by Grigore Ghica, in the middle of the XVIIth century.

Cezar UNGUREANU

PARADIGME APOSTOLICE ALE DIALOGULUI DINTRE BISERICĂ ȘI MODERNITATE: DE LA PETRU ȘI PAVEL LA PETRU SAU PAVEL

Keywords: *Saints Peter and Paul, Reformation, Roman-Catholic Church, Protestant Church, political and social theology.*

Abstract

Studiul de față analizează, din perspectiva teologiei sociale ortodoxe, ipostaza de-turnării politice a cuplului apostolic Petru și Pavel la sfârșitul Evului Mediu, cu scopul legitimării unei autorități ecleziale specifice, fie romano-catolice, fie protestante, proprie începutului de Modernitate. Modul în care ideologizarea parțială a Sfintei Tradiții și-a pus amprenta asupra dialogului dintre Biserică și lume, atât prin artă, cât și prin teologie, constituie partea a doua a prezentului studiu.

Introducere

Confruntarea Bisericilor Ortodoxe cu paradigma totalitară a Modernității – care, acolo unde nu a reușit să-și etatizeze sfera religioasă, a desființat-o – complică semnificativ procesul politic și teologic de clarificare a trecutului recent al Europei de Est. O atare istorie, neasumată, devine un trecut „netrecut” care parazitează mesajul actual al Bisericii Ortodoxe, în condițiile în care este adresat unei comunități aflate încă în șocul trecerii de la o modernitate la alta¹.

Una dintre problemele stringente ale Ortodoxiei constă în raportul ei cu timpul, cu asumarea clipei prezente și cu achizițiile politice ale ultimilor 500 de ani, la care se adaugă provocările sociale specifice epocii actuale. Mai exact, trebuie să distingem două planuri de analiză: în primul rând, discutăm despre efortul societăților postcomuniste de a-și apropria produsele culturii politice apusene la a căror naștere Ortodoxia nu a avut o contribuție directă, ca de pildă: democrația, națiunea, drepturile omului și, cu precădere, în ultimii ani, întărirea societății civile ca spațiu intermediar între individ și stat; în al doilea rând, Biserica, prin mădularele sale, este parte implicată în procesul de transformare care afectează societățile postcomuniste, anume: globalizarea și tranziția. Ca urmare, Biserica Ortodoxă în calitatea ei de Biserică majoritară și națională, după mode-

¹ Autorul dezvoltă o linie de cercetare menită să arate dinamica interpretării relației dintre Ortodoxie și modernitate, în funcție atât de tipurile de modernitate ca atare, cât și de spațiile, caracteristicile și evoluția istorică a ortodoxiilor locale. Vasilios N. MAKRIDES, „Orthodox Christianity, Modernity and Postmodernity: Overview, Analysis and Assessment”, in: *Religion, State&Society*, XXXX (2012), 3-4, pp. 248-285.

lul lui Hristos de asumare a lumii, are chemarea și datoria de a-și spune punctul de vedere față de orice transformare socială sau politică dintre cele care ar putea afecta, mai ales într-o măsură negativă, viața duhovnicească a propriilor săi fii².

În studiul de față propun identificarea și evaluarea fundamentelor biblice care au stat la baza dialogului dintre Biserică și lume, axându-mă pe problema modernității. Metoda de cercetare pe care o voi folosi în cele ce urmează este cea a teologiei sociale³, înțeleasă ca reflecție critică ori profetică și etică a Bisericii față de societate și față de ea însăși. Etapele de analiză presupun dezvoltarea a trei paliere teologice, nu întotdeauna în ordinea strictă pe care o voi enunța: în primul rând voi formula fundamentul biblic al tezei enunțate; în al doilea rând voi observa comparativ particularitățile ecleziologice determinate de anumite forme politice de înțelegere a modelelor biblice; în al treilea rând voi încerca, pe baza argumentelor prezentate, să conturez o idee finală față de configurarea relațiilor dintre Bisericile creștine și Modernitate⁴. Până la urmă Bisericile nu pot oferi aceeași mărturie față de provocările societății, atât timp cât sursa lor de inspirație etică și teologică a fost pentru un timp îndelungat încorsetată politic, având ca rezultat transformarea diversității reflecției teologice într-un tip de dialog ecumenic imposibil.

Într-un mod foarte interesant, Sfinții Petru și Pavel au jucat un rol bine determinat în creionarea specificului ecleziologic apusean, atât romano-catolic, cât și protestant, la sfârșit de Ev Mediu, respectiv începutul Modernității religioase. După cum se cunoaște, Ortodoxia nu a avut o contribuție directă în procesul de dezvoltare a Modernității, de aceea va fi mai puțin tratată în lucrarea de față. Ceea ce ar mai putea fi adăugat este presupusul model iohanic, pe care se presupune că ar fi fundamentată ecleziologia ortodoxă, datorită opțiunii ei aparte pentru viața contemplativă, în detrimentul istoriei. Ca urmare mă voi ocupa mai pe larg de cazul Bisericilor creștine apusene, în acord cu contribuțiile lor la nașterea și dezvoltarea

² Ultima lucrare în domeniul acesta, o teză de doctorat, își propune să evalueze influențele eterodoxe pe care Ortodoxia le-a suferit în ultimul mileniu, însă, cu precădere, în perioada de după căderea Constantinopolului. Perspectiva lucrării este în principal dogmatică, nu social-teologică ca în lucrarea de față, însă multe dintre analizele lucrării servesc scopului pe care mi l-am propus aici. Vezi: Grigore Dinu MOȘ, *Ortodoxie și Occident. Problema influențelor eterodoxe în teologia ortodoxă*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2013, 444pp.

³ Pentru o introducere mai pe larg în teologia socială, vezi: Ingeborg G. GABRIEL, Ulrich H.J. KÖRNER, Alexandros K. PAPADEROS, *Trilogy of Social Ethics*, Ecumenical Press Philadelphia World Council of Churches Publications, Philadelphia, 2012, 310pp.; Ioan I. ICA JR., Germano MARANI, *Gândirea socială a Bisericii*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, 615pp. Pentru o introducere în teologia politică ortodoxă precum și pentru necesitatea elaborării unor teme care să vină în întâmpinarea relației dintre Ortodoxie și Modernitate, vezi: Pantelis KALAITZIDIS, *Orthodox & Political Theology*, WCC Publication, Geneva, 2012, 148pp. (vezi, în special pp. 34, 65).

⁴ Despre cele trei deziderate, chiar exigențe ale unei etici sociale ecumenice, a se vedea mai pe larg: Ingeborg GABRIEL, „Zur Bedeutung der Sozialethik für die Ökumene. Ein Plädoyer”, in: *Una Sancta*, LXXXIV (2011), 3, pp. 170-179.

Modernității⁵. Voi folosi în abordarea temei elemente și lucrări din arta Renasterii înfățișându-i pe Sfinții Petru și Pavel și într-un singur caz mă voi referi la o schiță de Rafael care îl are în centrul atenției pe Sf.Ap. Pavel. După cum vom vedea, consolidarea influenței tot mai crescânde a Sf.Ap. Pavel, căruia Reforma i-a format un profil distinct față de ceea ce a însemnat în primul mileniu creștin, a găsit în artă un aliat redutabil. Cauzele acestui proces pot fi găsite în preceptele teologiei pauline, care, încă din timpul scolasticii, au fost folosite de teologi pentru a argumenta anumite atitudini reformatoare în Biserica Romană, culminând, în cele din urmă, cu însăși Reforma. Putem adăuga și fondul politic modern preponderent antireligios care a fost similar cu cel din perioada apostolică, în care Sf.Ap. Pavel și-a desfășurat activitatea misionară, de aici și interesul solid al Modernității pentru Sf.Ap. Pavel⁶. În cele din urmă, despărțirea celor doi apostoli a dat numele a două teologii distincte care caracterizează individual specificitatea teologică a Bisericilor apusene, anume: paulinismul și petrinismul⁷.

Scopul studiului de față constă în prezentarea procesului de ideologizare a Tradiției pe parcursul Modernității religioase, în care s-a creat imaginea unui Pavel aflat în căutarea unei „revanșe” istorice față de Petru⁸. Acest conflict caracterizat de un șir lung de consecințe a presupus exploatarea funcției de ideo-

⁵ Ideea de ortodoxie ioaneică are în vedere exprimarea eclesiologiei ortodoxe după tipologia ioaneică. În ce constă pe larg aceasta și care sunt argumentele de bază, nu am găsit, decât doar câteva scurte referințe. Cf. Anastasios KALLIS, *Das hätte ich gerne gewußt: 100 Fragen an einen orthodoxen Theologen*, Theophano, Münster, 2003, pp. 19-21; Kallistos WARE, *Orthodox Theology in the Twenty-First Century*, World Council of Churches, s.l., 2012, p. 17. Nu se poate afirma același lucru despre Bisericile Romano-catolice, respectiv cele protestante, întrucât referințele fie la Petru, fie la Pavel, sunt mult mai evidente.

⁶ Vezi de pildă volumele colective dedicate Sfântului Apostol Pavel, concepute la cel mai înalt nivel de dezbateri academice: James D.G. DUNN (ed.), *The Cambridge Companion to St. Paul*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 301pp.; John D. CAPUTO, Linda Martin ALCOFF (eds.), *St. Paul among the Philosophers*, Indiana University Press, Bloomington, 2009, 195pp.; Steven CARTWRIGHT (ed.), *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, Brill, Leiden, 2013, 492pp.

⁷ A se vedea discuțiile din epocă în cadrul unui curs dedicat temei paulinismului: Arthur S. PEAKE, *The Quintessence of Paulinism*, The University Press, Manchester, 1917, 31pp. A se vedea și cele două volume, devenite clasice în literatura de specialitate, ale lui Otto PFEIDERER, *Paulinism: A Contribution to the History of Primitive Christian Theology*, vol. I, trad. de Edward Peters, Williams and Norgate, London, 1877, 276pp.; Otto PFEIDERER, *Paulinism: A Contribution to the History of Primitive Christian Theology*, vol. II, trad. de Edward Peters, Williams and Norgate, 1877, London, 253pp.

⁸ Autorii Graham Hammill și Julia Reinhard Lupton sunt de părere că aducerea Sfântului Apostol Pavel în atenția Modernității, în detrimentul lui Petru, a generat și o serie de acorduri între sfera religioasă și cea seculară, în ciuda presupusei divizări a lor. A se vedea introducerea volumului colectiv: Graham HAMMILL, Julia Reinhard LUPTON (eds.), *Political Theology & Early Modernity*, The University Press of Chicago, Chicago/London, 2012, p. 2; James Dunn opinează în favoarea faptului că protestantismul este un fel de declinare a paulinismului. Cf. James DUNN, „Introduction”, in: *The Cambridge Companion to St. Paul*, p. 2.

logizare a Tradiției în vederea legitimării sferei ecleziale ca autoritate politică și socială. Relevanța temei rezzonează cu procesul de depolitizare a acestor fenomene întreprinse în Apus după Conciliul II Vatican, iar deschiderea față de o astfel de agendă social-teologică a bisericilor în sec. XX și XXI oferă Bisericii Ortodoxe prilejul de a face proba descătușării față de elementele ideologizante care i-au perturbat parcursul în decursul Modernității și, de ce nu, față de întregul mileniu al II-lea.

Modernitatea religioasă timpurie. Paulus redivivus?

Ar fi o greșeală să credem că Sf.Ap. Pavel a avut dintotdeauna importanța pe care i-o acordă astăzi teologia modernă, cea de a fi a doua autoritate în creștinism după Iisus Hristos. Încă din primul secol de existență creștină s-a avut în vedere problema asumării ortodoxe a Sf.Ap. Pavel, proces cu repercusiuni negative față de autoritatea acestuia, care a devenit pe parcursul primelor veacuri una controversată. Textul din 2 *Ptr* 3, 16 exprimă încă din primul secol creștin o anumită impredictibilitate a consecințelor hermeneuticii scrierilor pauline pe care unii creștini din vremea respectivă nu le conștientizau pe deplin. Cu toate acestea, influența pe care „apostolul neamurilor” a exercitat-o asupra Bisericii este prezentată în literatura de specialitate ca fiind una mai mult decât controversată. Încă din sec. al II-lea s-a ivit o sectă intitulată *Kerygmata Petrou* („Propovăduitorii lui Petru”), ai cărei membri îl considerau pe Sf.Ap. Pavel un inamic al Bisericii, un instrument al răului și un impostor care propovăduia o evanghelie falsă. Punctul de plecare al ereziei îl constituia episodul „conflictului din Antiohia” din *Ga* 2, 10-14, așa-zisul moment al înfruntării celor doi apostoli, dovadă clară că Pavel, dacă ar fi fost un apostol autentic, nu ar fi îndrăznit să-l critice public pe Petru, „piatra pe care Hristos a zidit Biserica Sa”⁹. În Răsărit, formarea canonului Noului Testament a însemnat ca Biserica să accepte 14 scrieri semnate sub numele de Pavel, epistole care s-au bucurat de recunoaștere canonică din partea Bisericii, ceea ce l-a investit pe Sf.Ap. Pavel cu o autoritate

⁹ Problema e mai complexă decât o simplă erezie din jurul anului 200. Cercetătorul Calvin J. Roetzel, luând ca punct de plecare o afirmație a lui Ernst Käsemann, conform căreia Sfântul Apostol Pavel, după moartea sa, a rămas pentru cei mai mulți de neînțeles, iar cei care s-au aplecat asupra epistolelor sale l-au interpretat greșit, face o trecere în revistă a modului în care autorii sec. al II-lea s-au raportat la scrierile Sfântului Apostol Pavel. Rezultatul studiului lui Roetzel sprijină teza teologului Ernst Käsemann, întrucât Părinți precum Sf. Policarp al Smirnei, Sf. Ignatie Teoforul, ori Sf. Iustin Martirul și Filosoful îl citează pe Sf. Ap. Pavel doar în chestiuni secundare sau generale. Paradoxal, Marcion îl va interpreta într-un mod radical pe Sfântul Apostol Pavel, readucând în dezbatere chestiunea autorității sale. Sfântul Irineu de Lyon deși intră în dezbatere cu argumente împotriva preceptelor marcionite, nu pune preț pe scrierile pauline decât pentru a îndrepta anumite înțeleșuri distorsionate ale scrierilor lui Marcion. Autorul care va restabili statutul canonic și autoritar al Sf.Ap. Pavel în fața ereziei marcionite și a valentinienilor a fost, în special, Tertulian (Calvin J. ROETZEL, „Paul in the second century”, în: *The Cambridge Companion to St. Paul*, pp. 227-241).

aparte, pe deplin recunoscută. Particularitatea autorității pauline din acea vreme s-a întemeiat pe învățătura sa mistică bazată pe o serie de texte biblice, dintre care semnificativ este episodul răpirii apostolului la cer din 2 Co 12¹⁰. Ca atare, tiparul mistic, sursă inepuizabilă de inspirație pentru monahii primului secol, va legitima autoritatea Sfântului Apostol Pavel din sec. III-IV până la apariția Scolasticii. În Apus, procesul de consolidare a autorității pauline a început prin contribuția Fer. Augustin și va fi dezvoltată pe parcursul secolelor următoare, prin exercițiul considerabil al unor teologi, în frunte cu Papa Inocențiu al III-lea. Faptul că argumentele biblice aduse de către teologii scolastici în sprijinul oricărui tip de reformă bisericească își avea origini pauline l-a transformat rapid pe Sf.Ap. Pavel într-o sursă biblică veritabilă, datorită bogăției diversității teologice ce îmbracă textele sale, fapt ce venea în ajutorul celor ce urmăreau implementarea unei schimbări în Biserica Romană. După cum foarte bine se cunoaște, motivul acestui gen de teologie a fost acela de a genera o reformă morală în structurile interne ale Bisericii din cadrul sec. XII-XIII. Ca atare, Sf.Ap. Pavel, considerat până atunci un izvor bogat al însetărilor de mistică și un subiect academic de dezbateră teologică pentru scolastici, devine sursa de argumentare a ideilor reformatoare în interiorul Bisericii¹¹.

Declanșarea evenimentelor din 1517, avându-l în avangarda teologică și reformatoare pe Martin Luther, readuce în atenția Bisericii necesitatea unei politici ecleziale de reformare interioară, dat fiind și faptul că Biserica Romană a fost puternic încercată în secolele anterioare de acuze – ce-i drept, reale – privind starea morală precară a propriilor slujitori ai altarului. Ca urmare, necesitatea unor noi reforme l-a readus pe Sf.Ap. Pavel în prim-planul retoricilor pro și contra-reformării Bisericii. Este de ajuns să amintim doctrine reformatoare precum justificarea prin credință, fundamentată pe Epistolele către Galateni și Romani, problema voinței în dezbateră despre natură și har din Romani 7, ori antiteza credință/fapte, și e limpede faptul că în centrul teologiei lui Luther stă Sf.Ap. Pavel, via Fer. Augustin. Astfel că de la Martin Luther la Philipp Melanchthon și de la Jean Calvin la Huldrych Zwingli, la a căror teologie mai putem adăuga doctrina predestinării, tot cu fundament paulin, se mai adaugă pe scena evenimentelor reformatoare din sec. al XIV-lea personalitatea controversată a regelui Henric al VIII-lea, cel care va deschide Revelației scrise o a treia dimensiune

¹⁰ Vezi în acest sens: Csaba NEMETH, „Paulus Raptus to Raptus Pauli: Paul's Rapture (2 Cor 12:2-4) in the Pre-Scholastic and Scholastic Theologies”, în: *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, pp. 349-392.

¹¹ Ideile reformatoare inițiate în Evul Mediu Târziu au fost desfășurate pe trei paliere de discuție: 1) Reformarea conceptului de curăție a slujirii clericale și a fricii de Dumnezeu, pe fondul unor comportament imorale ale unor slujitori ai Sfântului Altar; 2) Cine are dreptul sau autoritatea de a-l critica pe aproapele său în Biserică, sau, mai mult, chiar pe superiorul său? 3) Necesitatea unor noi instituții și forme de viață în Biserică (C. Colt ANDERSON, „St. Paul and Reform Rhetoric in the High Middle Ages”, în: *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, pp. 325-348).

după cea, firește, religioasă și culturală, anume cea: teologico-politică¹². Odată cu proclamarea unilaterală, „de sus în jos”, a ruperii lui Henric al VIII-lea (1509-1547)¹³ de autoritatea scaunului papal din 1533, va rezulta o Biserică anglicană cu un parcurs istoric extrem de complicat, descrisă ca „luterană prin originile ei intelectuale, catolică prin organizare, reformată prin afirmațiile confesionale oficiale, radicală prin manifestările puritane și, potrivit vechii zicale, «pelagiană prin ceea ce predică, dar augustiniană în cartea de rugăciuni»”¹⁴. Pe lângă aspectele legate de organizarea Bisericii Anglicane, nu trebuie scăpat din vedere necesitatea iminentă a însușirii și întăririi autorității ecleziale de către suveran, care să-l legitimeze în noua sa postură de „cap al Bisericii”. Firește că o astfel de căutare l-a pus pe rege în situația de a găsi o formulă prin care să substituie autoritatea de păstorire a Bisericii exercitată de Papa Clement al VII-lea (1523-1534), drept urmaș al lui Petru și vicar al lui Hristos, în vederea legitimării propriei persoane ca autoritate religioasă pe deplin capabilă pentru a-și păstori propria Biserică, în conformitate cu tradiția anglo-saxonă a monarhiei teocratice¹⁵.

Pe un fond teologic paulin deja creat de scolastică și amplificat prin dispozițiile teologilor reformatori, Henric al VIII-lea dezvoltă un atașament deosebit față de Sf.Ap. Pavel, personaj biblic cu suficientă anvergură teologică, capabil să-i substituie papei supremația autorității ecleziale în virtutea primatului petrin de care acesta se bucura. Practic, în sec. al XVI-lea, până la declanșarea Reformei, Biserica Romană experimentase pluralismul doctrinar, schisma cu Răsăritul din 1054, schisma husită, care născuse ideea devenită necesitate a unei reforme interioare bisericești de ordin moral, la care se adăugase și schisma papală. Ca urmare, conciliile de la Pisa din 1409, Konstanz din 1414-1418, respectiv Basel-Ferrara-Florența, desfășurate pe parcursul anilor 1431-1439, readuc pentru un timp pacea în Biserică, însă, din perspectivă politică, cu prețul întăririi autorității

¹² Conceptul de teologie politică a fost consacrat datorită juristului și filosofului german Carl Schmitt, figură controversată a sec. al XX-lea din cauza apartenenței sale politice la partidul nazist. Pentru o introducere în limba engleză asupra conceptului de teologie politică, vezi: Peter SCOTT, William T. Cavanaugh (ed.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Blackwell Publishing, s.l., 2004, 556pp. Pentru o introducere în limba română, vezi: Miruna TATARI-CAZABAN (ed.), *Teologie și Politică. De la Sfinții Părinți la Europa unită*, Ed. Anastasia, București, 2004, 363pp.

¹³ Pentru o biografie mai pe larg a regelui Henric al VIII-lea, a se vedea: „Henry VIII (England)”, în: *Europe 1450 to 1789*: Jonathan DEWALD (ed.), *Encyclopedia of the Early Modern World*, vol. 3, Thomson Gale, New York, 2004, pp. 150-152.

¹⁴ Jaroslav PELIKAN, *Tradiția Creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. IV, trad. și note de Silvia Palade și Mihai-Silviu Chirilă, Ed. Polirom, Iași, 2006, p. 54.

¹⁵ Până atunci acțiunile regelui Angliei erau legitimate de către autoritatea papală. Nașterea Bisericii Anglicane nu este rezultatul unui divorț din dorința de a da tronului Angliei un moștenitor de sex bărbătesc, ci semnul emancipării politice a Angliei de sub autoritatea religioasă a Scaunului Papal. Atât pentru fondul pe care s-a produs Reforma Anglicană, cât și pentru programul pe care l-a urmat aceasta, vezi mai pe larg: Leo F. SOLT, *Church and State in Early Modern England 1509-1640*, Oxford University Press, New York, 1990, 272pp.

scaunului papal. Fără a insista pe dezbateră privind primatul papal, argumentul biblic care a servit drept fundament autorității sporite a papei atât din punct de vedere eclezial, cât și politic, este textul binecunoscut al Mărturisirii lui Petru din Mt 16, 18-19. Din perspectivă eclezială, deoarece Sf.Ap. Petru este „piatra” pe care Hristos a zidit Biserica Sa, iar din perspectivă politică, întrucât „corifeul apostolic” a primit suplimentar și puterea de a „lega” și „a dezlega”. Convertit în termeni politici, papa avea puterea, obținută prin mandat divin, de a legitima sau a delegitima orice putere pământească. Dacă această din urmă funcție legitimatoare a fost profund reformulată în contextul Modernității datorită apariției secularizării, dezbateră privind gradul de autoritate a Scaunului Apostolic în raport cu Conciliul bisericesc a rămas prezentă în Biserica Romano-catolică până în sec. al XX-lea, la Conciliul II Vatican¹⁶.

După cum am amintit, decorul teologic pe care Sf.Ap. Pavel „a renăscut”, la început de Modernitate, a fost deja pregătit de teologii reformatori în perioada Evului Mediu târziu. Ceea ce a ajutat și mai mult la acest fapt a fost dezvoltarea unei bogate opere exegetice în decursul sec. al XVI-lea, al cărei scop a fost accentuarea episoadelor biblice în care Petru fie a făcut proba firii umane căzute în păcat, fie a fost mustrat de Mântuitorul, fie de Sf.Ap. Pavel, cu intenția de a-l așeza, ca importantă, pe Sf.Ap. Pavel în fața Sf.Ap. Petru și prin aceasta, delegitimarea originii petrine a scaunului papal. De pildă, pericopele evanghelice ale lepădării lui Petru, mustrarea acestuia de către Iisus, incapacitatea lui Petru de a se încrede în Iisus și de a păși pe apă, împreună cu secvența biblică a „conflictului din Antiohia” au servit inițial ca argumente în cadrul Bisericii Romane aduse împotriva pretențiilor de infailibilitate ale papei sau în sprijinul „îndrăzneii” unora de a-și critica superiorul bisericesc, inclusiv pe papă. După Reformă pasajele biblice de acest tip au fost reluate de teologii protestanți într-o cheie radicală, aceea de a lovi în Petru cu Pavel. Ținta finală a atacurilor era, desigur, papa, a cărui pretinsă legitimitate provenea din scaunul petrin, dar ca manifestare era perceput de teologii protestanți ca intrupare a Antihristului.

Analiza exegetică a celor două episoade biblice amintite nu face obiectul studiului de față, întrucât scopul nostru este să subliniem nuanțele politice care, în situația de față, au îmbrăcat exegeza textelor amintite, atât în scrierile Luther și Calvin, cât și în răspunsul Contrareforme. Totuși, istoria interpretării episodului din Ga 2, 11-14 este fascinantă și are o importanță decisivă în relația Petru-Pavel, mai ales în perioada de după Reformă¹⁷. În acest sens, o glosă din comentariul lui Luther consemnează:

¹⁶ Vezi mai multe date referitoare la critica teologiei ortodoxe față de primatul papal în: John MEYENDORFF et al., *The Primacy of Peter*, Hazell Watson, Bucks, ²1973, 134pp.

¹⁷ Origen, Feriitul Ieronim și Sf. Ioan Hrisostom interpretează episodul ca fiind parte a unei stratageme apostolice de a-i mentine în unitatea credinței atât pe creștinii proveniți dintre iudei (Petru), cât și pe creștinii proveniți dintre neamuri (Pavel). Critica publică adresată de către Pavel lui Petru, neurmată de o replică a lui Petru, a fost parte a acestei strategii prin

„Problema aici nu este în nici un caz una nesemnificativă sau întâmplătoare pentru Pavel, deoarece este vorba despre principala doctrină a creștinismului. Când faptul aceasta este recunoscut și observat, orice altceva pare a fi josnic și fără valoare. Pentru ce există Petru? Cine este Pavel? Ce este un înger din Rai? Ce este toată creația în comparație cu doctrina justificării? De aceea, dacă tu o vezi pe aceasta, [doctrina justificării], amenințată sau pusă în pericol, să nu-ți fie teamă să te ridici împotriva lui Petru sau a unui înger din Rai. Aceasta atitudine ar fi demnă de admirat. Dar acei oameni recunosc înaltul prestigiu al lui Petru; îi admiră poziția socială și uită importanța covârșitoare a doctrinei [justificării]. Pavel acționează invers. El nu îl bruschează pe Petru, ci îl tratează cu respect. Dar, întrucât observă că prestigiul lui Petru pune în pericol importanța covârșitoare a doctrinei justificării, Pavel ignoră prestigiul lui Petru cu scopul de a menține doctrina curată și fără pată. Iar noi facem același lucru, întrucât este scris (*Mt* 10, 37): „Cel ce-și iubește pe tatăl său ori pe mama sa mai mult decât Mine, nu este vrednic de mine”¹⁸.

În accepțiunea lui Luther, gestul public al lui Pavel de mustrare verbală față de „fățarnicia” lui Petru, interpretată în lumina textului din *Ga* 1, 8 și *Mt* 10, 37, este pe deplin întemeiat, dat fiind riscul major de periclitare a doctrinei justi-

care partea evreiască, încă păstrătoare a Legii, a fost redusă la tăcere și, ca urmare, forțată să renunțe la influențele iudaizante (Sf. Ioan Hrisostom). Prin urmare, din această perspectivă, nu a existat un conflict propriu-zis între cei doi apostoli; Fer. Augustin, care va exercita o influență marcantă asupra teologiei scolastice, consideră că și Sf.Ap. Pavel este un mincinos, întrucât Scriptura nu poate conține minciuni (Toma de Aquino) și însuși Pavel spune că s-a făcut tuturor toate, ca să-i dobândească pe cei mulți lui Hristos (*1 Co* 9, 19). În perioada modernă, bazându-se pe critica teologilor reformatori, F.C. Baur va formula teza existenței în cadrul Bisericii primare a două tabere diferite, reprezentate prin Sf. Petru și Pavel, care presupune conjugarea a două principii diferite în cadrul creștinismului timpuriu. Cf. John RICHES, *Galatians through the centuries*, Wiley-Blackwell Publication, Oxford, 2013, pp. 105-144. Pentru o analiză istorică a episodului amintit în lumina *1 Co* 9, 19, care l-ar incrimina și pe Sf.Ap. Pavel ca ipocrit, în omilia Sf. Ioan Gură de Aur *In faciem ei restiti*, vezi: Margaret M. MITCHELL, „Peter’s ‘Hypocrisy’ and Paul’s: Two ‘Hypocrites’ at the Foundation of Earliest Christianity?”, in: *New Testament Studies*, LVIII (2012), pp. 213-234.

¹⁸ „For the issue here is nothing trivial for Paul: it is the principal doctrine of Christianity. When this is recognized and held before one’s eyes, everything else seems vile and worthless. For what is Peter? What is Paul? What is an angel from heaven? What is all creation in comparison with the doctrine of justification? Therefore if you see this threatened or endangered, do not be afraid to stand up against Peter or an angel from heaven. For this cannot be praised highly enough. But those men look at Peter’s high prestige: they admire his social position and forget the majesty of this doctrine. Paul does the opposite. He does not attack Peter sharply; he treats him with due respect. But because he sees that the prestige of Peter is endangering the majesty of the doctrine of justification, he ignores the prestige, in order to keep this doctrine pure and undefiled. And we do the same thing, for it is written (*Matt*. 10:37): ‘He who loves father or mother or his own soul more than Me is not worthy of Me’.” „Lectures on Galatians 1535”, in: Jaroslav PELIKAN (ed.), *Luther’s Works*, vol. 26, Concordia Publishing House, Saint Louis, 1963, p. 106.

ficării prin credință, „cea mai importantă teză a creștinătății”. Calvin, pe un ton mult mai dur, consideră că episodul biblic reflectă o dovadă indubitabilă împotriva oricărei pretenții „tiranice” a papei, categorisit drept „Antihristul”, aceea de fi succesorul de drept al primatului papal.

„Aceasta este un alt trăsnet care lovește în Papa de la Roma, care afișează pretenția impertinentă a Antihristului Roman, care se laudă că nu este limitat de vreo explicație și fixează ca sfidătoare judecarea întregii Biserici. Fără nesocotință, fără îndrăzneală inoportună, ci în exercițiul puterii dată lui de Dumnezeu, acest individ singur, [Pavel], îl pedepsește pe Petru, în prezența întregii Biserici, iar Petru se pleacă supus față de această pedeapsă. Ba mai mult, întreaga dezbateră în acele două puncte nu a fost nimic mai mult decât un manifest de răsturnare a tiranicului primat, pe care [Biserica] Romană în mod prostesc îl afirmă [ca fiind] fondat pe dreptul divin”¹⁹.

În ansamblu, imaginea teologică conflictuală creată în timpul Reformei în jurul relației dintre Petru și Pavel, în prim-plan fiind Pavel care îl îndreaptă din greșeală pe Petru, va avea un rol determinant pentru relația reciprocă a bisericilor apusene pe întreg parcursul Modernității. Firește că răspunsul teologiei romano-catolice nu a întârziat să apară în perioada Contrareformei. E necesar să amintesc în acest sens contribuția teologului catolic Roberto Bellarmino care în lucrarea *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus hujus temporis Haereticos*²⁰, stabilește teoria conform căreia Hristos i-a oferit lui Petru privilegii constând atât în deținerea învățăturii ortodoxe, pe care odată primită nu o mai putea pierde, cât și în capacitatea personală de a învăța numai în duhul adevărului, fără să greșească²¹. Pe cale de consecință, Pavel va fi asociat în protestantism cu ideea de „adevăr” întrupând principiul „primatului adevărului”, caracteristică oglindită în arta apuseană prin prezența unei cărți în mâinile apostolului. De cealaltă parte, în Biserica Romano-catolică Petru va fi în continuare „deținător al cheilor mântuirii” și fundament al primatului papal, eveniment

¹⁹ „This is another thunderbolt which strikes the Papacy of Rome. It exposes the impudent pretensions of the Roman Antichrist, who boasts that he is not bound to assign a reason, and sets at defiance the judgment of the whole Church. Without rashness, without undue boldness, but in the exercise of the power granted him by God, this single individual chastises Peter, in the presence of the whole Church; and Peter submissively bows to the chastisement. Nay, the whole debate on those two points was nothing less than a manifest overthrow of that tyrannical primacy, which the Romanists foolishly enough allege to be founded on divine right. If they wish to have God appearing on their side, a new Bible must be manufactured; if they do not wish to have him for an open enemy, those two chapters of the Holy Scriptures must be expunged.” John CALVIN, *Commentary on Galatians and Ephesians*, translated from original latin by the Rev. William Pringle, Grand Rapids, s.a. Lucrarea poate fi accesată online la adresa: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom41.pdf>, ultima accesare 4.5.2013

²⁰ Pentru o traducere a lucrării în limba engleză, vezi: Roberto BELLARMINO, *Disputationes De Controversiis Christianae Fidei*, Nabu Press, Charleston, 2012, 532pp.

²¹ J. PELIKAN, *Tradiția creștină*...., vol. IV, p. 366.

asumat iconografic prin reprezentarea a două chei în vecinătatea sau în mâna apostolului, pentru „a lega” sau „a dezlega”.

În ceea ce ține de ieșirea Sf.Ap. Pavel din tiparele discursului teologic, cercetătorii în domeniul Renașterii englezești vorbesc despre anul 1542 ca fiind momentul de început a ceea ce înseamnă transferul propriu-zis de autoritate religioasă de la sud spre nord. Henric al VIII-lea achiziționează de la un negustor din Florența, Giovanni Battista Gualterote, un set de tapiserii țesute la Bruxelles, copiate după schițe de Rafael (1483-1520). Inițial schițele au fost desenate de Rafael la comanda Papei Leon al X-lea pentru a împodobi Capela Sixtină, veritabilul „Templu al lui Solomon” al Modernității. Una dintre aceste tapiserii îl înfățișează pe Sfântul Apostol Pavel învățând în Areopagul din Atena, ilustrare a scenei din *FA* 17²². În interpretare teologică, Julia Reinhard Lupton consideră că tema centrală a tapiseriei o constituie conceptul de οἰκοδομεῖν, „a edifica”. Papa Leon al X-lea, care apare în tapiserie în spatele Sf.Ap. Pavel, încadrat într-o parte de învățatul Janus Lascoris, iar de cealaltă parte de un personaj din cercul său de umaniști, împreună privindu-l pe „apostolul neamurilor” cum predică publicului stoic și epicureian din Atena despre „Dumnezeul necunoscut”. Scopul artistului era să creeze imaginea unui creștinism umanist, de sinteză teologică și filosofică, condus de un papă capabil să-și edifice propriul popor în maniera în care Sf.Ap. Pavel ar fi făcut-o la vremea lui (de fapt, discursul Sf.Ap. Pavel din Areopag nu a fost acceptat de publicul filosofic prezent). Practic, papa își însușea ceea ce îi lipsea, în ciuda faptului că era urmașul scaunului petrin, anume elementul de suzeranitate. Ideea este cu atât mai interesantă cu cât papalitatea se afla încă în plin proces de consolidare a autorității proprii. Ca atare, peste doar câțiva ani Henric al VIII-lea se vedea în aceeași postură ca cea a Sf.Ap. Pavel prin faptul că avea de edificat, la rândul lui, o nouă Biserică: Biserica Anglicană. În consecință substratul teologic al lui Rafael servea perfect și intereselor sale²³, însă nu pe grila dezbaterilor umaniste, ci pe schema teologiei politice²⁴.

²² Tapiseria poate fi văzută astăzi la Muzeul Vatican. Imaginea poate fi accesată online, la adresa: <http://www.italian-renaissance-art.com/Paul-Preaching-at-Athens.html>, 25.8.2013.

²³ Despre procesul mai complex prin care inovațiile artei italiene de sec. al XV-lea au ajuns în partea de nord a Europei, implicit în Anglia, a se vedea lucrarea: E.H. GOMBRICH, *Istoria Artei*, trad. de Nicolae Constantinescu, Ed. Art, București, 2012, pp. 271-285.

²⁴ Deși reprezentările de artă vor persista pentru mult timp la curtea monarhilor englezi din dinastia Tudor și Stuart, cu scopul de a constitui o replică a Capei Sextine, monument de artă la care Rafael, de fapt, contribuise inițial prin reprezentările solicitate lui de către Papa Leon al X-lea. În 1844 tapiseriile vor ajunge în Kaiser Friedrich Museum din Berlin, iar în 1945 vor fi distruse din cauza bombardamentelor aliaților asupra Berlinului. În schimb schițele vor rămâne în Anglia, datorită prințului Carol I al Țării Galilor, mai târziu rege al Angliei, cel care în anul 1623 achiziționează schițele. A se vedea mai pe larg contribuția cercetătoarei Julia Reinhard Lupton, care demonstrează în planul artei din timpul Renașterii englezești cum s-a ajuns la despărțirea celor două figuri marcante ale creștinismului, Petru și Pavel. Motivul acestei despărțiri a fost, de fapt, legitimare autorității și a veridicității Reformei în detrimentul pretențiilor papilor care de secole au recurs la aceeași metodă în dorința de a-și

Întrebuințarea unor asemenea tapiserii consacrate curentului Renașterii italiene, mă refer în special la cea a „Sfântului Pavel învățând în Atena”, suscită atenția specială a studiului de față întrucât, din acest punct pornește în Modernitate, așa-numita turnură teologico-politică a unor secvențe și personaje biblice, dar mai cu seamă a cuplului apostolic Petru și Pavel. Noțiunea de teologie politică pe care o folosim în contextul de față este cea întrebuințată de Anselm Haverkamp. În accepțiunea acestuia, teologia politică are două registre de discurs: primul registru este așa-numita teologie politică „tare”, în sensul celei folosite de Carl Schmitt, în care obiectul teologiei politice îl constituie transferul preceptelor teologice din cadrul discursului strict religios spre discursul teoriilor moderne despre stat; iar al doilea înțeles al aceluiași conceput, denumit teologie politică „slabă” este caracterizat prin funcția ei ideologizantă. Acest din urmă tip de teologie politică, cea „slabă”, este considerat specific atât aspirațiilor de suveran ale lui Papa Leon al X-lea, cât și față de necesitatea de legitimare a autorității religioase a lui Henric al VIII-lea în aspirația sa de a fi capul propriei sale Biserici²⁵. În orice caz, teologia politică „slabă” deprinsă în spațiul anglo-saxon odată cu importul inovațiilor renașterii italiene, devine un instrument important în sprijinirea aparatului ideologic al monarhiei, valabil timp de secole, mai precis până la execuția lui Carol I al Angliei în anul 1649, ceea ce a însemnat abolirea monarhiei și, interesant, oferirea spre vânzare de către Rump Parlament a tapiseriilor achiziționate de Henric al VIII-lea.

Ideea de despărțire, de distanță, de conflict, de răceală, creată în sec. al XVI-lea în jurul celor doi apostoli va fi vizibilă prin intermediul artei apusene. Tabloul lui Rembrandt, care îi ilustrează pe Sf. Petru și Pavel ca doi oameni discutând în jurul unor teme din Sfânta Scriptură, realizat în 1628 sub titlul de „Doi oameni bătrâni discutând”²⁶, accentuează ideea de opoziție, de contradictoriu, până la urmă de două școli diferite, ceea ce s-a și realizat în sec. al XX-lea prin dezvoltarea, după cum am precizat, a teoriilor paulinismului, respectiv a petrinismului. Atât reprezentarea artistului Guido Reni, „Sfinții Petru și Pavel”²⁷ din 1606, cât și pictura artistului El Greco, intitulată, de asemenea, „Sfinții Petru

ancora autoritatea în persoana Sf.Ap. Petru. Procesul de despărțire se întinde de la momentul achiziției reprezentărilor bazate pe Rafael din 1542 și până în literatura shakespeareiană. Julia Reinhard Lupton, „Pauline Edification: Staging the Sovereign Softscape in Renaissance England”, în: *Political Theology & Early Modernity*, pp. 212-239.

²⁵ Sau poate chiar mai devreme, încă din timpul lui Richard al II-lea (1377-1399). Cf. Anselm Haverkamp, „Richard II, Bracton, and the End of Political Theology”, în: *Law and Literature*, XVI (2004), 3, pp. 313-326 (313-314).

²⁶ Opera de artă poate fi accesată online la adresa: <http://www.wikipaintings.org/en/rembrandt/two-old-men-disputing>, 25.8.2013.

²⁷ Reprezentarea poate fi accesată online la adresa: <http://www.wikipaintings.org/en/guido-reni/st-peter-and-st-paul>, 25.8.2013.

și Pavel²⁸ din 1640 reprezintă, practic, ultimele momente, când arta modernă îi mai redă împreună pe cei doi apostoli, sub aceleași tonuri reci și distanțe²⁹.

Ca o primă concluzie, reținem dimensiunea multiculturală care a contrastat cu dezbaterile din cadrul Reformei și care, de la Luther împreună cu generația lui și până la Henric al VIII-lea, au contribuit la „revirimentul” atât teologic, cât mai ales, la cel politic al Sf.Ap. Pavel în zorii Modernității religioase. Artă vremii, în special Renașterea englezească de sec. al XVI-lea, iar mai apoi literatura, este oglinda în care se reflectă limpede schimbarea raporturilor de autoritate, atât teologică, cât și politică dintre cei doi apostoli. Ideea de anulare a autorității petrine prin cea paulină a fost marcată artistic prin reprezentarea separată a celor doi apostoli, inspirând modele distincte și, nu în ultimul rând, incomparabili ca reflecție teologică.

Modernitatea religioasă: legitimare, relativizare și turnuri teologice

Secolele ulterioare schismei apusene din 1517, în speță sec. XVII-XVIII, reprezintă o perioadă marcată de continuitate, la nivel teologic, a tezelor trasate în dezbaterile din timpul Reformei, respectiv al Contrareformei. Din perspectivă artistică, însă cu mesaj teologico-politic substanțial, se definitivează existența a două centre distincte de reflecție teologică (Petru și Pavel), exprimate arhitectonic prin Catedrala Sf. Petru din Vatican și Catedrala Sf. Pavel din Londra, cea din urmă fiind începută chiar de Henric al VIII-lea și definitivată de Eduard al VI-lea. În același timp, sec. al XVII-lea a aparținut procesului de legitimare confesională consumat prin Războiul de 30 de ani (1618-1648). Urmările acestui tip de război, religios, alimentează până astăzi conștiința seculară a Europei moderne și antireligioase, aducând ca argument faptul că religia creștină ar avea un nucleu războinic, violent și intolerant. Ca urmare, Pacea de la Münster (Westphalia) din 1648 marchează începutul unei noi perioade în istoria Europei, în care pentru prima dată Biserica și autoritatea politică seculară nu mai păstrează tradiția comună a deciziilor politice. Ca urmare, accentul politic va cădea nu atât pe ideea de libertate a Bisericii, cât pe ideea de libertate a conștiinței individuale³⁰. Hotărârea păcii westphalice de a redacta primul tratat interconfesional al Europei, ori prima constituție religioasă, amorsează totodată dezvoltarea unei culturi politice europene, dintre care „drepturile omului sunt probabil cea

²⁸ Reprezentarea poate fi accesată online la adresa: <http://www.wikipaintings.org/en/el-greco/st-peter-and-st-paul>, 25.8.2013.

²⁹ J. RICHES, *Galatians through the centuries*, p. 111.

³⁰ Ingeborg GABRIEL, „Einleitung”, in: Ingeborg GABRIEL (ed.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern, 2008, pp. 13-30.

mai importantă achiziție a timpului nostru"³¹. Totodată, o consecință la nivel doctrinar a păcii westphalice presupune recunoașterea și respectarea reciprocă a confesiunilor creștine, ceea ce a pregătit complicatul proces al inițierii dialogului ecumenic al Bisericilor, inițiat abia acum un secol.

Principalul preț pe care Bisericile au trebuit să-l plătească ca proiectul unei păci durabile să nu eșueze în posibile noi conflicte interconfesionale a fost secularizarea bisericilor³², ca urmare a războiului religios³³, ceea ce a activat la nivel istoric cel de-al doilea palier al teologiei politice, anume teologia politică „tare”. Spuneam că o astfel de abordare are ca obiect transferul de putere politică din domeniul eclezial în cel secular, adică însăși secularizarea, urmată, desigur, de excluderea Bisericii din sfera publică de dezbatere și de decizie, urmate de formarea statului laic³⁴. Nu peste multă vreme a urmat Revoluția Franceză care a consfințit pentru Europa, pe fondul unei țări, Franța, cu rădăcini creștine adânc pătrunse în istorie, cel mai necreștin mod de separație între Biserică și Stat, separație radicală, agresivă, fără rest, indubitabil antireligioasă³⁵.

Pe tărâm teologic, excluderea bisericilor vestice din cadrele politice decizionale a însemnat o concentrare și o muncă asiduă a teologilor în planul subiectelor religioase care trebuiau apărate și reafirmate de acuzele fără excepție venite din partea teologilor desprinși de Biserica Romano-catolică, antrenați de preceptele filosofiei iluministe și de curentele religioase apusene, în special de deism. Astfel că până în sec. al XX-lea, în registrul doctrinei creștine apusene se poate vorbi despre ideea de legitimare confesională realizată pe fundul elaborării unei teologii moderne în care tradiția se amesteca cu îndoiala, în vederea refacerii unități creștine pierdute cu Biserica primelor patru secole. Deznodământul aces-

³¹ „Die Menschenrechte sind vielleicht die bedeutendste politische Errungenschaft unserer Zeit”. Konstantinos DELIKOSTANTIS, „Die Menschenrechte aus orthodoxer Sicht”, în: *Politik und Theologie in Europa*, p. 81.

³² A se vedea teza secularizării emisă de cunoscutul teolog W. Pannenberg, reformulată de Thanos Lipovats și dusă un pas mai departe de teologul deja citat, Pantelis Kalaitzidis, conform căreia secularizarea este, pe de o parte, rezultatul traumelor pe care Europa le-a înregistrat prin angajarea de către biserici în războaie religioase, iar pe de altă parte, emanciparea subiectului uman ca rațiune autonomă, pe direcția iluminismului și în contrast cu heteronomismul medieval, care îi garanta omului mântuirea și bunăstarea în măsura în care este supus sistemului religios. P. KALAITZIDIS, *Ortodoxie și Modernitate. O introducere*, pp. 106-108.

³³ Pentru ideea de libertate religioasă, nu numai în tratatul westphalic, ci din perioada Evului Mediu târziu și până astăzi, vezi: Radu PREDA, „Libertatea religioasă în Modernitate. Documente pre-fondatoare”, în: *Tabor*, 2013, 5, pp. 44-57.

³⁴ Despre distincția dintre secularizare, secularism și laicism, precum și despre dubla înțelegere a secularizării, fie ca şansă, fie ca nedreptate, vezi: Ioan Alexandru TOFAN, „Secularizarea”, în: Eugen HUZUM (ed.), *Concepte și teorii social-politice*, Institutul European, Iași, 2011, pp. 207-230.

³⁵ Despre cum a decurs fenomenul secularizării în timpul Revoluției Franceze, vezi: Pierre CHAUNU, „Secularizarea bunurilor bisericesti: Semnificație politică și consecințe economice”, în: Renaud ESCANDE (ed.), *Cartea Neagră a Revoluției Franceze*, trad. Liliana Șomfălean (coord.) et al., Ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2010, pp. 11-19.

tor dispute, devenite deja tradiție în sec. al XX-lea, la care s-au mai adăugat provocările modernității, traduse într-un mod propriu la nivelul fiecărei Biserici, au adus istoria dezvoltării doctrinei creștine în fața următorului paradox: protestantismul, cu pretenția sa de reîntoarcere la surse, găsește o compatibilitate care merge aproape până la identificare cu Modernitatea. Pe lângă aceasta dezvoltă, mai ales la nivel de sec. al XX-lea, o teologie în maniera scolastică, raționalistă, până atunci criticată vehement, la care se adăuga pretenția asumării ortodoxe a teologiei augustinene³⁶. De cealaltă parte, romano-catolicii, antimoderniști declarați prin Syllabusul Papei Pius al X-le, *Lamentabili Sane* din 3 iul. 1907³⁷, iar după 70 ani, Conciliul II Vatican, prezidat de Papa Paul al VI-lea, în documentul *Gaudium et spes* din 7 dec. 1965³⁸ găsesc, de fapt, suficiente argumente pentru a fi deschisă provocărilor Modernității. Între timp, enciclica papei Pius al XII-lea, *Divino Afflante Spiritu*, din 30 sept. 1943, reinterpretează primatul ediției Vulgata în uzul liturgic al Bisericii Romano-catolice formulat la Conciliul tridentin, ca fiind de ordin juridic, iar nu critic. Același document îi îndeamnă pe teologii catolici să se preocupe de studiul textelor biblice „originale”, în acest fel catolicismul cunoscând o înnoire a studiilor biblice. Prin acest set de reforme catolicismul renaștere în aspirația reafirmării punctelor centrale ale doctrinei sale pe baza studierii „textelor biblice originale”, revalorificând importanța studiilor biblice pentru dezvoltarea teologiei, aceasta fiind teză a protestantismului tradițional³⁹. În plus față de acestea, același Conciliu II Vatican asumă tacit hermeneutica luterană a ierarhizării actului hermeneutic: mai întâi Scripturii, apoi Tradiția⁴⁰, iar în anul 1999, Federația Luterană Mondială și Biserica Romano-catolică semnează documentul ecumenic *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfert-*

³⁶ Criza exegezei protestante istorico-critice este un loc comun în literatura de specialitate. Observând variațiile pe care cercetătorii biblici moderni le-au dat unor teme teologice, Papa Benedict XVI afirmă la un moment dat: „Ortodoxia luterană este cu mult mai medievală decât a fost Luther însuși”. Joseph RATZINGER – BENEDICT XVI, *Interpretarea biblică în criză. Despre problema fundamentelor și căilor exegezei astăzi*, trad. de Delia Marga. Ed. Fundației pentru Studii Europene, 2007, p. 62.

³⁷ Enciclica papală este disponibilă în variantă electronică, la adresa: <http://www.papalencyclicals.net/Pius10/p10lamen.htm>, 11.5.2013.

³⁸ Textul enciclicei este disponibil și în limba română. *Gaudium et spes*, în: *Conciliul II Vatican. Constituții, decrete, declarații*, ediție revizuită. Arhiepiscopia Romano-catolică de București, s.a., pp. 359-434.

³⁹ Enciclica papală este disponibilă în variantă electronică, la adresa: <http://www.papalencyclicals.net/Pius12/P12DIVIN.HTM>, 11.5.2013.

⁴⁰ Aceasta este teza cercetătorului Jaroslav Pelikan din ultimul volum al *Tradiției Creștine*. După Reformă catolicii îl asumă pe Luther mai bine decât protestanții, iar protestanții îl asumă pe Augustin și pe scolastici la un nivel mai aprofundat decât au făcut-o catolicii înșiși. Jaroslav PELIKAN, *Tradiția Creștină. O dezvoltare a doctrinei*, vol. 5, trad. și note de Mihai Silviu Chirilă, Ed. Polirom, Iași, 2008, 388pp.

tigungslehre/Joint Declaration on the Doctrine of Justification prin care este recunoscută însemnătatea teologică a doctrinei justificării de ambele părți⁴¹.

Din direcția teologiei sociale sau a eticii sociale schimbările au fost, de asemenea, pe măsură. Deși bisericile protestante mărturisesc în totalitate teza lui Luther despre îndreptare omului prin credință, ceea ce ar însemna o aparentă neglijare a faptelor, modernitatea religioasă a însemnat pentru protestanți dezvoltarea unei morale proprii, ancorată religios și cu un impact pozitiv asupra economiei politice. Este cazul celebrei lucrări a lui Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Aici autorul pornește de la realitatea apartenenței cu precădere protestantă a posesorilor de capital de pe piața germană, urmând să întreprindă o analiză amplă a cauzelor care au condus la dezvoltarea capitalismului în teritoriilor convertite la protestantism și influențate de mișcările pietiste din sec. XVI-XVII. Ideea de bază a lucrării a fost axată pe cercetarea influenței pe care doctrina calvină a predestinării a exercitat-o asupra profesiunilor care au acceptat-o în doctrina lor, în special asupra celor pietiste, și cum aceasta a modelat ideea modernă de profesie ca vocație, ca singura formă de conștientizare a prezenței stării de grație divină, semn văzut al predestinării spre viața veșnică⁴².

Încă odată, foarte relevant pentru lucrarea de față, observăm cum două teze creștine de sorginte paulină, cea a predestinării și cea a muncii ca obligativitate pentru orice creștin (2 Tes 3, 10), modelează prin membrii săi, cărora le-a propovăduit o atitudine specifică față de muncă, dezvoltarea sistemului economic capitalist. Practic, genul acesta de influență a preceptelor creștine asupra dezvoltării statului modern și modelarea societății cu scopul de recuperare a fondului religios al Modernității, au dat naștere teologiei sociale sau eticii sociale, ca fiind puntea Bisericii spre timpul istoric pe care îl străbate.

Incursiunea în teologia ultimului secol pe care am făcut-o, precum și clarificările care s-au impus, au fost necesare în lumina demonstrării unui lucru: faptul că modele ecleziologice în jurul cărora s-au coagulat disputele din timpul Reformei s-au amestecat într-un mod paradoxal de-a lungul Modernității, generând în timpul sec. al XX-lea, soluții aparent incompatibile cu propriile precepte religioase fondatoare de la început de Modernitate. Sfinții Apostoli Petru și Pavel, deși despărțiți, rămân într-o stare de comunicare „subterană” prin asumarea reciprocă a specificității reflecției teologice. Aceeași judecată se poate aplica și relației dintre Sfântul Apostol Pavel și Modernitate, care, după câte am văzut, a influențat-o în domenii decisive ca importanță și s-a putut adapta pe baza textelor pauline acceptării achizițiilor societății moderne. În definitiv, acest gen de comunicare teologică intermediată de necesitățile sociale și politice ale Apusului,

⁴¹ Vezi textul documentului la adresa: <http://www.ewtn.com/library/curia/pccujnt4.htm>, accesat 21.9.2013.

⁴² Vezi ediția în limba română: Max WEBER, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, trad. de Ihor Lemnij, Ed. Humanitas, București, 1993, 277pp.

certifică o deturnare politico-teologică pe care cei doi apostoli au suferit-o în prima etapă a gândirii moderne, deconspirată de reflecția teologică apuseană din sec. al XX-lea. Același lucru este valabil și din perspectiva antireligioasă a Modernității, care, deși a încercat să-și neghe rădăcinile creștine, nu a putut. De aceea, încă odată se susține teza clasică lui Carl Schmitt, care afirmă că în fiecare achiziție politică a Modernității se ascunde, de fapt, un concept teologic secularizat.

Revenind la problema ecleziologică dacă pentru Sfântul Apostol Petru situația a fost și este cumva pecetluită, întrucât acesta este și va rămâne izvorul autorității apostolice a Suveranului Pontif, teologia protestantă l-a pus pe Sf.Ap. Pavel într-o situație delicată, referitoare la raportarea față de autoritatea sa. Apanajul cercetării teologiei moderne de factură protestantă a creat din Sfântul Apostol Pavel trei persoane distincte: prima este Sf.Ap. Pavel în dimensiunea sa canonică, așa cum scrierile sale noutestamentare îl înfățișează; a doua este Sf.Ap. Pavel în manifestarea sa istorică, așa cum este redat de către Sf.Ap. Luca în Faptele Apostolilor; iar a treia este Sf.Ap. Pavel așa cum a fost el, deoarece multora dintre epistole, fiindu-le contestată autenticitatea, persoana apostolului suferise de numeroase ajustări⁴³. Ca urmare, influența personalității Sf.Ap. Pavel ar trebui să fie mai mică decât cea de la început de Modernitate, când, cu excepția Epistolei către Evrei, tuturor celorlalte epistole pauline le era recunoscută paternitatea. însă unii teologi protestanți de astăzi pornind de la realitățile pastorale în care au crescut și la care se referă, mărturisesc faptul că Sf.Ap. Pavel pe alocuri se bucură de o importanță mai mare și decât Iisus⁴⁴.

A doua concluzie de etapă marchează o spirală istorică în devenirea teologică a cuplului Petru și Pavel, luați ca paradigme ecleziologice distincte în timpul Modernității. Despărțirea celor doi apostoli din urma controverselor din sec. al XVI-lea nu a mai putut fi susținută de argumentele teologilor moderni, de aici și decăderea teoriei paulinismului din ultimele două secole. După cum am văzut, sfârșitul sec. al XX-lea a adus cu sine procesul teologic neașteptat de confirmare reciprocă a punctelor teologice, care în timpul Reformei, erau negate și combătute. Cu siguranță că excluderea bisericilor apusene din sfera de decizie politică și, ca urmare, concentrarea teologilor asupra problemelor doctrinare a contribuit până la urmă la procesul de dezideologizare parțială a specificului de credință.

⁴³ Robert MORGAN, „Paul's enduring legacy”, in: *The Cambridge Companion to St. Paul*, pp. 243-244.

⁴⁴ Teologul luteran Marcus J. Borg afirmă în acest sens: „In the Lutheran form of Christianity in which I grew up, Paul was more important than Jesus”. Marcus J. BORG, John Dominic CROSSAN, *The First Paul. Reclaiming the Radical Visionary Behind the Church's Conservative Icon*, HarperCollins, New York, 2009, p. 5.

Modernitatea tardivă: redescoperirea izvoarelor teologice

Context, dificultăți, dileme

Dacă nu am amintit până în acest moment despre contribuția Ortodoxiei în dezbaterile din perioada modernă, am făcut-o din dorința de a accentua faptul că Modernitatea nu este produsul Bisericii Ortodoxe. Situația Bisericii Ortodoxe din Estul Europei, ulterioară căderii Constantinopolului, a constat într-o modificare esențială a raportului Bisericii cu stăpânirea politică: locul simfoniei bizantine a fost luat de o adaptare balcanică a „teologiei eliberării” de sub stăpânirea otomană, urmată de așa-numita „captivitate babilonică” a Bisericilor sub stăpânirea comunistă. Acest proces avea să dureze 500 de ani, timp în care s-a consumat Modernitatea în spațiul apusean⁴⁵.

Deși a existat un dialog ortodoxo-luteran, între anii 1573-1581, purtat de Patriarhul Ieremia al II-lea al Constantinopolului și teologii luterani din Tübingen cu tematica unei posibile uniri, care, în cele din urmă s-a dovedit imposibilă. Concluzia finală a dialogului a fost constatarea bilaterală a incompatibilității teologice dintre cele două confesiuni, ortodocși și protestanți luterani⁴⁶. Cu toate acestea, nu putem spune că, cel puțin Ortodoxia din țările române nu a acceptat o parte dintre „inovațiile” pe care le-a adus Modernitatea religioasă în Europa. Poate cea mai importantă achiziție de genul acesta, a venit pe fondul apariției tiparului lui Gutenberg, care practic a putut susține tipărirea proaspetelor traduceri ale Bibliei în limbile vernaculare, fapt ce s-a concretizat în Transilvania prin apariția *Noului Testament de la Bălgrad din 1648*, sub îngrijirea mitropolitului Simion Ștefan. Ca replică românească, în 1688, apare Biblia de la București⁴⁷. Mai departe, ca rezultat al spiritului vremurilor, în sec. al XVIII-lea, se evidențiază contribuțiile deosebit de importante ale Grupului de la Râmnic, mai ales prin personalitatea episcopului Chesarie și a ucenicilor săi, care prin traduceri lor și-au câștigat titlul de Aufklärer⁴⁸. Pe linia traducerilor cărților de cult în limba română a putut fi susținută și introducerea limbii române în spațiul liturgic al bisericilor din teritoriul țărilor române. La acest capitol, al introducerii limbii vernaculare în cult, ortodoxiile surori, din Grecia și Rusia, au rămas deficitare până astăzi, iar Biserica Romano-catolică face primii pași în acest sens abia după

⁴⁵ Pentru liniile mari de dezvoltare a conceptului de teologie politică ortodoxă de-a lungul secolelor, a se vedea sinteza: Aristotile PAPANIKOLAOU, *The Mystical as Political. Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2012, pp. 13-55.

⁴⁶ Daniel BENGĂ, *Marii reformatori luterani și Biserica Ortodoxă*, Ed. Sophia, București, 2003, pp. 440-445.

⁴⁷ Pentru o descriere pe larg a tradiției biblice românești, vezi: Emanuel CONȚAC, „Tradiția biblică românească. O prezentare succintă din perspectiva principalelor versiuni românești ale Sfintei Scripturi”, în: *Studii Teologice*, VII (2011), 2, pp. 159-245.

⁴⁸ Keith HITCHINS, *România 1774-1866*, trad. din limba engleză de George G. Potra și Delia Răzdolescu, Ed. Humanitas, București, 2013, p. 147.

Conciliul II Vatican. Nu în ultimul rând, elemente de arhitectură și artă religioasă apuseană, în special barocul, purtător al unui mesaj teologic aparte, confesionalizat, a fost preluat în numeroase locașuri de cult ortodoxe de pe teritoriul țării noastre și nu numai. În plus, ar mai fi de adăugat frământările elitei intelectuale românești din perioada sec. XIX-XX, împărțită în cele două tabere reprezentate de „tradiționaliști” și „europeniști”, care puneau în centrul dezbaterilor lor destinul societății românești și modelul după care acesta avea să fie construit. Astfel, viitorul României moderne începea să se contureze în jurul adoptării, ori a unui plan de industrializare a țării, considerat ca fiind specific apusean și în deplină compatibilitate cu noul parcurs al țării, ori a unei strategii de menținere a structurilor agrare deja existente și de dezvoltarea acestora în acord cu exigențele tehnologice ale vremii⁴⁹. Această simbioză teologică, profund întipărită în țesătura socială a României din acea perioadă, compusă din rezultatele concrete ale Modernității apusene și Biserica noastră, organizată pe structuri socio-politice încă premoderne. Desigur că rezultatul nu a inaugurat Modernitatea ca atare în Ortodoxie, dar a arătat totuși o Biserică deschisă față de exigențele unei societăți aflată în plină schimbare. Atât figurile controversate ale lui Dositei Notaras, Chiril Lukaris și Petru Movilă, cât mai ales contribuțiile de reînnoire teologică ale starețului Paisie Velicicovschi și ale Sf. Nicodim Aghioritul, la care se mai adaugă procesele de respingere a Uniatismului sau inițiativa Bisericii Ortodoxe Ruse de a adopta o reformă în 1917, continuată de promovarea curentului teologic de sinteză neo-patristică din sec. al XX-lea, au făcut proba istorică a unei teologii critice față de influențele curentelor politice și teologice venite fie din Apus, fie din Orientul ocupat de otomani.⁵⁰ În plus, se poate trata pe larg despre încercarea Ortodoxiei în sec. al XVII-lea de a se redefini, de a-și căuta un specific anume față de modelele deja legitimate ale bisericilor apusene, moment în care teologii ortodocși au preluat în teologia lor o bună parte din specificul ecleziologiei latine și din învățătura scolastică⁵¹. Cu toate acestea, în ciuda complexității dialogu-

⁴⁹ Vezi o descriere mai pe larg, la: Keith HITCHINS, *România 1866-1947*, trad. din limba engleză de George G. Potra și Delia Răzdulescu, Ed. Humanitas, București, 2013, pp. 67-99.; Modelul economic al societăților apusene era axat pe sistemul capitalist în care, așa după cum afirmă Adam Smith, manufactura și, mai târziu, industria bazată pe divizarea muncii antrenează o eficiență mai mare a muncii, care generează un capital mai important. Adam SMITH, *Arușia națiunilor*, trad. din lb. engl. de Monica Mitarcă, Publica, București, 2010, p. 63 și pp. 205-264.

⁵⁰ Vezi în acest sens, mai pe larg: Arhid. Ioan I. Ică jr., „Teologia Ortodoxă Modernă și Contemporană – momente, figuri, parcurs, interpretare”, în: Viorel IONIȚĂ (ed.), *Teologia Ortodoxă în secolul al XX-lea și la începutul secolului al XXI-lea*, Ed. Basilica, București, 2011, pp. 18-84. Pentru mai multe amănunte privind parcursul socio-politic și economic al Țărilor Române în Evul Mediu și început de Modernitate, a se vedea lucrările: Bogdan MURGESCU, *Țările Române între Imperiul Otoman și Europa creștină*, Ed. Polirom, Iași, 2012, pp. 53-60 și 291-313; Bogdan MURGESCU, *România și Europa. Acumularea decalajelor economice (1500-2010)*, Ed. Polirom, Iași, 2010, pp. 23-96.

⁵¹ Exemplele concrete care servesc acceptării acestei teze vin din sfera ecleziologiei prin proclamarea infailibilității Bisericii Ortodoxe, sau prin preluarea în Mărturisirile de Credință din

lui dintre Ortodoxie și Modernitate, criticile moderne acuză Biserica Ortodoxă în atitudinea ei față de timpul istoric de diferite patologii: anacronism, izolaționism defensiv, tradiționalism sau naționalism⁵². De aici se poate tematiza în scopul sublinierii discontinuităților teologice în plan istoric, dat fiind faptul că Ortodoxia nu a putut duce până la capăt propriul său dialog cu Modernitatea. Însă, ce anume a estompat drumul Ortodoxiei către evenimentul inaugurării propriu-zise a Modernității? Fără îndoială că răspunsul nu poate fi decât echivoc și are în vedere asumarea reală a achizițiilor politice ale Modernității pe care le-am pomenit în partea de introducere. În continuare mă voi axa pe cele două elemente, naționalismul și regimurile totalitare, pe ale căror bază s-a constituit premisa dominantă a atitudinii Ortodoxiilor locale față de timpul în care le-a fost.

În primul rând naționalismul de sec. XIX și XX, exprimat teologic prin noțiunea de etnofiletism, marchează momentul în care Biserica a făcut jocul statului pentru a redobândi o poziție politică similară celei din Bizanț în cadrul noului proiect național de care a aparținut⁵³. Faptul că puterea seculară își aroga o autoritate de ordin divin, iar Biserica era cea care o oferea, a determinat din partea amândurora o coresponsabilitate atât politică, cât și teologică. Reformulând, curentului de emancipare națională, i-a urmat cel de emancipare bisericească în care sentimentul de național s-a contopit cu cel de dreaptă-credință. De fapt, sentimentul de patriotism se confundă constant cu cel de naționalism. Fie că Biserica a căutat să refacă împreună cu statul proiectul simfoniei bizantine desființat de Otomani, fie că a încercat să-și stabilească, social și politic, un rol determinant, nemulțumindu-se cu simplul rol de actor social, a însemnat din

sec. XVII a sistematizării numărului Sfintelor Taine, sau prin dezbaterea învățaturii despre păcatul originar, ca răspuns la provocările ridicate de doctrina calvină a predestinării. Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrine*, vol. II, trad. și note de Pr. Nicolai Buga, Ed. Polirom, 2005, pp. 305-323.

⁵² Consider normativ studiul Diac. Ioan Ică jr. în materie de analiză a proceselor de schimbare, sau de reformă, la care Bisericile creștine din spațiul european au fost suspuse de-a lungul sec. al XX-lea: în Est, pe filonul unei tradiții bizantine, cel al „simfoniei”, ca paradigmă a relației Bisericii cu autoritatea lumească, în care accentele de rigoare cad pe figura reformatoare a țarului Petru cel Mare (1682-1725), respectiv pe dezastrul ulterior cauzat de revoluția bolșevică din oct. 1919; în Vest, după Reforma propriu-zisă, care divide din punct de vedere confesional harta religioasă a Apusului, atenția este focalizată asupra Conciliului Vatican I (1869-1870), respectiv Conciliul Vatican II (1962-1965) și asumarea deciziilor sale în perioada imediat ulterioară. Ioan I. ICA JR., „Perspective comparate asupra reformei Bisericii în Europa secolului al XX-lea”, în: *Pentru un creștinism al noii Europe*, Ed. Humanitas, București, 2007, pp. 62-115.

⁵³ Vezi consemnarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe din Rusia în documentul: *Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse*, în: *Gândirea socială a Bisericii*, p. 195, care notează: „În contextul prăbușirii Imperiului țarist, Soborul local din 1917-1918 a făcut o încercare de reafirmare a idealului simfoniei în noile condiții”. Pentru o prezentare mai pe larg a istoriei Bisericilor Ortodoxe din sec. XX, a se vedea: Christine CHAILLOT (ed.), *Biserica Ortodoxă din Europa de Est în secolul XX*, trad. din franceză de Liliana Donose Samuelsson, Ed. Humanitas, București, 2009, 492pp.

ambele puncte de vedere un eșec total. Controversele jurisdicționale născute între Bisericele Ortodoxe autocefale și problema recunoașterii ortodoxiilor locale care și-au proclamat unilateral autocefalia au creat, după cum notează teologul Radu Preda, paradoxul conform căruia „Ortodoxia a intrat în concurență cu propriile ei ortodoxii”⁵⁴. Un argument politic frecvent adus împotriva naționalismului constă în incompatibilitatea pe care acesta o are cu preceptele Drepturilor Omului, care îi garantează omului încă din primele două articole „libertate, egalitate în demnitate și drepturi” manifestate indiferent de „rasă, culoare, sex, limbă, religie, opinie politică sau orice altă opinie, de origine națională sau socială, avere, naștere sau orice alte împrejurări”. Ca urmare, după cum arată și teologul Grigorios Larentzakis, din perspectiva antropologiei ortodoxe, atât timp cât teologia ortodoxă proclamă în antropologia sa demnitatea și egalitatea tuturor oamenilor în fața lui Dumnezeu (*Fc* 1, 16-18) nu poate accepta sub nici o formă „erezia naționalistă” așa cum se prezintă în forma actuală: exclusivistă și chiar discriminatorie⁵⁵. Ar mai fi de adăugat în acest sens contribuția teologului grec Pantelis Kalaitzidis, care susține că întâlnirea dintre creștinismul primelor patru secole și filosofia antică, din urma căreia, de pildă, Biserica a achiziționat în tezaurul său dogmatic termenul necreștin *homousios*, a fost o „modernitate” a acelor timpuri și, în același timp, proba faptului că adevărul lui Hristos nu se limitează doar la un singur cadru cultural și lingvistic, ci lucrarea Sa este universală și transcende orice cadru spatio-temporal pe care am încerca să i-l atribuim⁵⁶. La aceasta, mai amintim și condamnarea oficială a etnofiletismului de către Patriarhia Ecumenică în anul 1872.

În al doilea rând, evenimentul căderii comunismului în estul Europei a găsit Bisericele Ortodoxe nepregătite pentru a gestiona frontul de libertate pe care aveau să-l primească⁵⁷. Încă nu am reușit să răspundem la întrebarea pri-

⁵⁴ Sintagma aparține prof. Radu Preda și constituie una dintre tezele de bază ale lucrării: Radu PREDĂ, *Ortodoxia & ortodoxiile. Studii social-teologice*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2010, 371pp.

⁵⁵ Grigorios LARENTZAKIS, „Die Häresie des Nationalismus. Menschenwürde und Menschenrechte für alle in der östlich-orthodoxen Perspektive”, în: *Theologie und Politik in Europa*, pp. 257-279.

⁵⁶ A se vedea pe larg capitolul 5 al lucrării *Ortodoxie și Modernitate*, în care autorul citează o serie de autori creștin-ortodocși consacrați, precum și filosofi moderni și postmoderni, începând cu părintele Georg Florovski și terminând cu Gianni Vattimo. Cheia de citare este din perspectiva unei teologii capabilă să țină cont de timpul istoric în care ne manifestăm și suntem: de tezaurul terminologic păgân preluat de creștinismul primelor patru secole; de modul de conlucrare dintre timpul istoric și Ortodoxie în duhul formulei calcedoniei: „neschimbat, neamestecat, neimpărțit, nedespărțit”; de ideea unei modernități fundamentată pe o serie de concepte teologice secularizate (ideea aceasta, ultimă, este mai veche și aparține lui Carl Schmitt). Pantelis KALAITZIDIS, *Ortodoxie și modernitate. O introducere*, trad. din neogreacă de Florin-Cătălin Ghiț, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2010, pp. 95-127.

⁵⁷ Vezi în acest sens, mai pe larg, contribuția teologului Aristotle Papanikolaou, pentru care conceptual de îndumnezeire se adresează la tot cosmosul, ca atare spațiul politic nu este

vind semnificația teologică a trecutului recent al țării noastre, ceea ce rămâne până astăzi o sarcină dificilă în seama teologiei sociale, de unde și nevoia elaborării sistematice a unei astfel de teologii în cadrul Bisericii Ortodoxe⁵⁸. Atât timp cât Modernitatea a presupus despărțirea definitivă față de trecutul religios al Europei, prezența unor sintagme genuin creștine în proiectul de societate a regimurilor totalitare, nu pot trece neobservate. Mă refer, în speță, la ideea paulină a *Omului nou*⁵⁹ și la falimentul totalitarismelor de a crea o societate complet nouă prin răsturnarea celei anterioare. Fie că discutăm despre Omul nou nazist, proclamat pe superioritatea față de rasă, ori de Omul nou comunist fondat pe apartenența individului la masa proletară, ori de Omul nou legionar, creat în contrast cu deprinderile vicioase ale românilor din acea vreme, se poate ușor desprinde ideea creării "Omului nou" ca obsesie a regimurile totalitare din sec. XX⁶⁰. Inaugurarea după 1989 a paradigmei postseculare, a revenirii Bisericii Ortodoxe în sfera libertății de exprimare a pus Biserica în situația de a face proba descătușării față de trecut, de socoteală cu acesta (*die Aufarbeitung*) și de elaborare a unei noi perspective față de noile provocări teologice⁶¹, sociale și politice proprii paradigmei post-seculare⁶². Faptul că Biserica Rusă în documen-

exclus de la o astfel de comuniune. Aristotle PAPANIKOLAOU, *Mystical as Political. Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2012, pp. 13-54.

⁵⁸ O încercare în acest sens, de a analiza din punct de vedere teologic comunismul, a întreprins în spațiul românesc doar prof. Radu Preda într-o monografie dedicată exclusiv acestei probleme. A se vedea pe larg: Radu PREDA, *Comunismul. O modernitate eșuată*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2009, 366pp.; Radu PREDA, „Kommunismus als theologische Anfrage. Die Skizze einer orthodoxen Antwort”, în: Ingeborg GABRIEL, Cornelia BYSTRICKY (eds.), *Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Osten und West (1989-2009)*, Matthias-Grünwald, Ostfildern, 2010, pp. 167-187.

⁵⁹ Sintagma apare în epistolele pauline sub forma a două variante grecești: ὁ καινὸς ἄνθρωπος în *Ef* 2,15; 4,24, respectiv ὁ νέος ἄνθρωπος în *Col* 3, 10. Pentru apariția sintagmei în contextul totalitarismelor, vezi: Barbara ZEHNPFENNIG, „Der Neue Mensch - von der religiösen zur säkularen Verheißung”, în: Mathias HILDEBRANDT, Manfred BROCKER, Hartmut BEHR (eds.), *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften*, Westdeutscher, Wiesbaden, 2001, pp. 81-94; Pentru comunismul românesc, vezi: Mihai C. BOCARNEA, „Edifying the New Man: Romanian Communist Leadership's Mythopoeia”, în: *International Journal of Leadership Studies*, III (2008), 2, pp. 198-211. Pentru un text comunist care vorbește direct despre „Omul nou”, a se vedea: Nicolae CEAUȘESCU, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă, de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România*, Ed. Politică, București, 1976, 126pp. Pentru o prezentare a „Omului nou” din perspectiva eticii comuniste, vezi: Tudor OLARU, *Om nou. Responsabil, Creator*, Ed. Politică, București, 1982, 103pp.

⁶⁰ Lavinia BETEA, *Mentalități și reminescențe comuniste*, Ed. Nemira, București, 2005, pp. 31-40.

⁶¹ O listă a acestor necesități expusă în teme precum ecologia, tehnologia, ecologia și antropologia conține lucrarea lui Kallistos Ware, deja citată. Vezi nota nr. 5.

⁶² Pentru o prezentare pe larg a realităților sociale pe care le-a avut de înfruntat Biserica în perioada postdecembristă, a se vedea: Iuliana CONOVICI, *Ortodoxia în România postcomunis-*

tul „Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse” înțelege Biserica ca „unitatea omului nou în Hristos” reprezintă, din perspectiva teologiei sociale, o provocare la adresa relegitimării noului proiect de societate creștin reformulat printr-o terminologie paulină mai curând uzată și compromisă de către regimurile totalitare⁶³.

Aici poate fi amintit un exemplu sugestiv de îmbinare nefericită a unei ortodoxii locale cu forme subversive de stăpânire politică. După decenii de-a rândul de teroare comunistă, Patriarhul Rusiei, Kiril, îi acordă liderului comuniștilor din Republica Moldova, Voronin, în anul 2011, „Ordinul Sfântului și Cuviosului Kneaz Daniil de Moscova, gradul I, ca semn de înaltă apreciere pentru susținerea pe care Vladimir Voronin a acordat-o mănăstirilor și bisericilor creștin-ortodoxe situate pe teritoriul Moldovei”⁶⁴. Ca și cum nu s-ar cunoaște că Voronin este reprezentatul unui regim politic responsabil de 100 de milioane de victime și că Biserica Ortodoxă din Republica Moldova este într-o situație canonică deosebită și unică prin faptul că este aflată sub două jurisdicții distincte, română și rusă. În concluzie, oferirea de distincții ecleziale principalei figuri politice a comunismului din Basarabia nu constituie decât o recunoaștere tacită a eficienței cu care președintele moldovean s-a folosit în mod abuziv de Biserica Rusă pentru a susține procesul de sovietizare a Basarabiei, în detrimentul Bisericii Ortodoxe din România. Până la urmă încă un episod nefericit de compromitere a simfoniei bizantine.

Secolul al XXI-lea. O nouă șansă pentru Ortodoxie?

Fără îndoială că secolul actual comportă cu sine o simbolistică aparte care va da șansa creștinătății de pretutindeni în a-și sintetiza și evalua atitudinea față de cel de al doilea mileniu creștin de existență. Concret, mă refer la un moment din decursul decadei prezente și la celălalt, mai important, de la mijlocul secolului actual, momente pe care ne propunem să le schițăm, în cele ce urmează. Pe de o parte, în 2017 se vor împlini 500 de ani de la Schisma apuseană, iar în 2054 se vor împlini 1000 de ani de la Schisma dintre Apus și Răsărit. Intenția capitolului nu este de a interoga în sens clasic evenimentele istorice amintite, ci de a exploata șansa dialogului interconfesional care trimite în mod inevitabil la problema rapor-

tă. Reconstrucția unei identități publice, vol. 1 și vol. 2, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2009. Pentru noul context politic al Ortodoxiei postcomuniste, vezi volumul politic, o lectură indispensabilă: Camil UNGUREANU (ed.), *Religia în democrație. O dilemă a modernității*, Ed. Polirom, Iași, 2011, 417pp.

⁶³ „Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse”, în: *Gândirea socială a Bisericii*, p. 186.

⁶⁴ Vezi reacția presei moldovenești la știre: Ana RIMBU, „Decorat de Lupu, Patriarhul Kiril îi înmânează un Ordin lui Voronin”, în: UNIMEDIA, <<http://unimedia.info/stiri/decorat-de-lupu-patriarhul-kiril-ii-inmaneaza-un-ordin-lui-voronin-39914.html>>, 26.8.2013.; Irina CALIN, „Liderul PCRM a fost decorat de Patriarhul Kiril”, în: PUBLIKA.MD, http://www.publika.md/liderul-pcrm-a-fost-decorat-de-patriarhul-kiril--voronin-a-lacrimat-video_514571.html>, 26.8.2013.

tului Bisericii cu istoria și, implicit, la exercițiul propriei interogări față de experiența milenară acumulată urmând drumuri istorice separate și ideologizate.

În vederea „celebrării” a 500 de ani de la Reformă, Federația Luterană a Bisericilor și Consiliul Pontifical pentru Promovarea Unității Creștine au redactat deja documentul „Vom Konflikt zur Gemeinschaft/From Conflict to Communion”⁶⁵. Documentul este dovada primului acord ecumenic bilateral cu o retrospectivă istorică și teologică comună, interconfesională, asupra Reformei și a consecințelor ei. Baza acestui demers este dată de imperativul necesității unei mărturii unitare a Bisericilor în societate. Astfel că documentul poate fi citit în cheia unei sinteze social-teologice, la sfârșit de Modernitate, care repune în dezbatere elementele teologice divergente în urma cărora Biserica apuseană s-a divizat. Finalitatea procesului constă în ideea de a converge spre o perspectivă interconfesională a istoriei și spre un răspuns comun al bisericilor adresat societății aflată în plin proces de globalizare. Rezultatul analizei istorice culminează prin recunoașterea comună a caracterului puternic politizat al convingerilor creștine și, de aici, generarea greșelilor interpretative la care s-a adăugat experiența tristă a războaielor religioase⁶⁶. Pe scurt, documentul este încununarea unei culturi a dialogului cultivată prin existența dialogului interconfesional apusean, precum și a unei transparențe impregnată în efortul asumării teologice și politice a Modernității, ceea ce arată o istorie pe deplin conștientizată. În definitiv, documentul ar trebui să fie o provocare la adresa Răsăritului în vederea pregătirii pentru discuțiile pregătitoare de la mijlocul secolului actual.

În contextul schismei din 1054, încă din secolul trecut, s-a făcut un pas extrem de important prin întâlnirea de la Ierusalim, dintre Patriarhul Ecumenic Athenagora I și Papa Pius al VI-lea din data de 5 ian. 1964, moment istoric, în care au fost ridicate anatemele Marii Schisme. În mod notabil, evenimentul a fost marcat de prezența (ca în timpul Reformei) icoanei Sfinților Petru și Pavel, care, însă, la nivelul relațiilor Roma-Constantinopol, din perspectivă Ortodoxă, a devenit icoana Sfinților Petru și Andrei. Rațiunea de a contrabalansa raportul de autoritate dintre Petru – „primul între egali” – și Andrei – „primul apostol chemat” – a fost ideea înlocuirii Sf.Ap. Pavel cu Sfântul Andrei, deși nu era cazul, după cum vom vedea. Biserica Ortodoxă deși, considerată ioaneică în reflexia sa

⁶⁵ Documentul are un dublu scop: pe de o parte, marchează consumarea a 500 de ani de la schisma din 1517, iar pe de altă parte celebrează 50 de ani de la începutul dialogului ecumenic dintre Biserica Evanghelică și cea Romano-catolică. Evenimentul este titrat atât de agențiile de presă religioasă catolică, cât și de cele evanghelice. Documentul în limba engleză poate fi descărcat de la adresa: http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/From%20Conflict%20to%20Communion_0.pdf, 26.8.2013.

⁶⁶ „Many politicians often used genuine theological ideas to attain their ends, while many theologians promoted their theological judgments by political means. In this complex arena of numerous factors, it is difficult to ascribe responsibility for the effects of specific actions to individual persons and to name them as the guilty parties”. Vezi și punctele 232-233, *From Conflict to Communion*, pp. 83-84.

teologică, este compatibilă cu modelul paulin de cugetare al primului mileniu creștin, întrucât ambii au fost asumați în sensul misticii pe care au propus-o⁶⁷. Chiar și sub o astfel de reprezentare, în care factorul teologico-politic influențează din nou iconografia modificând-o, reprezentarea conjugală a Sfinților Petru și Pavel devine blazonul întâlnirii dintre Biserica Romano-catolică și cea Ortodoxă. Inevitabil, reprezentarea comună a Sfinților Petru și Pavel după o epocă care a nutrit prin diverse instrumente, de la teologie până la cultură, ideea unei incompatibilități între cei doi, repune în dezbatere motivul care face posibilă comuniunea celor doi. Potențialitatea reconcilierii pe care icoana frumoasei alergări a Sfinților Petru și Pavel o transmite prin mesajul său, după cum menționează cardinalul Christian von Schönborn pe baza analizării manuscriselor Sf. Sofronie al Ierusalimului⁶⁸, deține deplina capacitate pentru reîmprospătarea atitudinii Ortodoxiei la nivelul reglementării atitudinii sale față de lume și față de sine. Din perspectiva cronologică, foarte interesant de observat, este vechimea acestui tip de reprezentare a Sf. Petru și Pavel, atestată din sec. al II-lea, depusă în prezent la Muzeul Vatican, care îi înfățișează pe cei doi împreună (sub forma portretului pentru că este vorba despre un medalion), privindu-se unul pe celălalt și primind împreună o coroană ca răsplată a martiriului lor, sau în cazul altor medalioane, Hristos este reprezentat stând în mijlocul celor doi apostoli, primindu-le jertfa. Studiile mai recente de arheologie au demonstrat faptul că ideea de bază a reprezentării o constituie fundamentarea unui teologii a armoniei sau așa-numita *concordia apostolorum*⁶⁹. Inițial scopul teologic al reprezentării a constat în accentuarea ideii de martiriu ca formă supremă de mărturisire pentru cei ce se pregăteau a se converti la creștinism și, nu în ultimul rând, ca valoare universală de menținere a unității creștinilor. Transferul politic al conceptului de „armonie apostolică” îl va face Eusebiu de Cezarea în sec. al IV-lea prin aplicabilitatea acestuia asupra figurii împăratului Constantin cel Mare, și de aici continuarea ei sub o altă formă. Revenind însă la problema de unitate, este important să remarcăm mesajul social al icoanei Sf. Petru și Pavel care exprimă unitate prin întâlnirea dintre iudei și elini în Biserica lui Hristos simbolizați în persoanele celor doi apostoli. Practic, de la acest prototip iconografic se dezvoltă reprezentările ulte-

⁶⁷ Specificitatea ortodoxiei este dată de elementul mistic al doctrinei ei. Pentru aceasta, vezi: Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, studiu introd. și trad. de Pr. Vasile Răducă, Ed. Humanitas, București, 2010.

⁶⁸ Cardinal Christoph von SCHÖNBORN, *Sofronie al Ierusalimului*, trad. de Mariuca și Adrian Alexandrescu, Ed. Anastasia, București, 2007, pp. 254-268. Autorul este preluat și în spațiul teologiei românești, prin contribuția de marca a maestrului Sorin DUMITRESCU, *Noi și Icoana*, Fundația Anastasia, București, 2010, pp. 340-341.

⁶⁹ Problematika Concordiei în Antichitate este mult mai complexă și nu poate fi expusă pe larg în studiul de față, de aceea este important a se vedea mai pe larg contextul care a facilitat astfel de reprezentări religioase: Charles PIETRI, „Concordia apostolorum et renovatio urbis (Culte des martyrs et propagande pontificale)”, în: *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, LXXIII (1961), pp. 275-310.

rioare de tipul portretului, care în sec. IV se întâlnesc sub forma atingerii obrajilor celor doi, expresie a cultivării de către Biserică unei teologii a împăcării și a reconcilierii⁷⁰, în contrast cu ideea de despărțire, de răceală, prezentă în arta religioasă de după Reformă⁷¹. Drept urmare, compararea celor două tipuri de mesaje teologice în perioada pre- și post-renascentistă converg spre teza modificării ideii teologice de fond prin care au fost cei doi apostoli asumați de Biserică⁷². Ceea ce vreau să afirm mai exact este că a existat o politizare a Tradiției în privind asumării raportului celor doi apostoli de către Biserică.

Un alt registru din care poate fi tradus mesajul genuin al icoanei bizantine în dezbatere este cel interpretativ. De pildă, în viziunea Sf. Sofronie al Ierusalimului, fundamentul teologic care face posibilă reprezentarea conjugală a Sfinților Petru și Pavel, este găsit în firea divino-umană a lui Hristos, care prin lucrarea ei teandrică, în cheia exprimării hristologiei calcedoniene: neîmpărțit, nedespărțit, neamestecată și neschimbată, face posibilă comuniunea sfinților și, în același timp, comuniunea noastră cu sfinții. Argumentul este deosebit de interesant, însă din perspectivă istorică el nu epuizează problema la care mi-am propus să răspund în studiul prezent. Sf. Petru și Pavel nu numai că nu au propovăduit împreună evanghelia, misiunile lor fiind de altă natură⁷³, însă, după cum am văzut, au fost asumați de către Biserică în primul mileniu, ca modele distincte (Petru ca autoritate; Pavel ca mistic). În lumina acestor explicații, icoana celor doi, în ipostază conjugală, atingându-și obraji, devine inexplicabilă. Singurele două căi de interpretare, în care este posibil ca artistul să fi conceput icoana și care mai degrabă exprimă o gradație, decât o distincție, este în primul rând cea biblică, în care evenimentul „incidentului din Antiohia” este redat prin procedeul îmbrățișării celor doi apostoli, deci printr-o antiteză, iar ulterior acceptarea martiriului de către ambii apostoli, ceea ce consfințește ideea de *armonie apostolică*. Din perspectivă biblică, ca o formă de transfer a autorității propovăduirii evangheliei de la iudei la neamuri, poate fi considerată structura cărții Faptelor Apostolilor care îi prezintă în centrul

⁷⁰ Consecințele „incidentului din Antiohia” dezvoltă, mai ales în planul artei, o adevărată artă a reconcilierii.

⁷¹ A se vedea: Ionid USPENSKY, Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, trad. din lb. engleză de Anca Popescu, Ed. Sofia, București, 2003, pp. 131-132.

⁷² Cercetătoarea Lisa Davis notează: „From the earliest post-apostolic era images though the apex of manuscript illumination in the fifteenth century, the development of the iconography and narrative images of St. Paul reflects the constantly evolving interpretation of the importance of Paul's life and writings to a constantly evolving Church”. Analiza autoarei se axează pe exploatarea unui manuscris liturgic medieval de la jumătatea sec. XV – Ms français 50 (Bibliothèque nationale de France) – care reprezintă apogeul a sute de ani de dezvoltare iconografică. Manuscrisul include numeroase reprezentări ale vieții Sf.Ap. Pavel, dintre care o secvență înfățișează portretul său împreună cu cel al Sf.Ap. Petru, discutând. Lisa Fagin DAVIS, „The Epitome of Pauline Iconography: BNF FRANÇAIS 50, The Mirror Historical of Jean de Vignay”, în: *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, pp. 396-401.

⁷³ Ga 2, 7: „mie mi-a fost incredințată Evanghelia pentru cei netăiați împrejur, după cum lui Petru pentru cei tăiați împrejur”.

atenției pe Sfinții Apostoli Petru și Pavel. În primele 10 capitole prevalează activitatea Sf.Ap. Petru, urmând ca din cap. 10 spre cap. 15 accentul să cadă pe convertirea lui Saul, desfășurarea Sinodului de la Ierusalim, iar din capitolul 15 până la sfârșitul cărții, este expusă opera kerygmatică a Sf.Ap. Pavel.

Raportarea Bisericii Ortodoxe față de teologia pe care o comporta reprezentarea celor doi apostoli aduce în discuție tema „primatului iubirii” ca bază a martiriului și a mărturisirii creștine. În interpretarea tradiției ortodoxe, până la urmă și în cea a Sf. Sofronie al Ierusalimului, îmbrățișarea apostolilor ilustrează într-un mod unic așa-zisul eveniment „nefericit”, din urma căruia (trebuie să) învățăm că diversitatea de opinii în Biserică nu reprezintă un impediment de la comuniune sau de la sfințenie, mai ales atunci când susținerea ideilor culminează cu actul martiric. Dimpotrivă, lecția ortodoxă a icoanei frumoasei alergări a Sfinților Petru și Pavel, alergare împotriva timpului istoric, este aceea că, deși cei doi au reprezentat direcții aparent opuse, rezultatul a fost același: comuniunea și sfințenia cu Hristos. De aceea, firesc ar fi să ne întrebăm, nu numai retoric, dacă ceea ce s-a petrecut în Antiohia poate fi numit cu adevărat conflict prin realitatea dată a situației, sau doar pentru că suntem tributari și la acest aspect școlii istorico-critice germane?

Pe planul interacționării Ortodoxiei de pretutindeni, mesajul icoanei este o invitație deschisă la dezvoltarea dialogului critic între Biserici, care să nu mai afecteze sub nici un chip situația unității panortodoxe, pe fondul ambițiilor jurisdicționale camuflate politic. Ar trebui să recuperăm conștiința faptului că Biserica, prin Tradiția sa iconografică, perpetuează de două milenii o *concordia apostolorum*, care presupune tocmai faptul că pluralitatea de idei nu presupune neapărat și excluderea lor, mai ales atunci când ele au la bază caracterul mărturisitor cu scopul mărturisirii lui Hristos. Nu în ultimul rând, în eventualitatea pregătirii unui dialog ecumenic pentru anul 2054, eforturile ortodocșilor și ale catolicilor ar trebui să se axeze pe efortul depolitizării acelor puncte ale Tradiției care în cadrul Bisericii au etatizat legitimărilor autoritar-eceziale cu țeluri politice, propovăduirea curată a lui Hristos.

Concluzii

Secolele XVI-XVII ar putea fi numite, din perspectivă social-teologică, secolele legitimărilor religioase. Pe fundalul teologiei reformatoarelor, la sfârșit de Ev Mediu, percepția mistică și academică ce însoțeau mesajul paulin în Biserica apuseană a fost modificată într-una umanistă, care, alături de autoritatea petrină, aveau să legitimizeze papalitatea atât ca autoritatea politică și eclezială, cât și cultural-umanistă. Era împlinirea a ceea ce nu reușise Sf.Ap. Pavel în Atena. Apariția protestantismului și, mai ales, a anglicanismului și nevoia de legitimare confesională au însemnat preluarea modelului paulin în acest sens, cu scopul final de delegitimare a Scaunului Papal, fondat și susținut pe autoritatea Sf.Ap. Petru.

Despărțirea Sfinților Petru și Pavel a însemnat ideologizarea unor secvențe biblice, care să poată oferi susținere acestui proces, precum am văzut în cazul episodului „conflictului din Antiohia” din Ga 2, 11-14. Semnele acestui conflict au fost reluate atât în disputele teologilor reformatori și ale celor catolici, cât și în arta Renasterii, din care se traduce „evoluția” relației dintre Petru și Pavel. Trebuie specificat că relația acestor doi apostoli, în perioada de după Reformă, a însemnat încetarea tradiției *Concordia Apostolorum* în favoarea exploatarei ideii de conflict dintre cei doi. Din acest punct de vedere, începutul modernității religioase a însemnat trecerea de la cultul Sfinților Petru și Pavel, cu toate teologia pe care acest cult o oferă, la legitimarea politică prin autoritatea religioasă a lui Petru sau Pavel.

Bisericele Ortodoxe, deși nu au contribuit direct la dezbaterile fondatoare ale modernității religioase, au arătat deschidere față de achizițiile timpului, chiar dacă realitățile politice nu le-au permis să dezvolte și să susțină un dialog cu epoca. Ca atare, au existat o serie de elemente moderne, puternic influențate de protestantism, care au fost acceptate foarte devreme în cultul Bisericii noastre, în comparație cu celelalte ortodoxii surori (traducerea Bibliei și a cărților de cult). Pe de altă parte, intervalul dintre Mărturisirile de Credință din sec. al XVII-lea și până la Primul Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxe de la Atena, din 1936, a reprezentat o perioadă în care ortodoxiile locale, prin acceptarea patologiei naționaliste, și-au uitat orientarea eshatologică și gândirea globală prin urmare au început să se regăsească în cadre spațio-temporale istorice sau categorii ontologice pe care le-au naționalizat și absolutizat. De pildă, întâlnim și în spațiul românesc expresii de tipul „satul românesc ca purtător al etosului ortodox autentic” sau chiar sintagma de „suflet românesc”(!).

În sec. al XX-lea Biserica Ortodoxă a arătat, în contrast cu perspectiva teologică apuseană, că relațiile ecumenice dintre Biserici pot fi gândite prin prisma ideii de armonie și reconciliere pe care icoana ortodoxă a Sfinților Petru și Pavel o comportă. Același lucru e perfect valabil și pentru aplicarea sobornicității la nivel panortodox. Dreptul la cuvânt și la propria părere, deși contravine altor păreri, nu este un impediment pentru comuniunea în Hristos, ci marca faptului că omul este o ființă unică și irepetabilă. Acest imperativ trebuie să devină principiul *ad intra* de gestionare a problemelor jurisdicționale din cadrul Bisericilor Ortodoxe și principiul *ad extra* de comunicare cu celelalte confesiuni creștine la nivelul discuțiilor ecumenice. Fără o astfel de abordarea a provocărilor actuale nu vom putea oferi o mărturie teologică unitară, atât de necesară astăzi, față de provocările mundane, nici nu vom putea exploata momentele istorice de clarificare a trecutului pe care sec. al XXI-lea ni le așează înaintea.

Summary: Apostolic paradigms of the dialogue between Church and Modernity: from Peter *and* Paul, to Peter *or* Paul

Most likely, one of the greatest challenges Orthodoxy is now facing is how to provide a concrete response to the historical, social and political context in which we live as members of Christ's body and citizens of a particular country. The present study identifies and assesses the Biblical grounds for the Church-secular world dialogue, with a special focus on the issue of Modernity. My aim is to demonstrate that the last 500 years of Western religious modernity can be described as a political outlook on the two apostles, by which Paul seeks to gain a historical „upper hand” over Peter. This antagonism with manifold consequences has ideologized Tradition in order to lend legitimate political and social authority to the ecclesial sphere. The research method I employ is that of social theology, understood as a prophetically- and ethically-oriented reflection of the Church on society and itself.

Centuries of developing a suitable theological and political context have been necessary to envisage Saints Peter and Paul as grounds for a dialogue between Church and the world. However they are not viewed together, as the liturgical tradition has consecrated them, but separately. The theological setting for St Paul's „revisiting” in early Modernity was prepared by Reformation theologians in late Middle Ages. The process was much encouraged by the development of rich exegetical literature during the 16th century, which stressed the Biblical episodes where Peter either epitomized the fallen human nature, or was reprimanded by the Saviour and by St Paul, all intended to give preeminence to St Paul over St Peter and thus to delegitimize the Petrine origin of the papacy. Moreover, Henry VIII who sought legitimacy for himself as founder of the Anglican Church, lent a new theological-political dimension to the Scripture. It was the beginning of a concrete process pursuing an ideologized Tradition according to which St Peter epitomized the „primacy of Roman authority”, while St Paul represented the „primacy of truth” adopted by the Protestant churches, as is easily demonstrated by the times' religious art and architecture. The depictions of the two apostles by Rembrandt, Guido Reni, El Greco, are actually the last such images in Modernity and emphasize the notion of opposition, of different schools, which actually occurred in the 20th century by the emergence of Paulinism and Petrinism. In the realm of architecture, St Paul's Cathedral erected in the 17th century in London was meant to counter the Petrine authority represented by St Peter's Cathedral in Rome.

Paradoxically, late Modernity marked a historical „spiral movement” in the theological perception of the couple Peter-Paul seen as distinct ecclesiological paradigms during Modernity. The two apostles' separation, entailed by the 16th-century controversies, could no longer be supported with arguments by modern theologians. Hence the decline of Paulinism over the last two centuries. Late 20th century brought about an unexpected theological event: Western churches came to mutually confirm their main theological assertions, which had been denied and opposed during the Reformation.

The Orthodox churches did not have a direct contribution to the debates that engendered religious Modernity, but they were open to the times' developments, even if the political realities did not allow them to enter and maintain a dialogue. Our Church accepted a number of modern elements strongly influenced by Protestantism (translations of the Bible and other service books) much earlier than the other sister Orthodox churches. On the other hand the time between the 16th-century Confessions of Faith and the first

Congress of the Faculties of Orthodox Theology held at Athens in 1936, was a period when local Orthodoxies accepted the nationalist pathology and neglected their eschatological orientation and global outlook, which was reflected in historical, space-and-time or ontological categories. In the 20th century the Orthodox Church demonstrated that it can apply to inter-denominational relationships the genuine lesson taught by the icon of Saints Peter and Paul, namely the notion of harmony and reconciliation. The same theological outlook should be sought in the current relationships among the Orthodox sister Churches.

E
O
L
O
G
I
C
E

Daniel LEMENI

Facultatea de Litere, Istorie și Teologie, Universitatea de Vest – Timișoara

ORIGINILE MONAHISMULUI EGIPTEAN (SEC. III-IV). STATUS QUAESTIONIS

Keywords: *early monasticism, spiritual life, apotaktikoi, anchoritism, coenobitism*

Abstract

Studiul de față reprezintă o incursiune în dezbaterile cu privire la originile monahismului egiptean timpuriu. Astfel, ideea conform căreia Sfântul Antonie este considerat întemeietorul monahismului eremitic ar trebui supusă unei reevaluări. Teza pe care vrem să o legitimăm se referă la faptul că Sfântul Antonie nu a fost întemeietorul, ci, mai curând, inovatorul mișcării ascetice egiptene. Mai exact, tânărul Antonie a transpus în deșertul îndepărtat modul de viață ascetic practicat, în sec. al III-lea, la marginea satelor și orașelor de mai mulți asceți (*apotaktikoi*). Prin retragerea sa innoitoare, tânărul Antonie a perturbat, într-adevăr, un ecosistem spiritual mai vechi – ascetismul urban existent deja în Egipt (sec. al III-lea). Din această perspectivă, sec. al IV-lea a reprezentat, așadar, trecerea de la ascetismul urban, specific primelor trei secole, la ascetismul rural și, în cele din urmă, la ascetismul din deșert. Acest proces de tranziție a constat în deplasarea tot mai clară a practicării ascezei din interiorul satelor și orașelor înspre marginea lor. Astfel, ascetul urban (*apotaktikos*) și eremitul reprezintă cei doi poli ai unui continuum teritorial pe care Sfântul Antonie l-a exemplificat într-un mod dinamic.

Introducere

Un stereotip aproape depășit astăzi evidențiază încă legătura dintre apariția mișcării monastice din Egipt (sec. al IV-lea) și triumful creștin care a urmat odată cu edictul de la Milano (313). Succesul de care s-a bucurat modelul vieții anahoretice este adesea explicat ca fiind recuperarea unei credințe trăite în mod radical după dispariția martiriului (monahismul a fost văzut ca fiind „martiriul alb”¹) și difuzarea unui anumit laxism în viața Bisericii. Pe scurt, monahul a fost văzut ca un fel de alternativă de rezervă a martiriului.

¹ Vezi, în acest sens, Edward E. MALONE, *The Monk and the Martyr. The Monk as the Successor of the Martyr*, coll. *Studies in Christian Antiquity* 12, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1950; David BRAKKE, „The New Martyr and Holy Man: Athanasius of Alexandria’ Life of Antony”, in: D. BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard University Press, Cambridge [Massachusetts], 2006.

În opinia noastră, Edictul de la Milano apare, în mod substanțial, ca fiind inadecvat în ceea ce privește apariția monahismului egiptean (sec. III-IV)².

De asemenea, cronologia evenimentelor din această perioadă ne invită la o oarecare prudență: de pildă, avva Antonie (252-356), personajul căruia i se atribuie în mod tradițional debutul acestui fenomen, atinsese la începutul sec. al IV-lea o vârstă venerabilă³.

Premisa de la care plecăm și pe care vrem s-o argumentăm în studiul de față se referă la faptul că monahismul apare, fără îndoială, ca o realitate în plină formare cu mult înainte de sfârșitul neașteptat și brusc al persecuțiilor, de preținsa relaxare a moravurilor creștine, precum și de favoarea imperială față de instituția eclesiastică.

Mediul egiptean în secolele III-IV: antecedente și modele monastice

O consecință importantă, nu lipsită de relevanță, este ipoteza unei noi conștientizări cu privire la contextul religios egiptean în perioada cuprinsă între jumătatea sec. al III-lea și sfârșitul sec. al IV-lea: în această perioadă, păgânismul era plin de viață, astfel încât acesta va suscita o concurență puternică între monahii sfinți și taumaturgii păgâni⁴.

Deși istoria creștinării în Egipt este destul de greu de reconstruit, în mod evident, nu se mai pot accepta vechile teze care văd în decadența cultelor tradiționale păgâne, pe de o parte, și în „golul” religios care a urmat acesteia, pe de altă parte, cele două motive care au pregătit venirea unei noi ere creștine⁵.

² Se ignoră faptul că atât avva Antonie (251-356), cât și Sfântul Pahomie (287-347) –, considerați de obicei întemeietorii monahismului anahoretic, respectiv cenobitic –, și-au început viața ascetică înainte de Edictul de la Milano: avva Antonie se presupune că a început în 270 (cf. *Viața lui Antonie* 43), iar în cazul Sfântului Pahomie se vorbește de 310. Mai mult decât atât, ei au fost ucenicii unor bătrâni (cf. *Viața lui Antonie* 3-4), deci asceți mai în vârstă decât ei, care, la rândul lor, și-au avut probabil predecesorii lor.

³ În acest sens, n-are niciun sens să mai vorbim de Ieronim, care a atribuit numele primului monah unui ascet chiar mai în vârstă decât Sfântul Antonie, și anume avva Pavel din Teba (cf. *Viața lui Pavel din Teba*).

⁴ Cf. David FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton University Press, Princeton [New Jersey], 1998. Vezi, de asemenea, Fabrizio VECOLI, „Discernimento da Dio e chiaroveggenza pagana”, în: F. VECOLI, *Lo spirito soffia nel deserto. Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico*, Morcelliana, Brescia, 2006, pp. 56-60; D. FRANKFURTER, „Christianity and paganism: Egypt”, în: Augustine CASIDAY, Frederick W. NORRIS (eds.), *The History of Christianity: Constantine to c. 600*, coll. *Cambridge History of Christianity* 2, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 173-189.

⁵ De pildă, distrugerea Serapionului din Alexandria (391), transformarea templului lui Isis din Canope în mănăstire cenobitică (Metanoia – sfârșitul sec. IV), uciderea filosoafei neoplatonice Hypathia (415) sunt evenimente de la sfârșitul sec. al IV-lea și începutul sec. al V-lea. Toate aceste fenomene au suscitât reacții dure din partea păgânilor, reacții aproape de neconceput pentru o minoritate care se vroia considerată a fi neglijabilă (vezi Vasile-Adrian CARABA).

Din fericire, astăzi, aceste teze sunt supuse unor reevaluări care ne permit să reconsiderăm întreaga problemă cu privire la panorama religioasă în care s-a afirmat monahismul egiptean.

Ceea ce ar trebui să evidențiem este probabila influență pe care climatul religios din epocă a avut-o asupra evoluției monahismului, astfel încât, atunci când vorbim despre monahismul egiptean, va trebui să ne oprim mai mult la aspectele de împrumut decât la cele de opoziție față de trecut.

În mod natural, dacă s-a vorbit despre caracterul delicat al problemei originilor monahismului, apare mai puțin normal faptul că autorii antici – cei moderni deopotrivă – au căutat anumite antecedente și modele de referință mai mult sau mai puțin verosimile pentru monahismul creștin. Trebuie să subliniem faptul că aceasta este, într-adevăr, o chestiune prost abordată, deoarece ea implică acceptarea unei presupunerii care astăzi este pusă în discuție, și anume acceptarea unei unități fundamentale pentru un fenomen istoric care prezintă toate caracteristicile unei diversificări potrivit mediilor și contextelor diferite în care s-a manifestat monahismul. Pornind de la așa-numitele antecedente, este inutil să mai spunem, chiar și atunci când ele sunt identificate de autorii antici, că aceste antecedente sunt rezultatul unei teorii construite în mediile externe ale monahismului egiptean specific. Una dintre cele mai specifice note ale fenomenelor monastice *ante litteram* este aceea a terapeuților⁶.

Un alt antecedent al monahismului egiptean, care acum nu mai este în vogă, dar care merită a fi amintit, este acela al „zăvorâților” din Serapide (*katochoi*), menționați în papirusurile memphite din epoca elenistică. Se pare că ei au practicat o adevărată formă de retragere în templul acelei divinități de origine ptolemaică, în scopul dedicării exclusive acestui cult. Pe scurt, această teză face o apropiere între acești *katochoi* și monahii din comunitățile pahomiene⁷.

„Hypatia din Alexandria (cca 370-415) sau apusul unei tradiții paideice: Mouseion-ul”, în: *Studii Teologice*, Seria a III-a, IV [2008], 4, pp. 101-148).

⁶ În acest sens, se fac anumite asemănări între terapeuți și monahi, o deosebire esențială fiind lipsa muncii manuale la terapeuți. Despre acest argument este întotdeauna util de citit Antoine GUILLAUMONT, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. de C. Jinga, Ed. Anastasia, București, 1998.

⁷ Aceasta este teza lui H. Weingarten, potrivit căruia monahismul a apărut între anii 340-360 și el își datorează existența transformării cultului păgân egiptean al lui Serapis. Această ipoteză a declanșat o discuție deosebit de vie, deoarece ea exprimă punctul de vedere, de atunci foarte popular printre protestanți, că monahismul a fost o mișcare străină de creștinism și, prin urmare, un fenomen în esență necreștin. Astfel, monahismul nu se leagă în niciun fel de impulsul primilor creștini, deoarece creștinismul s-a infiltrat în monahism din exterior. Dovezile aduse în sprijinul acestei teorii sunt „terapeuții” descriși de Filon din Alexandria și esenienii (cf. A. GUILLAUMONT, „Perspective actuale asupra originilor monahismului”, în: A. GUILLAUMONT, *Originile vieții monahale*, pp. 287-309). Vezi, în acest sens, și Pr. Picu OCOLEANU, „Genealogia teologică a monahismului creștin. Stadiul discuției”, în: Pr. Picu OCOLEANU, *Introducere în genealogia teologică a monahismului creștin*, Ed. Christiana, București, 2008, pp. 5-116.

Dincolo de diversele antecedente sau experiențe care au precedat apariția monahismului în epoca elenistică și romană imperială și, odată cu el, crearea unei etichete pentru alegerea acestui mod de viață, rămâne de văzut care a fost impulsul inițial care i-a condus pe primii asceți spre deșert. Problema este complexă, nerezolvată și probabil nerezolvabilă și ea este pusă în evidență de principalele teze care au încercat să propună o soluție.

Suntem astăzi departe de a lua în considerare, în mod serios, opțiunea anahoretică doar ca o eludare a obligațiilor sociale și taxelor extrem de împovăraătoare sau ca o fugă din fața persecuțiilor lui Decius (249-259)⁸.

În fine, dacă excludem o ipoteză mai recentă – fascinantă, dar prea rigidă –, teză care îi vede pe monahii sedentari ca fiind succesorii asceților itineranți⁹, credem că diversele teze cu privire la originile monahismului pot fi reduse la două filoane principale, complementare între ele:

Pe de o parte, *monahii sunt moștenitorii experienței martirice*: în *Viața lui Antonie* (46), cel puțin în primă fază, se insistă în mod particular pe continuitatea dintre primii monahi și martiri, astfel încât opțiunea anahoretică este văzută ca o alternativă radicală la relaxarea Bisericii, apărută după triumful constantinian¹⁰.

Pe de altă parte, *monahii sunt moștenitorii școlii filozofice*: în ceea ce privește influența filozofică, ea se situează pe planuri diverse. Se poate vorbi despre posibile imprumuturi literare ale hagiografiei creștine din biografiile filozofilor¹¹. De asemenea, se poate discuta despre folosirea termenului „filozofie” în mediul monastic sau despre lista de analogii între stilul de viață al monahilor și cel al filozofilor¹², dar elementul cel mai interesant rămâne, probabil, cel din mediul școlii. Adeseori, se precizează că monahismul a fost la origine un fenomen urban, dezvoltat în contexte similare cu cele ale filozofilor: de pildă, autoritatea crescândă a asceților a fost văzută ca un factor perturbator pentru ierarhia ecleziastică, un factor care submina autoritatea ierarhică (clericală), fapt care i-a determinat pe episcopi să reacționeze, „încurajând” o expansiune a retragerii asceților în deșert. În rest, în favoarea originii urbane a monahismului mărturisesc sursele papirologice¹³: prima apariție a termenului monah, dacă o excludem

⁸ Cf. EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria ecleziastică* 6. 42. 3.

⁹ Cf. DANIEL CANER, *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, coll. *Transformation of the Classical Heritage* 33, University of California Press, Berkeley, 2002.

¹⁰ Cf. E.E. MALONE, *The Monk and the Martyr...*

¹¹ Cf. F. VECOLI, *Lo spirito soffia nel deserto...*, pp. 17-25.

¹² Vezi, de pildă, remarcabilul studiu al lui P. HADOT, *Ce este filosofia antică?*, trad. de G. Bondor și C. Tipuriță, Ed. Polirom, Iași, 1997.

¹³ Vezi Arietta PAPA-CONSTANTINOU, *Le culte des Saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*, coll. *Monde byzantin*, CNRS Éditions, Paris, 2001.

pe aceea non-tehnică din *Evanghelia lui Toma* (36, 4; 41, 28; 46, 12), se referă la un ascet dintr-un sat egiptean¹⁴.

Alte studii insistă pe modelele biblice care i-au inspirat pe primii monahi, lăsând deoparte problema antecedentelor locale imediate¹⁵. Izolarea în locurile deșertice, puterea taumaturgică și raportul privilegiat cu Dumnezeu, toate aceste elemente ideale ale reprezentării monahului sfânt se regăsesc în mod esențial în figurile profetilor Ilie, Elisei și Ioan Botezătorul. Ei devin modelele de referință constante pentru singuratici, astfel încât în sursele monastice s-au folosit aceleași expresii – „oameni ai lui Dumnezeu” – ca și în cărțile istorice ale Vechiului Testament, expresie care îi desemnează în mod predilect pe profeti. De pildă, avva Antonie a fost comparat cu Sfântul Ilie în biografia sa (*Viața lui Antonie* 7).

Epoca formativă: Nitria, Kellia și Sketis

Una dintre numeroasele dificultăți pe care le întâlnim în momentul în care vrem să descriem începuturile monahismului egiptean este reprezentată de natura surselor. Evenimentele care au dus la răspândirea acestei noi forme de viață creștină sunt relatate, într-adevăr, în textele hagiografice de mai târziu, texte care pun o serie de probleme legate de fidelitatea istorică.

Prin urmare, pentru a ne putea baza pe documentele directe, într-o oarecare măsură mai veritabile, trebuie să aruncăm o privire asupra epistolelor primilor părinți ai monahismului, cel mai adesea adevărate tratate ascetice în formă epistolară. De exemplu, această problemă reiese mult mai clar atunci când ne raportăm la figura lui Antonie, cel care este definit în mod tradițional – și mai degrabă inadecvat – drept primul monah din istorie. Dacă excludem scurtele referiri ale istoricilor Socrate și Sozomen și ale altor autori (Paladie, Sf. Ioan Casian, Rufin, Fer. Ieronim), sursele cu privire la acest mare sfânt sunt trei: *correspondența sa* (alcătuită probabil între anii 335-345), *Viața* scrisă de Sfântul

¹⁴ Dovadă în acest sens este un papyrus care conține o cerere de la un anume Isidorus de Karanis, datată din 6 iun. 324, care a fost salvat de la moarte de un diacon pe nume Antonie și de un monah pe nume Isaac. În petiția sa, Isidorus depune o plângere autorităților împotriva persoanelor care l-au atacat. Ceea ce este remarcabil în această relatare nu este faptul că Isaac este numit *monachos*, ci mai ales că acest titlu este binecunoscut autorităților seculare. Nu este nevoie de o explicare a termenului *monachos*, deoarece se pare că el făcea parte din lumea egipteană din acea perioadă. Aceasta înseamnă că modul de viață pe care acest termen îl descrie trebuie să fi fost familiar și acceptat cu mult înainte de acest incident. Acest lucru ar trebui să ne conducă la sfârșitul sec. al III-lea. Un alt fapt foarte important pe care îl regăsim în relatarea de mai sus este faptul că monahul Isaac nu trăia o viață retrasă, ci el era implicat în problemele comunității. Autoritățile nu îi pretind acestui monah citadin să-și explice identitatea, iar faptul că el este pomenit împreună cu diaconul său, Antonie, ne permite să presupunem că Isaac a fost unul din clericii satului (cf. E.A. JUDGE, „The Earliest Use of Monachos for „Monk” (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism”, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, XX (1977), pp. 72-89).

¹⁵ Cf. Douglas BURTON-CHRISTIE, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford University Press, New York, 1993.

Atanasie, episcopul Alexandriei (aprox. în 357, puțin după moartea sfântului) și acele apoftegme care apar sub numele său din *Apophthegmata Patrum* – colecția alfabetică, care a fost redactată în a doua jumătate a sec. al V-lea și prima jumătate a sec. al VI-lea).

A 7-a scrisoare a lui Antonie reprezintă una dintre primele mărturii despre monahismul egiptean. În ea avva Antonie se prezintă ca un părinte spiritual, liderul unei comunități diverse de ucenici care se aflau sub îndrumarea sa. Sfântul Antonie a fost numit „pneumatofor”, adică purtător de Duh, apelativ care îl leagă de marii profeți din trecutul creștinismului.

De asemenea, nu departe de Alexandria, au dobândit notorietate alți asceți din așezările monastice din Nitria, Kellia și Sketis¹⁶: avva Ammonios nitriotul și avva Macarie Egipteanul. Spre anul 330, avva Ammonios, după ce a tolerat o lungă căsătorie, niciodată consumată, impusă de familie, se retrage în cele din urmă la o viață ascetică din zona Nitriei. Aici nu petrece foarte mult timp, astfel încât el va fonda, undeva la sud, un alt centru monastic. El va cere sfatul lui Antonie cu privire la distanța care trebuie să fie între cele două centre monastice, iar, ulterior, avva Ammonios va fonda Kellia. Un pic mai la sud, aproape în aceeași perioadă, avva Macarie Egipteanul va întemeia la Wadi el-Natrun centrul monastic din Sketis (potrivit unei etimologii copte tradiționale, „locul unde inima este cântărită”). Ex-cămlarul, hirotonit preot în jurul anului 340, practicase asceza la marginea satului unde a trăit, de asemenea, un eveniment nefericit. Sustras de la relațiile sociale, într-un timp în care monahismul nu era încă un mod de viață de sine stătător, el va fi făcut la un moment dat răspunzător de o problemă nefericită a comunității: o tânără rămâne însărcinată, iar tânărul Macarie este acuzat că el ar fi, de fapt, părintele copilului acesteia, însă, în cele din urmă, sfântul este recunoscut ca fiind nevinovat. În urma acestui eveniment putem spune că se naște Sketis, și, probabil, într-o oarecare măsură acest eveniment nefericit l-a determinat pe Macarie să se mute cât mai departe de orice comunitate umană. El va rămâne în cele din urmă la Sketis, loc al cărui nume va deveni sinonim cu izolarea absolută.

Pispir, Nitria, Kellia, Sketis sunt locuri unde monahismul s-a difuzat și afirmat în forme care par destul de greu de definit cu precizie. Eremitismul și anahoretismul, dacă sunt luate în accepțiunea lor tradițională de retragere completă, nu par termenii cei mai potriviți pentru a indica, în general, viața acestor monahi, deoarece propriile lor scrieri evidențiază cel mai adesea un element de

¹⁶ Pentru introduceri generale cu privire la cele trei situri monastice, vezi: Vincent DESPREZ, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au Concile d'Éphèse*, coll. *Spiritualité orientale. Série Monachisme primitif* 72, Abbaye de Bellefontaine, Béguilles-en-Mauges, 1998 și William HARMLESS, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

comunitate¹⁷. Desigur, se poate vorbi de semi-anahoretism, însă faptul de a vrea să constrângi experiența fluidă a acestor asceți în categorii prea rigide (anahoretism, semi-anahoretism sau eremitism) constituie o eroare. În general, categoria monahului este înțeleasă ca o căutare a separării de lume, o formă de izolare geografică, dar și relația sa cu unul sau mai mulți părinți spirituali care îi oferă îndrumare duhovnicească¹⁸.

Apoi, în cazul în care anahoretul dobândește o notorietate în virtutea propriei sale sfințenii, el devine ghidul altor asceți aflați în căutarea sfințeniei: se formează astfel o comunitate. Comunitatea monastică din zona Nitriei seamănă cu un adevărat oraș în desert (cf. *Viața lui Antonie* 14): în timpul săptămânii, ascetul trăiește și muncește în propria chilie; duminica, el se reunește cu alți monahi pentru a participa la Sfânta Liturghie, la masa comunitară, pe scurt el participă la week-end-ul comunitar¹⁹.

Mai problematică este azi definiția spațială a monahului, definiție în care monahul este perceput ca fiind cel care locuiește în deșert: în textele ascetice, cel mai adesea, dar nu întotdeauna, termenul deșert nu înseamnă nimic mai mult decât o distanță semnificativă de centrele locuite. În alte texte din a doua jumătate a sec. al IV-lea se vorbește, într-adevăr, de chilie ca de un loc ales pentru desăvârșirea sufletului. Trecerea de la o înțelegere literală a termenului *xeniteia* la o interpretare a sa mai alegorică, care vede în chilie o nouă formă de izolare, a fost văzută de unii exegeți ca fiind semnul unei progresive instituționalizări a monahismului. Această dezvoltare reprezintă punctul de sosire al dezvoltării monastice, reprezentat ulterior de comunitatea pahomiană. În acest punct terminus, „deșertul”, locul retragerii absolute, va deveni chilia monahului închis între zidurile unei mănăstiri. Acesta e momentul în care asistăm la nașterea unei noi realități.

La sud de marele Egipt, în prima jumătate din sec. al IV-lea, se afirmă o formă de monahism mai instituțional, care, în scurt timp, va dobândi un mare succes, și anume *koinonia* lui Pahomie²⁰. În greacă, termenul semnifică comuni-

¹⁷ Vezi, în acest sens, Graham GOULD, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Clarendon Press/Oxford University Press, Oxford, New York, 1993.

¹⁸ De asemenea, a devenit aproape indescifrabil procesul formativ al unor concepte cheie pe care ulterior le vom găsi în operele tipice monahismului: *monotropia* (a fi singur și unificat în Dumnezeu), *haplotes* (simplitatea), *xeniteia*, sunt printre piesele care alcătuiesc mozaicul articulat al identității monahale. O identitate care include alte două elemente: insistența pe interpretarea ascezei ca război împotriva demonilor și, mai târziu, folosirea hainei monahale.

¹⁹ Cf. Lucien REGNAULT, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2004. Într-adevăr, în deșert se recrează o societate alternativă la cea lăsată în urmă, cu propriile sale reguli și, inutil să o mai spunem, cu propriile sale schimburi comerciale. În ultimii ani, papirologia a demonstrat cât de repede lumea profană (mai ales în aspectele sale economice) a reușit să reabsoarbă în logica sa monahismul, deși acesta s-a născut, de fapt, ca o căutare a separării de societatea umană.

²⁰ Philip Rousseau a subliniat faptul că nașterea comunității cenobitice, dincolo de inițiativele strălucite ale unor asceți străluciți, răspunde în general mai mult de nevoia crescândă de organizare a monahismului din deșert decât de prestigiul personal al unor asceți de excepție.

tate și el e legat de *koinobion*, care indică o mănăstire de tip comunitar (de unde derivă cuvântul *coenobium*).

Punctul culminant al acestui proces constă în Regula pahomiană, Regula care instituie o structură de garantare a ordinii și coeziunii în comunitatea monastică.

Sfântul Atanasie sau instituționalizarea monahismului

În a doua jumătate a sec. al IV-lea, noul mod de viață experimentat în singurătatea egipteană tinde a asuma conotațiile unei autentice și specifice instituții, în conformitate cu un proces treptat de instituționalizare a monahismului.

Dacă între sec. III-IV, termenul „monah” putea fi sinonim cu cel de emanipare față de logica lumii (inclusiv de cea ecleziastică), de acum înainte cele mai diverse experiențe monastice tind să sufere un proces de înregimentare, care le va constrânge, puțin câte puțin, să reentre sub controlul episcopal.

Atanasie, patriarhul Alexandriei, joacă un rol important în acest proces de transformare. În 357 (în urma morții Sfântului Antonie), el are intuiția de a scrie biografia exemplară a sfântului. *Viața Sfântului Antonie* devine în curând manualul pentru învățarea unui monahism atractiv pentru instituția ecleziastică. Opera cunoaște un succes enorm pe termen lung. De foarte multe ori a fost afirmat faptul că Sfântul Atanasie ar fi „domesticit” figura avvei Antonie tocmai pentru a-i diminua forța harismatică și pentru a canaliza succesul său popular în vederea consolidării propriei sale autorități episcopale, arătându-l pe sfânt supus clerului și un apărător neobosit al Ortodoxiei niceene²¹. Această interpretare se inserează într-o hermeneutică mai amplă care vede în raportul dintre monahism și ierarhia ecleziastică o exemplificare a eternului conflict weberian între harismă și instituție²².

În realitate, fără a exclude toate aceste aspecte, intențiile episcopului Atanasie, așa cum a demonstrat D. Brakke²³, au constat mai curând într-o strategie pastorală, potrivit căreia creștinii trebuiau adunați și puși sub protecția episcopului în scopul formării unei Biserici unite împotriva schismaticilor, conduși de Meletie, și a ereticilor subordinaționiști conduși de Arie. În fapt, politica sa era, în

Cu toate acestea, bunele relații întreținute de Teodor cu patriarhatul alexandrin, împreună cu introducerea unei rotații a egumenilor din mănăstirile confederației sunt exact în direcția unei recunoașteri a autorității instituției deasupra celei a individului, oricât de excepțional ar fi acesta (cf. Philip ROUSSEAU, *Pachomius. The Making of Community in Fourth-Century Egypt*, University of California Press, Berkeley, 1985).

²¹ Cf. Michael A. WILLIAMS, „The Life of Antony and the Domestication of Charismatic Wisdom”, *Journal of the American Academy of Religion Thematic Studies*, XLVIII (1982), 3-4, pp. 23-45.

²² Vezi, în acest sens, studiul lui D. BRAKKE, „Shenoute, Weber, and the Monastic Prophet: Ancient and Modern Articulations of Ascetic Authority”, în: Alberto CAMPLANI, Giovanni FILO-RAMO (eds.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, coll. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 157, Uitgeverij Peeters en Dept. Oosterse Studies, Leuven, 2006, pp. 47-73.

²³ David BRAKKE, *Athanasius and the Politics of Ascetism*, Clarendon, Oxford, 1995.

primul rând, aceea de a unifica toate formele de viață creștine susceptibile de a fi supuse loviturilor centrifugale ale instituției ecleziastice: monahii sunt, prin urmare, creștinii de excepție, iar Sfântul Antonie devine în concepția Sfântului Atanasie prototipul creștinului desăvârșit, transformat în exemplu universal²⁴.

Din această perspectivă, așa cum a remarcat Samuel Rubenson, „Antonie cel istoric a fost pus să servească nevoilor Bisericii”²⁵. Astfel, avem de-a face aici cu o viziune „nu distorsionată, ci transformată”²⁶ a biografiei sfântului, ceea ce înseamnă că lucrarea Sfântului Atanasie a fost scrisă fie pentru a prezenta păgânilor un creștin ca fiind filozoful ideal, fie pentru a da creștinilor un model demn de imitat²⁷. În acest caz, se poate depista în *Viața Sfântului Antonie* o „profundă remaniere teologică” (H. Dörries), operată de „influența atanasiană”, prin care episcopul alexandrin și-a exprimat nu atât dorința de a propaga idealurile asceților egipteni, cât mai ales de a-i înrola în sprijinul politicii Bisericii instituționale.

Înțelegem, prin urmare, că *Viața Sfântului Antonie* este în mod profund imprimpată de viziunea politică și teologică a episcopului din Alexandria, astfel încât ar fi naiv s-o citim ca pe o simplă narațiune istorică. Astfel, a întemeia teoria originilor și dezvoltării monahale din *Viața Sfântului Antonie* înseamnă, în primul rând, a o întemeia pe un model literar. Imaginea Sfântului Antonie ca „părintele monahismului creștin” nu este dependentă atât de înțelegerea istorică a lui Antonie, cât de succesul literar al *Vieții Sfântului Antonie*²⁸.

Din opera hagiografică a episcopului alexandrin aflăm că tânărul Antonie era ucenicul unui bătrân care „se nevoia din tinerețe cu viața singuratică”. În acest context, ne întrebăm cine a fost acest învățător anonim al avnei Antonie? Sfântul Atanasie afirmă despre acest bătrân anonim că el făcea parte din peisajul obișnuit al comunităților creștine din Alexandria, deoarece „încă nu erau în Egipt sălașuri dese de retragere (mănăstiri), nici nu știa monahul de pustia depărată, ci oricine voia să ia aminte la sine se mulțumea să se nevoiască singur nu departe de satul său”²⁹. O mențiune mai explicită cu privire la acești asceți din satele Egiptului o găsim la avva Macarie Egipteanul. Astfel, din *Pateric* aflăm că avva Macarie și-a

²⁴ Monahismul este apoi chemat să participe în mod activ la viața Bisericii, iar energia sa explozivă este folosită pentru a întări instituția ei încă fragilă: *topos*-ul monastic cu privire la refuzul hirotonirii sau episcopatului este combătut de Sfântul Atanasie (vezi *Scrisoarea lui Dracontius*).

²⁵ Samuel RUBENSON, *The Letters of St. Anthony. Monasticism and the Making of a Saint*, coll. *Studies in Antiquity and Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, 1995, p. 144.

²⁶ S. RUBENSON, *The Letters of St. Anthony*..., p. 131.

²⁷ S. RUBENSON, *The Letters of St. Anthony*..., pp. 143-144.

²⁸ Cf. James GOEHRING, *Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, coll. *Studies in Antiquity and Christianity*, Trinity Press International, Harrisburg, 1999, p. 19.

²⁹ Sf. ATANASIE CEL MARE, *Viața curiosului părintelui nostru Antonie*, trad. de Pr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2010, p. 281.

început viața ascetică urmând exact același scenariu anahoretic: trăind ca un ascet la marginea satului, el s-a retras ulterior în deșert, la Sketis³⁰.

De asemenea, peregrinii Paladie și Ioan Casian, care au călătorit de-a lungul Egiptului în sec. al IV-lea, au întâlnit asceți nu doar în deșert, ci și în zonele din Valea Nilului. Autorul *Istoriei monahilor din Egipt* ne relatează că „a văzut o mulțime de monahi de toate vârstele ... împrăștiați în pustietate și în zonele locuibile. De altminteri, nu există sat sau cetate în Egipt și în Tebaida care să nu fie înconjurate de mănăstiri ca de niște ziduri”³¹.

Unul dintre termenii folosiți pentru a-i desemna pe acești asceți a fost cel de *apotaktikoi*, adică „renunțători”. Aceștia au ales să trăiască o viață în care au renunțat la statutul lor social, la bogăție și la familie, o viață trăită însă în mijlocul satului sau orașului lor.

Ne punem în mod firesc întrebarea dacă nu se poate vorbi de o tradiție mai veche, larg răspândită în primele secole creștine, și anume cea a asceților (*apotaktikoi*) de la marginea satului? Răspunsul afirmativ la această întrebare îl determină pe J. Goehring să afirme faptul că această „mișcare apotactică” s-a pierdut într-o confuzie ideologică, întrucât monahul *apotaktik* a fost repudiat de către instituția ecleziastică, care a adoptat mai puțin formele active de ascetism. Astfel, motivul din spatele tăcerii cu privire la această mișcare pre-monahală a fost unul politic³².

Din această perspectivă, o istorie a dezvoltării monahismului ar trebui să țină cont de aceste forme pre-monahale de ascetism urban atât de agasante pentru ierarhia ecleziastică.

Ținând cont, așadar, de această mișcare apotactică, Sfântul Antonie ne apare într-o nouă perspectivă, și anume una în care el nu mai este considerat ca „intemeietor, ci ca un inovator”³³ al mișcării ascetice. Din biografia Sfântului Atanasie, așa cum am văzut mai sus, niciunul dintre asceții care trăiau în imediata apropiere a satelor lor „nu știau de pustia depărtată”, ceea ce înseamnă că schimbarea adusă de avva Antonie a fost transpunerea acestui mod de viață ascetic în deșertul îndepărtat (*paneremos*).

Prin urmare, retragerea fizică a Sfântului Antonie a perturbat un ecosistem spiritual mai vechi, potrivit căruia modelul ascetului a jucat un rol esențial în comunitatea sa.

De aceea, dacă ar fi să vorbim de elementul nou pe care tânărul Antonie îl aduce cu privire la această renunțare, ar trebui să spunem că acesta nu a fost renunțarea ca atare, ci *locul* retragerii, și anume deșertul. În genere, acești apo-

³⁰ Vezi avva MACARIE EGIPTEANUL, în *Patericul sau Apoftegele Părinților din Pustiu*, trad., introd., și prez. de C. Bădiliță, ediție adăugită, Ed. Polirom, Iași, 2007, pp. 212-213.

³¹ A.J. FESTUGIERE, *Historia Monachorum in Aegypto*, coll. *Subsidia Hagiographica* 53, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1971, p. 8.

³² Cf. J. GOEHRING, *Ascetics, Society, and the Desert...*, pp. 31-32.

³³ W. HARMLESS, *Desert Christians* ..., p. 421.

taktikoi pe care îi întâlnim în sec. III-IV nu purtau vreun semn vizibil distinctiv care să-i separe în mod radical de restul comunității creștine³⁴.

Termenul *monachós* va cunoaște o largă răspândire de abia după publicarea biografiei Sfântului Atanasie (357) și, mai ales, după dezvoltarea considerabilă a ascetismului din a doua jumătate a sec. al IV-lea. Acest termen trebuie luat, așadar, în accepțiunea sa primară pe care o putem numi „premonahală”³⁵.

Sec. al IV-lea a reprezentat, așadar, trecerea de la ascetismul premonahal (ascetismul urban sau protomonahismul), specific primelor trei secole, la ascetismul monahal propriu-zis (ascetismul rural și apoi cel deșertic). Din punct de vedere geografic, acest proces de tranziție s-a manifestat printr-o deplasare tot mai clară a ascetismului urban din interiorul comunităților creștine înspre marginea lor. În acest sens, ascetul urban (*apotaktikos*, ar spune E.A. Judge) și eremitul reprezintă cei doi poli ai unui continuum teritorial pe care avva Antonie l-a exemplificat într-un mod dinamic³⁶.

În genere, atunci când se vorbește despre originea monahismului, exegeza de specialitate ne furnizează un răspuns standard: întemeietorul monahismului anahoretic a fost Sfântul Antonie, iar fondatorul monahismului cenobitic a fost Sfântul Pahomie, locul de origine fiind plasat în Egiptul sec. al IV-lea. Acest răspuns este într-o oarecare măsură inexact, deoarece el dă impresia că originile monahismului sunt bine cunoscute, acestea putând fi reduse la una sau două persoane și, totodată, la o singură regiune. Credem însă că această teorie a *big-bangului* cu privire la originile monahismului ar trebui să fie supusă unei reevaluări.

De aceea, dacă ar fi să retrăsăm harta monahismului egiptean din secolele III-IV, ea ar trebui să conțină trei repere majore: *ascetismul urban* sau mișcarea pre-monahală (*apotaktikoi*), *ascetismul rural* (bătrânii de la marginea satului) și *ascetismul deșertic* (eremitismul/anahoretismul – Sfântul Antonie și cenobitismul – Sfântul Pahomie).

Summary: Origins of Egyptian monasticism (IIIrd-IVth centuries): Status Quaestionis

Specialized literature holds stereotypical views on the origins of Egyptian monasticism: 1) St. Antony was the founder of eremitic monasticism, 2) St. Pachomius was the founder of coenobitic monasticism, and 3) Egypt was its birthplace. In our opinion these

³⁴ Despre apariția monahismului ca mișcare ascetică, vezi Marilyn Faherty DUNN, *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Blackwell, Oxford/Malden, 2003, în special cap. I, „The Emergence of Christian Eremitism”, pp. 1-24.

³⁵ Pentru o discuție mai detaliată asupra acestei probleme, vezi cap. „Monastic Origins: Perspectives, Discoveries, and Disputed Questions”, in: W. HARMLESS, *Desert Christians*, pp. 417-469.

³⁶ Cf. F. VECOLI, *Lo spirito soffia nel deserto*, p. 47.

textbook-like assertions are inaccurate. Is there, however, any truth in them? Although there is indeed, juxtaposing the three standard answers mentioned above suggests that the origins of monasticism are well ascertained, that they lie with one or two persons and, finally, that they can be confined to one geographic area. Such "big-bang theory" on the origins of Egyptian monasticism must be taken with a grain of salt. Certainly, St. Antony, St. Pachomius and Egypt are extremely important landmarks, but the matter of Egyptian monasticism's origins is much more complex. Admittedly, the available evidence is rather partial and fragmentary. It is so precisely because monasticism emerged and developed in a very complex way, and thus the intricacy of the ascetical movement that started in the fourth century should not be underestimated. Textbooks describing St. Antony as the founder of eremitic monasticism echo the *Life of Antony*, written by St. Athanasius. However, the saints' biography is strongly influenced by the political and theological problems of the Alexandrian bishop. It would be childish to read the *Life of Antony* as a historical narrative, which however is not to say that it has no historical value whatsoever. Moreover, not even St. Athanasius deems abbas Antony to be the first ascetic. He states that young Antony started his discipleship under an Elder who led and ascetical life in the vicinity of the village, and the Alexandrian bishop adds an important detail, namely that "this elder had been struggling in solitude since his youth". Naturally, we wonder: who was this anonymous Elder living on the village outskirts? St. Athanasius speaks of such ascetics as a phenomenon already present in the context of rural Christianity at the time. Also St. Macarius of Egypt, according to the *Paterikon*, started his ascetical life following the same path: he practiced asceticism on the outskirts of his village, and only after an unfortunate incident did he move to the desert. Who taught abbas Macarius this lifestyle? There is no evidence that St. Antony might have influenced him either in his decision to become an ascetic on the outskirts of the village, or concerning his move to the desert. Later on, when pilgrims such as Palladius or John Cassian reached Egypt, they found there ascetics not only in the desert but also across the Nile Valley delta. Could there exist an older tradition, extremely widespread during the third century, namely that of the ascetics living on village outskirts? Scholars call these ascetics *apotaktikoi* ("renouncers"). Thus these *apotaktikoi* place St. Antony in a new light, as he is now seen not as the founder but the innovator of Egyptian monasticism. In other words, the renewal brought about by abbas Antony lay not in the ascetical lifestyle, but rather in practicing it in the desert. In what respect is St. Antony original? If the information provided by St. Athanasius in his biography is accurate, then St. Antony is the first ascetic to withdraw into the desert. Therefore we consider it is more correct to deem St. Antony as the innovator of Egyptian monasticism rather than its founder, because he was the one to transpose the ascetical life, already practiced in Egypt since the third century, into the remote desert (*Paneremos*). In conclusion, we may state that the IIIrd-IVth centuries mark the transition from urban and rural asceticism to that practiced in the desert.

Pr. Marius Daniel CIOBOTĂ

PATHOS ȘI PERSONALITATE ÎN DISCURSUL OMILETIC

Keywords: *personality, homiletic discourse, affectivity, style.*

Abstract

Studiul de față își propune să evidențieze elementele fondului psiho-afectiv al interacțiunii de tip omiletic. Dincolo de idei și concepte religioase, imagini și sfaturi etice, predicatorul și credincioșii care receptează mesajul predicii relaționează interpersonal, angajând în acest sens o gamă complexă de reacții cognitive și mai ales emoționale. Prin raportarea contextual-psihologică la persoanele (tipurile personale) de față, în plan stilistic, și, implicit, prin mimico-gestualitate, oratorul bisericesc transmite, creează și cultivă o stare spirituală menită să încadreze receptiv ideatica omilei. Acest complex afectiv specific devine cheia asumării conținutului referențial creștin prezentat în predică.

„Ființa nu se imbogățește decât prin dialogul interpersonal”

Pr. Dumitru Stăniloae

Premise

Într-o lucrare anterioară¹ argumentam că procesul omiletic nu poate fi redus, în pofida formei lui monodiscursive actuale, la o acțiune unidirecțională, lipsită de dinamismul reciprocității și investită cu rolul exclusiv de a transmite (cunoștințe religioase, informații, interpretări, dogme creștine, sfaturi etice etc.) și, prin aceasta, incapabilă de a integra activ în economia sa suma plurietațată a reacțiilor perceptibile dinspre polul receptor. Am înțeles, din aceste cercetări, dar și din experiența acumulată la amvon, că numai restabilind continuu preeminența semantică, de maximă evidență, a etimonului generic², ajungem să conce-

¹ Marius Daniel CIOBOTĂ, *Discursul omiletic din perspectiva științelor comunicării*, Cuvânt înainte de prof. dr. Mihai Dinu, postfată de Pr. Vasile Gordon, Ed. Universitară, București, 2012.

² Înțelesul original (utilizat atât în textele Noului Testament, cât și în limbajul elocinței creștine de mai târziu), al substantivului grecesc ὁμιλία este, pe de o parte, de „conversație, discuție, convorbire”, dar și de „tovărășie, relație, legătură, prietenie”, provenind din verbul ὁμιλέω = „a sta de vorbă, a se întreține cu cineva”. Limba latină consemnează, ca echivalent al lui ὁμιλία, substantivul *sermo*, cu sensul de „conversație neprotocolară”: *sermo potius quam oratio (mai mult vorbire obișnuită decât discurs)*, cf. Gheorghe GUTU, *Dicționar latin-român*, Ed. Humanitas, București, 2007, s.v. *sermo*; iată considerentul etimologic pentru care, dându-le forma unui dialog (cu Gaius Maecenas, nobilul roman influent care promova artele), poetul latin Horațiu folosea pentru celebrele lui *Satirae* termenul *Sermones (Convorbiri)*. De altfel, tehnica literară a dialogului capătă predilecție în operele mari ale culturii umaniste

pem și să practicăm omilia creștină în cheie structural psiho-dialogică. Regenerarea semnificației și trăsăturilor funcționale pe care le avea „la începuturi” poate fi singurul drum spre redescoperirea valențelor sale comunicative de incontestabilă eficiență. Deși forma actuală a cuvântării bisericești, sub influența tehnicii retorice preluate încă din sec. al IV-lea, nu mai păstrează aproape nimic din manifestările dialogului omiletic primar, practicat până atunci în adunările caracteristice cultului creștin, circularitatea informală și inexplicită a mesajelor specifice interacțiunii de tip predicatorial se păstrează, desfășurându-se într-un cadru interuman complex prin natura sa, cu multe variabile și interferențe de ordin psiho-emoțional. Din considerente analitice și argumentative, se impun invocate cele trei teorii care au dominat succesiv comunicarea publică, de la începuturile sale și până astăzi.

Prima, cronologic vorbind, este teoria *acțională* sau „a țintei”, cea care a marcat în totalitate universul teoretic al retoricii antice. Conform acestei viziuni discursive, oratorul deține, prin talentul și abilitățile sale, maxima pondere în eficiența comunicării (el este un „arcaș” care „țintește” meșteșugit auditoriul³), receptorul fiind conceput ca un simplu „primitor” pasiv al mesajelor (o „țintă”), dinamica și trăsăturile lui interioare necontribuind cu nimic la configurarea semantică a evenimentului comunicativ. Teoria *interacțională*, numită și „a ping-pong-ului”, face un important pas înainte și pune în lumină caracterul cooperativ al comunicării, susținând că răspunsul primit constituie factorul reorientării comportamentului discursiv al locutorului. Rolurile de emițător și receptor sunt, așadar, intervertibile, funcția *feedback*-ului dobândind o justă centralitate⁴. În fine, o a treia perspectivă,

europene datorită erotematicii socratice și, ulterior, *Dialogurilor* lui Platon. Este semnificativ, totodată, modul în care se desfășura *omilia* (discursul creștin integrat cultului) în Biserica primară: conversațional, cu simplitate retorică, pe fondul expunerilor sau parafrazelor după textul evanghelic lecturat anterior, dublate de efuziuni improvizate ale vorbitorului („the sermons of the faithful in the early ages were of the simplest kind, being merely expositions or paraphrases of the passage of the Scripture that was read, coupled with extempore efusions of the heart”, *Original Catholic Encyclopedia*, vol. VII, Encyclopedia Press, New York, 1913, s.v. *Homiletics*).

³ *Persuasiunea*, idealul retoricii dintotdeauna, vizează schimbarea stării de spirit a celui care ascultă discursul, cu scopul obținerii asentimentului său total față de mesajul respectiv. Ca atare, artizanul exclusiv al acestui efect era oratorul, grație „dulcetii” vorbirii sale (verbul latin *suadere* – „a sfătui”, „a îndemna”, bază derivativă a substantivului *persuasiune*. l-a generat și pe *suavis* = „dulce”, de unde și cunoscutul adjectiv englezesc *sweet*). În acest scop, toate eforturile oratorului se axau, cu precădere în curentul discursiv asianic, pe elaborarea unor strategii stilistice și argumentative cât mai eficace, centrate pe coordonata afectivă a comunicării. Un singur aspect, decisiv prin bogăția elementelor sale constitutive, nu era deplin valorificat în exercițiile și studiul retoricii: universul trăirilor ascultătorului.

⁴ De semnalat că majoritatea definițiilor care se dau *feedback*-ului au în vedere, incomplet, „răspunsul” auditoriului, informația pe care el o emite *după* ce a primit un mesaj. Pe când, această reacție la stimulii comunicativi trebuie în mod necesar corelată cu efectul pe care îl produce asupra emițătorului și, în cele din urmă, cu schimbările produse astfel în discursul său. Prin *feedback*, vorbitorul își reglează comportamentul comunicativ, deducând gradul de

cea mai revelatoare dintre ele, susține funcționalitatea sinergică a procesului de comunicare. Odată cu punerea în evidență, de către celebra Școală de la Palo Alto, a valorii comunicative a *oricărui* element comportamental (ba chiar, în această logică, și a non-comportamentului uman!), dar și a amplorii pe care aceeași Școală americană a dat-o cercetărilor referitoare la comunicarea nonverbală, nu se mai poate vorbi de alternanța cauzală a rolurilor de emițător și receptor, ci de două aporturi comunicative simultane. Reciprocitatea de tip determinist specifică teoriei precedente cedează locul fuziunii a două fluxuri informaționale continue și simultane, ceea ce face ca „ipoteticului schimb de acțiuni și reacțiuni să i se substituie acum concomitența sistematică a «replicilor»”⁵. Prin natura sa tranzacțională, fenomenul în cauză face contribuțiile interacțanților cvasiindiscernabile. Acest nou și revoluționar concept, numit, în mod sugestiv, modelul *tranzacțional* sau „al *spira-lei*”, aduce o nouă lumină în studiul proceselor de comunicare interpersonală, iar pentru nivelul de analiză asumat în studiul de față, constituie o cheie argumentativă dintre cele mai fecunde.

Obișnuți să gândim (prea) des discursul omiletic în termenii primei teorii enunțate aici, ajungem de multe ori la prescripții teoretice, dar și la habititudini predicatoriale destul de îndepărtate de climatul psiho-interactiv, animat până în ultimele detalii de caracterul circular, tranzacțional al mesajelor care se nasc în cadrul relației concrete predicator-auditoriu. Dacă triada structurală a procesului omiletic este constituită din *persoana predicatorului*, *textul scripturistic* și *publicul receptor*⁶, toate într-o strânsă și complexă interdependență, iar, din perspectivă retorică, cei trei vectori ai gândirii aristotelice – *ethos*, *logos* și *pathos* – își revendică o influență fundamentală în modalitatea de compoziție și de expunere oratorică, în considerațiile de față vom avea în vedere *nivelul interpersonal al discursului omiletic*, în speță caracterul lui de „spirală” comunicativă care creează condițiile aceluși schimb psiho-afectiv multivalent dintre predicator și credincioșii receptori. Fără acest cod interior al interacțiunii omiletice, decelabil numai în termenii unei angajări interpersonale autentice din ambele părți, evenimentul predicii rămâne „o simplă piesă didactică și dialectică”⁷, fără efecte durabile în planul receptivității și al progresului sufletesc pe care le vizează.

eficacitate al acțiunilor sale discursive din reacțiile percepute de la ascultătorii săi. În acest proces are loc o activitate de *constatare* sau *diagnoză* și una de *prescripție* (prognoză) și *intervenție*, strâns corelate, în mod evident, cu obiectivul comunicării. Se poate vorbi, astfel, și de *autofeedback*, o atitudine de supraveghere și permanentă reglare a performanței proprii (vorbite sau scrise).

⁵ Mihai DINU, *Comunicarea. Repere fundamentale*, Ed. Orizonturi, București, 2007, p. 108.

⁶ Thomas O. SLOANE (ed.), *Encyclopedia of Rhetoric*, Oxford University Press, Oxford, 2006, s.v. *Homiletics*.

⁷ Grigore CRISTESCU, „Pasiunea și emoția în predică”, în: *Mitropolia Olteniei*, VI (1954), 4-6, p. 134.

Persoană și personalitate în procesul omiletic

Dacă admitem premisa că actul omiletic are la bază o relație interumană (fie ea chiar și embrionară, cu toate potențialitățile și variabilele ei, mai mult sau mai puțin perceptibile, dar existente), atunci analiza noastră se cristalizează în acea zonă psiho-discursivă care găzduiește raportul dintre *persoane* – cea a predicatorului și cele ale receptorilor săi⁸. La acest nivel au loc procese comunicative care, de regulă, rămân în penumbra observațiilor teoretice, dar care, de fapt, prin caracterul lor pragmatic și gama complexă de reacții, indicii și mesaje pe care o manifestă, constituie fondul determinant al efectului omiletic respectiv. Vine să confirme această realitate una dintre „axiomele” Școlii de la Palo Alto, care stabilește dihotomia, caracteristică oricărui proces de comunicare interpersonală, în coordonatele *informațională* și *relațională*, cu mențiunea, deloc neglijabilă, că cea de-a doua dimensiune oferă indicii decisive pentru interpretarea celei dintâi. Astfel, prima dintre ele vehiculează conținutul informațional obiectiv al mesajului (în cazul prediciei, dogmele și preceptele creștine), pe când cealaltă implică manifestările de ordin psiho-emoțional (percepția etică și afectivă asupra persoanei predicatorului, comportamentul său verbal și nonverbal din timpul prediciei, responsivitatea internă emoțională și cognitivă a receptorilor la mesaj etc.), definitoriu invariabile, care joacă rolul colectiv de matrice interpersonală a respectivului conținut ideatic.

A nu se înțelege că, din această perspectivă, rolul factorilor logico-textuali, argumentativi sau lingvistici, este cumva minimalizat, dar nici că aceștia ar trebui absolutizați prin acordarea unei ponderi totale în economia prediciei. Cuvintele, enunțurile și ideatica omilei – *referenții intradiscursivi*, în terminologia Mariei

⁸ Deși prezintă o anumită tehnicitate, preluată din teoria modernă a comunicării (fondată de Karl Bühler, încă din 1934), termenul „receptor” este preferabil celui de „ascultător”. Așa cum o arată și structura sa morfologică, sensul originar al hiperuzitatului termen „audiență” (engl. „audience”) viza un act auditiv: din lat. *audio*, -ire, -ivi, -itum = „a auzi” a rezultat *auditor*, -oris = „ascultător, auditor, discipol al cuiva” și, în cele din urmă, *audientia*, -ae = „ascultare”, cuvânt pe care *Dicționarul împrumuturilor latino-române în limba română veche (1421-1760)*, Ed. Științifică, București, 1992 (autori: Gheorghe Chivu, Emanuela Buză și Alexandra Roman Moraru) îl consemnează, cu etimologie multiplă, ca intrat în limba română la finele sec. al XVII-lea. Chiar dacă nu conține un indicator special pentru acțiunea vizuală, termenul „receptor”, preferat de noi aici, are la bază considerentul că cei prezenți nu doar *ascultă* predica, ci și *observă* și *se lasă influențați* de comportamentul nonverbal care o însoțește, receptând și pe cale vizuală anumite mesaje, ceea ce, pentru motivația persuasivă a predicării, constituie un factor esențial. Receptorul aude, vede, simte, reacționează spiritual în fața întregii dramaturgii omiletice a predicatorului. Cercetările recente din domeniul kinezicii relevă faptul că „persoanele aflate în interacțiune nemijlocită își transmit cu precădere mesaje non-verbale” (M. DINU, *Comunicarea. Repere fundamentale*, p. 17). După Ray Birdwhistell, „părintele” kinezicii, pe seama acestora sunt puse 65% din ponderea eficienței discursive, pe când psihologul american Albert Mehrabian acordă funcției comunicative a *non* și *para* verbalului un procent semnificativ de 93%!

Cătănescu⁹ – nu pot fi priviți abstract și disociativ, neintegrați organic în contextul comunicativ global. Percepți doar în logica lor sintactică sau cel mult argumentativă, acești referenți nu depășesc statutul de simple elemente lingvistice utilitare. Atunci când reușesc să evite, prin relevanță, valoare estetică și concizie, profuziunea inutilă a „discursului vid”¹⁰, ideile și locuția prediciei deschid culoare hermeneutico-emoțională care construiesc și întrețin dimensiunea relațională a omiliei¹¹, aceasta devenind solul germinativ al ideății comunicate pe parcursul prediciei. Întrucât „prin limbă emoțiile se metamorfozează în idei și devin astfel comunicabile”¹², limbajul își transcende funcția rudimentar convențională, devenind părtaș mediului determinant al gândirii și al emoțiilor noastre¹³. Devine, altfel spus, mijloc de comunicare și de cunoaștere intelectuală, dar și interpersonală. În ceea ce-i privește pe receptori, improprierea mesajului omiletic declanșează procese decodificante care comportă un profund marcaj subiectiv. Atât ca unități lingvistice fundamentale, cât și în relațiile lor sintactice și stilistice din ansamblul textului omiletic, cuvintele angajează acele *amprente psihice* distincte (cu expresia, celebră, a lui Ferdinand de Saussure) pe care sistemul limbii le-a determinat în conștiința receptorilor cu alte ocazii comunicative. Ca atare, în virtutea profilului intrapersonal unic al fiecăruia dintre aceștia, ecourile semantice ale nivelului locuționar se amplifică incuantificabil. Iată, în acest sens, o mostră de teorie a receptării, impecabilă prin realism și incizie diagnostică:

„Codurile noastre nefiind structurate pe o schemă de definiții logice și abstracte, ci mai ales pe etajări de dispoziții emotive, de gusturi și obișnuințe de cultură, de reprezentări subiective prefabricate, de previziuni individualizate, se va naște, chiar împotriva voinței noastre, un val de asociații semantice, de sugestii fonice confuze, de conotații

⁹ Maria CĂTĂNESCU, „Retorica elogiului în Didahiile lui Antim Ivireanul”, în: Al. GAFTON, Sorin GUGA, Ioan MILICĂ (eds.), *Text și discurs religios*, II, Ed. Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 2010, p. 187.

¹⁰ Petru CRETIA, *Eseuri morale*, Ed. Muzeul Literaturii Române, București, 2000, p. 143.

¹¹ Deși termenul are, în tratatele de omiletică, un sens tehnic bine precizat (acela de discurs explicativ, exegetico-tematic, de inspirație scripturistică directă), noi preferăm aici sensul fundamental (originar), de moment psiho-dialogic, produs firesc al unei relații creștine interpersonale, perfect ilustrabil în modelul consacrat de Vechiul Testament prin descrierea dialogului hierofanic de pe muntele Sinai: „față către față, cum ar grăi cineva cu prietenul său (subl.n.)” – *Iș* 33, 11.

¹² Henri WALD, *Limbaj și valoare*, Ed. Enciclopedică, București, 1973, p. 126.

¹³ Analizele pe tema, capitală în filosofia limbajului, că „vorba nu este numai haina ideii, ci participă nemijlocit la însăși formarea ideii” au constituit preocuparea cunoscutului filolog Henri Wald, în lucrările: *Realitate și limbaj* (1968), *Homo significans* (1970), *Limbaj și valoare* (1973), *Expresivitatea ideilor* (1986), *Homo loquens* (2001). H. Wald urmează astfel linia doctrinei lingvistice a lui Wilhelm von Humboldt, întemeietorul universității moderne, conform căruia „limba este organul formator al gândului” (idee centrală a unui text intitulat *Despre diversitatea structurală a limbilor și influența acesteia asupra dezvoltării speciei umane*, publicat de Humboldt în 1836).

incodificabile și arbitrar, amestecate cu ipoteze asupra aceluiași conotații E foarte ușor de verificat cum, pronunțată în diverse împrejurări unor persoane de o anumită cultură ori citită peste un răstimp, oricare formulare în aparență univoc-referențială, deschizându-se unei serii de conotații care depășesc cu mult ceea ce *denotă* ea, va suscita emoții difuze și complexe Cu cât mai îndepărtată ca spirit e cultura destinatarului, cu cât mai propice asociațiilor și contrarietăților circumstanțiale (de timp și loc) în care se primește mesajul, cu cât mai înfierbântată imaginația și mai dispus la aventură spiritul care divaghează în fața stimulului devenit ambiguu, cu atât reacția în fața acestuia din urmă va fi mai fluidă, mai nestatornică, iar contururile precise ale sensului comunicat, mai estompate. Încât nimeni, oricât de precis direcționat ar fi demersul, nu poate să se asigure împotriva unei dispersiuni a câmpului semantic¹⁴.

De pildă, faptul că același enunț poate fi exprimat cu variații tonale care merg de la „binevoitor,” la „aspru” constituie un exemplu facil dar elocvent cu privire la influența decisivă a nivelului relațional (afectiv) asupra calității actului de receptare. Din această perspectivă, în cazul prediciei, calitatea relației pastorale existente între oratorul bisericesc și receptorii discursului său joacă un rol esențial. Reprezentată prin conceptul de *autoritate relațională*, ea se manifestă prin acel nivel al încrederii ascultătorilor în spusele predicatorului, rezultat din „dezvoltarea de bune relații pastorale și personale și din favorizarea unui simț al căutării umane de autenticitate și valori împărtășite”¹⁵. Posibilă doar în termenii unui minim cadru relațional, cunoașterea unor date psihologice despre receptorii prediciei îi va permite oratorului să anticipeze, cu anumite limite desigur, reacțiile generate prin discurs. Eventualele curențe informaționale pot fi ameliorate cu ajutorul unor instrumente precum dicționarele, cărțile sau apelând la persoane de specialitate, soluție mult mai dificilă, dacă nu imposibilă, în cazul unor disfuncții ale relației interpersonale. „Omul afectează mesajul. Ascultătorii nu aud o predică, ci un om”, spune profesorul american Haddon W. Robinson în cursul său de omiletică¹⁶, parafrazând celebra definiție dată predicării de Phillips Brooks, aceea de „adevăr exprimat prin personalitate”.

„O taină nesfârșită, care se vrea cunoscută de ea însăși și să-și facă cunoscută tot mai mult taina”¹⁷, *persoana* umană rămâne, paradoxal, un univers finalmente incognoscibil, ceea ce o transformă în poate cel mai dificil obiect de analiză științifică. Dacă luăm în considerare similitudinile structurale, postulate

¹⁴ Eugen NEGRICI, *Imanența literaturii. Modele de convertire expresivă*, Ed. Cartea Românească, București, 1981, p. 8.

¹⁵ „Relational authority comes from developing good pastoral and personal relationships and fostering a sense of a human quest for authenticity and shared values so that listeners will trust what the preacher says”, John S. McCURE, *Preaching Words. 144 Key Terms in Homiletics*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2007, s.v. *authority*.

¹⁶ Haddon ROBINSON, *Artă comunicării adevărului biblic*, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 1998, p. 24.

¹⁷ Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos – lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, ediție îngrijită de Monica Dumitrescu, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 189.

de personalismul creștin, dintre Persoana divină și cea umană, ajungem la constatarea, nici pe departe mulțumitoare pentru noi, că atât Dumnezeu cât și omul pot fi cunoscuți numai în baza *energiilor* personale pe care le manifestă în raport cu alteritatea, adâncul existenței lor lăuntrice sustrăgându-se cu obstinție demersului epistemic direct al celorlalți. Dacă, pe de o parte, în cunoașterea interpersonală reprezintă marele obstacol, pe de altă parte, în sens autoreferențial, acest apofatism al persoanei nu este în mod necesar valabil. Cunoașterea de sine reprezintă unul dintre principiile cărora reflecția filozofică universală le-a acordat o atenție specială. Sfat cu valoare de doctrină ascetică la Socrate, cunoașterea autentică a limitelor propriei interiorități este cheia depășirii hotarelor ontologice. În parametri nu foarte diferiți, teocentrice însă, identificând perfecțiunea în omul „coborât în smerenie”, în sfântul care își simte și își declară cu sinceritate scăderile morale¹⁸, totul în sensul unei ascensiuni către zărilor interioare ale desăvârșirii, spiritualitatea creștină de sorginte filocalică îi atribuie (chiar dacă întrucâtva metaforic) cunoașterii intrapersonale virtuți mult superioare unora precum vederea îngerilor sau chiar învierea morților.

Toți gânditorii personaliști sunt de acord asupra unor trăsături definitorii ale persoanei umane: *unicitatea* sa ireductibilă (individualitatea), *interioritatea* (conștiința) și *autonomia* (libertatea). Chiar dacă nu totalmente independentă față de diverși factori circumstanțiali, entitatea personală umană se exercită conform unei *autonomii* interne, unei *stabilități* sau *consistențe*, care permite o predictibilitate a comportamentului în funcție de structura personalității și, în fine, unei *specificități motivaționale* care nu poate fi evaluată decât în baza efectelor sale. Sumă unitară de trăsături psiho-sociale ereditare sau dobândite (mediu, educație, influențe culturale), personalitatea, la rândul ei, deține trei funcții esențiale – *epistemică*, *pragmatică* și *axiologică*¹⁹ – în virtutea cărora își creează un orizont relativ de accepții ideologice și stabilește coordonatele raporturilor interpersonale în care se lasă angajată. Chiar și cu aceste repere teoretice referitoare la ea, persoana dovedește adesea, în situații care ar îndreptăți previzibilitatea conduitei sale, un caracter profund spontan, contradictoriu în raport cu așteptările celorlalți. Sustrăgându-se clasificărilor stricte și tiparelor epistemice care încearcă să-i atribuie o constanță identificabilă, personalitatea umană este, de fapt, stăpânită de o *tensiune dialectică* (Emmanuel Mounier), un dinamism, intern dar perceptibil și în exterior, prin care își gestionează crizele identitare. Iată cum, deși vorbim curent despre *semeni*, disimilaritatea funciară pe care o

¹⁸ „Sfinții sunt sfinți doar pentru alții: în sinea lor ei se văd încărcăți cu toate păcatele ... așa cum eroul știe că nu e erou, învățatul știe că nu e învățat, în timp ce înțeleptul spune că nebunia lumii este mai înțeleaptă decât el”, reflecta Constantin Noica, într-un eseu intitulat „Regula, excepția și nașterea culturilor”, în vol. *Despre demnitatea Europei*, Ed. Humanitas, București, 2012, p. 21.

¹⁹ Paul POPESCU-NEVEANU, *Dicționar de psihologie*, Ed. Albatros, București, 1978, s.v. *personalitate*.

prezintă de fapt persoanele umane între ele, prin structurile lor interne irepetabile, are toate șansele să contrazică aparențele acestui termen atât de frecvent întrebuintat.

Ființe personale, semănăm considerabil la nivel generic, însă ne diferențiem fundamental în ceea ce privește ansamblul modalităților de a percepe realitatea exterioară. Personalitatea rămâne o noțiune praxeologică, întrucât, fiind „o forță difuză, ireductibilă la calitățile intelectuale sau la anumite tendințe ale individului (coleric, flegmatic, pasionat)”²⁰, singura grilă analitică validă rămâne modul în care propriile manifestări sunt percepute de către celelalte personalități cu care intră în relație. La acest nivel al discuției, atributul ultim și cel mai dezirabil al unei personalități rămâne *autenticitatea*, un concept raportat sinonimic, nu fără infime nuanțe diferențiale, la noțiunile de *sinceritate*, *adevăr* și *spontaneitate*. În pofida rezultatului, inevitabil obnubilant, al apelului la serviciile limbajului, autenticitatea personalității vorbitorului reflectă modul în care substanța lui sufletească, în definitiv intraductibilă, se transpune totuși, spontan și sincer, în expresii verbale și mimico-gestuale menite să împărtășească, atât cât le este cu putință, acel conținut lăuntric întrutotul fidel Adevărului.

Având în vedere că în actul receptării „schema de înțelegere se personalizează”²¹ în funcție de orizontul propriilor emoții și repere cognitive²², asimetria semantică pe care o constatăm în exercițiul curent al comunicării are drept cauză diferența funciară dintre experiența intrinsecă a persoanelor participante. Aceasta întrucât substanța noastră spirituală (sensurile conotative atribuite cuvintelor, dominația diverselor *pattern*-uri culturale, mecanismele intime semantic-asociative, valorile asumate, credințele, aspirațiile, simpatiile etc.) nu este altceva decât rezultatul unei traiectorii formative irepetabile. În cazul comunicării verbale, chiar dacă, îndeobște, dicționarele consemnează un echivalent lingvistic al cuvintelor (denotația), în conștiința fiecărui utilizator există policromii semantice diferite ale unui cuvânt (conotația), care, în procesul receptării, depășesc cu mult funcția strict denotativă. În acest fenomen specific conștiinței receptoare trebuie căutată explicația sentimentului pe care îl avem, aproape de fiecare dată, că enunțurile noastre nu se regăsesc semantic în mintea celui alt decât cu unele diferențe variabile. Uneori, răspunsul sau reacția pe care o primim arată cât se poate de clar modificarea pe care o suferă conținutul mesajului nostru, odată ajuns în mediul psihic al destinatarului. Alteori, această incongruență dintre semnificația intenționată de cel care

²⁰ Didier JULLIA, *Dicționar de filosofie*, trad., avânprefată și completări privind filosofia românească de Leonard Gavrilu, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1996, s.v. *personalitate*.

²¹ E. NEGRICI, *Imanența literaturii ...*, p. 8.

²² Ordinea enumerării acestor factori percepivi nu este deloc întâmplătoare. Cercetătorul american Joseph E. LeDoux a descoperit că *nucleul amigdalian*, organul intracerebral responsabil de viața noastră afectivă, este cel care receptează primul, înaintea neocortexului, semnalele optice sau acustice pe care le primim, fapt care explică anterioritatea și prevalența emoției asupra logicii în comportamentul receptiv uman. A se vedea lucrarea *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, Touchstone, New York, 1998.

emite un mesaj și cea pe care o dovedește receptorul se face simțită mult mai târziu, odată cu consecințele ei, unele chiar neplăcute.

În virtutea acestui postulat, cadrul comunicativ omiletic pune în dialog mai multe planuri axiologice personale care există, firește, pe fondul unei pluralități identitare. Predicatorul ilustrează un tip de personalitate, care intră în contact cu personalități similare dar niciodată identice, cu organizări emoționale și cognitive proprii, ceea ce face ca dinamica evolutivă a relației omiletice să înregistreze, cum era de așteptat, variații pe măsură. Întrucât „nu putem vorbi de persoană/personalitate în afara interacțiunii cu alte persoane/personalități”²³, canalele de relație omiletică instaurate au, de fapt, doi poli interanți, de constituție radical diferită numeric și, bineînțeles, structural: personalitatea singulară, a predicatorului, și cea colectivă, a publicului receptor. În consecință, diferitele intensități ale personalității predicatorului devin sensibile (și, deci, influențabile), în egală măsură, atât la ideea autogenerativă a discursului cât și la prezențele personale ale celor pe care îi are în față. El trebuie să gestioneze psihodiscursiv „cadența unui dublu ritm: ritmul sufletesc propriu și ritmul sufletesc al ascultătorilor”²⁴. „Gramatica” acestei conversații inexplicite va depinde configurativ de nivelul sensibilității reciproce a interanților omiletici, ceea ce va face ca efortul retoric global al predicatorului să se concentreze în direcția „cunoașterii naturii receptorilor săi, cu scopul final de a le înțelege afectele”²⁵ și de a se situa, cvasifizic, în poziția de receptor. Abilitatea empatică este, deci, una dintre calitățile *sine qua non* ale personalității unui comunicator omiletic eficient.

Prin prisma amalgamului unic de însușiri pozitive (și, inevitabil, de imperfecțiuni) care-i constituie firea lăuntrică, acel *anima* cu care C.G. Jung identifica „forța internă reală a personalității”²⁶, capacitatea flexionar-adaptativă a vorbitorului dă, în ultimă instanță, măsura succesului comunicării. Practic, oratorul religios este angajat într-o relație interpersonală cu fiecare receptor în parte, fapt care, în mod evident, amplifică simțitor complexitatea climatului interacțional omiletic, determinându-ne să ne îndreptăm atenția și mai mult spre ceea ce se petrece dincolo de idei și de cuvinte, dar și să constatăm, totodată, „raportul de forțe” în care predicatorul este, de la început, minoritar²⁷. La acest nivel al co-

²³ Mihai DINU, *Fundamentele comunicării interpersonale*, Ed. All, București, 2008, p. 21.

²⁴ Sebastian CHILEA, „Predicatorul”, în: *Mitropolia Olteniei*, X (1958), 3-4, p. 178.

²⁵ „to understand the nature of listeners in order to comprehend their passions”, T.O. SLOANE (ed.), *Encyclopedia of Rhetoric*, s.v. *Audience*.

²⁶ P. POPESCU-NEVEANU, *Dicționar de psihologie*, s.v. *persoană*.

²⁷ Acest aspect poate genera adesea un complex de inferioritate în psihicul predicatorului, manifestabil prin hiperemotivitate sau trac. Intenția de a-i „mulțumi” omiletic pe toți ascultătorii prezenți îl face să încerce un sentiment inhibitor de neputință intelectuală și afectivă, ale cărui consecințe negative în plan retoric sunt ușor deductibile. Într-un studiu dedicat fenomenelor psihologice ocurente în actul predicării, Marcu Bănescu face următoarele recomandări pentru combaterea timidității și a tracului omiletic: 1) un permanent *efort autoeducativ* care să vizeze valorificarea însușirilor potențiale, 2) *pregătirea temeinică a cuvântărilor* (ceea il

municării, în baza faptului că „semnificația acordată semnalelor (cuvintelor, paralingvajului, mimico-gestualității *n.n.MDC*) nu are cum să fie identică pentru toți cei care participă la actul comunicativ”²⁸, dar și întrucât, prin intermediul funcției conotative, „contextul poate să preschimbe orice tip de limbaj”²⁹, trebuie să admitem existența, indiscutabil necesară de altfel, a unei psihomecanici interacționale puternic dependente de specificul personalităților implicate, menită să construiască globalitatea semantică a omiei.

Pathos verbal sau emoționalitate în și prin cuvânt

Deși în dimensiunea lor paradigmatică (*virtuală*) elementele constitutive ale limbii alcătuiesc fondul de selecție lingvistică al unei comunități socio-culturale, sub raport sintagmatic și, implicit, fonematic (planul *material* al limbii) cuvintele fac dovada descinderii dintr-un spațiu psihic brăzdat de precumpăniri emoționale specifice persoanei care întrebuințează limbajul. Dincolo de principiile gramaticale stabilite prin convenție normativă, alegerea cuvintelor, coordonarea lor sintactico-semantică și expresivitatea discursivă rezultante au ca sursă, „adesea în mod subconștient, temperamentul și caracterul subiectului vorbitor”³⁰. Conceptul literar și oratoric de *stil* se întemeiază tocmai pe această pecete individualizantă a autorului sau a vorbitorului pusă asupra textului emis, la nivelul codului lingvistic întrebuințat, dar și la cel al ideaticii globale. Interacționând cu contextul comunicativ (care îi include, în primul rând, pe receptorii discursului său) și cu materialul lexical de care dispune, oratorul ajunge să inoveze în plan stilistic, întrebuințând mijloace lingvistice menite să potențeze expresivitatea vorbirii. Chiar dacă emitentul de la amvon al mesajului creștin nu împărtășește auditoriului un corpus tematic propriu, inedit și personal, ci un sistem de precepte format anterior în istoria Bisericii, deci niște adevăruri supraindividuale, totuși, „puterea catalitică a predicii în descoperirea sau redescoperirea structurilor acestei doctrine se întemeiază pe ideile, convingerile și atitudinile predicatorului”³¹. În fenomenul stilistic, componenta referențială a comunicării interferează profund cu cea subiectivă. Un mesaj verbal nu conține niciodată idei în stare

face pe orator „stăpân pe materia predicii, stăpân pe sine și stăpân pe ascultători”). 3) *autonomia* în elaborarea predicii (deci fără prea multe „împrumuturi”). 4) evitarea *narcisismului oratoric* disimulat, care, paradoxal, acționează nefast asupra capacității creatoare. 5) exerciții continue de *interacțiune vizuală* cu publicul: Marcu BĂNESCU, „Emoție – trac – timiditate”, în: *Mitropolia Banatului*, XXXIV (1984), 5-6, pp. 332-337.

²⁸ J.J. VAN CUILENBURG, O. SCHOLTEN, G.W. NOOMEN, *Știința comunicării*, versiune românească și studiu introductiv de Tudor Olteanu. Ed. Humanitas, București, 1998, p. 26.

²⁹ E. NEGRICI, *Imanența literaturii...*, p. 7.

³⁰ Dumitru IRIMIA, *Structura stilistică a limbii române contemporane*. Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 13.

³¹ M. BĂNESCU, „Emoție – trac – timiditate”, p. 336.

pură, ci, oricât de impersonal s-ar dori, comunică, ascunzând și revelând în același timp, „un reflex din intimitatea psihică a vorbitorului”³².

Coordonatele percepției publice asupra personalității predicatorului formează ceea ce studiile retorice moderne numesc *ethosul persuasiv* sau virtuțile carismatice ale vorbitorului³³, factor creditat cu o pondere majoră în economia discursului. Această influență extraverbală a emițătorului poate avea trei stadii: *inițial* (calitățile recunoscute anterior de public: competență, moralitate, bun-simț, bunăvoință, autenticitate etc.), *derivat* (impresia publicului se poate modifica pe parcursul cuvântării, în funcție de calitatea logică și de expresivitatea prezentării) și *final* (primele două stadii, cumulate). Ideile dar mai ales cuvintele predicii împrumută, așadar, autoritatea etică și emoțională a celui care le întrebunțează. Tocmai această „abilitate de a pune viața sa afectivă în slujba discursului”³⁴ îl transformă pe predicator în ceea ce misiologia creștină numește un *mărturisitor* al Evangheliei, nu doar un simplu mesager al ei. Între personalitatea oratorului și universul conceptual pe care îl propovăduiește se stabilește un *nexus* profund și, din această postură existențială, predicatorul încearcă să obțină consensul afectiv al celorlalți. Doar în asemenea condiții predica lui devine „roștire învățătoare”³⁵ genuină, după modelul hristic și cel apostolic. În virtutea funcției conative recunoscute a predicii, această expresivitate personală de sorginte afectivă comportă și un caracter „energetic” (în sens humboldtian), întrucât, în baza conceptului de *sincronism comportamental*, emoțiile, transpuse în expresii verbale și mimico-gestuale, exercită o influență importantă asupra receptorului, stimulându-i gândirea și mai ales sentimentele. În receptarea predicii, oamenii depășesc dimensiunea pur intelectuală, lăsându-se dominați de trăiri, aspirații, umori pozitive sau negative etc. Ținând cont de această dinamică interioară, extrem de greu previzibilă, a procesului receptiv, predicatorul conștientizează deplin realitatea conform căreia „vorbirea vehiculează nu numai dimensiunea logică a ideii – judecata – ci și aria infralogică a ei – atitudinea pragmatic-afectivă”³⁶.

Un principiu generativ fundamental al faptului de stil îl constituie *alegera* sau *opțiunea* lingvistică³⁷. Determinată din dublă direcție – valoarea expresivă a cuvântului și atitudinea individuală a vorbitorului față de subiect și față de

³² Tudor VIANU, „Dubla intenție a limbajului și problema stilului”, în: *Modele de analize literare și stilistice*, ediție îngrijită și prefață de Al. Hanță, ediție revăzută și adăugită, Ed. Albatros, București, 1989, p. 80.

³³ Pentru analiza acestui concept din perspectivă retorică, a se vedea: Constantin SĂLĂVĂSTRU, *Mic tratat de oratorie*, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2006, p. 59.

³⁴ C. SĂLĂVĂSTRU, *Mic tratat...*, p. 60.

³⁵ † BARTOLOMEU ANANIA, *Curânt înainte* la Ioan TOADER, *Metode noi în practica omiletică*, Ed. Arhiepiscopiei, Cluj-Napoca, 1997, p. 3.

³⁶ Henri WALD, *Expresivitatea ideilor*, Ed. Cartea Românească, București, 1986, p. 66.

³⁷ Alături de altele două, la fel de active în geneza stilistică: *devierea* (abaterea de la norma lingvistică) și *specializarea*.

receptor³⁸ – selecția lexicală configurează identitatea stilistică a textului. Fundamentând existența resurselor anamnetico-semantică ale cuvântului, Gh.N. Dragomirescu scria în paginile încă neegalatei lui enciclopedii a figurilor de stil: „Cuvântul este, prin definiție, un depozit de imagini *latente* care n-așteaptă decât norocoasa integrare într-un inedit sintagmatic care să-i activeze sensurile: să-l facă «expresiv» și «original»”³⁹. Gestul sintactic potrivit, combinația frastică cea mai fericită se nasc, indubitabil, în dinamica interioară a vorbitorului, stimulată, desigur, și de alți doi factori importanți: specificitatea personală a receptorilor și contextul extraverbal (psihologic, social, cultural, fizic, temporal). Tuturor acestor elemente li se adaugă influența *subtextului* discursiv, acea vecinătate sintactico-stilistică integratoare. Așa se face că predicatorul, emițătorul omiletic verbal, dar și ascultătorii într-o măsură semnificativă, „subiectivează în grade diferite mesajul”⁴⁰. Reflexivitatea emiterii întâlnește *pattern*-urile emoționale caracteristice adresanților (tranzitivitatea), ceea ce facilitează, prin intermediul valorilor locuționare, transferul afectiv. Din perspectiva emițătorului omiletic, soluția maximei eficiențe rezidă în simțul combinării responsabile a diverselor registre lingvistice, subordonată, evident, propovăduirii corecte a preceptelor creștine și, în ultimă analiză, scopului soteriologic al predicării.

Ca element complementar pentru profilul stilistic al cuvântării, la nivel fonetic devine perceptibil *accentul afectiv* sau de *insistență*, o „modalitate subiectivă de accentuare, determinată de rațiuni emoționale, cu funcție expresivă”⁴¹. Preotul predicator preferă anumite cuvinte, pe care le plasează în diferite secvențe discursive, conferindu-le un marcat emoțional evident, menit să transmită starea sufletească a celui care vorbește, dar și să modifice, în aceeași direcție, sentimentele receptorilor omiletici. În exemplele următoare, prezența emoțională a vorbitorului devine perceptibilă mai cu seamă la nivel fonetic: „Înlocuiți fapta bună cu fapta *mai* bună!” (accentul *stilistic* plasat pe adverbul modal *mai* sugerează ideea de progres calitativ al practicii creștine curente), „Prin *multe* încercări au trecut primii martiri creștini pentru a birui păgânismul persecutor al acelor vremuri!” (accentul *afectiv* ia forma prelungirii vocalice, arătând compasi-

³⁸ Roman Jakobson a numit-o funcția *emotivă* sau *expresivă* a comunicării lingvistice, identificând-o, alături de altele cinci (*referențială*, *poetică*, *metalingvistică*, *fatică* și *conativă* sau *retorică*) în orice act de limbaj. Pentru a descoperi valențele foarte *expresive*, lingvistul american și-a centrat analizele pe răspunsul la întrebarea „Ce face dintr-un mesaj verbal o operă de artă?” Nuanța definitorie pe care Jakobson o imprimă teoriei sale despre *funcțiile limbajului* constă în stabilirea reliefului stilistic al unui *discurs* (și sau *text*) în raport direct proporțional cu funcția lingvistică dominantă: Val. PANAITESCU (ed.), *Terminologie poetică și retorică*, Ed. Universității „Al. I. Cuza”, 1994, Iași, s.v. *funcțiile limbajului*.

³⁹ Gh. N. DRAGOMIRESCU, *Mică enciclopedie a figurilor de stil*, cap. „Sursa stilistică a limbii la nivelul gramaticii”, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1975, p. 9.

⁴⁰ D. IRIMIA, *Structura stilistică*..., p. 8.

⁴¹ Angela BIDU-VRANCEANU et al., *Dicționar de științe ale limbii*, Ed. Nemira, București, 2005, s.v. *afectiv*.

unea și admirația predicatorului față de persoanele respective și, totodată, ținând impulsivitatea religioasă-morală a auditoriului), „Această *re-vol-tă-toare* atitudine a lui Cain a constituit prima crimă din istoria biblică a omenirii!” (despărțirea fonetică în silabe a adjectivului exprimă indignarea vorbitorului față de gestul respectiv și urmărește să creeze repulsia receptorilor față de păcatul uciderii).

Instrumentarul argumentativ și lingvistic propriu dimensiunii *pathos* urmărește, deci, să stimuleze pasionalitatea publicului. El se regăsește în acea funcție retorică numită de teoreticienii antici *animos impellere* (apelul la sentimente, la *suflet*) și care își găsea un teren predilect de manifestare în *exordium* și în *epilog*. De fapt, analizând taxonomia structurală a discursului oratoric, ajungem la concluzia că maniera dominantă în care era gândit și prezentat acesta răspunde cerințelor de ordin emoțional: 1) *Exordiu* (marcaj afectiv) → 2) *Narratio* (intenție logico-demonstrativă) → 3) *Confirmatio* (intenție logico-demonstrativă) → 4) *Epilog* (marcaj afectiv)⁴². *Logos*-ul este, așadar, încadrat de *pathos* și de *ethos*, dimensiuni retorice care îl comunică prevalent pe vorbitor, urmărind să implice, totodată, trăirile receptorilor. Mediul propice de exercitare a persuasiunii este, deci, unul emoțional. De aceea, întrucât un text omiletic poartă inevitabil pecetea stării de spirit a emitentului său, „acel înțeles emotiv și muzical al lucrurilor, precipitat în intimitatea lui subiectivă”⁴³, dar și, într-o măsură cel puțin egală, a receptorului colectiv (ceea ce Michel Riffaterre a numit „stilistica decodificatorului” sau a *efectelor* limbajului), planul semantic al predicii este produsul acestei hermeneutici afective.

Interacțiunea de tip omiletic prezintă manifestări perceptive similare cu ale conversației. Cercetătorii din domeniul psihologiei interacționiste au ajuns la concluzia că în timpul schimbului conversațional comunicatorii traversează, în mod fazic sau discontinuu, *micro-emoții interacționale*, pe care însă nu le înregistrează ca atare, acestea rămânând într-un stadiu mai mult subliminal⁴⁴. În cazul oratorului, acest substrat afectiv devine perceptibil în tipologia lexicală folosită, în combinatorica enunțiativă și frazeologică, la nivelul suprasegmental al limbajului (variabilitatea fonetică, debitul verbal, timbrul vocii, intensitatea, pauzele etc.), în mimico-gestualitatea complementară vorbirii și în organizarea sintetică a discursului (semantica globală a predicii). Calitatea stilistică cea mai productivă pentru libertatea creatoare a predicatorului rămâne *noutatea* unităților lingvistice utilizate (cuvinte și sintagme). Această dinamică transformațională a stilului reflectă ceea ce academicianul filolog Iorgu Iordan a numit, cu o expresie devenită celebră, *viața cuvintelor*, adică „sufletul pus în ele de subiectele vorbi-

⁴² După modelul unui trop cunoscut, semiologul francez Roland BARTHES vede acest cadraj afectiv al mesajului ca pe „o construcție în chiasm”: R. BARTHES, „L'ancienne rhétorique”, în: *Communications*, XVI (1970), p. 214.

⁴³ T. VIANU, „Dubla intenție a limbajului și problema stilului”, p. 80.

⁴⁴ Jacques COSNIER, *Introducere în psihologia emoțiilor și a sentimentelor. Afectele, emoțiile, sentimentele, pasiunile*, trad. de Eliza Galan, Ed. Polirom, Iași, 2007, p. 87.

toare⁴⁵. În acest sens, este imposibil de ignorat faptul că discursul omiletic a valorificat secole de-a rândul vechiul limbaj bisericesc, „devenit din componentă definitorie a vechiului nostru scris literar, variantă distinctă a culturii românești moderne”⁴⁶. Din acest motiv, ponderea pe care o dețin termenii și expresiile cu consacrare bisericească (ansamblu lexical care, prin arhaicitatea lui evidentă, prezintă un potențial afectiv scăzut) în competența lingvistică a predicatorului constituie principalul factor al tensiunii dintre tradiționalism și inovație la nivelul performanței lui discursive. Concluzionând, momentan, la o problemă care rămâne deschisă și actuală, considerăm că prezența fondului de cuvinte bisericești în aparatul stilistic al predicatorului de astăzi se conturează ca o cerință secundară, de ordin cel mult estetic, ea fiind justificată atât timp cât nu afectează congruența semantică, condiția *sine qua non* a comunicării eficiente⁴⁷.

⁴⁵ Iorgu IORDAN, *Stilistica limbii române*, Ed. Științifică, București, 1975, p. 13.

⁴⁶ Gheorghe CHIVU, „Am devenit lingvist?”, în: Emanuela TIMOTIN, Ștefan COLCERIU (eds.), *De ce am devenit lingvist? Omagiu academicianului Marius Sala*, Ed. Univers Enciclopedic Gold, București, 2012, p. 57; pentru ponderea limbajului religios în configurația culturii europene, cf. și Eugen MUNTEANU, *Lexicologie biblică românească*, Ed. Humanitas, București, 2008: „Un factor privilegiat în procesul de interferență între culturile și, implicit, între limbile naționale ale Europei îl constituie textul biblic” (p. 407). Pe aceeași linie argumentativă, Rodica ZAFIU constată, într-un excelent studiu dedicat limbajului omiletic, că „predica este unul dintre cele mai stabile tipuri de texte prin care tradiția retorică s-a păstrat și s-a continuat în cultura europeană”, „Ethos, Pathos și Logos în textul predicii”, în: Al. GAFTON, S. GUA, I. MILICĂ (eds.), *Text și discurs religios*, II, Ed. Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 2010, p. 27.

⁴⁷ Deși conștienți de incontestabila valoare istorico-literară dar și de o anumită pregnanță duhovnicească a limbajului bisericesc, socotim că motivația persuasivă și cea psiho-pedagogică a predicii îl pot convinge pe oratorul ortodox al zilelor noastre să nu sacrifice, prin paseism lingvistic, principiul accesibilității discursive, condiția inviolabilă a unei bune comunicări. Formele arhaizante ale vorbirii ecleziastice produc adesea obscuritate semantică, fapt pentru care trebuie lăsate în seama demersului filologic de specialitate (studiul diacronic al textelor și al tipologiilor lingvistice), pentru scopuri științifice numai. În ceea ce o privește, limba omiletică va facilita înțelegerea mesajului creștin de către lumea actuală numai dacă se va adapta, cu maxim realism comunicativ, la competența lingvistică a receptorilor din perioada istorică respectivă. În acest scop, practica dialogului permanent cu enoriașii (în vederea diagnozei de ordin tematic, dar și lingvistic), variația sinonimică actualizată (pentru evitarea monotoniei lexicale) și profilaxia limbii de lemn (un fenomen de antilimbaj caracterizat tocmai prin anihilarea subiectivității din exprimarea scrisă și orală) sunt doar câteva dintre mijloacele recomandabile. Trebuie, totuși, să atenționăm și asupra câtorva „capcane” care îl pândesc pe oratorul bisericesc dornic de o asemenea compatibilizare stilistică: extrema pitorescului lingvistic, a metaforismului, care „impresionează înainte de a convinge” (Pr. Ștefan Slevoacă), oralitatea excesiv colocvială („limbajul familiar, avertiza Rodica Zafiu într-una dintre intervențiile sale curative din *România literară*, e o contrapondere și un rezervor util pentru varietăți lingvistice, dar poate asuma și un rol preponderent negativ în momentul în care amenință să pătrundă în orice context, ștergând limitele dintre registre și nivelând exprimarea”), frecventarea registrului argotic, a temelor de interes mediatic, politic ș.a.

Afectivitatea omiletică nonverbală⁴⁸

În exercițiul comunicării orale, deci și în predică, registrul mimico-gestual îndeplinește, fără îndoială, o funcție cel puțin la fel de importantă ca verbalitatea. Consacrată ca atare de antropologul american Ray Birdwhistell, prin lucrarea sa *Introduction to kinesics* (1952), *kinezica* studiază valențele semiotice ale mișcărilor mimico-gestuale pe care persoanele comunicante le emit, voluntar sau nu, în cursul unei interacțiuni. Dincolo de complementaritatea sa indiscutabilă față de mesajul verbal, ansamblul kinezic prezintă o importanță majoră în determinarea gradului de autenticitate a unui vorbitor. Cuvintele pot uneori sluji exprimării unei irealități sufletești, pe când substratul lor mimico-gestual și cel paralingvistic au un potențial iluzoriu considerabil mai scăzut. Astfel, experiența ne arată că, ori de câte ori semnele limbajului nonverbal contrazic semnificația plăsmuită cu ajutorul cuvintelor, „tendința noastră naturală este să ne încredem în cele dintâi”⁴⁹. Explicația ar consta în faptul că mintea umană posedă un mecanism de semnalizare a erorii, care indică „avarie” atunci când primește o serie de mesaje non-verbale neconcordanțe⁵⁰ sau, așa cum le-a numit Paul Watzlawick, *noduri comunicaționale*. Pe de altă parte, în absența manifestărilor nonverbale (zâmbet, atingere, intensitate și modulație vocală, privire etc.) cuvintele dovedesc o simțitoare neputință în a favoriza transmiterea diverselor trăiri afective.

Explicația științifică rezidă în caracterul involuntar al diverselor acțiuni cerebrale și în incapacitatea noastră de a ni le subordona. În timpul emiterii unui neadevăr, „creierul difuzează subconștient energie nervoasă, și aceasta apare sub forma unui gest care contrazice cele spuse de individ”⁵¹. Anumite substraturi emotive se dovedesc mai puternice decât cenzura logică a gândurilor și a vorbirii. Astfel, inteligența „emoțională” se manifestă cu mult înaintea celei „raționa-

⁴⁸ Această secțiune a studiului valorifică, într-o formă sintetică și ușor îmbunătățită, analizele mai extinse din capitolul „Comunicarea omiletică nonverbală” al lucrării noastre, amintite la începutul textului de față.

⁴⁹ M. DINU, *Fundamentele comunicării interpersonale*, p. 214.

⁵⁰ Allan PEASE, *Limbajul trupului. Cum pot fi citite gândurile altora din gesturile lor*, trad. de Alexandru Szabo, Ed. Polimark, București, 2002, p. 27. Bunăoară, autorul, unul dintre specialiștii cei mai cunoscuți ai kinezicii moderne (cu o serie de *best seller*-uri științifice traduse și la noi), enumeră câteva micromanifestări mimico-gestuale caracteristice persoanei care minte, multe dintre aceste expresii fiind observabile numai cu ajutorul filmării încetinite: pupilele contractate, una dintre sprâncene ridicată, contracția mușchilor faciali, transpirația frunții, îmbujorarea obrazilor, clipitul des, acoperirea frecventă a gurii, reducerea debitului verbal ș.a., p. 29. Cea mai potrivită ilustrare a unei situații comunicative incongruente (*verbal* vs. *nonverbal*) sau chiar nepotrivirea survenită pe diferitele canale ale nonverbalității este întâlnirea dintre două persoane care nu se plac, dar caută, din felurite motive, să păstreze aparențele, încercând să-și transmită reciproc mesaje și atitudini cât mai „binevoitoare”. Din gama expresiilor kinezece care, de regulă, trădează disimularea interacțanților, se pot enumera: buzele lipite, colțurile gurii și maxilarul inferior orientate în jos, riduri în zona nasului și a ochilor, un anumit grad de agitație.

⁵¹ A. PEASE, *Limbajul trupului ...*, p. 28.

le", prima constituind chiar fondul pe care se dezvoltă ce-a de-a doua⁵². Ordinea acestor manifestări rămâne aceeași în procesele receptive și emise ai căror protagoniști suntem, fiind deja demonstrabil, în termeni neurofiziologici, că „reacția emoțională o precede și o covârșește pe cea logică”⁵³.

Se cuvine menționată aici semantica dublă a *gestului*, prezentă, după opinia profesorului Constantin Sălăvăstru, în orice gen de construcție discursivă publică⁵⁴. Cu *înțeles restrâns*, vorbim de gestul fizic, reprezentat de o secvență corporală externă cu o anumită semnificație pentru receptorul și contextul imediat, reflectând o *stare psihologică* a vorbitorului. În *sens larg*, ne referim la implicațiile și relevanța pe care actul uman (fizic, psihic sau moral) le are asupra comunității sociale. Această a doua perspectivă, mult mai complexă, ține de *întemeierea metafizică a gestului*, exprimată la cel mai înalt nivel în sacrificiul de sine⁵⁵. Ambele sensuri presupun, la rigoare, un grad superior al competenței comunicative nonverbale, dar și al responsabilității etice. Interesant este, în analizele autorului mai sus menționat, că această multiplă întemeiere a gestualității (*psihologică, culturală, metafizică, gnoseologică*) își găsește o sinteză în menirea *praxeologică*: „Gestul este, prin excelență, un instrument al eficienței acționale, mai ales atunci când constituie parte integrantă a unui discurs”⁵⁶.

Centralitatea descoperirilor din domeniul kinezicii, ca importanță și utilitate, este deținută de raportul cauzal reversibil dintre anumite stări emoționale și expresiile corporale care le sunt specifice. De la dramaturgie până la psihanaliză, această corespondență dintre interioritatea noastră și comportamentul vizibil pentru ceilalți a constituit sursa multiplelor deducții științifice, mai ales în domeniul psihologiei behavioriste. Dintre toate acestea, teoria *empatiei* (în tripla sa ipostază, de *acțiune, de gândire și de afect*), în speță tehnica *analizatorului corporal*, valorifică cel mai eficient relația dintre viața emoțională și cea fizică. Improprierea, chiar involuntară, a unei expresii kinezice duce la reiterarea stării lăuntrice care a generat-o. Cea mai credibilă mărturie cu privire la acest fenomen o pot da actorii, ca unii care dau întâietate studierii planului emoțional declanșator al atitudinilor specifice personajelor pe care le au de interpretat. Dat fiind rolul pe care nonverbalitatea îl joacă în manifestarea complexității afective a persoanei, se poate vorbi, în plan discursiv, de apanajul unei *creativități gestuale*:

⁵² Idee susținută de Daniel GOLEMAN, în cunoscuta sa lucrare, *Inteligența emoțională*, trad. de Irina-Margareta Nistor, Curtea Veche, București, 2001 și edițiile ulterioare.

⁵³ M. DINU, *Fundamentele comunicării interpersonale*, p. 112. Tot pe linie diacronică, lingvistul olandez Jacques VAN GINNEKEN, în lucrarea sa *La reconstruction typologique des langues archaïques de l'humanité* (Amsterdam, 1939), avansează ideea că la originea formării unor particularități ale limbajului uman stau elemente arhaice de comportament nonverbal.

⁵⁴ Poate că nu e lipsit de importanță, în definirea gestualității, și reperul etimologic: substantivul latin *gestus* are la bază verbul *gerere* „a purta” (gestul *poartă* un sens, constituind un vector semantic).

⁵⁵ C. SĂLĂVĂSTRU, *Mic tratat de oratorie*, p. 361.

⁵⁶ C. SĂLĂVĂSTRU, *Mic tratat de oratorie*, p. 367.

„Gesturile pe care le pune în circulație un individ sunt de o mare diversitate și se înmulțesc continuu din dorința firească a insului de a se exprima cât mai creativ și individualizat în raport cu ceea ce este comun celorlalți. Vrem nu vrem, suntem creatori de gesturi prin care exprimăm stările noastre emoționale în raport cu ceilalți”⁵⁷.

Acestea fiind cunoscute, este limpede că aspectul nonverbal al procesului omiletic constituie un izvor infinit de mesaje subiective, proprii persoanei predicatorului, dar și, într-o anumită măsură, persoanelor receptoare. De altfel, experții în comunicarea verbală au demonstrat că funcția cuvântului este mult mai complexă, depășind scopul simplu informativ: „Folosite ca instrumente pragmatice de persuasiune și influențare, cuvintele nu au atât rolul de a furniza informații, cât acela de a transpune ascultătorul în starea emoțională care servește cel mai bine scopul comunicatorului”⁵⁸. Așadar, pe lângă influența verbală, predicatorul poate opera această transpunere, valorificând și puterea limbajului nonverbal sau expresivitatea corporală, care joacă rolul unui veritabil declanșator emoțional cu maxime efecte persuasive în rândurile ascultătorilor. Ochii, limbajul mimic, vocalica, gesturile mâinilor și dinamica lui corporală au menirea de a



Ilustrația 1

transporta sensuri, mai cu seamă afective, către receptorii discursului omiletic. Încercând să reducem teoreticitatea acestor considerații, prezentăm, în continuare, câteva analize ale imaginilor unor predicatori îndeobște apreciați și pentru abilitățile lor comunicative nonverbale:

În Ilustrația 1 (Pr. Vasile Mihoc) se poate

observa o expresie facială gravă care, susținută de un gest pe măsură (degetele unite la vârfuri – indicator al dorinței de a accentua o idee nobilă, demnă de a fi împărtășită, și la care vorbitorul ține foarte mult; în clasificările moderne⁵⁹ ale kinezicii oratorice, acest gest se numește „priza de precizie”, fiind folosit când se dorește o exprimare plină de finețe și exactitate), denotă intenția de a spune ceva deosebit de important, crucial pentru viața spirituală a receptorilor. Predicatorul

⁵⁷ C. SALĂVĂSTRU, *Mic tratat de oratorie*, p. 372.

⁵⁸ Ștefan PRUTIANU, *Antrenamentul abilităților de comunicare*, Ed. Polirom, Iași, 2004, p. 48.

⁵⁹ Claudia SCHÄFER (coord.), *Limbajul corpului*, trad. Roland Schen, Ed. Niculescu, București, 2001, p. 124.

exprimă cu fermitate ideea discursului, lăsând impresia că nu face compromis în susținerea ei.

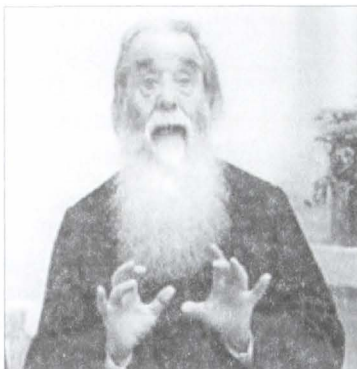
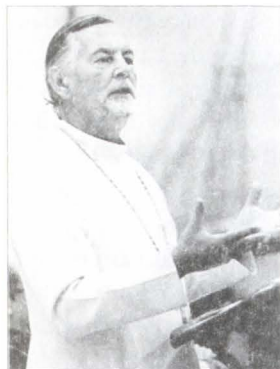
Ilustrația 2 îl prezintă pe mitropolitul Bartolomeu Anania predicându-le credincioșilor din amvonul catedralei clujene. Privirea, limbajul mimic și postura reflectă atitudinea părintească, a pedagogului blând, empatic și responsabil, singura, dealtfel, cu ade-vărat rodnică în rolul formativ al predicii creștine. Autoritatea etică și culturală a vorbitorului, dar și siguranța lui de sine domină pozitiv publicul, însuflându-i o stare de maximă receptivitate. Oratorul își privește publicul mulțumit, iubitor, dar și cumva admirativ, sentimente adânci care nu pot avea în spate decât o strădanie pastorală îndelungată și temeinică. Însăși arhitectura catedralei („vulturul”, semnul reprezentativ al *amvonului* sau al *catedrei predicatoriale*, ca simbol al forței de a atinge înălțimile spiritului, dar și al superiorității cuvântului sacru vestit de aici) aduce, în imaginea de față, o contribuție semiotică notabilă la ilustrarea personalității harismatice care a fost Bartolomeu Anania în omiletica românească.



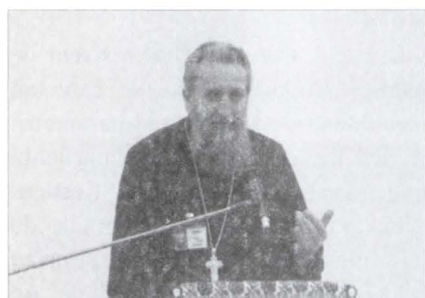
Ilustrația 2

Adam Kendon⁶⁰ consideră că gesturile în discurs sunt instanțe ale unor funcții *pragmatice*, dezvăluind trăsături ale semnificației unei expresii verbale, care însă nu constituie o parte a sensului referențial sau a conținutului sintactic. În acest context, Kendon distinge trei genuri principale: funcție *modală* (gestul modifică oarecum cadrul interpretativ al expresiei lingvistice, cum este, de pildă, cazul în care vorbitorul își privește enunțul fie ca ipoteză sau ca opinie), funcție *performativă* (cazurile în care gestul este utilizat pentru a indica tipul actului de vorbire sau al mișcării interacționale pe care locutorul o angajează în raport cu auditoriul, numite și *mărci gestuale ilocutionare*) – expresia mâinilor predicatorului din Ilustrația 3 și 6 (deschise, cu palmele orientate în sus) denotă că ceea ce spune acesta este „oferit” cu sinceritate receptorilor, fie ca temă de discuție, fie ca propunere - și funcție *analitică* (gesturile servesc drept punctuație în oralitatea discursului sau ca delimitări pentru diferite componente logice ale acestuia, caz în care poartă denumirea de *mărci discursive structurale*).

⁶⁰ Adam KENDON, *Gesture: visible action as utterance*, Cambridge University Press, 2004, p. 159.



Ilustrațiile 3, 4 și 5



Ilustrația 6



Ilustrația 7



Ilustrațiile 8, 9, 10 și 11

Amplizarea și viteza de execuție a gesturilor tind să se accentueze odată cu intensitatea expresiei verbale. Acel *amplificatio* discursiv de care vorbește Cicero⁶¹ are corespondent fidel și în gestualitate. Din Ilustrațiile 4 și 5 se poate deduce cum mimica și gestică predicatorului (două elemente care, în viziunea Verei Birkenbihl, „împreună, conțin cea mai mare putere de expresie”⁶²) presupun o creștere vocală pe măsură. Gesturile mâinilor (deschise către auditoriu, într-o configurație didactică, explicativă) accentuează puternic mesajul verbal, exprimând sinceritatea, dar și determinarea persuasivă a predicatorului. Ilustrația 7 indică o angajare gestuală intensă a predicatorului, expresie a unui pathos nonverbal autentic – un gest atipic de altfel, explicabil însă prin *concordanța cu sine* a celui care vorbește (regretatul Părinte Galeriu): brațele depărtate de corp și palmele deschise, orientate spre interior, descriu parcă un foc lăuntric de care ființa îi este cuprinsă și pe care predicatorul dorește cu ardoare să-l comunice credincioșilor prezenți.

Ilustrațiile 8, 9, 10 și 11 înfățișează un predicator înflăcărat, extrem de implicat sufletește în actul comunicării omiletice. Suportul audio de care am beneficiat, odată cu cel video, ne-a oferit posibilitatea de a analiza și parametrii vocali și paraverbali ai oratorului în cauză (Pr. Ilie Modovan). O congruență perfectă se poate constata între limbajul mimico-gestual și cel vocalic. Gesticulația manuală este preponderent reprezentată, așa cum o arată imaginile, de *bastoane* (mișcări verticale rectilinii), executate numai cu mâna dreaptă, și *priza de precizie*, menite să sublinieze apoteotic ideile mesajului. Printre altele, un indiciu al intensității gestuale este ridicarea mâinii până la nivelul zonei oculare și chiar mai sus, în condițiile în care o gesticulație moderată nu depășește zona pectorală și abdominală. Autenticitatea personalității predicatorului conferă expunerii un caracter dinamic, înălțător și electrizant, aducându-ne aminte, uneori, de stilul profeților biblici – ferm, însă nu virulent, înălțător, dar nu hiperpatetic, de o franchețe descurajantă pentru orice eventuală contraargumentație. Avem în față genul de oratorie care se impune prin imensa capacitate de impact pozitiv a personalității celui care o practică, și mai puțin prin rigoarea logico – discursivă a mesajului. Atitudinea tipică *mărturisorului*, a celui care își hrănește vorbirea despre Dumnezeu din trăirea intensă a vieții în Dumnezeu.

Concluzie

Comunicarea omiletică angajează un teritoriu semantic adânc înrădăcinat în planul relației interpersonale dintre predicator și credincioșii receptori. Depar-

⁶¹ Clasicul latin identifică acest procedeu retoric în „cuvinte prin care acțiunea gestului și a vocii, unită și aptă, a fost acomodată pentru mișcarea (*convîngerea*, n.n.) sufletelor”, CICERO, *Arta oratoriei*, Ediție bilingvă, text latin și trad., însoțite de studiu introd., note și indice de Traian Diaconescu, Ed. Saeculum Vizual, București, 2007, p. 57.

⁶² VERA BIRKENBIHL, *Semnălele corpului*, trad. și note de Roxana Procopiescu, Ed. Gemma Press, București, s.a., p. 131.

te de a prelua, pasiv și mecanic, semnificații exterioare, *persoanele* angajate în procesul omiletic făuresc sensurile comunicative prin co-orientarea lor launtrică în funcție de reperele contextuale. Interacțiunea directă pune în lucrare energii personale profunde, universuri interioare greu discernabile, care exercită o funcție subtextuală, cu rol de matrice generatoare a ideaticii și emoționalității specifice discursului omiletic. Selecția lexicală, plâsmuirile frastice, stilul compozițional și pronunțativ, gestualitatea sunt, toate (fiecare cu rolul său bine determinat și complementar), mărci reprezentative ale personalității predicatorului, sfera acestei noțiuni integrând și competența sa culturală. Efectele sufletești ale predicii țin, în ultimă analiză, de gradul angajării actorilor omiletici (predicatorul și publicul creștin) în relația interpersonală presupusă de o comunicare autentică. În realizarea acestei conexiuni afective specifice omiliei creștine, un rol foarte important îl joacă disponibilitatea comunicativă a personalităților implicate (aspect dependent de tipologia psihologică în cauză), dar și modalitățile stilistice, paraverbale și mimico-gestuale de construire a unei astfel de legături sufletești. În pofida unei prejudecăți destul de răspândite, care se dovedește o cauză a deselor insuccese omiletice, dimensiunea strict referențială a mesajului predicii, deși de maximă importanță, nu constituie factorul absolut al reușitei. Vom descoperi, din exercițiul pastoral și didactic continuu, că omilia își atinge eficiența maximă numai atunci când pune accentul pe interacțiunea umană nemijlocită dintre persoana predicatorului și cea a credinciosului căruia îi este destinat discursul eclezial.

Summary: Pathos and personality in the homiletic discourse

This study aims to highlight the elements of the psycho-affective background, within homiletic interaction. Beyond religious ideas and concepts, images and ethical advice, the preacher and the faithful who receive the message of the sermon relate interpersonally, employing for this purpose a comprehensive range of cognitive and especially emotional reactions.

Far from catching up exterior meanings passively and mechanically, persons engaged within the homiletic process build communicative meanings by their inner co-guidance, according to contextual markers. Direct interaction actuates deep personal energies, hardly discernible inner universes, which have a sub-textual function, as a generating matrix of specific ideas and emotionality inside of homiletic discourse. Lexical selection, phraseology, compositional and pronunciation style, gesture are all of them (each with a well-defined and complementary role) representative marks of the preacher's personality, integrating his cultural competence, too, with all that it implies.

The effects of the sermon ultimately hinge on the level of homiletic actors' involvement (the preacher and the Christian audience) within the interpersonal relation presumed by an authentic communication. In making this affective connection specific to Christian homily, an important role is played both by the communicative availability of the concerned personalities (an aspect depending on the psychological typology in ques-

tion), and by stylistic, paraverbal and sign-language ways to building such a spiritual connection. Despite a fairly widespread prejudice that proves to be a cause of frequent homiletic failures, strictly referential dimension of the sermon message, although extremely important, is not the sufficient source of success. It is to be discovered, from the continuous pastoral and teaching exercise, that the homily achieves maximum efficiency only when it focuses on direct human interaction between the preacher's and the faithful's person, to whom the ecclesial discourse is intended.

E
O
L
O
G
I
C
E

R ECENZII

***Christianisme orthodoxe et Judaïsme*, in: *SENS. Juifs et chrétiens dans le monde aujourd'hui*, Revue publiée par l'Amitié Judéo-Chrétienne de France, Nr. 384, 65^e année, 2013.**

Dialogul creștinismului cu iudaismul a fost inițiat și este astăzi purtat în mod special de alte confesiuni creștine decât Biserica Ortodoxă, iar asta se întâmplă din diverse motive, pornind de la convingerea că Ortodoxia este continuatoarea neîntrepută a Bisericii primare și o implicită autosuficiență, până la motive de ordin istoric și politic destul de complicate. Deși majoritatea țărilor în care se poartă un dialog constant cu iudaismul nu sunt de confesiune majoritar ortodoxă, avem în Franța o situație deosebită de restul Europei: aici locuiește cea mai numeroasă minoritate evreiască raportat la numărul de locuitori ai țării și, spre deosebire de Germania, unde Ortodoxia este prezentă numai prin diaspora diferitelor Biserici Ortodoxe răsăritene, care funcționează separat și de multe ori paralel, cu puțini creștini ortodocși de origine germană, în Franța există deja mult mai multe traduceri în limba franceză și mai mulți creștini francezi în cadrul comunităților ortodoxe. În acest context este demnă de amintit – și merită a fi cunoscută și în spațiul ortodox răsăritean – revista *SENS*, care încearcă să țină cititorii săi la curent cu actualitățile legate de dialogul creștinilor cu iudaismul. O istorie de 65 de ani și 384 de numere nu este un amănunt nesemnificativ, mai ales că ea apare sub egida asociației pentru prietenia iudeo-creștină din Franța (AJCF¹) și sprijinul Centrului Național de Carte (Centre National du livre) sub coordonarea lui Yves Chevalier.

Deoarece această asociație este puțin cunoscută în mediul ortodox merită amintit aici un paragraf din statutul oficial al instituției, care se află pe ultima copertă a revistei:

¹ Amitié Judéo-Chrétienne de France, AJCF (www.ajcf.fr).

„[asociația] exclude din activitățile sale orice tendință de sincretism și orice formă de prozelitism. Ea nu intenționează în niciun caz o fuziune a religiilor și a bisericilor; nu reclamă de la nimeni renunțarea la credința proprie ... Dar așteaptă de la fiecare o bună voință cu privire la conștiința a ceea ce distinge și ceea ce unește evreii și creștinii, cu un total respect reciproc, ... studiul textelor și tradițiilor respective și în același timp cu un efort riguros pentru adevăr” (Art. 2).

Încă mai important de subliniat pentru mediul ortodox răsăritean este faptul că în acest context s-a coagulat în jurul lui *Sandrine Caneri* un grup de studiu preocupat cu dialogul între creștini ortodocși și evrei². Numărul actual al revistei *SENS* este dedicat special acestui domeniu și oferă studii din partea grupului amintit, recenzii, rapoarte ale unor conferințe și anunțuri extrem de valoroase pentru cei interesați de dialogul dintre Ortodoxie și Iudaism.

Poate cea mai bună introducere în consistența număr al revistei îl poate constitui articolul lui *Rémy Guérinel* despre personalitățile care au marcat considerabil teologia ortodoxă din Franța și de peste hotare cu privire la raportul dintre Biserică și Israel. Primul teolog prezentat este Léon Zander (1893-1964), profesor la Institutul Saint-Serge din Paris de la înființarea acestuia în 1925, care dă mărturie despre o epocă ce pare cititorului de astăzi un tărâm străin. De exemplu L. Zander vorbește cu J. Daniélou și Jules Isaac despre relația creștinismului cu iudaismul și corespundează cu Edmond Fleg, atrăgând atenția asupra superficialității care păstește spiritualitatea creștină atunci când ea se desprinde de rădăcinile sale iudaice. În 1883 – amintește Zander într-un interviu radio – arhiiepiscopul ortodox de Odessa era condus pe ultimul drum de un cortegiu imens, la care participau toți rabinii sinagogilor din sudul Rusiei, cu tot cu credincioși din comunitățile lor. A doua personalitate prezentată de R. Guérinel este Lev Gillet, preot ortodox și autor a numeroase volume semnate cu titlul de „un monah al Bisericii de Răsărit”. Ele sunt mult mai cunoscute în rândurile cititorilor ortodocși decât opera sa fundamentală, dedicată relației cu iudaismul, o monografie consistentă și profetică, încă nedepășită în mediul ortodox³. Tot din acest articol al lui Guérinel aflăm că în cercul AJCF au participat constant teologi ortodocși din Franța, precum Olivier Clément, Élisabeth Behr-Sigel, Nicolas Obolensky, Alexis Kniazieff, Nicolas Lossky, Michel Evdokimov și că de câteva decenii există un consiliu format din toți episcopii ortodocși din Franța⁴, care desemnează un teolog din partea Ortodoxiei în comitetul de conducere al asociației AJCF. Actualmente această misiune este îndeplinită cu succes de Sandrine Ca-

² *Chrétiens orthodoxes en dialogue avec les juifs*, CODJ (codj-fr.blogspot.fr).

³ Vezi recenzia volumului Lev GILLET, *Communion in the Messiah. Studies in the Relationship Between Judaism and Christianity*, James Clarke & Co., Cambridge, 1942/2002, în: *Studii Teologice* 2 (2012), pp. 265-268.

⁴ *Assemblée des Evêques orthodoxes de France*, AEOF (www.aeof.fr).

neri, din partea căreia avem contribuțiile cele mai consistente și în numărul revistei SENS discutat aici.

Primul studiul semnat de S. Caneri este dedicat unei cercetări în domeniul exegezei patristice (*La toison de Gédéon. Israël et les nations*, pp. 819-836). Este vorba despre pasajul cu Ghedeon și ploaia de pe lână, cu cele două tentative prin care lideul evreu încearcă pe Dumnezeu, să vadă dacă va câștiga sau nu lupta împotriva dușmanilor poporului israelit (*Judecători* 6). S. Caneri urmărește în mod exemplar modul în care autori constitutivi pentru tradiția creștină cad sau nu în tentația unei teologii a *substituției*⁵, oferind traduceri proprii din interpretarea acestui pasaj la Sf. Irineu de Lyon, la Origen și Fer. Augustin. Poate că astăzi puțini teologi s-ar gândi – în cazul în care ar trebui să predice sau să explice pasajul din *Jud* 6 – la relația dintre Israel și neamuri, sau la Israel și raportul lui cu Biserica. Părinții primelor secole, atât din cauza apropierii cronologice de începuturile iudaice ale creștinismului, dar și din cauza unor conflicte reale legate tocmai de delimitarea identității religioase, se folosesc aici de cunoscuta interpretare rabinică a pasajului, conform căreia lâna lui Ghedeon simbolizează poporul lui Israel, iar restul pământului din jurul lânii reprezintă neamurile.

Rezultatul este că Sf. Irineu de Lyon și Fer. Augustin dau dovadă clară de o *teologie a înlocuirii* lui Israel de către Biserică (pp. 821 și 827) atunci când vorbesc despre cele două semne primite de Ghedeon de la Dumnezeu: roua de pe lână din prima dimineață arată că într-o primă etapă a istoriei mântuirii *roua harului* a pogorât numai peste Israel, pe când neamurile au fost lipsite de aceste daruri divine, iar minunea din a doua zi arată că harul a fost dat de Dumnezeu numai peste neamuri, în timp ce Israel inșetează de harul divin, așa cum lâna a rămas uscată în mijlocul câmpului înrouat.

Origen oferă o interpretare mult mai complexă și mai frumoasă a pasajului și este foarte atent la raportul dintre Biserică și Israel. S. Caneri ne arată că Origen cunoaște interpretări anterioare la pasaj, probabil chiar pe cea a Sfântului Irineu (p. 823), dar în mod conștient evită *teologia substituției*. Pentru Origen roua este Cuvântul lui Dumnezeu, iar în relație cu *Pis* 71, Origen ajunge la identificarea ei cu însuși Hristos, care a venit peste Israel ca o rouă, iar apoi și peste neamuri și întregul pământ (p. 824). Observăm cum Origen nu optează pentru un raport de excludere reciprocă între Biserică și Israel. Chiar în cazul celei de-a doua minuni, când lâna rămâne uscată în mijlocul câmpului plin de rouă, iar Origen ar fi putut fi tentat să vorbească despre lipsirea de har a lui Israel sau despre lepădarea lui, acest scriitor creștin amintește într-o manieră exemplară textul din *Romani* 11, unde Sf.Ap. Pavel prezintă raportul *Israel-neamuri* ca pe unul de *interdependență*, prin faptul că tocmai din cauza „necredinței lui Israel au venit la credință

⁵ Este vorba despre înlocuirea lui Israel de către Biserică în istoria mântuirii. Pentru o analiză detaliată a conceptului de teologie a înlocuirii sau substituției vezi Michael J. VLACH, *The Church as a Replacement of Israel: An Analysis of Supersessionism*, Edition Israelogie 2, Peter Lang, 2009.

neamurile” (p. 826 și *Rm* 11,11). Apoi Origen parafrazează textul de la sfârșitul capitolului 11, unde darurile și chemarea lui Dumnezeu pentru Israel sunt irevocabile; israeliții necredincioși au devenit astfel neascultători planului lui Dumnezeu și cu acest prilej Dumnezeu a extins mila Sa și către neamuri, dar odată miluite și neamurile, Dumnezeu Își va aduce aminteși de poporul Său (*Rm* 11, 28-31), conform modelului existent în cărțile profeților.

Această abordare a textului biblic este surprinzătoare pentru cititorul modern, mai ales dacă ne gândim la istoria dificilă a receptării textului biblic în literatura patristică, dar și a figurii și teologiei lui Origen în creștinismul următoarelor secole. Autoarea noastră nu este prima care scoate în evidență în ultimii ani actualitatea interpretărilor lui Origen la Sfânta Scriptură. Se vorbește astăzi din ce în ce mai mult de o redescoperire a lui Origen mai ales din perspectivă biblică și patristică⁶, iar acum iată că acest autor atât de controversat se dovedește a fi o sursă inestimabilă în domeniul dialogului dintre creștini și evrei, realitate ce merită tratată cu atenția cuvenită.

Un alt scurt articol din acest număr al revistei *SENS* este dedicat Sf. Ioan Gură de Aur, arhicunoscut – mai ales în Vestul Europei – ca autor creștin *anti-semit*, din cauza omiliilor sale contra iudeilor din Antiohia (*Note sur Jean Chrysostome et les Juifs*, pp. 837-842). Laurent Klooble arată că un cititor *superficial* al operei marelui predicator creștin ar putea să-l acuze de *anti-iudaism*, dar în nici un caz de anti-semitism (p. 838). Un cititor mai *atent* al Sf. Ioan Hrisostom trebuie să țină seama, mai ales în cazul acuzației de anti-iudaism, de *contextul* istoric și religios al celor opt omilii îndreptate mai degrabă contra creștinilor *iudaizanți* și nu iudeilor din Antiohia. Fără să intre în prea multe detalii, pe care ni le promite de altfel într-un studiu viitor, Klooble amintește, de exemplu, că tânărul preot antiohian folosește în omiliile sale o formă de controversă uzuală în retorica antică numită „psogos”, ceea ce implica faptul că atât autorul, cât și auditoriul acelor texte era conștient de *exagerările* folosite în mod intenționat, pentru a atrage atenția asupra unei situații urgente și extrem de dificile (p. 839). Aceasta era de fapt situația comunității creștine din Antiohia, dezbinată, fără influență și periclitată de atracția pe care o exercita viguroasa comunitate iudaică din metropolă.

Klooble pledează pe bună dreptate pentru o mai atentă contextualizare a unor astfel de texte cunoscute ca anti-iudaice și afirmă de mai multe ori în scurta sa contribuție, că dialogul ortodox cu iudaismul nu poate avea loc prin ocultarea Sfinților Părinți, care au făcut posibil ca Biserica să dăinuiască până în vremurile noastre (p. 841). Acest impuls dat de L. Klooble este aprofundat în articolul ur-

⁶ Vezi Alfons FÜRST, „Origenes und seine Bedeutung für die Theologie- und Geistesgeschichte Europas und des Vorderen Orients”, în: Alfons FÜRST (ed.), *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident*, Adamantiana 1, Aschendorff, Münster, 2011, pp. 9-26 și pentru spațiul românesc articolul lui Cristian BĂDILĂȚĂ, „Origen în România (1926-1998)”, în: H. CROUZEL, *Origen: personajul – exegetul – omul duhovnicesc – teologul*, Deisis, Sibiu, 1999, pp. 381-395.

mător, semnat de *Mireille Cohen* și *Sandrine Caneri*, cu titlul „Să recontextualizăm pe Sfinții Părinți fără să judecăm” (*Recontextualiser les Saints Pères et ne pas juger*, pp. 843-849), unde este demonstrat că Sf. Ioan Hrisostom în omilia sa la *Romani* 10 susține unitatea celor două Testamente într-o integritate absolută.

O altă contribuție remarcabilă din această revistă o constituie cuvântarea lui *Jean Rehbinder*, un creștin ortodox de origine iudaică, la conferința organizată de grupul ecumenic de lucru din Nordul Germaniei (ACK)⁷ în anul 2013, dedicată „dialogului iudeo-creștin – o sarcină și o provocare comună pentru bisericile creștine”. Autorul vorbește despre un „retard insuportabil” al Bisericii Ortodoxe în ce privește acest dialog comparativ cu Biserica Romano-Catolică și cea Evanghelică (p. 861), dar recunoaște și dificultatea de abordare a unor teme deja invocate în sesiunile existente de dialog al ortodocșilor cu iudaismul, anume *textele liturgice anti-iudaice* sau cele patristice. Prin exemple de personalități academice și bisericești Rehbinder amintește confrăților ortodocși că dialogul este posibil și că Biserica Ortodoxă are multe elemente în comun cu iudaismul. Sunt demne de amintit aici sacrificiul Maicii Maria (Skobtsov), care a salvat mulți evrei în al doilea război mondial, sau al mitropolitului Hrisostom Zankynthos și Damaskinos al Athenei, care în locul listei cu evrei, au oferit autorităților propriile lor nume.

Ultima contribuție mai consistentă este un raport al unei sesiuni al „grupului de creștini ortodocși în dialog cu evreii” (CODJ), amintit mai sus, despre farisei (pp. 867-873). Se știe că în Biserica Ortodoxă, mai ales din cauza moștenirii patristice înțeleasă în afara contextului, fariseii sunt o emblemă negativă pentru întreg poporul iudeu. Această realitate a fost dezbătută în cadrul unui seminar în iul. 2013, condus de Rabinul Philippe Haddad și Sandrine Caneri. Este un text foarte valoros și util oricărui creștin ortodox, deoarece ajută pe de o parte la înțelegerea discursului patristic și liturgic la adresa fariseilor, iar pe altă parte subliniază rolul pozitiv al acestei grupări religioase din sânul poporului iudeu de acum două mii de ani pentru formarea tradiției creștine.

Deosebit de valoroase sunt cele nu mai puțin de 23 de scurte recenzii de la finalul revistei, care ne aduc la cunoștință ultimele noutăți din domeniul iudeo-creștin, precum și prezentarea mai detaliată a lecturii unui evreu asupra epistolei către *Romani*⁸. Pe ultima pagină găsim și o agendă a activităților din cadrul asociației AJCF până în luna ian. 2014, cu temele și invitațiile diferitelor dezbateri din domeniul dialogului dintre creștini și evrei.

În concluzie, sperăm că numărul acesta al revistei *SENS* va fi un bun impuls pentru revigorarea interesului pentru dialogul cu iudaismul în sânul Bisericii Ortodoxe. Vestea existenței unui grup de lucru între teologi ortodocși și evrei în Franța este îmbucurătoare și, după cum reiese din articolele prezentate aici, se pare că în acest context al dialogului iudeo-creștin-ortodox atât Origen, cât și epistola către

⁷ Este vorba despre „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Nordrhein-Westfalen” (www.ack-nrw.de).

⁸ Paul BONY, *Un juif s'explique sur l'Évangile. La lettre de Paul aux Romains*, 2012, 441pp.

Romani, încep să primească atenția cuvenită, fiind redescoperite ca izvoare biblice și patristice care înlesnesc apropierea între cele două comunități de credință.

(Alexandru IONIȚĂ)

KONSTANTIN, *Oratio ad Sanctorum Coetum / Rede an die Versammlung der Heiligen*, Eingeleitet und übersetzt von Klaus Martin Girardet, (Fontes Christiani, Band 55), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2013, 291pp.



În cea de-a patra serie a celebrei colecții *Fontes Christiani* (*Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter*), care editează marile texte patristice din Antichitate și Evul Mediu la Ed. Herder, a apărut la sfârșitul anului 2013 vol. nr. 55, în care este publicată în originalul grec și în traducere germană *Cuvântarea lui Constantin la adunarea Sfinților* (*Oratio ad Sanctorum Coetum*). *Fontes Christiani* este un fel de *Sources Chrétiennes*⁹ în limba germană. Spre deosebire de colecția franceză, fiind o colecție mai nouă, are avantajul unor introduceri mai ample și actualizate cu noile descoperiri și evoluții ale cercetării patristice. Volumul preia

textul grec din ediția lui I.A. Heikel (GCS 7, Eusebius Werke 1), Leipzig, 1902, care a folosit pentru prima dată cel mai bun manuscris păstrat al acestei lucrări: *Codex Vaticanus graecus* 149.

Textul este tradus din limba greacă și adnotat cu introducere, note și comentarii de istoricul Klaus Martin Girardet, unul dintre cei mai buni specialiști pe Constantin cel Mare din întreaga lume. Introducerea se întinde pe 118pp., în timp ce *Cuvântarea* se întinde pe aproximativ 120pp. de text paralel grec-german. Aparatul critic al introducerii se bucură de 554 de note, cu bibliografie și comentarii referitoare la chestiunile centrale ale criticii interne și externe a acestui text. La rândul său, traducerea conține 284 de note explicative ce sprijină lectura și înțelegerea textului. Volumul se încheie cu prescurtări, amplă bibliografie patristică și modernă, index de locuri biblice, nume, concepte grecești și lucruri, precum și o serie de imagini, monezi, hărți și obiecte din timpul constantinian.

⁹ Colecție bilingvă de texte patristice cu traducere în limba franceză din care au apărut peste 540 de volume.

Din simpla descriere formală a lucrării este evident că avem de a face cu o realizare de excepție, serioasă și documentată, care privește „cea mai cuprinzătoare mărturie personală păstrată de la un împărat roman” (Girardet) alături de „Către sine însuși” a lui Marcu Aureliu (161-180) și *Scrisorile* lui Iulian Apostatul (redactate între 355-363).

Introducerea se oprește mai întâi asupra conținutului cuvântării, abordând deschis problema autenticității, dar și timpul și locul redactării, adresații și caracterul acesteia. Susținerea acestei *Cuvântări la adunarea Sfinților* în limba latină de către Constantin cel Mare este atestată de Eusebiu de Cezareea în *Viața lui Constantin* (4, 32), care a atașat lucrării sale această scriere în traducere greacă. Originalul latin, de altfel, s-a pierdut. Critica modernă nu este însă de acord cu această atribuire, născându-se astfel o dezbateră ce durează de peste 150 de ani. K.M. Girardet realizează o reușită sinteză a pozițiilor cercetătorilor constantinieni, împărțindu-i în trei grupe: 1) Adversarii paternității constantiniene; 2) Susținătorii paternității constantiniene; 3) Autori, care consideră scrierea drept constantiniană, dar redactată cu ajutorul altor persoane, iar ca urmare, unii nu o acceptă ca mărturie personală a lui Constantin, în timp ce alții o acceptă cu toate acestea¹⁰.

Printr-o demonstrație remarcabilă, bazată pe comparația fluxului ideatic și de expresii din *Oratio* cu alte scrieri constantiniene, editorul asigură deplin paternitatea lui Constantin, chiar dacă este foarte probabil să fi fost sfătuit și ajutat la redactare de consilieri creștini, precum Lactanțiu sau episcopii: *Maternus de Köln*, *Reticius de Autun*, *Marinus de Arles* sau episcopul *Agricius din Trier*. Prezența acestor clerici creștini în preajma sa încă din 313 este atestată de diferite surse contemporane. Multe acte imperiale erau pregătite în cancelaria împăratului de terțe persoane, dar aceasta nu înseamnă că nu reflectă gândirea sa. Acesta le autoriza prin publicare și sigur intervenea în conținutul acestora. Dacă aplicăm o astfel de grilă de analiză, am ajunge în opinia lui K.M. Girardet să respingem întregul *Codex Theodosianus*.

Într-un alt capitol al introducerii, Girardet analizează toate expresiile fundamentale din scriere, care pot oferi indicii referitoare la timpul și locul redactării acesteia. Până în prezent au fost propuși anii între 313 și 328, iar ca loc mai multe orașe din imperiu: Roma, Sardica, Tesalonic, Byzantium, Nicomidia, Antiohia. Bazându-se pe faptul că în momentul redactării scrierii Constantin era creștin și analizând expresii care vorbesc despre contextul, adresații și intenția scrierii¹¹, Girardet propune următoarele: Cuvântarea a fost ținută în vinerea mare, 16 apr. 314, în limba latină, la curtea imperială din Trier. Ea nu este nici o predică, nici o cuvântare ținută în fața unui sinod, ci o cuvântare program de politică religioasă adresată unei adunări formate din creștini din toate stările și clasele sociale (cf. pp. 40-48).

¹⁰ A se vedea lista autorilor din cele trei categorii la pp. 16-17.

¹¹ A se vedea argumentarea la pp. 28-40.

Scrierea conține 26 de capitole, având următoarea structură: cap. 1-2: *introducere despre ocazia scrierii și conținutul acesteia*; cap. 3-10: *întemeierea monoteismului și prezentarea absurdității politeismului*; cap. 11-21: *rolul lui Hristos în istoria mântuirii*; cap. 22-25: *eșecul luptei păgânilor împotriva creștinilor*; cap. 26: *Dumnezeu ca origine a faptelor împăratului și Hristos ca tovarăș de luptă de neînving.*

În capitolele următoare ale introducerii, Girardet susține convertirea lui Constantin la creștinism deja din 311, el fiind deja familiar cu învățătura lui Hristos în momentul redactării scrierii. Redactorul arată apoi formația culturală a lui Constantin care reiese din scriere, în ciuda multor detractori, care l-au considerat sau îl consideră un simplu „soldat panonian”. Printr-o critică fundamentală a păgânismului și o susținere a creștinilor, Constantin arată prin această scriere din 314 intenția sa de a creștina întregul imperiu și de a încheia cu păgânismul. Critica față de păgânism conține analiza unui oracol al unei Sibile, care în mod inconștient l-a vestit pe Hristos, precum și *Ecloga a 4-a* a poetului Virgiliu, care în sec. I î.Hr. conținea un mesaj cifrat despre vestea cea bună a creștinismului¹². Admirația față de martirii creștini, care reiese din capitolul 22 al acestei cuvântări, conține elemente de cultură politică și religioasă care l-au determinat să elibereze creștinii închiși și să le retrocedeze toate bunurile.

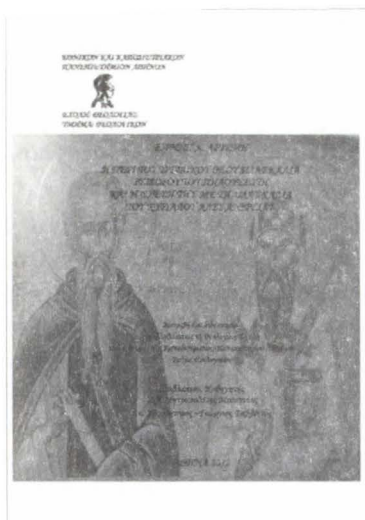
După ce prezintă tradiția textului, edițiile și traduceri ale acestuia, Girardet trece la traducerea acestuia, însoțindu-l de neprețuite note explicative, în afara cărora s-ar pierde foarte mult din înțelesul acestuia.

Considerăm această lucrare un punct de referință și sinteză științifică cu privire la *Oratio ad Sanctorum Coetum*, de care trebuie ținut cont pentru o lectură adecvată și corectă a textului. Ipotezele propuse de K.M. Girardet privitoare la timp, loc, adresați sunt atât de minuțios fundamentate, încât până la aducerea altor contra-argumente, acestea pot fi folosite la interpretarea Cuvântării. Pentru cititorul român recomandăm traducerea în limba română a scrierii din noua colecție Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 8, Ed. Basilica, București, 2012, pp. 252-297.

(Pr. Daniel BENGĂ)

Eirini ARTEMI, *Ἡ περί τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ διδασκαλία Ἰσιδώρου τοῦ Πηλουσιώτη καί ἡ σχέση της μέ τή διδασκαλία τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας* [Învățătura despre Dumnezeu Cel în Treime a lui Isidor Pelusiotul și relația ei cu învățătura lui Chiril al Alexandriei], teză de doctorat, Atena, 2012, 490pp.

¹² O analiză foarte exactă și clară la pp. 98-115.



Se zvonește, printre români, că școala teologică grecească a decăzut de pe culmile de altădată. că rigoarea academică a studiului teologic, o presupusă constantă în Universitățile europene din Apus, lipsește din Grecia contemporană. dacă nu cu desăvârșire, cel puțin într-o măsură covârșitoare, că, în sfârșit, dacă vrea cineva să aibă un parcurs serios al studiilor și al cercetării doctorale, nu se duce la greci, ci o apucă pe calea Apusului titrat. Dacă lucrurile stau chiar așa sau nu, nu sunt eu cel mai în măsură să mă pronunț. Ceea ce pot afirma însă lămurit este că teza de doctorat la care mă refer în recenzia de față contrazice – fie și ca excepție – acest zvon, constituind o lucrare de înaltă ținută

academică, dacă ar fi să ne raportăm la criteriile rigorii științifice apusene, și, totodată, o bună mărturisire a credinței de veacuri a Bisericii Răsăritene.

Lucrarea lui Eirini Artemi, intitulată *Ἡ περί τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ διδασκαλία Ἰσιδώρου τοῦ Πηλονουιώτη καὶ ἡ σχέση της μέ τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας* [*Învățătura despre Dumnezeu Cel în Treime la Isidor Pelusiotul și relația ei cu învățătura lui Chiril al Alexandriei*], a fost elaborată în cadrul Facultății de Teologie a Universității Kapodistriene din Atena, sub conducerea, inițial, a Profesorului Skouteris, iar apoi, după îmbolnăvirea (și decesul) Profesorului Skouteris, a ÎPS Hrisostom – Georgios Savvatos, Mitropolitul Messeniei, așa cum aflăm din *Prolog* (pp. 7-12).

Autoarea își propune și reușește să facă o analiză detaliată și completă a învățaturii triadologice a Sf. Isidor Pelusiotul în legătură cu învățătura Sf. Chiril al Alexandriei. În centrul lucrării se află învățătura despre Sfânta Treime a lui Isidor, dar este analizată și influența pe care acest Sfânt a exercitat-o asupra Sf. Chiril al Alexandriei în direcția triadologiei. În acest demers comparativ, autoarea mărturisește că dificultatea principală a constituit-o *natura diferită* a textelor celor doi: corpusul epistolar al Sf. Isidor Pelusiotul are o dominantă pedagogică, ermeneutică și protreptică, în vreme ce lucrările Sf. Chiril al Alexandriei sunt de natură teologică. La această dificultate se adaugă și volumul inegal al discursului triadologic la cei doi Părinți. Cu toate acestea, Eirini Artemi reușește să găsească punctele de legătură între cei doi Părinți ai Bisericii, printr-o analiză atentă a corpusului de lucrări păstrate peste veacuri.

După o *Introducere* (pp. 20-44) în contextul teologic al epocii în care au trăit Sfinții Isidor și Chiril, precum și în biografia relațională a celor doi, autoarea face o descriere generală a învățaturii de credință în viziunea celor doi Părinți (cap. I, pp. 44-86), analizați în subcapitole separate, dar cu dese referiri la influențe reciproce, respectiv la mărturisiri de credință comune.

Capitolul al doilea – intitulat *Influențe asupra învățaturii-teologiei lui Isidor Pelusiotul și a lui Chiril al Alexandriei* (pp. 87-121) – are, de asemenea, un caracter pregătitor, arătând izvoarele sau posibilele izvoare ale gândirii teologice a celor doi. Sunt deosebit de importante referirile la anumiți termeni (ὅροι) cu însemnătate teologică, autoarea făcând nu doar constatări de ordin general – de tipul: „Fără îndoială, Isidor a fost influențat de teologia primului Sinod Ecumenic” (p. 89) –, ci și precizări cu privire la filiația unor astfel de termeni: e.g. πλάτυνσις (pp. 90-92) sau seria, tratată separat (pp. 111-121), φύσις-ὑπόστασις-πρόσωπον. Referirile cele mai dese sunt, în afară de Sfânta Scriptură, la Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie Teologul, Sf. Atanasie cel Mare și Sf. Grigorie de Nyssa. În analiza corpusului epistolar al lui Isidor, Eirini Artemi face remarcată însă și asemănarea „limpede” între demersul ermineutic al lui Isidor și cel al Sf. Ioan Gură de Aur (p. 96).

Partea cea mai importantă a lucrării o constituie însă capitolele III (*Taina unirii [= unității]¹³ și a distincției între Persoanele Sfintei Treimi, după Isidor Pelusiotul și Chiril al Alexandriei* – pp. 22-226), IV (*Modul existenței Fiului și a Duhului* – pp. 227-326) și V (*Revelația și cunoașterea lui Dumnezeu Celui în Treime, potrivit învățaturii Sfântului Isidor Pelusiotul și a Sfântului Chiril al Alexandriei. Revelație și teologie* – pp. 327-414), în care autoarea prezintă structurat și argumentat cu ajutorul excerptelor textuale teologia triadologică a celor doi Părinți. Este de remarcat și lăudabil că, în aceste capitole esențiale ale lucrării, recursul la literatura secundară este minimal, în timp ce recursul la izvoarele Părinților este omniprezent. Practic, autoarea îi aduce în prezent pe cei doi Părinți ai Bisericii, într-o remarcabilă lectură ghidată tematic, fără a lipsi însă abordarea interpretativă a textelor. Din acest punct de vedere, avem în față o lucrare consistentă, riguroasă și menită să limpezească lucrurile într-o manieră aproape didactică.

Ultimul din cele trei capitole mi se pare a fi deosebit de important pentru gnoseologia răsăriteană, în general, și, în consecință, pentru modul în care se poate teologhisi astăzi. În mod cu totul particular, subcapitolul IV, intitulat *Metoda teologhisirii pe temeiul numelor [lui Dumnezeu]* (pp. 407-414), prezintă un interes deosebit, intrucât aduce în discuție caracterul *convențional* al cuvintelor pe care oamenii le folosesc atunci când se referă la Dumnezeu și la cunoașterea Lui. Cu argumente din textele Sfinților Isidor și Chiril, autoarea arată că numele (și, prin extensie, denumirile teologice de orice fel) nu pot epuiza, nici măcar determina natura lucrului sau a persoanei (Persoanei) despre care se vorbește.

Lucrarea lui Eirini Artemi se încheie, cum era și firesc, cu un *Epilog* (pp. 415-426), un capitol de *Bibliografie* (pp. 427-473) și un triplu *Indice*: de nume proprii; de termeni teologici; de citate și aluzii scripturistice.

¹³ Folosim termenul „unire” pentru ἐνότης, intrucât așa s-a moștenit el în uzul limbajului liturgic și teologic românesc.

În afara aprecierilor evidente, aş dori să adaug şi două observaţi-nelămuriri în privinţa unor afirmaţii din lucrare:

1) În *Epilog*, la p. 415, afirmaţia autoarei că „cei doi Părinţi ştiaau bine că adevărul despre Dumnezeu se întemeiază pe textele Sfintei Scripturi” necesită o reformulare. Gnoseologia răsăriteană este, prin excelenţă, pnevmatologică, temeiul adevărului propovăduit de Părinţi fiind exclusiv împărtăşirea de Duhul lui Dumnezeu, adevărul fiind deci descoperit în acest fel. Că Părinţii – nu doar aceştia doi, ci în ansamblul lor – folosesc citate din Scriptură ca argumente pentru învăţătura dogmatică pe care o mărturisesc este ceva ce ţine de instrumentar, şi nu de temelia adevărului propovăduit. Probabil că Eirini Artemi tocmai acest lucru a vrut să-l sublinieze, fiindcă aşa reiese din tratarea de ansamblu a textelor dogmatice ale celor doi Părinţi în relaţia lor cu Scriptura. Mai mult, în conţinutul aceleiaşi pagini, autoarea vorbeşte, cu titlu rezumativ la gândirea celor doi Părinţi, despre taina cunoaşterii lui Dumnezeu de către om, subliniind că omul nu poate ajunge la cunoaşterea tainei Treimii prin cugetarea minţii şi prin silogisme, ci numai prin Euharistie şi prin împărtăşirea de harul Sfântului Duh, ceea ce reiese şi din capitolul dedicat *Cunoaşterii relative a lui Dumnezeu. Οὐσία şi energii* (pp. 379-406), din partea a V-a a lucrării. Formularea citată mai sus lasă loc deci unei interpretări compatibile cu gnoseologia apuseană, în mod esenţial diferite de cea răsăriteană, şi, prin urmare, cred că ar putea fi evitată. Mult mai potrivită mi se pare formularea autoarei din *Rezumatul* lucrării, unde ni se spune că, deşi Sfinţii Isidor şi Chiril se folosesc, în demonstrarea triadologiei, de exemple din viaţa de zi cu zi, „exemplele lor se regăsesc în principal în Sfânta Scriptură” (p. 5).

2) În privinţa bibliografiei folosite, în afară de izvoarele studiate, lista lucrărilor cuprinde titluri importante în diverse limbi europene, unele mai vechi, altele mai recente. În ceea ce priveşte lucrarea Doamnei Marie-Odille Boulnois, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*, mi se pare curios că autoarea n-a folosit-o decât după ce marea parte a lucrării de doctorat fusese deja elaborată, „pentru a evita să fie influenţată de structura şi de conţinutul lucrării ei” (p. 417). Ur-mând această logică, ar fi trebuit ca multe alte lucrări să nu fie consultate decât la finele tezei de doctorat. În acest punct, cititorul simte nevoia unei explicaţii suplimentare, care să răspundă la întrebarea: de ce lucrarea Doamnei Boulnois face excepţie între celelalte lucrări de profil utilizate, astfel încât să fie nevoie ca alcătui-torul unei teze de doctorat legate de triadologia Sf. Chiril al Alexandriei să o evite, spre a nu se lăsa influenţat de lucrarea precedentă?

Dincolo de specificul şi de excelenţa particulară a lucrării lui Eirini Ar-temi, mi-aş permite să exprim o constatare de ordin general asupra alcătuirii unei lucrări ştiinţifice în domeniul teologiei, în special în ramura studiilor de patrologie. Este mai mult decât evident că, în afară de rigoarea metodologică, în sensul unei bune dispuneri a unui material informativ de calitate, succesul în cercetarea teologică este dat de recursul sistematic la textul original. Autoarea stăpâneşte greaca veche, cu care şi operează atunci când îşi fundamentează dis-

cursul teologic. În prezent, ne-am obișnuit prea mult cu lucrări semidocte, în care un autor patristic este tratat, analizat, comentat și, poate, răstălmăcit, în temeiul unor traduceri – ele însele interpretări ale textelor originale –, sau al unor precizări făcute de alții, în ceea ce putem numi recursul exclusiv la literatura secundară.

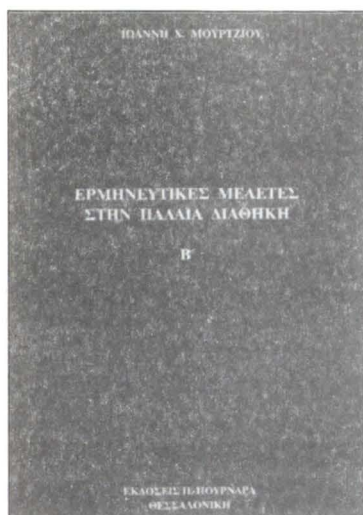
Recomand deci lucrarea lui Eirini Artemi nu doar pentru conținutul de excepție și pentru că reprezintă o etapă importantă pentru triadologia Sfinților Isidor Pelusiotul și Chiril al Alexandriei, ci și ca pe un model de abordare științifică, onest din punct de vedere metodologic, a unui atare demers academic în Patrologie.

(Octavian GORDON)

Ιωάννη Χ. ΜΟΥΡΤΖΙΟΥ, *Ερμηνευτικές μελέτες στην Παλαιά Διαθήκη*, Β', Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2005, 300σ. [Ioannis H. Mourtzios, *Studii ermineutice privind Vechiul Testament*, vol. 2, Ed. P. Pournaras, Tesalonic, 2005, 300pp.]

Lucrarea dlui Ioannis H. Mourtzios, actualmente conferențiar la catedra de Teologie biblică din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Tesalonic, intitulată sugestiv *Studii ermineutice privind Vechiul Testament*, grupează opt materiale dedicate atât unor personaje și evenimente descrise în Vechiul și Noul Testament, cât și aplicarea imnografică a unor texte scripturistice: 1) Μπορούμε να απορρίψουμε την Παλαιά Διαθήκη; Και βέβαια όχι (*Putem să respingem Vechiul Testament? Desigur că nu!*, pp. 13-22), 2) Το φαινόμενο του αντισημιτισμού και η Ορθόδοξη Εκκλησία. Τα υμνολογικά κείμενα της Μ. Εβδομάδος (*Fenomenul antisemitismului și Biserica Ortodoxă. Textele imnografice ale Săptămânii Patimilor*, pp. 23-38), 3) Ο Αβραάμ στην προφητική παράδοση και τους Ψαλμούς (*Aвраам în tradiția profetică și în [cartea] Psalmilor*, pp. 39-77), 4) „Μητέρες” της Πατριαρχικής περιόδου. Σάρρα, Άγαρ, Ρεβέκκα, Ραχήλ („Maicile” perioadei patriarhale. Sarra, Agar, Rebecca, Rahela, pp. 79-128), 5) Η παράδοση της εξόδου των Ισραηλιτών από την Αίγυπτο στη δευτερονομιστική ιστοριογραφία και στο έργο του χρονικογράφου (*Tradiția ieșirii israeliților din Egipt în istoriografia deuteronomistă și în cartea Cronicilor*, pp. 129-151), 6) Ο προφήτης Ισαΐας και η πολιτική (*Profetul Isaia și acțiunea civilă*, pp. 153-171), 7) Η παράδοση της εξόδου των Ισραηλιτών από την Αίγυπτο στην Καινή Διαθήκη και στη λειτουργική ζωή της Εκκλησίας (*Tradiția ieșirii israeliților din Egipt în Noul Testament și în viața liturgică a Bisericii*, pp. 174-255) și 8) Το παλαιοδιαθηκικό υπόβαθρο στο ΙΒ' κεφάλαιο του βιβλίου της

Αποκάλυψης (*Fundamentul vechi-testamentar în capitolul 12 din cartea Apocalipsei*, pp. 257-291).



În *prologul* lucrării (p. 7), autorul indică faptul că acest volum grupează opt studii ermineutice ce au fost publicate inițial în diferite periodice științifice, în volume omagiale și colective. Prezentându-le într-o formă adăugită și îmbunătățită, volumul este adresat atât studenților de la Facultatea de Teologie, cât și cercetătorilor sau analiștilor Sfintei Scripturi.

Primul studiu, purtând un titlul incitant (*Putem să respingem Vechiul Testament? Desigur că nu!*)¹⁴, este o critică adusă opiniilor exprimate de prof. N.B. Hronopoulos în periodicul *Orthodoxia și elenismul*. Chiar dacă nu enumeră toate opiniile creionate de prof. Hronopoulos, ne putem da seama de conținutul studiului din critica extrem de pertinentă a

profesorului Mourtzios. În primul rând, N.B. Hronopoulos considera că narațiunile Vechiului Testament sunt puternic influențate de miturile popoarele învecinate Palestinei, temelia lor fiind una mitologică. Autorul își creionează argumentarea critică pornind de la narațiunile vechi-testamentare, care nu sunt altceva decât cadre simple pentru proclamarea adevărurilor credinței biblice și, mai cu seamă, a credinței într-un singur Dumnezeu. Narațiunile vechi-testamentare nu sunt mituri, ci istoria economiei dumnezeiești, prezentarea planului dumnezeiesc și uman, prezentarea duratei de intervenție a lui Dumnezeu în istorie. De asemenea, acest plan nu poate fi disociat de cel neo-testamentar de vreme ce există Un singur Dumnezeu, care în planul vechi-testamentar a vorbit poporului lui Israel prin profeți, iar acum – în planul neo-testamentar – vorbește Bisericii creștine prin Fiul Lui. Un argument pentru utilitatea textului Vechiului Testament poate fi extras din folosirea sa în viața liturgică a Bisericii. Vechiul Testament constituie izvor pentru lecturile biblice, pentru imnele și rugăciunile cultului divin-public. În finalul criticii se insistă pe receptarea Vechiului Testament ca un total, ca o «carte a neamului lui Iisus Hristos, fiul lui David, fiul lui Avraam» (Mt 2, 1).

Pornind de la textele iconografice ale Săptămânii Patimilor, cel de-al doilea studiu aduce în avanscenă fenomenul antisemitismului și percepția sa în Biserica Ortodoxă. După o scurtă introducere în erminia conceptului în sine (adeseori perceput drept „ură care conduce la exterminarea evreilor”, p. 24), autorul elen arată mai înainte de toate că evreeii au fost coloniști și străini într-o

¹⁴ Vezi: Prof. dr. Ioannis H. MOURTZIOS, „Putem să respingem Vechiul Testament? Desigur că nu!”, trad. de Alexandru Prelipcean, în: *Teologie și Viață*, SN, XX [LXXXVIII] (2012), 5-8, pp. 193-199.

țară străină (Palestina), trebuind să facă față diferitelor naționalități și popoare, dar fiind deschiși față de străini și prozeliți (p. 25¹⁵). Cu toate acestea, textele inmografice cuprinse în Săptămâna Patimilor îi consideră pe evrei drept «ucigași ai lui Hristos» (Χριστοκτόνοι), «ucigași de Dumnezeu» (Θεοκτόνοι), «popor călcător de Lege» (λαός παράνομος). Dar nu numai textele inmografice – identificate mai ales în Utrenia din Vinerea Patimilor și din Sâmbăta cea Mare – vorbesc depreciativ la adresa poporului iudeu. Domnul Mourtzios identifică existența unor cântece laice de jale din diferite epoci ale Greciei cu expresii antisemite¹⁶, cât și tradiții religioase laice, un exemplu concret fiind *arderea lui Iuda* (p. 29). Problema antisemitismului a fost în atenția Sfântului Sinod al Greciei începând cu anul 1872. În data de 12 apr. 1891, Sinodul a atras atenția că datina *arderii lui Iuda* este o „batjocură supremă față de iudei și întărită la ură religioasă” (p. 30). Aceeași decizie a fost confirmată și în enciclica Sinodală din data de 10 mai 1910. Printre hotărârile celei de a doua întâlnire a Bisericii Ortodoxe întăistătoare din sept. 1995 a fost și combaterea fanatismul care conduce la ură între popoare (p. 31). Cât privește acele elemente liturgice considerate anti-iudaice, dl Mourtzios le consideră descriptive în anumite împrejurări din viața Bisericii, însă ele neexistând în inima cultului ortodox, care este Sfânta Liturghie. Aceste tropare anti-iudaice schițează poziția respingătoare și dorința iudeilor *de atunci* de a-L ucide pe Hristos (p. 32), neavând vreun caracter peiorativ față de actualul popor evreu. Câteva idei conclusive merită să fie notate. În realitatea de zi cu zi, spune autorul elen, Biserica trebuie să se considere pe sine însuși ca o voce deasupra tuturor altor voci, de vreme ce „Ortodoxia merge în duhul ecumenic... Ortodoxia refuză naționalismul, dar și internaționalismul steril, care disprețuiește particularitatea popoarelor și a oamenilor” (p. 37).

Cel de-al treilea studiu aduce în vizor pe patriarhul Avraam, așa cum este prezentat în tradiția profetică și în *Psalmi*. Narațiunile despre perioada patriarhală, descrise în cartea *Facerii* (cap. 12-50) sunt de maximă importanță pentru că ele descriu *protoistoria* lui Israel. Cele trei personaje centrale ale acestor narațiuni – Avraam, Isaac și Iacov – sunt primii oameni care au intrat în legătură cu *Dumnezeul părinților*, transmitând mai apoi poporului lui Israel această credință și experiență (p. 39). În opinia noastră, studiul în sine nu aduce mari contribuții, decât aceea că sintetizează acele pasaje din tradiția profetică¹⁷, din cartea *Psalmlor* (46, 104), din cărțile istorice¹⁸ și din cărțile sapiențiale (*Sir*

¹⁵ „οι Ισραηλῖτες ἦταν πάροικοι, ξένοι σε μια ξένη χώρα, την Παλαιστίνη... και είχαν να αντιμετωπίσουν διάφορες εθνότητες και λαούς. Παρά ταύτα ἦταν ανεκτικοί προς τους ξένους, τους προσηλύτους...”.

¹⁶ „Astăzi cerul negru, astăzi ziua cea neagră, astăzi se desparte Fiul de mamă. Astăzi evreii, călcători de Lege, s-au hotărât, [acești] călcători de Lege și câini blestemați, ca să răstignească pe Hristos, al tuturor Împărat...”.

¹⁷ *Mih* 7, 20; *Is* 29, 22; 41, 8; 51, 2; 63, 16; *Bar* 2, 34; *Iez* 33, 24.

¹⁸ *2 Rg* 18, 36; *1 Cro* 16, 16; 29, 18; *2 Cro* 20, 7; 30, 6; *4 Rg* 12, 23.

44:19,22), unde este descris Avraam și rolul său în iconomia mântuirii. Aceeași viziune a autorului elen se prelungește și în descrierea celorlalte două personaje: Isaac (pp. 62-64) și Iacov (pp. 64-75). În concluzia studiului, dl Mourtzios trasează câteva opinii cu caracter mai mult general (pp. 75-77): în tradiția profetică și în *Psalmi*, Avram este menționat de puține ori, adeseori în relație cu Iacov. Profetul Miheia Îl roagă pe Dumnezeu să îndeplinească făgăduințele pe care le-a dat lui Avraam și să salveze poporul lui Israel. Din contră, Proto-Isaia referindu-se la Avraam, îl separă de Iacov. Deutero-Isaia vorbește despre „sămânța lui Avraam”, care este poporul lui Israel, urmașii trupești ai lui Avraam. Poporul acesta trebuie să suporte suferințele exilului. Profetul reamintește lui Israel că este urmașul omului Avraam, care a avut o strânsă relație cu Yahweh și, prin urmare, Dumnezeu îl va ajuta în situațiile sale dificile. Dacă în Trito-Isaia, Avraam este evidențiat împreună cu Iacov, probabil, pentru întărirea unității etnice a poporului, în *Ps* 46, Yahweh nu este numai Dumnezeul lui Avraam, ci al tuturor popoarelor. Avraam dobândește un caracter ecumenic și popoarele pământului sunt acceptate de Dumnezeul lui Avraam. În *Ps* 104 „sămânța lui Avraam” (σπέρμα Αβραάμ) este poporul Israel, fiii lui Iacov, noul neam care trebuie să rămână credincios lui Yahweh, care îndeplinește făgăduințele făcute Patriarhilor. Cu toate acestea, cel mai important element al tradiției despre Avraam, este „testamentul lui Avraam” (διαθήκη Αβραάμ), care asigură continuitate credinței în Yahweh din neam în neam.

„*Maicile*” perioadei patriarhale (*Sarra, Agar, Rebeca și Rahela*) sunt analizate în cadrul celui de-al patrulea studiu. Tradus și în limba română¹⁹, studiul identifică, pe de o parte, teoriile legate de narațiunile patriarhale și elementele lor constitutive, iar pe de altă parte, creionează cele patru personalități feminine marcante în istoria poporului iudeu. În opinia lui Ioannis Mourtzios, toate narațiunile biblice au la baza lor următoarele elemente definitorii: 1) *motivul stereotip*²⁰; 2) femeia este inferioară bărbatului, se prezintă în faptele înșelăciunii, este lipsită de voință, dar prin nașterea de prunci „ajută” la scrierea cataloagelor genealogice (p. 81); 3) în aceste cataloage, menționarea mamelor și a fiicelor este marginalizată²¹; 4) în narațiunile *Facerii* se vorbește despre aleșii lui Dumnezeu din diferite generații. Aceste naratiuni vizează acordurile căsătoriilor, dificultăților nașterii, sterilității, al concurenței fraților de același sânge. În nicio narațiune nu se prezintă o femeie cu o intervenție determinantă în istoria mântuirii neamului omenesc (pp. 83-84). Fiecare analiză în parte a celor patru persona-

¹⁹ Vezi: Ioannis H. MOURTZIOS, „Mamele perioadei patriarhale: Sarra, Agar, Rebeca și Rahela”, trad. de Alexandru Prelipcean, în: *Ortodoxia*, SN, I (2009), 3, pp. 171-196.

²⁰ Un anume bărbat, împreună cu soția sa și cu bunurile deținute, trebuie să își abandoneze țara, ca să emigreze într-un loc necunoscut. Prin această raportare se stabilesc trei teme: *stăpânirea pământului, averea și urmașii* (p. 81).

²¹ Excepție este totuși *Fc* 4:17-26, loc ce păstrează în memorie un loc ridicat al femeii în protoistoria lui Israel (pp. 82-83).

je marcante urmează în mare același plan: traducerea numelui, prezentarea vechi-testamentară, anumite probleme hermeneutice și raportarea textelor neo-testamentare față de fiecare personaj. În ideile conclusive, autorul indică că în toate narațiunile perioadei patriarhale tema-motivul important(ă) îl formează *sterilitatea*. Femeile apar de la început ca sterpe, sterile (στεῖρα), dar cu toate acestea sunt și purtătoarele sfintei făgăduințe. Dumnezeu este cauza sterilității lor, însă tot El este și Cel care o poate anula. Totuși, nașterea miraculoasă a unui prunc, asociată cu frumusețea neasemuită a personajelor biblice stau în opoziție cu sterilitatea și confirmă abaterăa lui Dumnezeu și așezarea determinativă pentru mersul istoriei poporului lui Israel de după (pp. 126-127).

Tradiția ieșirii evreilor din Egipt în istoriografia deuteronomistă și în cartea *Cronicilor* este tema celui de-al cincilea studiu. Prezintă de 12 ori în istoriografia deuteronomistă, tradiția ieșirii evreilor din Egipt constituie una din cele mai vechi și mai importante pasaje ale istoriei biblice. Autorul elen face aici distincția dintre două istoriografii: în timp ce tradiția deuteronomistă este pasionată de prezentarea istorică, iar teologia sa prezintă pe Dumnezeu Cel Unul, cinstit printr-o lucrare sfântă, autorul *Cronicilor* este mai întâi de toate teolog și mai apoi istoric. El reamintește contemporanilor săi că supraviețuirea poporului sfânt depinde de credința lui în Dumnezeu, în Lege și în dreapta păstrarea a cultului (p. 134). Textele referitoare la ieșirea din Egipt, identificate de autor în tradiția deuteronomistă²² sunt puse în paralel cu cele prezente în *Cronici*²³. Tradiția deuteronomistă trimite la episodul ieșirii din Egipt, ca să accentueze mai cu seamă intervenția lui Dumnezeu în istoria timpurie a lui Israel (p. 141), în timp ce autorul *Cronicilor* se referă indirect la această ieșire. Problema lui este să păstreze pământul Canaan în mâinile evreilor, mai cu seamă acum după întoarcerea din robie, aceasta fiind chestiunea exclusivă a lui Dumnezeu, care și acum trebuie să intervină în ajutorul poporului ales (p. 142).

Personalitatea profetului Isaia și problema acțiunii civile este tema celui de-al șaselea studiu cuprins în prezenta lucrare. Domnul Mourtzios identifică nu mai puțin de trei cazuri care descriu această relație dintre profetul Isaia și problematica acțiunii civile (πολιτική), și anume: primul caz se referă la așa-numitul război siro-efraimit, în care a fost implicat regele Ahaz; al doilea caz este pus în relație cu regele Iezechia și cu invazia din anul 705 î.Hr. a lui Sanherib în regatul lui Iuda, iar al treilea caz are la baza sa două texte (*Is* 30, 1-5 și 31, 1-4), în care este descrisă atitudinea lui Isaia față de propriul popor. Analiza problematicii acțiunii civile a lui Isaia este completată de autorul elen prin cazul profetului Osea, de vreme ce între cele două cazuri apar similitudini (p. 167). Profetul Isaia nu face politică și nici nu este interesat de acțiunea civilă, de vreme ce credința și zelul pentru Yahweh sunt premisele fundamentale pentru întoarcerea

²² 2 Rg 7, 5-6; 7, 23-24; 3 Rg 8, 9; 8, 16, 20; 9, 9.

²³ 1 Cro 17, 4-5; 17, 21-22; 2 Cro 5, 10; 6, 5-6, 10; 7, 22.

și mântuirea lui Israel. Profetul Isaia intervine în istorie întotdeauna la îndemnul lui Yahweh și în acord cu planul Lui.

Cel mai extins studiu cuprins în prezentul volumul recenzat este dedicat *tradiției ieșirii evreilor din Egipt în Noul Testament și în viața liturgică a Bisericii* (pp. 173-255). Trebuie să precizăm, încă de la început, că studiul acesta este unul atipic formatului editorial propus de autorul grec. În primul rând, tema depășește aria de cercetare vechi-testamentară, de vreme ce volumul indică în mod clar că avem de a face cu un volum compus din studii ermineutice în *Vechiul Testament*. De asemenea, inserarea unei bibliografii (pp. 243-251), precum și al unui rezumat în limba engleză (pp. 253-255) dovedesc în mod irefutabil inconsecvența autorului grec. Prin tema sa, prin maniera de structurare a ideilor, prin conținutul său, prin identificarea în parte a elementelor constitutive tradiției ieșirii poporului ales din Egipt, credem că studiul prezent trebuia inserat imediat după cel de-al cincilea studiu, ce a vizat tradiția ieșirii poporului evreu în tradiția deuteronomistă și în cartea *Cronicilor*, oferind astfel o continuitate temei în sine. Cu toate acestea, atuul studiului stă mai ales în identificarea acestei tradiții în inmografia creștină, care nu a făcut altceva decât să interpreteze, prin ritm și cuvânt, imaginile scripturistice ale mântuirii omului în Hristos. După sinteza oferită de Mourtzios, există 11 sărbători care citează fragmente din cartea *Ieșirii* (la *cinstirea Sfintei Cruci*, la *Intrarea Maicii Domnului în Biserică*, la vecernia din ajunul *Botezului Domnului*, la sărbătoarea *Întâmpinării Domnului*, la *soborul Arhanghelilor Mihail și Gavriil*, la sărbătoarea *Schimbării la față* și în cinci zile din Săptămâna mare – Luni, Miercuri, Joi, Vineri și Sâmbătă – la vecernie). De asemenea, subiectul este regăsit și în unele catavasii cântate în cadrul serviciului divin public, însă un loc cu totul aparte îl deține în cuprinsul *Canonului Mare* – având drept autor pe Sf. Andrei Criteanul²⁴, precum și în compozițiile inmografice ale lui Ștefan Savaitul, Ilie Ierusalimiteanul, Clement Studitul, Ciprian Studitul, ale patriarhilor Fotie și Gherman al Constantinopolului, ale monahului Damian, ale lui Iosif inmograful. În concluzie, dl Mourtzios arată că Biserica a folosit multe fragmente din Vechiul Testament, printre care și din cartea *Ieșirii*, având drept scop să unească în mod direct viața liturgică cu revelația biblică. Personalitatea lui Moise, ieșirea poporului ales din Egipt și celebrarea paștelui iudaic – toate cuprinse și descrise în cartea *Ieșirii*, sunt folosite de inmografi pentru că ele sunt *typos*-ul lui Hristos, a lucrării Sale soteriologice și a Paștelui creștin (p. 239).

Ultimul studiu se apropie de cercetare comparată dintre cele două Testamente: *suportul vechi-testamentar în capitolul 12 din cartea Apocalipsei*. Autorul elen identifică în cuprinsul celui de-al 12-lea capitol din cartea *Apocalipsei* un număr de 21 de pasaje vechi-testamentare, majoritatea provenite din cărțile profetice (Isaia, Daniel, Miheia, Osea). Întregul studiu nu face altceva decât să

²⁴ Nefiind o temă de Patrologie nu vom face aici remarci critice privind ideile exprimate de dl Mourtzios.

identifice pasajele paralele și să le confrunte mai apoi, în cadrul unei sinopse. Concluziile autorului, pe alocuri hilare²⁵, evidențiază că textul celui de-al 12-lea capitol al *Apocalipsei* nu este independent de rădăcinile sale vechi-testamentare. Ioan Evanghelistul a avut drept țintă unirea și recapitularea tradiției profetice în opera sa. El a descoperit mai cu seamă o analogie existentă între Vechiul Testament și lumea sa apocaliptică descrisă în capitolul 12.

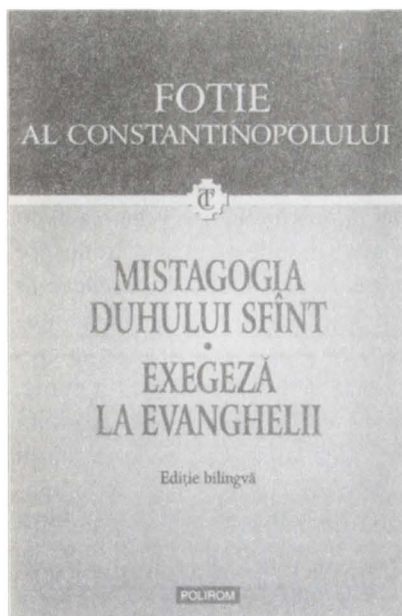
În concluzie, lucrarea domnului Ioannis Mourtzios este mai înainte de toate o sinteză pe teme de teologie biblică, cu plusuri și minusuri evidente. Ca atuuri identificăm permanenta conexiune dintre textele biblice și iconografia creștină. O raportare corectă față de iconografie, care și-a propus să accesibilizeze dogmele creștine, poate duce la identificarea surselor ei primare. La capitolul *minus-uri* putem evidenția mai ales inconsecvența din studiul al șaptelea, precum și nefolosirea textului ebraic (TM). Cu toate acestea, recomandăm prezenta lucrare prin care ne vom apropia și mai mult de teologia vechi-testamentară, înțelegând, de asemenea, că Vechiul Testament nu s-a închis prin vechimea sa, ci el rămâne veșnic deschis prin Fiul lui Dumnezeu întrupat, care dă mărturie despre el.

(Alexandru PRELIPCEAN)

FOTIE AL CONSTANTINOPOLULUI, *Mistagogia Duhului Sfânt și Exegeze la Evangheliile* (ediție bilingvă), trad. de Oana Coman, studiu introd. și tabel cronologic de Ionuț-Alexandru Tudorie, note explicative de Oana Coman, Ionuț-Alexandru Tudorie și Adrian Muraru, ediție îngrijită de Adrian Muraru, coll. *Tradiția creștină* 15, Ed. Polirom, Iași, 2013, 637pp.

În cultura teologică românească, Sf. Fotie al Constantinopolului a rămas celebru în special pentru a fi fost protagonistul unuia dintre cele mai tensionate episoade consumate între patriarhia de Constantinopol și cea a Romei, anume ruptura dintre anii 866 și 880, însoțită de anatematizări reciproce. Din păcate, ca teolog, el nu s-a bucurat până acum decât de o largă și nemeritată ignorare, în bună măsură explicabilă prin lipsa aproape completă de traduceri în românește din opera sa. Volumul de față aduce o contribuție semnificativă la umplerea unui mare gol, și este din acest punct de vedere mai mult decât binevenit.

²⁵ „Mai înainte de toate, Ioan, scriitorul Apocalipsei, cunoaște foarte bine textul V.[echiului] Testament și folosește, mai cu seamă, pe profeți” („Καταρχάς ο Ιωάννης, ο συγγραφέας της Αποκάλυψης, γνωρίζει πολύ καλά το κείμενο της Π. Διαθήκης και χρησιμοποιεί ιδιαίτερα τους προφήτες”, p. 289).



Volumul este deschis de un amplu *Studiu introductiv*, în care Ionuț-Alexandru Tudorie se apleacă asupra reperelor majore ale vieții și activității Sfântului Fotie. Aflăm astfel amănunte despre ascendența aristocratică a viitorului patriarh, despre implicarea familiei sale în lupta împotriva iconoclasmului (lucru care a provocat moartea în exil a părinților săi), iar apoi despre începutul ascensiunii sale publice care a culminat cu alegerea și hirotonirea ca patriarh în dec. 858, pe cînd se afla în jurul vârstei de 50 de ani. Modul în care Sfântul Fotie a trecut însă de la statutul de laic la cel de patriarh, în răstimp de numai 6 zile, și mai ales prezența unui arhiepiscop excomunicat de fostul patriarh, Ignatie, în soborul care a săvârșit hirotonia avea să ofere materie de controversă ad-

versarilor săi – susținătorii fostului patriarh, aflat acum în exil, iar apoi scaunul roman. Întreaga perioadă a patriarhatului său a fost marcată de ostilitatea venită din aceste două direcții: după exilul dintre 867 și 873, Sfântul Fotie nu și-a recăpătat scaunul decât în 879, dar numai pentru a fi trimis din nou în exil (în 886), unde s-a și săvârșit (în 893 sau 894). Din timpul acestui ultim surghiun datează foarte importantul său tratat polemic *Mistagogia Duhului Sfânt*, în care au fost formulate cu mare perspicacitate multe dintre argumentele care aveau să devină clasice împotriva adaosului *Filioque*. *Studiul* mai conține apoi o trecere în revistă a scrierilor patriarhului Fotie (pp. 56-64), o scurtă „introducere în polemica occidentală anti-bizantină despre *Filioque*” (pp. 65-72) și de asemenea tot o scurtă discuție despre critica făcută de către patriarh adaosului *Filioque* (pp. 73-79). Este un punct care rămâne în discuție acela de a ști dacă polemica anti-filioquistă a Sfântului Fotie a fost o inabilitate tactică prin care Roma, inițial recuperabilă – se presupune – pentru cauza ortodoxiei pnevmatologice, s-a văzut împinsă de atacul teologic al acestuia să îmbrățișeze treptat poziția francilor (p. 81), sau dacă dimpotrivă nu era decât o chestiune de timp și de coerență ca, odată ce declara ortodoxă doctrina dublei purcederi a Duhului Sfânt, scaunul roman să accepte și introducerea ei formală în Crezul Niceo-constantinopolitan. Cititorii vor aprecia discuția informată, erudiția și tonul măsurat al acestui *Studiu*, una dintre cele mai bune introduceri în viața și activitatea sfântului patriarh Fotie existente la noi.

Un text care are densitatea de idei a *Mistagogiei* ascunde destule provocări pentru orice traducător. Oana Coman, care a făcut și dificila muncă de amendare a textului din Patrologia lui J.-P. Migne, reușește însă aici să ne ofere

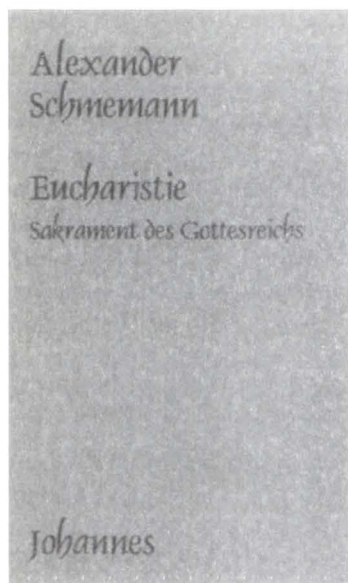
o versiune fiabilă și cursivă. Originalul este tratat cu grijă, și nu am putut sesiza stridente sau surprize în redarea termenilor tehnici sau importanți. Până și *παράκλητος* a fost tradus, irenic, prin „Mângâietor” (spre deosebire de *Ancoratus*, 2007), deși prin această variantă se pierde unul dintre cele două sensuri majore ale cuvântului grecesc. Se observă, în același timp, o anumită (bună) dezinvoltură în redarea originalului. Proza Sfântului Fotie, mai ales cea din *Exegeze la Evangheliile*, sună frumos și în românește, lucru cu atât mai remarcabil cu cât în cazul acestor scrieri Oana Coman nu a avut la îndemână și o traducere modernă pentru control. Câteva locuri mi-au atras totuși atenția. În *Exegeze la Matei* (Mt 10,33, p. 245), de pildă, după ce se explică de ce în Evangheliile Mântuitorul pune preț pe mărturisirea credinței inclusiv cu gura («Pentru că acea credință care este hulită cu limba nu mai rămâne fermă și desăvârșită nici în minte, și pentru că îi vatămă pe cei ce o ascultă mai mult decât dacă ar fi fost tăgăduită [doar] în minte»), apare o formulare care aduce a pleonasm: «Căci căderea minții nu ar putea fi vizibilă». De fapt, această expletivă pare să funcționeze ca o apodoză, iar imperfectul din original (redat de Oana Coman prin «nu ar putea fi») exprimă mai degrabă un ireal în prezent: «Într-adevăr, [dacă hulirea credinței ar fi cantonată în sfera minții], căderea acesteia (*i.e.* a minții) ar rămâne nevăzută (*τῆς μὲν γὰρ ἦν ἐν ἀδήλω τὸ πτώμα*)». Cele trei aoriste care urmează au, cel mai probabil, o valoare gnomică, astfel că puteau fi traduse mai natural apelând la formele de prezent. La p. 243, *νηστεύοντες* („atunci când posteau”. *Exegeze la Matei*, Mt 9, 14-17), pare să fi rămas netradus, la fel ca *ἀφράστον* din sintagma *ἀφράστον λόγον* („intr-un mod *inefabil*”, *Mistagogia* 46, p. 127). La p. 247 (*Exegeze la Matei*, Mt 11,7-10), acolo unde Sfântul Fotie îl parafrazează pe Mântuitorul vorbind ucenicilor despre felul statornic în care Ioan Botezătorul îl mărturisise ca Mesia de-a lungul activității sale, continuarea din versiunea românească este ușor suprinzătoare: «Așadar, de vreme ce voi știți ce mărturisește [Ioan] și l-ați mărturisit vrednic de crezare din pricina faptelor sale, să nu socotiți că acum [trebuie] să vă schimbați părerea despre el și să gândiți ori să spuneți altceva despre Mine (*italicile mele*, O.S.)». Subiectul propozițiilor în italice nu sunt însă Apostolii, cum sugerează versiunea românească, ci Sfântul Ioan, iar introducerea lui „trebuie” nu era necesară. Textul spune de fapt: «...μὴ νομίσῃτε νυνὶ μεταβεβλήσθαι αὐτὸν καὶ ἄλλα αὐτ’ ἐκείνων περὶ ἐμοῦ αὐτὸν ὑπονοεῖν ἢ λέγειν», adică: «...să nu socotiți că acum el (*scil.* Ioan) și-a schimbat părerea și că crede sau spune altceva despre Mine decât cele dinainte». De altfel, mai jos pe aceeași pagină, același lucru este tradus, cum era de așteptat, prin: «...să nu socotiți acum din cauza întrebării că [Ioan] și-a schimbat părerea». Aceste mici scăpări nu sunt însă de natură să afecteze calitatea de ansamblu a unei traduceri sigure și demne de încredere. Tot ce-i putem dori Oanei Coman este să „recidiveze” cu cât mai multe astfel de contribuții.

Notele explicative, semnate după caz de toți cei trei contribuitori ai volumului, sunt bogate și pertinente, și scot de multe ori cititorul din greutățile înțe-

legerii textului. Volumul mai cuprinde un *Tabel cronologic*, o *Bibliografie* și doi *Indici*. Este o bucurie că astfel de cărți continuă să apară la noi, iar cea de față merită neîndoiește să facă parte din biblioteca oricărui doritor de a cunoaște opera unui reprezentant important al teologiei bizantine, rămasă aproape inaccesibilă până acum.

(Ovidiu SFERLEA)

Alexander SCHMEMANN, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, eingeleitet von Jan-Heiner Tück, übersetzt von Matthias Mühl, überarbeitet vom Johannes Verlag Einsiedeln und Jeannine Luczak-Wild. Johannes Verlag, Einsiedeln, 2012, 324 S.



In unveränderter zweiter Auflage kam 2012 erneut heraus der 2005 erschienene Band *Eucharistie. Zeichen des Gottesreiches* von Alexander Schmemmann. Jan -Heiner-Tück nennt diesen Band im Vorwort das „vielleicht bedeutendste Buch“ des orthodoxen Theologen und Professoren und das Ergebnis einer lang-jährigen Reflexion über die Feier der „Göttlichen Liturgie“²⁶. Er verweist auch auf den Zusammenhang von *Eucharistie* und *Kirche*. Schmemmann fügt der Verbindung von Eucharistie und Kirche *einen eschatologischen Aspekt* an. Dieser besagt, Christus hat das Reich des Vaters bereits errichtet. In der Feier der eucharistischen Liturgie nimmt Christus die Gläubigen mit hinein in sein ewiges Leben. Die Göttliche Liturgie wird zur „Passage“ zwischen *Zeit* und *Ewigkeit*. Schmemmann selbst spricht

in seinem Vorwort von der eucharistischen Krise der Kirche²⁷. Ihr eigentliches Wesen, das der Eucharistie, wird nicht mehr verstanden. Die Krise besteht für Schmemmann im Mangel an dem, was in der Eucharistie geschieht und in der Weise wie dies verstanden und gelebt wird. Im Zusammenspiel von Eucharistie und Kirche erkennen wir sogleich die eucharistische Ekklesiologie, die *Nikolaj Afans'ev* (1893-1966) begründet hat. Durch die Teilnahme oder Teilhabe an der Eucharistie konstituiert sich die Kirche.

²⁶ Vgl. AL. SCHMEMANN, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, S. 8.

²⁷ AL. SCHMEMANN, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, S. 25.

Von Beginn seiner Dozententätigkeit an in St. Serge in Paris vertrat Schmemann eine „sakramentale“ bzw. „liturgische Theologie“. Zum ersten Mal stellte er seine *Ekklesiologie* vor in: „Unity, division, reunion, in the light of orthodox ecclesiology“, in: *Theol (A)* 22 (1951) 242-254²⁸. „Eucharistie Sakrament des Gottesreiches“ mag man als das Resümee seiner liturgischen schriftstellerischen Tätigkeit bezeichnen. Die Originalausgabe erschien 2003 in New York unter dem Titel *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*. In zwölf Kapiteln beschreibt Schmemann durch zentrale Punkte die Feier der „Göttlichen Liturgie“. Das erste Stichwort ist das der *Versammlung*. Die Versammlung ist der erste und grundlegende Akt. Er zitiert den hl. Johannes Chrysostomos: «Die Kirche ist ein uns allen gemeinsames Haus, und ihr erwartet uns, wenn wir einziehen...»²⁹. Die Gläubigen sind versammelt, wenn der Priester die Kirche betritt. Schmemann verweist auf die ältere liturgische Praxis, die sich in der bischöflichen Liturgie erhalten hat. Er sagt, das Anziehen der Gewänder, die Händewaschung und die Gabenbereitung, auch die Proskomodie, sind kein Privatgottesdienst des Priesters, obwohl dies heute leider so gepflegt wird. Der Bischof dagegen wird inmitten der Kirche angekleidet. Dies wäre grundsätzlich die normative Ordnung. Auch das Zweite Vatikanum, an dem Schmemann als Beobachter teilnahm, benennt die Versammlung der Gläubigen in der Liturgiekonstitution: „Seither hat die Kirche niemals aufgehört, sich zu versammeln...“³⁰. Die „Versammlung als Kirche“ ist für Schmemann ein Bild des Leibes Christi. Selbst das Ankleiden des Priesters sieht Schmemann verbunden mit der Versammlung. Das Sticharion (die Albe, das weiße Untergewand) „ist das Kleid aller Getauften, das Kleid der Kirche selbst. Dass der Priester es anzieht, stellt das Einssein der Versammlung dar und vereint uns alle mit ihm“³¹. Schmemann erschließt sehr schön die eigentliche Bedeutung des Gottesdienstes von Anfang an. Was als unwichtig abgetan werden könnte, etwa das Ankleiden des Priesters, bekommt Sinn und Inhalt.

Die Überschriften der weiteren Kapitel sind der eucharistischen Liturgie entnommen: „Das Sakrament des Reiches Gottes“, „Das Sakrament des Einzugs“, „Das Sakrament des Wortes“, „Das Sakrament der Gläubigen“, „Das Sakrament der Darbringung“, „Das Sakrament der Einheit“, „Das Sakrament der Anaphora“, „Das Sakrament der Danksagung“, „Das Sakrament des Gedächtnisses“, „Das Sakrament des Heiligen Geistes“ und „Das Sakrament der Kommunion“. Warum schreibt Schmemann nicht einfach und nur einmal „Das Sakrament“ und zählt

²⁸ Zit.n. Peter PLANK, *Die Eucharistieverversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Alanas'ers (1893-1966)*, Augustinus Verlag, Würzburg 1980, S. 38 und Fußnote.

²⁹ Zit.n. Al. SCHMEMMANN, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, S. 34.

³⁰ Karl RAHNER, *Kleines Konzilskompendium*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 1981, S. 54.

³¹ Al. SCHMEMMANN, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, S. 47.

dann die Begriffe auf? All diese Punkte sind für ihn offenkundig nicht nur wichtig, sondern er betont, sie alle bilden das eine Sakrament der Eucharistie. Sie sind eben dieses Sakrament. Ohne „Einheit“, ohne „das Wort“ und ohne „Heiligen Geist“ etc., kann das Mysterium nicht vollzogen werden. All diese Punkte beschreiben uns das Reich Gottes, das nicht von dieser Welt ist. Auf das Reich der Himmel, auf seine eschatologische Dimension, will Schmemann hinweisen.

„Bevor man einen Gottesdienst zu erklären beginnt, sollte man sich dieser anderen Dimension bewusst sein. Diese Dimension zu enthüllen, dafür ist die Kirche da. Ohne diese andere Dimension ist alle Lehre, Struktur und Ordnung der Kirche sinnlos“³².

Schmemann geht es um das Einbrechen des Gottesreiches in unser Leben. Er greift deshalb als ein Stichwort den Eingangssegens der Göttlichen Liturgie auf: «Gesegnet sei das Reich des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit»³³. Das Reich Gottes ist für Schmemann Ziel und Inhalt des christlichen Glaubens und Lebens³⁴. Dies zieht sich wie ein roter Faden durch sein Buch. Gegen Ende kommt er im Kapitel zehn „Das Sakrament des Gedächtnisses“ wieder auf das Reich Gottes zu sprechen. Er fasst zusammen:

„Das Sakrament der Versammlung, das Sakrament der Darbringung, das Sakrament der Anaphora und der Danksagung und schließlich des Gedächtnisses sind ein einziges Sakrament, dasjenige des Reiches Gottes... Christus aber zeigte uns in der Selbsthingabe seiner Liebe das Opfer als Leben und das Leben als Opfer und schenkte es uns als Aufstieg zum Reich Gottes und als Teilhabe daran“³⁵.

Auch als Diskussionspunkt oder der Auseinandersetzung mit der katholischen Auffassung über die Eucharistie ist Schmemanns Werk geeignet. Denn er geht auf katholische Positionen ein und nennt z.B. die *Ablehnung und Verwerfung der Symbolik* als Hauptquelle der Entfernung von der orthodoxen Auffassung. Die Ursache dafür sieht er hauptsächlich in der Scholastik, die jedoch von der heutigen katholischen Auffassung weitgehend überholt ist. Der Sinn der Eucharistie liegt für Schmemann im Einzug der Kirche in das Reich Gottes. „Die Eucharistie ist das Sakrament des Reiches, das sich im Aufstieg und im Einzug der Kirche in das himmlische Heiligtum vollzieht“³⁶.

³² Al. SCHMEMANN, *Aufzeichnungen 1973-1983*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 2002, S. 30.

³³ Leider kann man im Deutschen auch die Formulierung finden: Al. SCHMEMANN, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, «Gepriesen sei das Reich...». Doch gepriesen ist Gott und gesegnet ist sein Reich! Ob die neue offizielle Übersetzung, die Reich durch Königtum ersetzt, angebracht ist, mag dahingestellt sein.

³⁴ Vgl. Al. SCHMEMANN, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, S. 66.

³⁵ Al. SCHMEMANN, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, S. 276.

³⁶ Vgl. Al. SCHMEMANN, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, S. 78.

Er verwendet stets die westliche Bezeichnung „Sakrament“. In der Orthodoxie ist ansonsten die Bezeichnung „Mysterium“ üblich. Auch auf den „Wortgottesdiensts“, wenn man ihn denn so bezeichnen will, geht Schmemann ein. Er bezeichnet ihn als das „Sakrament des Wortes“. Im herkömmlichen Sinn ist die „Göttliche Liturgie“ ja eingeteilt in die „Liturgie der Katechumenen“, die dann eben auch die Verkündigung des Wortes umfasst, und in die „Liturgie der Gläubigen“³⁷. Schmemann zitiert den *hl. Justin den Martyrer* (um 100- †165) als ältesten Beleg für die Verbindung der Verkündigung des Wortes Gottes und der Darbringung der eucharistischen Gaben. Schmemann bedauert, dass heute eine Reduktion besteht zwischen Wort Gottes und Eucharistie. Man versteht unter Eucharistie nur den zweiten, den eucharistischen, Teil des Gottesdienstes. Er bezeichnet diesen Riß als einen der zentralen Mängel der westlichen Sakramentenlehre³⁸. Schmemann sieht, es besteht ein Interesse an der Realpräsenz. Die Kommunion wird als Gnadenmittel gesehen für die persönliche Heiligung. Sie ist dagegen vielmehr *Teilhabe am Leib Christi*. Die Verbindung von Wort und Sakrament ist für Schmemann wesentlich und unabdingbar. Er sagt, das Sakrament wird ohne Wort zur Magie. Das Wort hingegen wird ohne Sakrament auf eine Lehre reduziert. Er erwähnt zwar nicht den Protestantismus mit seiner Betonung des Wortes. Es ist aber deutlich, dass gerade hier die Trennung von Wort und Sakrament am offenkundig zu Tage tritt, wenn etwa ein sonntäglicher Gottesdienst als reiner Wortgottesdiensts ohne sakramentalen Bezug gefeiert wird. Schmemann sagt, das Wort wird durch das Sakrament gedeutet. Die unzerstörbare Einheit von Wort und Sakrament, gewährleistet die Aussage, dass die Kirche den wahren Sinn der Schrift bewahrt³⁹.

Der sogenannte Wortgottesdiensts, oder vielmehr die Verkündigung der Heiligen Schrift, bzw. der erste Teil der Liturgie, ist deshalb der Beginn des eucharistischen Teiles. Die Verkündigung der Frohen Botschaft ist das „Sakrament des Wortes“, das seine Vollendung im Austeilen der eucharistischen Gaben findet.

Schmemann betrachtet den Gottesdienst als ein Ganzes, dem Einheit inne wohnt. Die Einheit bezieht sich nicht nur auf die Abfolge des Gottesdienstes, sondern auch auf die Gläubigen selbst. Die Eucharistie ist das Sakrament der Gemeinschaft und Einheit untereinander. Schmemann zitiert den *hl. Basilius den Großen*: «Uns alle aber, die wir an dem einen Brote und an dem einen Kelch teilhaben, vereinige untereinander zur Gemeinschaft des einen Heiligen Geistes»⁴⁰. Die innere Einheit der Anaphora liegt Schmemann besonders am Herzen. Es geht ihm nicht nur um formale Inhalte. Er will nicht nur formal richtige Begründungen. Die eigentliche Bedeutung der Riten, Ursachen und Gründe dafür sind ihm wichtig. Er wehrt sich gegen eine Reduzierung auf die Frage „wann“

³⁷⁻⁴⁰ der frühen Kirche konnten die Katechumenen an ihr noch nicht teilnehmen.

³⁸ Vgl. AL. SCHMEMMANN, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, S. 97.

³⁹ Vgl. AL. SCHMEMMANN, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, S. 100.

⁴⁰ Epiklese der Basiliansanaphora.

und „wie“ geschieht die Verwandlung der dargebrachten Gaben. Die Fragmentierung des eucharistischen Gebetes, das leise Beten des Priesters, sind der frühen Kirche unbekannt. Als negatives Beispiel führt er an den Ausruf: „...die den Siegeshymnus singen und rufen und jauchzen und sprechen“. Er folgt, wenn die *Präfation* leise gesprochen wird, auf die letzte der *Einleitungsresponorien* „Lasst uns dank sagen dem Herrn! Es ist würdig und recht“. Hat man diese Praxis gar in deutscher Sprache erlebt, kann man das Anliegen Schmemanns sehr gut verstehen und nachvollziehen. Schmemann spricht angesichts dessen von einem tiefen Zerfall. „Denn, ich wiederhole, nur in diesem Ganzen liegt sein Sinn und seine Kraft, genau in dem das Sakrament vollziehenden Akt, als Vollendung des eucharistischen Sakramentes“⁴¹. Die Einheit und Abfolge, ihren Zusammenhang möchte Schmemann bei der Feier der „Göttlichen Liturgie“ gewahrt wissen. Er möchte das Sakrament der Eucharistie nicht reduziert sehen auf das Hochgebet oder gar auf Herrenworte im Westen oder auf die Epiklese im Osten.

So bietet sich sein Buch hervorragend an nicht nur für eine Diskussion über dieses Sakrament, sondern vor allem auch für *eine Liturgiereform* eben dieser Feier der „Göttlichen Liturgie“. Auch im ökumenischen Sinn, im Bezug auf katholische und evangelische Positionen, bildet Schmemanns Buch und manche seiner Aussagen eine gute Grundlage für theologische Erörterungen. Die einzelnen Teile der „Göttlichen Liturgie“ bekommen eine andere Bedeutung und wirken sinnvoller und besser, wenn sie ohne Kürzungen oder eben nicht in Stille vorgelesen werden. In der heutigen Praxis ist ja ein Priestergebet überhaupt nicht zu vernehmen⁴². Schmemann sieht die Liturgie der Eucharistie als eine „Reise der Kirche in die Dimension des Königreiches“⁴³. „Die göttliche Liturgie – der fortwährende Aufstieg der Kirche zum Himmel, ihre Empornahme zum Thron der Herrlichkeit, zum unvergänglichen Licht und zur Freude des Reiches Gottes...“⁴⁴. Schmemann ist die authentische Feier der Liturgie ein Anliegen. Er orientiert sich an der Praxis der Alten Kirche und zeigt keinesfalls Neuerungen oder Änderungen auf. Möge seine Stimme gehört werden! Schmemann steht mit seiner Schrift „Eucharistie“ in der Tradition russischer Theologen, die sich mit dem Zusammenhang von Eucharistie und Kirche befassten. Sie beginnt mit A.S. *Chomjakov* (1804-1860) und führt über Afans'ev zu Schmemann. Kirche ist und entsteht da, wo die Gläubigen als priesterliches Volk Gott die Eucharistie darbringen⁴⁵. Ihre Feier sieht

⁴¹ AL. SCHMEMANN, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, S. 228.

⁴² Bes. gravierend fällt diese Praxis neben der eucharistischen Liturgie z.B. vor allem auch bei der Vesper auf. Die sog. *Luzernariumsgebete* werden zusammengefasst vom Priester in Stille aneinander gereiht gelesen. In Wirklichkeit handelt es sich aber um Abschlussgebete der Ektenien. Der Charakter des Abendgebetes würde deutlich zum Ausdruck kommen, würden die Gebete an der für sie vorgesehenen Stelle laut vorgetragen.

⁴³ Vgl. AL. SCHMEMANN, *Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen*, col. Edition Cardo 3, Patristisches Zentrum Koinonia-Oriens, Köln, S. 24.

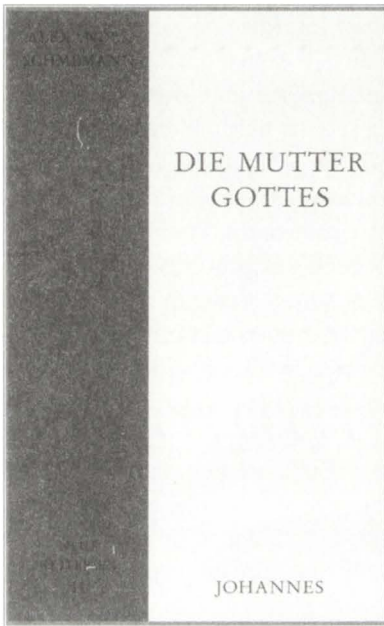
⁴⁴ AL. SCHMEMANN, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches*, S. 220.

⁴⁵ Vgl. P. PLANK, *Die Eucharistieversammlung als Kirche...*, S. 211.

Schmemmann als einen Weg oder eine Reise, die uns zu Gott führt. Es ist für ihn selbstverständlich, dass die Stationen dieses Weges ohne den Vorbehalt von Kürzungen, Auslassungen oder in Stille gestaltet werden.

(Joachim DANZ)

**Alexander SCHMEMANN, *Die Mutter Gottes*, Johannes Verlag
Einsiedeln, Freiburg 2010, ²2011, 111 S.**



Bei der unter der Überschrift *Die Mutter Gottes* herausgegebenen deutschen Ausgabe handelt es sich um Ansprachen, die Alexander Schmemmann (1921-1983) in den siebziger und achtziger Jahren hielt z.B. für den Radiosender „Freies Europa“. Nach der Einleitung folgen drei Artikel unter der Bezeichnung „Warum verehren wir die Mutter Gottes?“, „Die immer Jungfräuliche“ und „Das Bild der Frau“. Sechs Beiträge haben Feste der Gottesgebälerin zum Inhalt: „Die Geburt der Gottesgebälerin“, „Mariens Einführung in den Tempel“, „Verkündigung“, „Versammlung zu Ehren der Allheiligen Gottesgebälerin“, „Mariens Schutz“ und „Entschlafung der Gottesgebälerin“. Außer dem Fest Maria Schutz zählen alle zu den zwölf Hochfesten des orthodoxen Kirchenjahres. Drei Beiträge

„Maria – Urbild der Menschheit“, „Über die Mariologie in der Orthodoxie“, „Maria und der Heilige Geist“ beschließen das Buch.

In der Einleitung stellt Schmemmann fest, dass moderne Gläubige – er denkt wohl an Gläubige anderer Konfessionen – die Verehrung der Mutter Christi ablehnen. Er hält es für bitter nötig, den wahren Inhalt der kirchlichen Verherrlichung der Gottesmutter zu erklären. Er möchte dies „von innen“ tun, „denn auf diese Weise leben wir“⁴⁶. Wie nur ein Liebender an einem anderen wahrnimmt und sich dessen Wesen erschließt, so kann auch die Verehrung der Gottesmutter nur aus Liebe und „dem Wissen, das nur die Liebe schenkt“⁴⁷ verstanden werden. Ihre Jungfräulichkeit sieht Schmemmann als ein Wunder des

⁴⁶ AL. SCHMEMANN, *Die Mutter Gottes*, S. 13.

⁴⁷ AL. SCHMEMANN, *Die Mutter Gottes*, S. 14.

Schöpfers, der die Naturgesetze durchaus brechen kann. Christus hat uns erlöst von der hoffnungslosen Versklavung an die Natur. Christus gibt uns das Bild der jungfräulichen Mutter, um „Überheblichkeit und Aggressivität, Macht- und Beherrschungsmittel“ unserer modernen Welt zu entlarven. Ihr Bild, ihre Ikone, steht für „Mitgefühl, Mitleid, Fürsorge und Vertrauen“. Christus ist einer von uns geworden: der Menschensohn. Diese menschliche Natur hat ihm Maria gegeben. Ihre liebevolle Verehrung wird somit verständlich, wie sie sich z.B. am Fest der Geburt der Gottesgebärerin (08. September) äußert. „Dieses Mädchen ist unsere Gabe an Gott“⁴⁸.

Während unsere Welt nur mehr von Arbeit geprägt ist und Ersatzfeste weltlicher Feiern den Durchbruch in eine andere Welt nicht leisten können, bringt z.B. das Fest der Einführung Mariens in den Tempel das Leben mit Gott in Berührung. „Von nun an wird der Mensch zum Tempel“⁴⁹. Zunächst und zuerst ist es der Mensch Maria. Sie kommt zum Tempel und wird zum Tempel. Nicht mehr Steine, die Steine des Tempels, sind der Ort der Gegenwart Gottes. Der lebendige Mensch ist der Ort seiner Gegenwart. Wie sehr Schmemmann sich hier im Bereich der liturgischen Hymnen befindet, zeigt ein Blick z.B. auf die Texte der Vesper zum 21. November:

„...Lasst uns ehren sein geheiligtes Zelt, sie die beseelte Lade, die umfasst den unfassbaren Logos... Bereite dich, zu werden zur Wohnstätte Jesu... Das Festtropar spricht von der Rettung des Menschen. Man könnte ergänzen, da Gott in ihm wohnt. Wir feiern an diesem Tag die Berufung des Menschen, Ort der göttlichen Gegenwart zu werden“⁵⁰.

Das Tropar zum Verkündigungsfest am 25. März spricht vom Anfang unseres Heiles. Schmemmann fragt: „Ist es denn üblich, dass jungen Frauen Engel erscheinen...?“⁵¹. Die Frage dürfte der Auseinandersetzung mit *Atheismus* und *Kommunismus* entstammen. Der Atheismus sieht in der Lukasstelle 1, 26-38, dem Ursprung des Festes, nicht vielmehr als einen Mythos. Doch das „Freue dich!“ des Engels steht in der Welt und die unbekannte galiläische Frau schenkt der Welt ein Kind, das die Macht des Bösen entmachtet. Ich denke an den Osterjubiläum des Osterkanons, der in der neunten Ode Maria grüßt mit den Worten des Engels: «Der Engel rief zur Gnadenvollen...»⁵². Die Gottesmutter darf sich freuen, denn ihr Sohn erstand aus dem Grabe. Der Ursprung aller Verehrung der Gottesmutter liegt begründet in der Geburt Jesu Christi, die wir am 25. Dezember begehen. So ist es üblich geworden, am 26. Dezember ein eigenes Gedächtnis

⁴⁸ AL. SCHMEMMANN, *Die Mutter Gottes*, S. 31.

⁴⁹ AL. SCHMEMMANN, *Die Mutter Gottes*, S. 34.

⁵⁰ Leider wird gerade dieses Fest, das auch im Kalender der römischen Kirche zu finden ist, im Westen kaum noch verstanden und als legendär abgetan, da es nicht historisch ist.

⁵¹ AL. SCHMEMMANN, *Die Mutter Gottes*, S. 37.

⁵² Katavasia der neunten Ode. Auch in der eucharistischen Liturgie des Ostertages wird in der Anaphora anstelle des „Wahrhaft würdig“ der Irmos der neunten Ode gesungen.

der Gottesmutter zu begehen, *die Synaxie* oder *das Mitfest* der heiligen Gottesgebälerin⁵³. Schmemmann greift ein Stichiron der Vesper vom 25. Dezember auf, der Vesper die am Heiligen Abend stattfindet, um auf die Bedeutung der Gottesgebälerin hinzuweisen: «Was sollen wir dir darbringen, o Christus... Ein jedes der Geschöpfe..., bringt dir die Dankesgabe dar: Die Engel den Hymnus, die Himmel den Stern..., wir aber eine Jungfrau als Mutter...». Gott steigt nicht irgendwie auf übernatürliche Weise vom Himmel herab. Er wird Mensch über den Menschen Maria. Schmemmann sagt, die poetische Dichtung etwa des Sternes mag als Metapher abgetan werden. Doch steht gerade diese poetische Metapher für das Warten und die Sehnsucht der Welt nach Gott.

Das herbstliche Fest „Maria Schutz“ am 01. Oktober, bzw. am 14. Oktober nach altem Kalender, ist Ausdruck der Gnade und des Mitleides, der Liebe und der Barmherzigkeit der Gottesmutter⁵⁴. Schmemmann zitiert hier eine Predigt des russischen Religionsphilosophen *Sergej Bulgakov* (1871-1944). Bulgakov spricht vom Schutzmantel der Gottesgebälerin, den diese über das ganze Menschengeschlecht ausbreitet. Er sagt, sie ist die Anwältin der Welt. „Sie ist Liebe und Barmherzigkeit, Gnade und Mitleid, Vergebung und Beistand. Sie richtet nicht, sondern leidet mit allen“⁵⁵. Er erinnert auch an den heiligen Narren um Christi willen, Andreas, der die Mutter Gottes weinen sah⁵⁶ in der nächtlichen Vision im Blachernenpalast in Konstantinopel. Auf diese Erscheinung geht das Fest zurück. Auch auf das größte aller Mutter Gottesfeste kommt Schmemmann zu sprechen: Die Entschlafung der Gottesgebälerin am 15. September. Er sagt, die Ikone des Festes, auf der Maria auf ihrem Sterbelager zu sehen ist, das die zwölf Apostel umringen, ist ein Bild des Lebens, denn Christus erwartet sie und trägt sie auf dem Arm⁵⁷. Einen ähnlichen Gedanken finden wir im Festtropar: «...Du bist hinübergangenen zum Leben, die du selbst bist die Mutter des Lebens... Ihr Tod ist Begegnung, Liebe, ein Zuschreiten auf das unvergängliche, nie untergehende Licht...»⁵⁸. Wie auch an Ostern feiern wir an diesem Tag den Sieg

⁵³ Es entspricht dem liturgischen Brauch am Tag nach einem Fest der Person zu gedenken, die eine wichtige Rolle am Fest selbst einnimmt. Für gewöhnlich nennt man die Feier *Synaxie*. So findet am 26. Dezember eben *die Synaxie zu Ehren der Allheiligen Gottesgebälerin* statt. Am 09. September *das Gedächtnis der hl. und gerechten Gottesahnen Joachim und Anna*, am 07. Januar *die Synaxis des ehrwürdigen und gepriesenen Propheten, Vorkläufer und Täufer Johannes*, am 26. März *die Synaxis des Erzheerführers Gabriel*.

⁵⁴ Dieses Fest ist ein Eigenfest der Russischen Kirche.

⁵⁵ ZILN. AL. SCHMEMMANN, *Die Mutter Gottes*, S. 51.

⁵⁶ Siehe hierzu: Christos GARIDIS, *Der heilige Andreas – Narr um Christi Willen*, Lit Verlag, Berlin, 2010, S. 197 f.

⁵⁷ Schmemmann beschreibt hier die Ikonographie nach der Christus *die Seele der Gottesmutter*, die in Windeln gewickelt ist, auf dem Arm hält. In seinem irdischen Leben war er als Kind in Windeln gewickelt. Maria umsorgte ihn. Im neuen ewigen Leben sorgt er sich um seine Mutter.

⁵⁸ AL. SCHMEMMANN, *Die Mutter Gottes*, S. 57.

über den Tod und die Freude über das neue Leben überwiegt⁵⁹. Vorbereitet wird das Fest durch eine eigene Fastenzeit, die den Zeitraum vom 01. bis zum 14. August umschließt⁶⁰.

Sechs Abschnitte umfasst der Beitrag „Maria – Urbild der Menschheit“. Der Begriff „Urbild“ in der Überschrift erinnert an das Vatikanum II, dem Schmemann als Beobachter angehörte⁶¹. Schmemann betont, Christus, nicht Maria, ist die Mitte unseres Glaubens. Allerdings „in der Ökonomie des christlichen Glaubens steht Maria da – als die Erste von allen – als höchster Ausdruck dieser elementaren Menschlichkeit und des Gehorsams gegenüber dem Willen Gottes“⁶². Schmemann taucht in diesem Abschnitt ein in die Existenzphilosophie. Er untersucht den Zustand des modernen Menschen und das Verständnis seines Wesens und Lebens. Er sagt, dieses ist von einem inneren Widerspruch geprägt. Es besteht zugleich *ein anthropologischer Minimalismus* und *ein anthropologischer Maximalismus*. Im Minimalismus wird der Mensch reduziert auf ein Phänomen. Er wird bestimmt durch unpersönliche Naturgesetze. Der Maximalismus stellt den Menschen in den Mittelpunkt. Der Mensch wird verherrlicht. Ein wichtiges Stichwort ist die *Selbstverwirklichung*. Der „maximalisierte“ Mensch bleibt jedoch Sklave seines eigenen ontologischen Minimalismus. Ganz anders Maria. In ihr hören die beiden Begriffe „Abhängigkeit“ und „Freiheit“ auf Gegensätze zu sein. Sie übersteigt menschliches Denken, das Abhängigkeit ohne Freiheit und Freiheit ohne Abhängigkeit versteht. „Moderne“ Christen verwerfen Maria, da sie nicht für das absolute Recht auf das Verfügen über Leben und Leib steht. Ohne Demut und Gehorsam ist es allerdings nicht möglich in das Geheimnis der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch einzutreten. Erlösung bedeutet nicht, ein untergeordnetes Wesen wird gerettet. „Erlösung wird offenbart als synergeia, als ein Zusammenwirken von Gott und Mensch“⁶³. Der Gehorsam Marias ist Ausdruck der Freiheit des Menschen, der sich Gott überlässt.

⁵⁹ Zu den Hochfesten der Gottesgebälerin s.a. L. HEISER, *Quellen der Freude. Die Hochgeste der orthodoxen Christen*, Fluhegg Verlag, Gersau, 2002, S. 51ff. und L. HEISER, *Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres*, Paulinus Verlag, Trier, 1981, S. 63ff. Hans-Joachim Schulz spricht in seinem Beitrag „Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr im byzantinischen Ritus“ (in: *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Bd. II, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1989, S. 75) von den ältesten Marienfesten als Manifestierung ältester ökumenischer Marienverehrung.

⁶⁰ Nach griechischem Brauch wird in dieser Zeit täglich die Feier der „Paraklesis“ vollzogen. Der „Trostkanon an die heilige Gottesgebärerin“ ist in zwei Ausgaben vorhanden, der kleinen und der großen Paraklesis. Diese beliebte Mutter-Gottes-Andacht wird bisweilen mit einer Predigt verbunden und kann als das Gebet zur Fastenzeit während des Gottesmutterfastens bezeichnet werden.

⁶¹ Der Begriff „Urbild“ findet sich in der dogmatischen Konstitution über die Kirche in Nr. 63 und 65 in K. RAHNER, *Kleines Konzilskompendium*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 1981, S. 193f.

⁶² Al. SCHMEMANN, *Die Mutter Gottes*, S. 70.

⁶³ Vgl. Al. SCHMEMANN, *Die Mutter Gottes*, S. 72.

In der Überschrift „Über die Mariologie in der Orthodoxie“ fällt die Bezeichnung „Mariologie“⁶⁴ auf. Er wäre zuerst auf katholischer Seite zu vermuten. Schmemann stellt dann klar, in der Orthodoxie ist damit keine spezifische theologische Disziplin gemeint. Er verweist auf den einzigartigen Platz Mariens innerhalb der Ekklesiologie und der Christologie. Er bezeichnet Maria als „selbstverständliche und wesentliche Dimension“ des Evangeliums. Dass sie die Mutter Jesu ist, ist Grund genug, sie zu lieben. In der Feier der „Göttlichen Liturgie“ übertrifft sich die Kirche gleichsam. Sie wird Anbetung und Herrlichkeit⁶⁵. Sie wird zur mystischen Hochzeit. Und eben in diesem Zentrum ist der Platz der Gottesmutter. Schmemann spricht hier den Abschluss der Ektenien, Fürbitten, an, der jeweils lautet:

„Unserer allheiligen, allreinen, hochgelobten und ruhmreichen Herrin, der Gottesgebälerin und immerwährenden Jungfrau Maria mit allen Heiligen gedenkend, wollen wir uns selbst und einander und unser ganzes Leben Christus unserem Gott überliefern“⁶⁶.

Es sei daran erinnert, dass das Schlusskondakion an gewöhnlichen Werktagen immer an die Gottesmutter gerichtet ist: „Nie abgewiesene Patronin der Christen...“⁶⁷. Das Mutter-Gottes-Gedächtnis innerhalb der *Anaphora*, des Hochgebetes, besteht stets auch aus einem Hymnus. An gewöhnlichen Tagen ist es das „Wahrhaft würdig ist es dich selig zu preisen...“.

Das Kapitel „Maria und der Heilige Geist“ lässt zunächst an das Verkündigungsfest denken. Schmemann sagt, Maria ist die Offenbarung des Heiligen Geistes in der Kirche⁶⁸. Die wechselseitige Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Maria nennt er *einzigartig* und *archetypisch*. „Die Herabkunft des Heiligen Geistes erfüllt Maria als Person. ...Dies ist die eigentliche Funktion des Heiligen Geistes, menschliche Wesen als Person zu erfüllen“⁶⁹.

Maria ist die erste und vollkommenste *Epiphanie des Heiligen Geistes*. Schmemann betont in all seinen Betrachtungen, den Zusammenhang der *Verehrung der Gottesmutter* mit der *Christologie*. Es geht nicht um eine Verehrung, die aus dem Zusammenhang genommen ist. Das Zentrum des Glaubens ist Christus. Er betont den Zusammenhang mit der Ekklesiologie, wie dies auch das Vati-

⁶⁴ Vor allem bei K. Felmy ist anstelle der Mariologie häufig von der „Theotokologie“ die Rede. Es soll wohl die katholische Terminologie ersetzt werden, um die orthodoxe Auffassung zu betonen. Auf den Konvertiten P. Plank geht diese Bezeichnung zurück. Dennoch scheint auch dieser Begriff nicht ganz passend zu sein. Er klingt sehr wissenschaftlich. Es geht weniger um „eine Lehre von“, als um den Lobpreis der Gottesgebälerin.

⁶⁵ Vgl. Al. SCHMEMANN, *Die Mutter Gottes*, S. 87.

⁶⁶ Johannes-Chrysostomos-Liturgie.

⁶⁷ Johannes-Chrysostomos-Liturgie. Nach griechischem Brauch wird es auch an den Sonntagen verwendet.

⁶⁸ Al. SCHMEMANN, *Die Mutter Gottes*, S. 96.

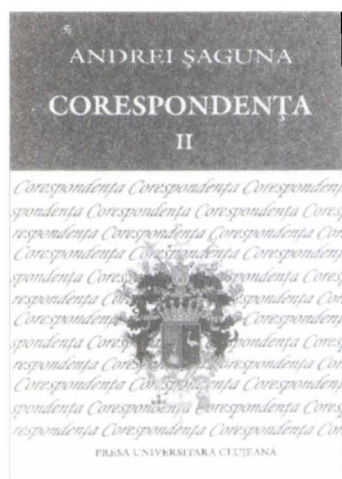
⁶⁹ Al. SCHMEMANN, *Die Mutter Gottes*, S. 102.

kanum II tut. Er greift die Situation des heutigen Menschen der modernen Welt auf, der dem Glauben ablehnend gegenüber und lädt ihn ein, auf die Mutter Gottes zu schauen. Ihr heiliges Bild ist ihm ein Zeichen des Glaubens. So ist Maria die erste der Menschheit, die dem Ruf Gottes folgt. Jeder Mensch ist dazu eingeladen. Auch 30 Jahre nach ihrer Entstehung haben die Texte nichts von ihrer Aktualität verloren. Die Ansprachen sind eine Übersetzung ohne Anmerkungen und Literaturverzeichnis.

(Joachim DANZ)

Nicolae BOCȘAN, Gabriel-Viorel GÂRDAN, Ioan-Vasile LEB, Beatrice DOBOZI, Andrei Șaguna. Corespondența II, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, 609pp.

Ediția de corespondență Andrei Șaguna a continuat în anul 2008 prin publicarea celui de-al doilea volum, ieșit de sub tipar la aceeași Presă Universitară



Clujeană, marcând un eveniment editorial de excepție care profilează în peisajul publicistic românesc una din restituirile documentare de referință. Prin acest volum II al corespondenței șaguniene se inaugurează profilul restituției documentare înspre structurile administrative interne ale Eparhiei ortodoxe a Transilvaniei, anume corespondența cu protopopiatele. Opțiunea autorilor de a deschide această nouă serie a Corespondenței șaguniene cu protopopiatul Târgu Mureș își găsește explicația în buna conservare, ordonare și prelucrare a materialului arhivistic mureșan, constatare care din nefericire nu se poate regăsi în cazul tuturor arhivelor bisericești sau civile din cuprinsul țării (p. 93).

Impresionant atât prin cele peste 600 de pagini, cât și prin cele 491 de piese documentare publicate, descoperite la Direcția Județeană Mureș a Arhivelor Naționale, fondul Protopopiatul Ortodox Mureș, volumul acoperă din punct de vedere temporal perioada 1847-1873, restituind schimbul epistolar în ordine cronologică.

În timpul păstoririi lui Andrei Șaguna acest district protopopesec a fost condus de protopresbiterul Partenie Trombițaș, o personalitate deosebită a Bisericii Ortodoxe Române din zona Mureșului Superior, cu o mare influență printre români, după cum demonstrează și bogata corespondență cu chiriarhul său. De altfel, autorii prezintă biografia protopopului Trombițaș în consistentul studiu

introdutiv – „Viața religioasă în protopopiatul Mureș, 1849-1873” (pp. 5-92) –, care prefătează, analizează sintetic și integrează istoriografic corpusul epistolar. În cuprinsul acestui studiu sunt inventariate pe rând protopopiatul, parohiile și preoții, insistându-se asupra unor aspecte care au preocupat în mod constant atât pe protopopul Trombițaș, cât mai ales pe ierarhul Andrei Șaguna, anume: veniturile și disciplina clerului, chestiunile matrimoniale, difuzarea cărților bisericești editate la Sibiu, (re)organizarea școlilor confesionale, relațiile interconfesionale și raporturile bisericii cu statul. În cele din urmă autorii realizează un portret robot al protopopului ortodox schițând, pe baza materialului arhivistic și bibliografic, nu numai persoana și rolul deținut de protopresbiterul ortodox român în societatea ardeleană în general și biserica ortodoxă în special, ci, mai ales, personalitatea de excepție a lui Partenie Trombițaș. Hirotonit de episcopul Vasile Moga în 1834, la vârsta de 22 de ani, numit protopop în anul 1835, Partenie Trombițaș, a fost unul dintre cei mai longevivi protopopi ortodocși din sec. al XIX-lea, conducând destinele protopopiatului Mureșului până în anul 1889. Documentele îl descoperă a fi fost un sacerdot model, puternic implicat din punct de vedere social, național, politic și cultural în viața comunității românești, respectiv sacramental și pastoral în viața eclesială, intervenind cu demnitate și curaj în apărarea egalei îndreptățiri a bisericii ortodoxe după Revoluția de la 1848-1849. Rămas văduv cu trei copii în 1842, având sub păstorire o comunitate mică și fiind lovit puternic în timpul revoluției, când a fost jefuit de gărzile naționale maghiare și trupele secuiești, pierzându-și toată averea, Partenie Trombițaș a fost susținut financiar și moral de ierarhul său pe întreaga durată a păstoririi sale. Schimbul epistolar dintre cei doi dovedește că protopopul Mureșului a fost omul de încredere al lui Șaguna în toată zona de centru și nord-est a eparhiei, fiind arbitru și judecător al cauzelor disciplinare și al disputelor populației sau a clerului cu administrația, cu justiția, cu marii latifundiari, cu celelalte confesiuni concurențiale din arealul geografic al Mureșului superior. Urmând și aplicând modelul șagunian în comportamentul politic și în relația cu celelalte confesiuni la nivelul protopopiatului, Partenie Trombițaș s-a afirmat și ca lider național, organizând participarea la conferințele naționale românești, la alegerile dietale sau la mișcările de protest împotriva politicii de asimilare a guvernanților. Concomitent s-a dovedit a fi un susținător apropiat și loial al lui Andrei Șaguna în cauza restaurării mitropoliei ortodoxe românești și ulterior a introducerii și aplicării prevederilor noii constituții bisericești. Statutul Organic, adoptate în 1868. Mitropolitul a știut să aprecieze zelul misionar și pastoral al protopresbiterului Trombițaș incredințându-i numeroase misiuni bisericești și școlare în protopopiatele învecinate. Pe lângă toate problemele sociale, naționale, politice, școlare și bisericești inerente în viața, activitatea și schimbul epistolar al celor doi corespondenți, piesele documentare ne descoperă și o relație ierarhică exemplară ierarh-protopop, bazată atât pe virtuțile umane ale celor doi, cât mai ales pe dragostea sinceră pe care a nutrit-o protopopul față de bunul său chiriarh, acest simțământ fiind împărtășit și de mitropolit acestui al său fidel colaborator. În

acest sens, sunt emoționante scrisorile schimbate între cei doi spre sfârșitul vieții lui Șaguna, când răspunzând la atenția și grija pe care protopopul Trombițaș a arătat-o față de starea de sănătate a ierarhului, mitropolitul i-a mulțumit scriindu-i „că ești unicul până acum, carele în mai multe rânduri te-ai încunoștințat în decursul morbului despre starea sănătății mele și acum îți manifesti simțămintele sincere de bucurie, cari sunt un balsam pentru inima și sufletul meu” (Șaguna către Trombițaș, 26 mai 1871) (p. 575). Astfel, acest volum documentar îl descoperă pe mitropolitul Andrei Șaguna într-o altă ipostază, decât cea de ierarh al bisericii și lider al națiunii, o ipostază profund umană, care transcende sfera preocupărilor arhieresti spre o relație personală, bazată pe o încredere reciprocă fermă, la limita prieteniei cu protopopul Trombițaș, care nu a ezitat să-și dezvăluie cu sinceritate sentimentele față de arhierul său, numindu-l, cu prilejul vizitei acestuia la Târgu Mureș în 1852, părinte și prieten.

Conținutul corespondenței mitropolitului Șaguna cu protoiereul Trombițaș impresionează prin marea diversitate de aspecte tratate, devenind în fond o radiografie veritabilă a vieții eclesiale din Protopopiatul ortodox al Mureșului în perioada 1847-1873. Se descoperă astfel nu doar râvna și lucrarea celor doi corespondenți în scopul zidirii și reorganizării instituționale, morale și duhovnicești a preoților și a celor 17 comunități ortodoxe românești, care au alcătuit acest protopopiat, ci este înfățișată și o imagine a diferitelor obști locale ale căror istorie frământată și dificilă s-a confruntat cu dificultăți de natură materială și financiară, probleme tipice unor așezări rurale aflate până la 1848 în proprietatea feudală a diferiților nobili maghiari din Câmpia Transilvaniei.

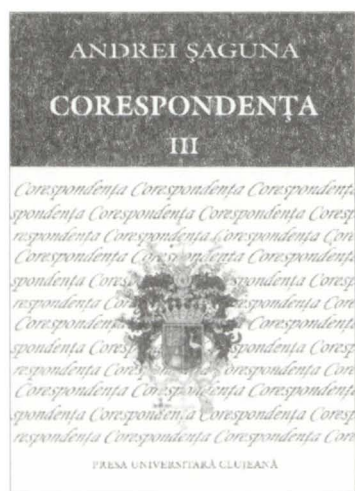
(Mircea ABRUDAN)

Nicolae BOCȘAN, Ioan-Vasile LEB, Gabriel-Viorel GÂRDAN, Andrei Șaguna. Corespondența III, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, 485pp.

Apărut la Cluj-Napoca în toamna anului 2009, sub același patronaj al Institutului de Istorie Ecclesiastică din cadrul Universității Babeș-Bolyai, al treilea volum al corespondenței șaguniene continuă seria celor consacrate schimbului epistolar dintre ierarhul sibian și protopopiatele de sub jurisdicția sa, publicând corespondența chiriarhului cu protopopiatele Unguraș (Românași) și Turda Superioară-Gurghiu (Reghin) din perioada 1846-1873. Subsumând în total 167 de scrisori și documente ale centrului eparhial cu protopopiatul Românași, respectiv 188 cu protopopiatul Reghin, volumul se dovedește a fi un veritabil izvor documentar care ilustrează, deși parțial, viața religioasă din aceste protopopiate, sub semnul raportului dintre centru și periferie (p. 5). Deschizându-se cu o notă asupra ediției, volumul urmează o structură bipartită, materialul documentar

fiind prefătat și introdus istoriografic de două studii consistente intitulate: „Între centru și periferie. Mitropolia și protopopiatul Românași în epoca Șaguna” (pp. 7-65) și „Între centru și periferie. Viața religioasă în protopopiatul Turda de sus (Reghin) în epoca lui Șaguna” (pp. 243-299). În cuprinsul acestora autorii realizează o cartografiere a vieții bisericești din cele două protopopiate, prezentând pe rând: relațiile centrului eparhial cu protopopiatele; protopopiatele și parohiile lor; imaginea, veniturile și disciplina preoților; problemele matrimoniale; relațiile bisericii ortodoxe cu statul în zona Sălajului și a Mureșului superior; situația și evoluția școlilor confesionale; precum și relațiile interconfesionale dintre ortodocși și uniți în cele două organisme protopopești aflate la marginea provinciei episcopale, respectiv mitropolitane ortodoxe.

Dacă protopopiatul Românaș iese în evidență prin stabilitatea sa instituțională, continuitatea vieții bisericești, relația



foarte bună cu episcopul, comunicarea permanentă cu centrul eparhial, capacitatea protopopului de a realiza programul arhierului, dar și adaptarea la regimurile politice ce s-au succedat, cel de-al doilea protopopiat, al Turdei de Sus, se particularizează prin suprafața foarte mare pe care s-au întins parohiile, în sate risipite sau adunate, unele mixte din punct de vedere confesional, lipsite de un centru protopopesc stabil până în 1882, făcând astfel ca administrarea acestora să fie mai greu de realizat. Cel mai mult însă a afectat buna administrare a vieții eclesiale de aici instabilitatea de la conducerea protopopiatului, unde s-au succedat

de-a lungul perioadei păstoririi lui Șaguna trei protopopi și un administrator protopopesc, protopresbiterii Zaharia Matei, Ștefan Branea și Iosif Brancovan fiind suspendați din funcție de către episcopul de la Sibiu, la cererea comunităților din diferite motive, printre care nu au lipsit lăcomia, corupția, nepotismul și nesubordonarea față de ierarh. Parcurgând cu atenție filele corespondenței, dar având în vedere și alte lucrări de specialitate ce au radiografiat viața bisericească și socială a românilor din zona Sălajului, respectiv a cursului superior al Mureșului, autorii au identificat diferențele majore înregistrate în administrarea celor două protopopiate ortodoxe în modul în care conducătorii acestora au știut să gestioneze diferitele probleme survenite în cursul administrației lor. A fost sesizat cu claritate faptul că buna gospodărire, stabilitatea și continuitatea administrației protopopești din Românaș s-a datorat lungii și înțeleptei administrații a protopopului Petru Roșca, cel care timp de 39 de ani a condus afacerile protopopiatului ortodox cu devotament, „promovând dezvoltarea intereselor noastre bisericești, atât în afacerile curat bisericești, cât și școlare și fundamentale, fiind

peste tot un stâlp puternic al ortodoxiei în aceste părți ale arhiecezei noastre greco-ortodoxe" (p. 60).

Sârguincios și devotat misiunii sale sacerdotale, protopopul Petru Roșca s-a distins prin fermitatea, consecvența, echilibrul și înțelepciunea de care a dat dovadă în tratarea diferitelor probleme din districtul său, fiind apreciat și susținut constant de Șaguna în soluționarea și implementarea programelor și reformelor bisericești, școlare și administrative. O cu totul altă imagine a instituției protopopești ortodoxe prezintă districtul Turda de Sus, care pe lângă factorii destabilizatori externi, precum insecuritatea socială și economică, sporită față de cea a sălăjenilor, s-a confruntat cu o societate adeseori ostilă și cu o atitudine discriminatorie a autorităților și a avut de suferit și de pe urma disfuncționalităților interne, printre care se numără caracterul itinerant al scaunului protopopesesc, instabilitatea de la vârful acestuia, administrarea defectuoasă a protopopilor și gradul ridicat al nepotismului, care a facilitat concentrarea puterii în mâinile unor familii influente din regiune, ce a condus nu de puține ori la proteste și conflicte în sânul comunităților parohiale, care au dus în cele din urmă la destituirea protopopilor din funcții. În pofida tuturor acestor factori negativi, pe de o parte, și datorită meritelor și bunei gestiuni, pe de cealaltă parte, autorii au reușit să constate că

„viața bisericească din Biserica Ortodoxă a avut continuitate, a crescut în intensitate și mai ales în impactul ei asupra societății românești, ilustrând un exemplu de relație de interdependență între confesiune și națiune, așa cum a înțeles-o, la vremea sa, marele ierarh Andrei Șaguna" (p. 299).

Îndreptându-ne atenția asupra conținutului expres al corespondenței publicate în cuprinsul acestui volum, observăm că pe lângă diferitele aspecte ale vieții confesionale, sociale și educaționale ce reies din cuprinsul materialelor documentare, epistolele scot în evidență atenția permanentă și interesul sporit acordat de către ierarhul Andrei Șaguna problemelor și realităților bisericești, culturale și școlare din cuprinsul parohiilor celor două protopopiate aflate la extremitățile eparhiei sale. Atenția, grija și implicarea continuă de care a dat dovadă pe parcursul păstoririi sale acestor comunități nu au rămas, de altfel, nesesizate de preoți și credincioși, aceștia adresându-i – prin epistola protopopului Petru Roșca al Românașului – mitropolitului lor, la aniversarea a douăzeci și cinci de ani de păstorie, frumoase și calde cuvinte izvorâte din inimi recunoscătoare, spunând:

„Preoțimea și inteligența noastră română gr. or. din tractul Ungurașului [...] pătrunsă de zel și pietate, m-au însărcinat pre mine, ca în numele întregii preoții și a tuturor credincioșilor noștri din tractul acesta să raportez Înaltei Excelenței Voastre adâncă fiasca lor mulțumire, supunere și credință statornică în religie și Înaltei Excelenței Voastre, ca celui ce v-ați oștit pentru eliberarea și izbăvirea bisericei noastre de goanele și amenințările de prăpădire în care se află ea; când Atotpărintele Dumnezeu v-au trimis în mijlocul nostru, chiar întru mântuirea și apărarea ei, până la

valoarea de drept, spre mângâierea noastră a tuturor, sufletească și trupească și spre odihnă vremelnică și veșnică. [...] Primiți Excelență cordiala aplecare și fiasca alipire, supunere și pietate nefățarnică a credincioșilor Excelenței Tale și a bisericii noastre dreptmăritoare din tractul Ungurașului, cari acum și totdeauna vă sântem și rămânem plini de recunoștință nemuritoarelor merite ce vi le-ați însușit" (Petru Roșca către Andrei Șaguna, 14 aug. 1871, pp. 239-240).

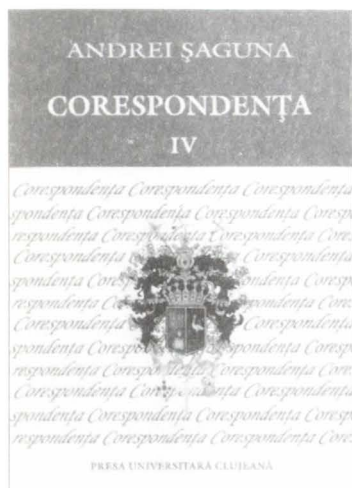
Schimbul epistolar al mitropolitului Andrei Șaguna cu cele trei protopopiate deschide o nouă perspectivă asupra bogatei sale activități de renaștere eclezială a întregii eparhii ortodoxe a Transilvaniei, care după cum se poate observa nu s-a focalizat doar la nivelul instituțional de vârf, ci s-a concentrat cu atenție și asupra structurilor administrative inferioare: protopopiatele și parohiile din subordinea sa. Restituirea acestor documente arhivistice în sfera circuitului istoriografic sunt fără-ndoială rezultatul muncii de șantier a unei echipe formate din istorici laici și clerici – a căror bună colaborare se poate observa cu precădere în spațiul academic clujean –, care merită a fi salutată, încurajată și continuată pe viitor, doar astfel reușindu-se o mai bună cunoaștere a personalității mitropolitului Andrei Șaguna și a meritelor sale teologice, educaționale, sociale, politice și naționale pentru întreaga istorie și cultură românească din Transilvania celei de-a doua jumătăți a sec. al XIX-lea.

(Mircea ABRUDAN)

Nicolae BOCȘAN, Gabriel-Viorel GÂRDAN, Ioan-Vasile LEB, Andrei Șaguna. *Corespondența IV*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011, 269pp.

Apărute la Cluj-Napoca, sub același patronaj al *Institutului de Istorie Ecclesiastică* în seria „Documenta Ecclesiastica”, următoarele două volume din *Corespondența* lui Andrei Șaguna continuă seria celor consacrate schimbului epistolar dintre ierarhul sibian și protopopiatele aflate la marginea eparhiei transilvănene, publicând corespondența arhiereului cu Protopopiatele ortodoxe ale Bistriței și Solnocului II din perioada 1846-1873.

Subsumând în total 241 de documente păstrate în fondul Protopopiatului ortodox Bistrița din cadrul Serviciului Județean al Arhivelor Naționale Bistrița-Năsăud și în fondul Șaguna al Arhivei Bibliotecii Mitropoliei de la Sibiu și organizate cronologic de către editori, volumul IV se dovedește a fi un veritabil izvor documentar care oferă o imagine fidelă a vieții religioase din Biserica Ortodoxă într-un protopopiat mic situat parțial pe teritoriul Regimentului de graniță de la Năsăud.



Corpusul documentar efectiv este prefațat de o *Notă asupra ediției și studiul introductiv* intitulat „Andrei Șaguna și Protopopiatul ortodox al Bistriței”, în care autorii realizează pe baza materialului arhivistic identificat o radiografie a vieții bisericești din protopopiat. Pornind de la conscripțiile generalului Bucov din 1761, respectiv ale episcopului Dionisie Novacovici din 1783 și ajungând la conscripția realizată de consistoriul de la Sibiu în anul 1858, autorii fac o prezentare succintă a structurii administrative a protopresbiteratului observând că denumirea acestuia a oscilat între protopopiatul Bistriței și uneori al Bărgăului, numărul parohiilor care l-au constituit

în această perioadă variind de la 22 în 1789, la 28 în intervalul 1804-1825, respectiv 25 în perioada păstoririi șaguniene. Totodată, pe baza acestor surse documentare sunt reconstituite lista protopopilor și preoților, sediul scaunului protopopesic și numărul credincioșilor care au compus această unitate administrativ bisericească.

La o privire generală asupra corpusului documentar se poate observa că, la fel ca și în cazul corespondenței șaguniene cu protopopiatele Mureșului, Ungurașului și Reghinului, arhiereul a întreținut o comunicare permanentă cu structurile de la extremitatea nordică a episcopiei sale, demonstrând o preocupare și grijă continuă și față de clerul și credincioșii ortodocși din Protopopiatul Bistriței. La rândul lor, cei doi protopopi, *Terente Bogat* (1830-1857) și *Teodor Buzdug* (1857-1875) s-au dovedit a fi colaboratori devotați ai chiriarhului lor, informându-l pe acesta în mod regulat despre problemele districtului pe care îl conduceau. Pe lângă chestiunile administrative de natură bisericească, socială și școlară, recurente în corespondența șaguniană cu protopopiatele, schimbul epistolar al mitropolitului Șaguna cu protopopiatul Bistriței scoate în evidență o serie de aspecte noi legate de activitatea ierarhului. O informație inedită în acest sens se regăsește în scrisoarea lui Andrei Șaguna către Terente Bogat din 9 sept. 1849, din cuprinsul căreia aflăm că, în călătoria spre Viena, efectuată la începutul anului 1849, Șaguna a poposit pe la „zisa mănăstire Suceava”, cel mai probabil este vorba de Mănăstirea Sf. Ioan cel Nou, și „am lăsat acolo la mănăstire o ladă care cuprinde în sine cărțile episcopoești de hirotonire”.

Revenit la Sibiu pe un traseu diferit, episcopul îl ruga pe protopopul Bogat, aflat „nu în depărtare mare de acolo”, să-i recupereze respectiva ladă și să o expedieze la Sibiu (p. 62). Alături de alte două epistole care vizează situația bisericească din satul Cușma, de la granița Transilvaniei cu Bucovina (p. 262), acest material documentar relevă și certifică legăturile bisericești ale parohiilor românești din nord-estul Ardealului cu frații ortodocși români de dincolo de munți.

Interesant de subliniat este faptul că o serie de documente ilustrează adresele personale și comunitare expediate din aria geografică bistrițeană arhiereului de la Sibiu și în alte probleme decât cele strict bisericești. Această constatare denotă poziția și credibilitatea de care Șaguna se bucura în ochii românilor ortodocși din această zonă, pentru care mitropolitul nu era doar întâistătătorul bisericii lor, ci devenise liderul național, personalitatea românilor prin excelență, care se bucura de prestigiu și trecere și în fața autorităților statului, în raport cu care aceștia sperau să fie sprijiniți, sfătuiți și ajutați.

Una din ideile centrale care revine mereu în cuprinsul corespondenței este aceea a preotului model și exemplu în comunitate. Conduita și comportamentul preotului, investit cu statutul de lider al comunei, l-a preocupat, de altfel, pe Șaguna încă de la venirea sa în Transilvania, în anul 1846. Din cuprinsul epistolelor și circularilor trimise protopopiatului bistrițean se poate creiona un portret robot al sacerdotului model care trebuie să dea dovadă de două caracteristici esențiale, una eminamente bisericească, ce ține de misiunea sa sacerdotală și alta social-politică și culturală, ce ține de menirea și rolul său în obștea satească, în special și în cadrul societății transilvănene, în general. Astfel, mitropolitul Andrei le cerea preoților: să trăiască în moralitate și credință, în frățietate, pace și modestie, să se comporte frumos și cuviincios, să se ferească de „băuturile alcoolice și jocurile nepotrivite”, să

„se deprindă întru tipicul bisericesc și să se îndeletnicească întru citirea dumnezeieștilor scripturi și a altor cărți hrănitoare de duh. să fie credincios Preainălțatului nostru împărat [...] și Sfintei Maice noastre biserici, să nu cuteze a se amesteca cu preoții și la creștinii cei de altă lege în slujbele dumnezeiești” (p. 76).

să se aboneze la publicațiile Tipografiei diecezane, să respecte legile civile, „să nu cuteze a se amesteca în treburile care nu se țin de dregătoria sa preotească, dar mai vârtos să se ferească de orice amestec în lucruri politice”, specificând că „altminteria vor trage cele mai neplăcute urmări asuprași” (p. 83).

Privite și citite în contextul specific al epocii, poruncile șaguniene referitoare la conduita preoției, care revin mereu în corespondența sa cu protopopii Bistriței, se poate observa că acestea nu au fost o serie de *legi juridice* care au avut menirea de a încorseta viața clerului, ci s-au dorit a fi o *normă canonică* prin care mitropolitul a urmărit ridicarea statutului acestora în sânul societății și a prestigiului Bisericii Ortodoxe în ansamblu, având nu în ultimul rând scopul de a-i proteja în fața autorităților statului, care în perioada respectivă nu s-au arătat a fi tocmai binevoitoare față de români, în general și față de cei ortodocși, în special. Totodată, din corespondența ierarhului sibian cu cei doi protopopi bistrițeni reiese din nou ideea, cunoscută, de altfel, în istoriografie, că Șaguna a susținut cu scrupulozitate trimiterea în parohiile vacante a unor candidați la preoție bine calificați, care să fi absolvit seminarul reorganizat de el la Sibiu. Se poate observa, de asemenea, modul în care ierarhul i-a cerut protopopului respectarea procedurii con-

sacrate pentru numirea în parohie prin alegerea liberă și directă a candidatului de către obștea parohială. Cu toate acestea, efortul mitropolitului Andrei nu a avut întotdeauna sorti de izbândă, cutuma întâlnită și în alte zone ale eparhiei, anume tendința preoților de a transmite parohia urmașilor sau rudelor păstrându-se și pe parcursul păstoririi sale, ceea ce în cazul protopopiatului Bistrița a dat naștere la adevărate dinastii de preoți: Bogat, Buzduș, Sigmirean, Câmpan.

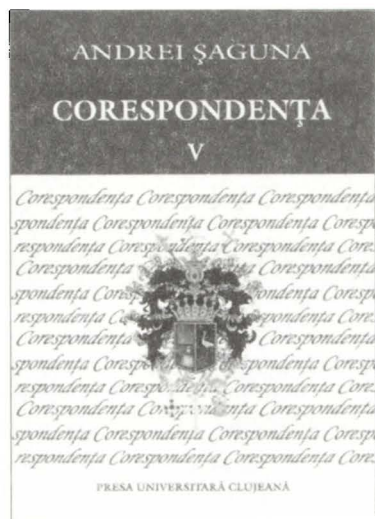
Corpusul epistolar ne descoperă însă că doleanțele sale legate de buna pregătire a candidaților la preoție și grija sa permanentă față de starea clerului nu au rămas doar la nivelul teoriei poruncilor sau a normelor canonice, ci au avut în mod constant și o finalitate practică prin ajutorul financiar diferențial acordat anual cu prioritate preoților nevoiași și celor „distingși în credință și strădanie față cu chemarea lor”. În acest sens, ani la rând, la recomandarea protopopului, un număr de 8 până la 12 preoți din zona Bistriței au beneficiat de sprijinul direct al mitropolitului Andrei Șaguna, care a trimis în acest scop fiecăruia între 30 și 70 de florini. Cu această ocazie însă, ierarhul cărturar și-a pus în practică și dorința ca Biblia editată de el la Sibiu între anii 1856-1858 să ajungă în casa fiecărui preot, reținând în acest scop din ajutorul financiar destinat fiecărui sacerdot bistrițean contravaloarea acesteia. Corespondența de față ne descoperă însă și faptul incontestabil că activitatea pastorală a ierarhului nu s-a mărginit doar asupra slujitorilor hirotoniți, ci a avut în vedere întregul organism bisericesc. O serie întreagă de epistole dau măturie în acest sens de grija sa constantă ca în parohii să domnească pacea, corectitudinea, transparența cu care se iau deciziile administrative și mai ales sinodalitatea parohială, în cadrul căreia se iau toate hotărârile importante din viața comunității. De asemenea, în momentul ivirii unor probleme de ordin moral și administrativ ierarhul i-a sfătuit pe protopopi să organizeze „un sobor protopopesec cu șase preoți cinstiți, care să nu fie rudiți între sine și să judece ce va fi cu dreptate, apoi hotărârea aceea să o așterni încoace spre revizuire” (p. 186), demonstrând astfel că cel puțin două din principiile de bază ale Statutului Organic adoptat în 1868 – sinodalitate și subsidiaritate – au fost promovate de Șaguna și înainte de introducerea oficială a acestuia.

Cu toate că Protopopiatul Bistriței se afla în extremitatea nord-estică a Eparhiei ortodoxe a Transilvaniei, situat la cea mai mare distanță de reședința arhierească, corespondența lui Andrei Șaguna cu acest protoprezbiterat demonstrează că cel din urmă nu a fost deloc neglijat de ierarh, ci dimpotrivă s-a bucurat, la fel ca și celelalte protopopiate, de atenția și purtarea de grijă a chiriarhului, care, prin intermediul unui schimb epistolar bogat, s-a interesat și implicat activ în viața bisericească, școlară, socială, politică și națională a românilor ortodocși de pe Valea Bârgăului și împrejurimile Bistriței.

(Mircea ABRUDAN)

Nicolae BOCȘAN, Gabriel-Viorel GÂRDAN, Ioan-Vasile LEB, Andrei Șaguna. *Correspondența V*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011, 287pp.

Volumul V restituie schimbul epistolar al Sfântului Ierarh Andrei al Transilvaniei cu protopopiatul Solnoc II. Subsumând în total 241 de scrisori și docu-



mente din fondul Protopopiatului ortodox Solnoc II, din cadrul Serviciului Județean al Arhivelor Naționale Maramureș, care au fost organizate cronologic, volumul se dovedește a fi un veritabil izvor documentar care ilustrează crâmpieie din viața bisericească a românilor din Țara Lăpușului. Materialul arhivistice este prefătat și introdus istoriografic de două studii consistente intitulate: „Dir. viața bisericească a românilor ardeleni Protopopiatul Solnoc II 1849-1873” (pp. 7-59) și „Icoană a unui colț de țară: Protopopiatul Solnoc II” (pp. 61-67). La fel ca și în cazul volumelor precedente, autorii încearcă să reconstituie pe baza bibliografiei existente și a informațiilor extrase din diferite fonduri

arhivistice istoria modernă a protopopiatului Solnocului Interior până la epoca Șaguna. Astfel, sunt redată date referitoare la denumirea și numărul parohiilor, a preoților care le-au păstorit și a protopopilor care s-au situat în fruntea acestor unități administrative protoierești.

Autorii surprind de asemenea și reorganizările administrative succesive ale protopopiatului, datorate influenței mai multor factori, între care cel legat de prozelitismul greco-catolic, prin atragerea comunităților ortodoxe la uniție, a jucat un rol decisiv. În acest sens, datele descoperite sunt concludente: în intervalul 1805-1854 au trecut la unire 18 parohii, numărul comunităților ortodoxe înregistrând o scădere continuă până la Revoluția din 1848-1849, respectiv până la măsurile luate de episcopul Andrei Șaguna, care vizau reorganizarea Eparhiei ortodoxe a Transilvaniei. În ceea ce privește situația protopopiatului Solnoc avem de a face cu o implicare personală a ierarhului, care în urma vizitei canonice întreprinse în anul 1854, decide reorganizarea acestuia ținând cont de aria geografică a zonei. Astfel, protopopiatul Solnocului se divide în două unități administrative distincte: districtul Solnoc I, care în anul 1880 își va schimba numele în protopopiatul ortodox Dej și Solnoc II, incorporând 16 parohii ortodoxe din Țara Lăpușului, cu sediul în satul Rohia.

Correspondența cuprinsă între copertile prezentului volum nu iese din tiparul tematic al celor precedente, observându-se însă o atenție deosebită acordată de ierarh disciplinei canonice și rânduielilor liturgice, precum și organizării școlare. În

toate cele trei direcții Șaguna a urmărit implementarea de către preoți a unei linii clare de demarcație între obștile eclesiale ortodoxe și cele unite interzicându-le în mod categoric preoților orice fel de „amestec” cu preoții uniți atât în „săvârșirea slujbelor dumnezeiești”, cât și în organizarea școlilor confesionale. Nerespectarea acestor directive au dus în repetate rânduri la apostrofarea și, în final, la suspendarea protopopului Vasile Cozma în anul 1868. În același an sinodul protopopesesc a ales un alt protopop, în persoana lui Samuel Cupșa din Cupșeni, pe care Șaguna l-a recunoscut apoi ca administrator interimar și spre sfârșitul anului, după susținerea examenului în fața consistoriului, ca protopresbiter definitiv. Cu ocazia acestei schimbări s-a realizat și organizarea protopopiatului după principiile Statutului Organic prin alegerea secretarului și a consilierilor scaunului protopopesesc. În ciuda acestor carențe administrative ale protopopului Cozma, se poate observa că măsurile lui Șaguna au dus în perioada păstoririi sale la o stabilizare a comunităților ortodoxe și a granițelor confesionale dintre cele două blocuri religioase românești, stopându-se ascendentul galopant al uniaticismului din prima jumătate a sec. al XIX-lea și stăvilirea pericolului disoluției comunităților ortodoxe în blocul unit, majoritar în acea regiune din nordul Transilvaniei.

Mobilitatea confesională înregistrată de documente a fost una normală pentru contextul ardelean, generată de cele mai multe ori de conflicte și orgolii personale, de nemulțumirile unui individ sau ale unor grupuri din comună. Cele mai multe probleme în relațiile interconfesionale le-a produs chestiunea școlilor mixte confesionale, organizate la inițiativa autorităților civile și a reprezentanților unor comunități mixte din punct de vedere confesional, dar respinse categoric de mitropolitul Andrei Șaguna prin mai multe epistole și circulare adresate protopopilor și întregului cler și popor. Cunoscând starea economică precară a clerului și iminența pericolului trecerii la uniatic, Șaguna a acordat preoților și învățătorilor din acest protopopiat ajutoare financiare anuale fie din fondul fundațiilor eparhiale, fie din cuantumul ajutorului imperial. Și de această dată se poate observa că ierarhul a fost preocupat nu numai de îmbunătățirea nivelului de trai al preoțimii, ci mai ales de ridicarea stării culturale și teologice a sacerdotilor, promovând continuu difuzarea cărților editate la tipografia eparhială și instituind practica acordării ajutoarelor anuale celor care acceptau să cumpere cărțile publicate la Sibiu. Un progres poate fi înregistrat și în modernizarea învățământului confesional, rapoartele consemnând îmbunătățirea substanțială a acestuia mai ales după instituirea protoiereului Samuil Cupșa, mai disciplinat în implementarea dispozițiilor arhiericești și mai dinamic în funcția de administrator.

Corespondența mitropolitului Andrei Șaguna cu protopopiile Bistrița și Solnoc II descoperă cu claritate una din caracteristicile generale ale păstoririi sale, anume grija permanentă manifestată pentru protopopiile de margine ale eparhiei, situate în vecinătatea sau în mijlocul blocului confesional greco-catolic și expuse astfel pericolului trecerii la unire. Documentele ilustrează, de asemenea, atenția cu care ierarhul a tratat dorințele credincioșilor, încălcându-și, în

dorința de a împlini și rezolva cererile acestora, nu de puține ori propriile principii, ceea ce particularizează politica șaguniană în aceste protopopiate.

Parcurgând izvoarele documentare se poate observa faptul că autorii urmează în mod consecvent programul editorial inițial, păstrând normele de transcriere utilizate în precedentele volume ale corespondenței șaguniene, facilitând astfel accesibilitatea textului pentru lectorul contemporan prin modernizarea ortografiei. Se constată, de asemenea, că intervenția editorilor nu a alterat frumusețea limbii izvoarelor, care rămâne în continuare o limbă română arhaică, specifică sec. al XIX-lea, dar accesibilă cititorului sec. al XXI-lea. În final, trebuie subliniat că restituirea acestor documente arhivistice în sfera circuitului istoriografic sunt rezultatul muncii de șantier a unei echipe formate din istorici laici și clerici, care merită a fi salutăată, încurajată și, sperăm, împlinită în continuare în scopul redescoperirii cât mai depline a realei dimensiuni istorice și a personalității de excepție a Sfântului Ierarh Andrei Șaguna, Mitropolitul Transilvaniei.

(Mircea ABRUD/AN)

Colaboratorii acestui număr:

Mircea-Gheorghe ABRUDAN, doctor în Istorie al Universității *Babeș-Bolyai* din Cluj-Napoca. Contact: mirceapadre@yahoo.com

Daniel BENGĂ, preot, profesor în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București. Contact: daniel.benga@yahoo.de

Radu CARP, profesor în cadrul Facultății de Științe Politice a Universității din București. Contact: radu.carp@fspub.unibuc.ro

Marius Daniel CIOBOTĂ, preot, doctor în Litere al Universității din București. Contact: ciobotamarius@yahoo.com

Tincuța CLOȘCĂ, doctorand al Universității *Alexandru Ioan Cuza* din Iași. Contact: ankutza_06@yahoo.com

Joachim DANZ, doctorand al *Ludwig-Maximilians-Universität* din München (Germania). Contact: Joakim@gmx.net

Octavian Gheorghe GORDON, lector în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București. Contact: octaviangordon@yahoo.com

Vasile GORDON, preot, profesor în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București. Contact: pr.gordon@yahoo.com

Alexandru IONIȚĂ, doctor în Teologie al Universității *Lucian Blaga* din Sibiu. Contact: alexionitza@gmail.com

Daniel LEMENI, lector în cadrul Facultății de Litere, Istorie și Teologie a Universității de Vest din Timișoara. Contact: dlemenii@yahoo.com

Adrian Constantin MARINESCU, profesor al *Ludwig-Maximilians-Universität* din München (Germania). Contact: marinescu.adrian@icloud.com

Oana-Mădălina POPESCU, cercetător științific în cadrul Institutului de Istorie *Nicolae Iorga*, București. Contact: oanapoem@yahoo.com

Alexandru PRELIȚEAN, doctorand al Universității *Alexandru Ioan Cuza* din Iași. Contact: axu_prel@yahoo.com

Cosmin Daniel PRICOP, diacon, asistent în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București. Contact: pricosmin@yahoo.com

Ovidiu SFERLEA, asistent în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din Oradea. Contact: ovidiusferlea@gmail.com

Cezar UNGUREANU, masterand în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității *Babeș-Bolyai* din Cluj-Napoca. Contact: cezarungureanu1989@gmail.com

TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI

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

Diak. Cosmin Daniel PRICOP

Dynamik des Verhältnisses orthodoxer Theologen zu der historisch-kritischen Methode und westlicher Theologen zu dem kirchenväterlichen Schriftverständnis

Adrian MARINESCU

«Logos» und «Logoi». Das theologische Denken des hl. Maximus des Bekenners (†662) über die göttlichen (plastizisierten) Rationalitäten in seinem „Kommentar zum Vater unser“ und seine Rezeption bei Vater Dumitru Stăniloae (†1993)

Pr. Vasile GORDON

Predica, predicatorul și ascultătorii. Studiu pastoral-liturgic

Tincuța CLOȘCĂ

Ornamentele retoricii clasice și cei trei mari Părinți capadocieni

Radu CARP

Autonomia religiilor: avem cu adevărat nevoie de un cadru unitar? Iluzia folosirii drepturilor omului ca arbitru între cultură și religie

Oana-Mădălina POPESCU

Din istoria economică a Mănăstirii Radu-Vodă. Două documente de la mijlocul veacului al XVIII-lea

Cezar UNGUREANU

Paradigme apostolice ale dialogului dintre Biserică și modernitate. De la Petru și Pavel la Petru sau Pavel

Daniel LEMENI

Originile monahismului egiptean (sec. III-IV). Status quaestionis

Pr. Marius Daniel CIOBOTĂ

Pathos și personalitate în discursul omiletic

Recenzii