

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL XIV, NR. 2, APRILIE-IUNIE 2018, BUCUREȘTI

TUDII EOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

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

SERIA A III-A, ANUL XIV, NR. 2, APRILIE-IUNIE, 2018
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. Cristinel IOJA, 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. lect. dr. 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, Roma; Dr. Marian SIMION, Boston.

Redactor șef: Pr. prof. dr. Nicușor BELDIMAN

Redactori: Pr. lect. dr. Marian VILD (coordonator), Pr. lect. dr. Cătălin VATAMANU, Pr. conf. dr. Caius CUȚARU, Pr. lect. dr. Liviu VIDICAN-MANCI, Lect. dr. Ștefan IONESCU-BERECHET, Pr. asist. dr. Valentin ILIE (secretar de redacție), Diac. conf. dr. Alexandru MIHĂILĂ (tehnoredactor)

Corectură: Lect. dr. Constantin GEORGESCU (filolog), Pr. asist. dr. Cosmin PRICOP

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

Traducere în lb. franceză: Asist. Măriuca ALEXANDRESCU (filolog)

Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Tipografia Cărților Bisericești

Director: Pr. Mihai HAU, consilier patriarhal coordonator

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: Editurile Patriarhiei Române, Secretariat (Redacția „Studii Teologice”), str.

Intrarea Miron Cristea nr. 6, sect. 4, București, România – 040162

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

Materialele trimise Redacției nu se înapoiază.

Redacția își rezervă dreptul de a opera modificări atât asupra formei, cât și a conținutului materialelor trimise spre publicare și roagă să fie respectate recomandările postate electronic la 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.

C

UPRINS

Prolog	5
Studii	
✓ Diac. Lect. Dr. Mihai CIUREA <i>Dumnezeu Tatăl (πατήρ) în Epistola sobornicească a Sfântului Iacob</i>	9
✓ Dr. Ioan POPA-BOTA <i>The Analysis of the Curriculum for Secondary Education from the Point of View of Religious Education. General Competence 1: Defining the Specificity of Personal Faith in Relation to Other Beliefs and Convictions</i>	37
✓ Drd. Mihai-Iulian GROBNICU <i>„Are They Saved?” Christian Witness in Multi-Religious Context</i>	61
✓ Drd. Florin-Ciprian PETRE <i>Les méthodes de prière hésychaste antérieures à Saint Grégoire Palamas. Quelques repères historiques</i>	87
Dialog teologic	
✓ Drd. Andrei MACAR <i>Dialogul ecumenic dintre Bisericile Ortodoxe și Bisericile Vechi-Orientale desfășurat la Addis Abeba și receptarea acordurilor lui teologice în spațiul ortodox răsăritean</i>	121
Din Sfinții Părinți	
Sf. FOTIE, patriarhul Constantinopolului <i>Omilia a IX-a</i> (introd., trad. și note de Cristian Ioan DUMITRU)	145
Recenzii	
Pr. Prof. Dr. Nicolae ACHIMESCU, <i>Istoria și filosofia religiilor. Religii ale lumii antice</i> , Ed. Basilica, București, 2015, 607 pp. (Pr. Asist. Dr. Valentin ILIE)	185

Pr. Prof. Dr. Dumitru MEGHEȘAN, <i>Logositatea creației</i> , Ed. Astra Museum, Sibiu, 2018, 195 pp. (Pr. Prof. Dr. Sorin COSMA)	190
Pr. Acad. Mircea PĂCURARIU, <i>230 de ani de învățământ teologic la Sibiu: 1786-2016</i> , ediție întregită și adăugită, Editura Andreiana, Sibiu, 2016, 510 pp. (Dr. Mircea-Gheorghe ABRUDAN)	194

T
E
O
L
O
G
I
C
E

P ROLOG

Aflată în istoria contingentă, dar pregustând sub pronia lui Dumnezeu veșnicia, creația întregă nu încetează să-L mărturisească, printr-o liturghie a cuvântului și a *telos*-ului liturgic, pe „unul Dumnezeu, Tatăl atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute”, dimpreună cu Fiul și cu Duhul Sfânt. În rugăciune, omul Îl descoperă pe Dumnezeu ca Părinte iubitor, sfătuitor de taină, dătător al liniștii sufletești și al vindecării trupești. Însă, într-o lume desacralizată și golită de sensuri și valori, tocmai lipsa acestui reper patern poate conduce spre derută spirituală. Educația religioasă, fundamentată în tradiția biblică chiar pe modelul relației tată-fiu, trebuie astăzi să restabilească lumii adevărata axiologie, care să aibă ca obiectiv nu individul, ci omul în *ecclesia*, capabil și deschis spre comuniune și dialog. Precum într-un tablou rama înconjoară și delimitează taina artistului, cadrele studiilor din acest fascicol al revistei cuprind tematici precum Paternitatea divină, educația religioasă, rugăciunea în spiritualitatea isihastă, dialogul între Biserici, finalitățile soteriologice ale omului în diferitele sale areale religioase, culturale și civilizaționale, logositatea creației în istorie. Modul în care autorii au reușit să dezvolte prin cuvinte aceste scurte teze teologice este vizibil prin pastelul de idei al textelor și jocul formelor stilistice, pe care invităm cititorul să le descopere în cele ce urmează.

Acest fascicol al revistei debutează cu cercetarea realizată de Diac. Lect. Dr. Mihai Ciurea asupra celor trei ocurențe literare ale lui *Dumnezeu Tatăl* (πατήρ) în *Epistola sobornicească a Sfântului Iacob* (cf. *Iac* 1, 17.27; 3, 9). Autorul pleacă în demersul său hermeneutic de la receptarea prezenței și lucrării lui Dumnezeu ca Tată/Părinte în Sfânta Scriptură și în teologia creștină, evidențiind calitatea proprie, de Πατήρ, a celei dintâi Persoane a Dumnezeirii. Fiecare capitol al cercetării se constituie într-o atentă și minuțioasă analiză a conținuturilor paternității divine exprimate în contextul teologic al epistolei Sf. Iacob, fiind reliefate lucrarea Sa creatoare, proniatoare și înnoitoare, opera de Răscumpărare realizată în Persoana Mântuitorului Hristos și dimensiunea ei eshatologică, întrucât creștinii sunt primele roade ale unei noi creații.

Următorul studiu, semnat de Dr. Ioan Popa-Bota, *The Analysis of the Curriculum for Secondary Education from the Point of View of Religious Education. General Competence 1: Defining the Specificity of Personal Faith in Relation to Other Beliefs and Convictions*, este o analiză a modului în care conținuturile, competențele generale și specifice prevăzute de programa școlară de religie ortodoxă pentru clasele liceale sunt corelate cu capacitățile de receptare specifice vârstei adolescenței. Ca metodă de cercetare, autorul optează pentru analiza primei competențe generale, cu particularitățile ei specifice, punând accent pe necesitatea promovării valorilor creștine tinerilor, în contextul secularizării și desacralizării societății postmoderne.

Prin intermediul studiului „*Are They Saved?*” *Christian Witness in Multi-Religious Context*, Drd. Mihai-Iulian Grobnicu ne oferă o reflecție asupra mărturiei creștine într-o societate multiculturală contemporană, a corectitudinii politice, a liberei circulații și a globalizării. Fără a confunda misiunea creștină cu prozelitismul și activismul ideologic, aceasta trebuie fundamentată pe textul revelat al Scripturii Sfinte, iar creștinul este invitat să devină martor în lume al lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu. Reliefând în prima parte a studiului câteva principii fundamentale unei minime eclesiologii, autorul arată că Biserica „este chemată să cheme”, ea este misionară prin însăși natura ei, scopul activității misionare fiind acela de a sluji, ca instrument al Logosului întrupat și al Duhului Sfânt, pentru a da mărturie despre Împărăția lui Dumnezeu. În cea de-a doua parte se arată că relațiile dintre creștini și credincioșii altor religii trebuie să pornească de la onestitate și bună înțelegere, orice încercare de îndoctrinare sau de manifestare a unui comportament arogant neaducând niciun folos spiritual.

Așa cum arată și titlul, studiul domnului Drd. Florin-Ciprian Petre, *Les méthodes de prière hésychaste antérieures à Saint Grégoire Palamas. Quelques repères historiques*, se constituie într-o necesară introducere în istoria isihasmului, oferind cititorului posibilitatea de a avea o viziune de ansamblu, bine fundamentată istoric și teologic, a ceea ce este, în esență, această școală de trăire spirituală: atingerea desăvârșirii duhovnicești, sinonimă cu contemplarea în unire cu Dumnezeu. Pentru a argumenta rolul rugăciunii în spiritualitatea isihastă, autorul face referire la gândirea și experiența duhovnicească a unor personalități monahale fundamentale evoluției curentului monahal isihast sau tradiției filocalice: Sf. Antonie cel Mare, avva Evagrie Ponticul, Sf. Diadoh de Foticeea, Sf. Marcu Ascetul, Sf. Nil Sinaitul, Sf. Ioan Scărarul, Sf. Efrem Sirianul, Sf. Isaac de Ninive, Sf. Teodor Studitul, Sf. Nichita Stithatul, ucenicul Sfântului Simeon Noul Teolog, Sf. Teolept al Filadelfiei, discipolul Sfântului Nichifor Isihastul, Sf. Grigorie Sinaitul.

O secțiune importantă a structurii academice a revistei noastre revine în acest fascicol, și anume, „Dialog teologic”. Domnul drd. Andrei Macar

invită cititorii să descopere sinteza unor *Întâlniri de dialog teologic între Bisericile Ortodoxe și Bisericile Vechi-Orientale desfășurate la Addis Abeba și receptarea acordurilor lor teologice în teologia răsăriteană*. Cele mai relevante discuții au avut loc în a patra întâlnire neoficială de dialog, din ianuarie 1971, când cele două Biserici au dezbătut problemele ridicării anatemelor și a recunoașterii reciproce a sfinților, aspecte care s-au dovedit a fi cele mai dificile obstacole în calea unității. Concluziile consultației neoficiale din Addis Abeba au constituit baza pe care dialogul oficial a stabilit metodologia apropierii dintre cele două familii de Biserici. Pe de altă parte, autorul arată că au existat și respingeri ale acordurilor și chiar a întregului dialog, atitudini care au avut la bază o ecleziologie închisă și care au plecat de la acuze aruncate malițios asupra Bisericii Ortodoxe Orientale.

În cadrul secțiunii „Din Sfinții Părinți ai Bisericii” vă propunem în acest fascicol lectura *Omiliei a IX-a*, la Nașterea Maicii Domnului, a Sfântului Fotie, Patriarhul Constantinopolului, în traducerea domnului Cristian Ioan Dumitru, care adaugă textului patristic o valoroasă introducere și consistente note critice. Rostită pe 8 septembrie 863, omilia reliefează importanței zămislirii și a sarcinii Sfintei Ana, afectivitatea și maternitatea Sfintei Fecioare, precum și rolul ei de mijlocitoare la Dumnezeu pentru toți oamenii. Traducătorul argumentează textual că, în rama unei cuvântări praznicale, *Omilia a IX-a* cuprinde, deopotrivă, aluzii la ruptura bisericească a vremii și argumente hristologice iconofile, imagini emoționate și incandescentă polemică, omenesc și dumnezeiesc, preaplin al bucuriei și deznădejde, fertilitate și nerodnicie, familiaritate și alteritate, credincioșie și sminteală, toate filtrate prin îndreptarul hermogenic al patriarhului Fotie și slujind finalității soteriologice a actului omiletic.

Pr. Asist. Dr. Valentin Ilie recenzează lucrarea Pr. Prof. Dr. Nicolae Achimescu, *Istoria și filosofia religiilor. Religii ale lumii antice*. Apărută în 2015 la editura Basilica, lucrarea este o nouă ediție, revizuită și adăugită, a unei cărți didactice consacrate, publicată sub același titlu la Editura Junimea, Iași, 1998. Ediția întâi a fost apreciată cu premiul „Alma Mater Jassyensis” pentru carte universitară la Institutul pentru Societatea și Cultura Română și este unică între manualele și cursurile disciplinei Istoria religiilor. Lucrarea contribuie nu doar la însușirea unei terminologii de specialitate și utilizarea unor concepte esențiale pentru înțelegerea mentalităților diferitelor areale religioase, culturale și civilizaționale, ci oferă și capacitatea de a analiza sincron și diacronic diferitele cadre în care s-a răspândit și dezvoltat creștinismul.

Pr. Prof. Dr. Sorin Cosma ne invită la lectura cărții Pr. Prof. Dr. Dumitru Megheșan, *Logositatea creației*, publicată la Editura Astra Museum din Sibiu, în 2018. Actualitatea și importanța acestui volum rezidă în faptul că, prin profunzimea și claritatea expunerii, oferă un model de sinteză teologică

a gândirii și spiritualității Răsăritului creștin într-o lume din ce în ce mai secularizată și desacralizată, ce promovează, ca pe o religie seculară, antropocentrismul materialist al lui *homo deus*. Defininind relația dintre rațiune și cuvânt, logosul a fost înțeles ca rațiune universală creatoare și proniatoare a ordinii și armoniei, deopotrivă în cosmos și în rațiunea omenească. Logositatea creației se constituie într-un antidot al crizei ecologice actuale, în care omul, asumându-și postura de proprietar absolut al creației, acționează despotic la distrugerea ei, în detrimentul vieții sale.

Dr. Mircea-Gheorghe Abrudan face o lectură contextualizată a volumului Pr. Acad. Mircea Păcurariu, *230 de ani de învățământ teologic la Sibiu: 1786-2016*, ediție întregită și adăugită, publicat la Editura Andreiana, Sibiu, 2016. Vizita papei Francisc în țara noastră a adus, pe lângă discuțiile de natură teologică, bisericească, socială și politică, o serie de dezbateri istorice în cadrul cărora a fost exaltat rolul istoric „unic”, „de excepție” al Bisericii greco-catolice în istoria românilor, ceea ce denotă, până la urmă, o necunoaștere crasă a trecutului și a literaturii de specialitate. Tocmai de aceea, recenzorul aduce în prim-plan monografia școlii teologice sibiene a părintelui Mircea Păcurariu, care accesibilizează contemporanilor, în particular, istoria luminoasă a celei mai vechi instituții de învățământ teologic a Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania și, în general, istoria culturii române din Ardeal, oferind o mărturie perenă despre contribuția incontestabilă a ortodoxiei transilvănene la propășirea bisericească, națională, socială și culturală a națiunii române.

În final, nu ne rămâne decât să felicităm pe cei care au contribuit la constituția academică și literară a volumului de față și să vă invităm la lectură!

REDAȚIA

S STUDII

Diac. Lect. Dr. Mihai CIUREA

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea din Craiova

DUMNEZEU TATĂL (ΠΑΤΗΡ) ÎN EPISTOLA SOBORNICEASCĂ A SFÂNTULUI IACOB

Keywords: *God the Father, Creation, Judaism, Eschatology, Redemption.*

Abstract

This paper aims to realize a survey on the three verses of the Catholic Epistle of St. James in which God is called [ὁ] πατήρ, the Greek word for “Father” (cf. *Jas* 1:17; 1:27; 3:9), title that has a particular relevance in the expression of divine attributes and works, in the immediate context of the Old Testamentary allusions developed within the text. Moreover, the predominant connotation of God’s paternity in this writing is related to His creative work, which refers to heavenly enlighteners, to orphans and widows, or to all human, in general, created “in the likeness of God” (*Gn* 1:26). Thus, God the Father is the Creator of the world and man, but also the Protector and Benefactor, the One who manifests His care for those who are troubled and in need. In the way of prophetic language, it is revealed to us as a God of social justice, which shows a special prize for the preservation of human dignity. Nevertheless, divine paternity is used, as we shall see, in connection with the work of Salvation, made in the Person of the Savior Jesus Christ, and sometimes acquires an eschatological connotation.

Preliminarii

Dumnezeu este numit în trei rânduri [ὁ] πατήρ (*i.e.* „Părinte”, „Tată”) în Epistola sobornicească a Sfântului Iacob (*cf. Iac* 1, 17; 1, 27; 3, 9), titlu ce capătă o semnificație aparte în exprimarea atributelor și lucrărilor dumnezeiești, în contextul imediat al aluziilor veterotestamentare, iudaice și creștine, dezvoltate în text. Mai mult, conotația predominantă a paternității lui Dumnezeu în această scriere este legată de lucrarea Sa creatoare, care se referă la

luminătorii cerești și la omul creat „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” (Fc 1, 26). Astfel, Dumnezeu Tatăl este *par excellence* Creatorul lumii văzute și nevăzute, deci și al omului, dar și Proniatorul, Cel care Își manifestă purtarea Sa de grijă față de cei necăjiți și aflați în nevoi. În maniera limbajului profetic, El ni Se descoperă ca un Dumnezeu al dreptății sociale, care arată o prețuire deosebită pentru păstrarea demnității omenești. Cu toate acestea, paternitatea divină este folosită, așa cum vom vedea, și în legătură cu opera de răscumpărare realizată în Persoana Mântuitorului Hristos și capătă uneori și o conotație eshatologică:

„Cu o viziune exactă asupra vieții economice și sociale care caracterizează creștinismul primar, scrierea oferă comunităților creștine o învățătură morală de o mare acuitate. Limbajul autorului nu este speculativ, ci pleacă de la o observare precisă a vieții cotidiene a creștinilor și a omului de la începutul Imperiului Roman. Cultura omogenă și unitatea limbajului moștenite din elenism, precum și *pax romana* [subl. a.] care stăpânește întreg bazinul mediteranean fac din această lume un spațiu de prosperitate economică și de schimburi intense, atât comerciale, cât și ideologice și personale. Angajați material și spiritual în mișcarea continuă a acestei societăți, care provoacă atât ascensiunea vertiginoasă, cât și pauperitatea mizeră, oamenii evocați de Sfântul Iacob își pierd în această masă nedefinită identitatea și își lasă fărâmițat ceea ce constituie însuși idealul existenței lor (IV, 13 – V, 6). Înrădăcinată în spiritualitatea veterotestamentară și în tradiția cuvintelor Mântuitorului, în special ale Predicii de pe Munte (cf. *Matei* 5-7), Epistola lui Iacob opune ideologiei dominante o *etică a sărăciei* [subl. a.]. Celui care o urmează i se promite nu numai mântuirea în eshatologie (1, 21; 2, 14; 4, 12. 15; 5, 21), ci și câștigarea vieții și a fericirii prezente. Putem vorbi despre o *ortopraxie* [subl. a.] a credinței creștine. Totuși, nu este vorba despre un *pauperism social*, ci mai degrabă de o atitudine care are valoare de confesiune de credință și care se exprimă în realitatea practicii cotidiene”¹.

Mai întâi, trebuie remarcat faptul că Sfântul Iacob, spre deosebire de alți autori ai corpusului Epistolelor sobornicești² și, desigur, ai Noului

¹ Mihai CIUREA, „Sensul suferinței și al rugăciunilor Bisericii pentru cei bolnavi în Epistola Sfântului Iacob”, în: *Mitropolia Olteniei*, 44 (2012) 5-8, p. 180.

² „Binecuvântat fie Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos [subl. ns.], Care, după mare mila Sa, prin Învierea lui Iisus Hristos din morți, ne-a născut din nou, spre nădejde vie” (1 Ptr 1, 3); „Căci El a primit de la Dumnezeu-Tatăl [subl. ns.] cinste și slavă atunci când, din înălțimea slavei, un glas ca acesta a venit către El: *Acesta este Fiul Meu* [subl. ns.] cel iubit, întru Care am binevoit” (2 Ptr 1, 17); „Har, milă, pace fie cu voi, de la Dumnezeu-Tatăl și de la Iisus Hristos, Fiul Tatălui [subl. ns.], în adevăr și în dragoste” (2 In 3) etc.

Testament (în special Sf. Apostol Pavel), nu Îl menționează niciodată în mod explicit pe Dumnezeu ca *Tată al lui Iisus Hristos*, Fiul Său, nici nu folosește sintagma *πάτερ ἡμῶν* (cf. *Mt* 6, 9; *Lc* 11, 2; *Rm* 1, 7; *I Co* 1, 3 etc.). De asemenea, numirea lui Dumnezeu ca „Părinte” sau „Tată” în textul epistolei nu reprezintă un titlu generic, desprins de realitatea vieții omenești, ci exprimă un sens mult mai profund și plin de înțelesuri duhovnicești. De fiecare dată când se vorbește despre Dumnezeu Tatăl se are în vedere nu numai „predicarea” Sa ca Persoană a Sfintei Treimi³, ci mai ales lucrarea Sa creatoare, proniatoare și înnoitoare în lume (îndreptată în special către persoana umană, în contextul imediat sau în contextul mai larg, intertextual). Așadar, înțelesul predominant al paternității lui Dumnezeu este creația (κτίσις) Sa și re-creația (i.e. renașterea) omului, descrise în unele cazuri particulare (e.g. orfani, văduve etc.) sau în linii generale. Tot El, Părintele ceresc, rămâne însă în mod esențial Tată al celor care cred în Iisus Hristos. Astfel, paternitatea lui Dumnezeu este folosită și în legătură cu opera de răscumpărare a Mântuitorului, legată teologic, prin fire nevăzute, de eliberarea poporului ales din robia egipteană. Nu în ultimul rând, acest aspect mântuitor al paternității divine are și o dimensiune eshatologică, căci creștinii sunt primele roade ale unei noi creații inaugurate de Hristos. Evident că există o anumită gradatie a acestei relații filiale cu Dumnezeu Tatăl. Tocmai pentru că Dumnezeu este *Părintele tuturor*, creștinii trebuie să susțină drepturile persoanelor defavorizate, să arate respect față de toți oamenii, în discursul și în acțiunile lor, și, nu în ultimul rând, să fie responsabili pentru întreaga creație a lui Dumnezeu, mediul înconjurător, dar și pentru întregul cosmos⁴.

Imaginea lui Dumnezeu ca Tată / Părinte în Sfânta Scriptură.

Precizări succinte

Toate aceste aspecte, prezente în scrierea de care ne ocupăm, sunt foarte importante în cadrul discuției generale despre Dumnezeu Tatăl în Sfânta Scriptură. Imaginea lui Dumnezeu ca Tată / Părinte este profund înrădăcinată în scrierile Vechiului Testament, influențând atât filosofia și gândirea iudaică, cât și teologia creștină. Astfel, termenul *πατήρ* apare aici de 15 ori în sens religios (de 13 ori ca epitet și de 2 ori în cadrul unor

³ În acest sens, cel mai cuprinzător text trinitar din corpusul Epistolelor sobornicești se găsește în praescriptumul primei Epistole a Sf. Apostol Petru: „Aleşi după cea mai dinainte știință a lui *Dumnezeu-Tatăl* [subl. ns.], și prin sfințirea de către *Duhul* [subl. ns.], spre ascultare și stropirea cu sângele lui *Iisus Hristos* [subl. ns.]: har vouă și pacea să se înmulțească” (*I Ptr* 1, 2).

⁴ Vezi: Georgios MANTZARIDIS, *Morala creștină. Omul și Dumnezeu. Omul și semenul. Poziționări și perspective existențiale și bioetice*, vol. II, trad. de Cornel Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2006, pp. 448-455; Ioannis KARAVIDOPOULOS, *Comentariu la Evanghelia după Marcu*, trad. de Sabin Preda, Ed. Bizantină, București, 2005, p. 54.

rugăciuni), în afară de numeroasele comparații (aproximativ 1180 de ocurențe) cu un tată pământesc. Sintagme precum υἱὸς πρωτότοκός μου (*Iș* 4, 22) și υἱοὶ θεοῦ ζῶντος (*Os* 2, 1) îi desemnează cel mai adesea pe cei care fac parte din rândul poporului ales. Relația pedagogică dintre Dumnezeu și Israel este descrisă prin analogia omenească tată-fiu (*cf. Dt* 8, 5; *Ps* 102, 13). Pe lângă numeroasele ocurențe din Pentateuh și din cărțile istorice și sapiențiale veterotestamentare, termenul πατέρα se regăsește și în *Ir* 3, 4.19, într-o rugăciune a poporului ales. De asemenea, Dumnezeu este menționat în mod explicit de profetul Isaia, supranumit pe bună dreptate „Evanghelistul Vechiului Testament”, aproape la fel ca în Rugăciunea Domnească: πατήρ ἡμῶν (*Is* 63, 16; 64, 7; *cf. Tob* 13, 4). Nu în ultimul rând, este semnificativ și faptul că profetul Maleahi, atunci când se referă la Dumnezeu Creatorul, pune semnul egal între expresiile πατήρ εἷς și θεὸς εἷς (*Mal* 2, 10).

Folosirea aceleiași denumiri este frecventă și în scrierile Noului Testament, mai ales în Sfintele Evanghelii. Spre deosebire de Vechiul Testament, care folosește numele de Părinte / Tată doar ocazional pentru Dumnezeu, numărul ocurențelor grecescului πατήρ în Noul Testament este de 245 și le depășește pe cele 157 utilizate în context omenesc. Analiza specialiștilor ne arată faptul că paternitatea lui Dumnezeu este una dintre ideile centrale ale teologiei hristologice primare. Există totuși trei cazuri în Noul Testament în care paternitatea lui Dumnezeu apare în afara unei legături directe cu hristologia (*cf. Ef* 3, 14-15; *Evr* 12, 9; *Iac* 1, 17), iar aceste pasaje au, cel mai probabil, o anumită legătură cu conceptul universal greco-roman de părinte (*i.e. pater familias*)⁵.

În ceea ce privește sensul hristologic menționat mai sus, putem invoca spusesele Mântuitorului din *Mc* 8, 38: „De acela [cel se va rușina de Domnul, n. ns.] și Fiul Omului Se va rușina când va veni întru slava Tatălui Său [τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, subl. ns.] cu sfinții îngeri”. Alături de modelul de rugăciune pe care Domnul ni l-a dat, la cererea explicită a Sfinților Săi Apostoli (*cf. Lc* 11, 1), la care ne refeream mai sus, probabil cele mai cunoscute cuvinte al lui Iisus Hristos sunt cele rostite în Ghetsimani, așa cum reiese din *Mc* 14, 36: „Avva, Părinte, toate-Ți sunt cu putință. Depărtează paharul acesta de la Mine!”. Sintagma ἀββὰ ὁ πατήρ, care ridică anumite probleme de sens și de traducere, este prezentă și în două dintre epistolele pauline (*cf. Rm* 8, 15; *Ga* 4, 6). Cel mai probabil, invocația exprimă o taină interioară a Persoanei divino-umane a Mântuitorului Hristos, conferindu-i termenului familiar *abba* o anumită sacralitate, care îl scoate din uzul său obișnuit. De asemenea, se pare că această formă de exprimare dublă

⁵ Otfried HOFIUS, „πατήρ”, în: Colin Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, ²1986, pp. 615-621.

(aramaică-greacă) subliniază comuniunea de credință și rugăciune dintre iudeo-creștini și păgâno-creștini, fiind uneori înțeleasă chiar ca o formulă de sinteză născută în comunitățile creștine bilingve timpurii (la care se adaugă și fenomenul recurent al glosolaliei)⁶.

Însă folosirea termenului „Părinte” / „Tată”, cu referire la prima Persoană a Sfintei Treimi, este cel mai bine susținută de Evanghelia după Ioan. În acest text de o rară profunzime teologică⁷, Dumnezeu este numit astfel de nu mai puțin de 118 ori, în special în cadrul cuvântărilor Mântuitorului, în care sunt dezvoltate principalele teme trinitare și hristologice ale evangheliei. Toate acestea vin ca un alt fel de răspuns al Mântuitorului, prin pana autorului sfânt, la ultima dorință-cerere a Sf. Apostol Filip în fața misterului trinitar: „Doamne, arată-ni-L nouă *pe Tatăl* [subl. ns.] și ne este de-ajuns!” (In 14, 8)⁸. Am putea conchide că există o anumită „gradație a intimității” relației de paternitate-filiație în discursul Mântuitorului, situată *grosso modo* pe trei planuri: *Tatăl Meu* – atunci când Se roagă și când Își dezvăluie identitatea de Fiu către Sfinții Apostoli; *Tatăl vostru* – atunci când îi învață pe ucenici cum să se roage unui Dumnezeu Care le poartă permanent de grijă, îi cheamă la o existență eternă și se dovedește milostiv și iertător de fiecare dată; *Tatăl* – atunci când Își apără mesajul împotriva celor care Îl atacă și se îndoiesc de filiația Sa divină⁹.

A devenit deja o constantă faptul că majoritatea monografiilor sau comentariilor biblice care analizează folosirea termenului [ὁ] πατήρ în scrierile Noului Testament se referă în general la Sfintele Evanghelii, uneori la corpusul paulin¹⁰, și mai puțin la Epistolele sobornicești, din rândul cărora suntem

⁶ Vezi: Conf. dr. Mihai Valentin VLADIMIRESCU, „Dificultăți în traducerea sintagmei neotestamentare ὁ πατήρ”, în: Eugen Munteanu et al. (eds.), *Receptarea Sfintei Scripturi între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, Iași, 28-29 octombrie 2010*, Ed. Universității „Al.I. Cuza”, Iași, 2011, pp. 400-414.

⁷ „Cât despre Ioan [Teologul, subl. ns.], când a văzut, la urmă de tot, că învățătura privind omenitatea Mântuitorului a fost pusă în lumină (în celelalte evanghelii, subl. a.), la îndemnul cunoscuților săi și fiind luminat de Duhul Sfânt, a alcătuit Evanghelia sa, care e mai duhovnicească (decât celelalte, subl. a.). Atât ne spune Clement [Alexandrinul, subl. ns.]” – EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria Bisericească”, în: *Scrieri. Partea întâia*, trad., studiu, note și comentarii de Pr. Prof. T. Bodogae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 13, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 238.

⁸ Vezi: Gail R. O'DAYDAY, „Show us the Father, and we will be satisfied (John 14:8)”, în: Adele Reinhartz (Ed.), *God the Father in the Gospel of John*, Semeia 85, Society of Biblical Literature, Atlanta, 1999, pp. 11-17.

⁹ Cf. Robert HAMERTON-KELLY, *God the Father: Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus*, Fortress Press, Philadelphia, 1979, p. 81.

¹⁰ Vezi, de exemplu: John W. COOPER, *Our Father in Heaven: Christian Faith and Inclusive Language for God*, Baker, Grand Rapids, 1998; Marianne M. THOMPSON, *The Promise of the*

interesați aici, în principal, de Epistola Sfântului Iacob. În general, este susținută ideea folosirii inovative a termenului aramaic *abba* de către Iisus Hristos, ca mod personal de adresare în rugăciune, în contextul iudaismului palestiniian¹¹. Există, pe de altă parte, și anumiți cercetători pentru care folosirea termenului ambivalent, *Dumnezeu (și) Tatăl*, de către Sfinții Evangheliști sau alți scriitori ai Noului Testament denotă în mod exclusiv un tip de limbaj eshatologic, care pune accentul pe fidelitatea Sa în opera de Răscumpărare, și mai puțin pe calitatea de Creator sau Proniator¹².

Așa cum s-a mai spus deja, Epistola Sfântului Iacob este „mai degrabă un text teologic decât unul hristologic”¹³, căci accentul cade mai mult pe Dumnezeu Tatăl, decât pe Dumnezeu Fiul. Am putea spune că imaginea lui Dumnezeu Tatăl în acest text se înscrie în atmosfera lumii și credinței iudeo-creștine din primul secol creștin și reflectă practica regăsită în textele liturgice creștine timpurii, în care se simte din plin așteptarea înfrigurată a Parusiei (cf. *1 Tes* 5, 2; *1 Co* 16, 22; *Ap* 22, 20). Întreaga sa teologie este mai degrabă teocentrică, decât hristocentrică. Numele lui Iisus Hristos este menționat, în mod direct, doar de două ori în această scriere, în deschiderea fiecăruia dintre primele două capitole¹⁴. Cele două ocurențe sunt completate de titlul *Κύριος* (ele însele sunt însoțite de același titlu), care se referă la Mântuitorul Hristos de încă trei ori, în ultimul capitol al scrierii (*Iac* 5, 7.14-15). De asemenea, spre deosebire de *FA* și de literatura paulină, în acest text nu se face niciodată referire la baza kerygmei apostolice: Răstignirea, moartea și Învierea Domnului (asupra acestui aspect vom reveni). Pe de altă parte, referințele la Dumnezeu Tatăl sunt mult mai numeroase: [ὁ] θεός apare de 16 ori¹⁵, [ὁ] πατήρ apare de 3 ori (*Iac* 1, 17; 1, 27; 3, 9), iar [ὁ] κύριος apare de 6 ori¹⁶. Septuaginta folosește titlul *Κύριος* cu referire la Dumnezeu Tatăl. În Noul Testament, acesta devine treptat un titlu atribuit lui Iisus Hristos. În

Father: Jesus and God in the New Testament, Westminster John Knox, Louisville, 2000.

¹¹ Cf. Joachim JEREMIAS, *Prayers of Jesus*, SCM, London, 1967; Vezi și: J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, SCM, London, 1971, pp. 61-68.

¹² Cf. Richard BAUCKHAM, „The Sonship of the Historical Jesus in Christology”, în: *Scottish Journal of Theology*, 31 (1978), pp. 243-260.

¹³ Patrick J. HARTIN, „Ethics in the Letter of James, the Gospel of Matthew, and the Didache: their place in early Christian literature”, în: Huub van de Sandt and Jürgen K. Zangenberg (eds.), *Matthew, James and Didache: their related documents in their Jewish and Christian settings*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2008, p. 302.

¹⁴ „Iacov, robul lui Dumnezeu și al Domnului Iisus Hristos [subl. ns.], celor douăsprezece seminții, care sunt în îmbrășiire, salutare” (*Iac* 1, 1); „Frații mei, nu căutând la fața omului să aveți credința în Domnul nostru Iisus Hristos [subl. ns.], Domnul slavei” (*Iac* 1, 2). Secvența „Domnul slavei” reprezintă o referință indirectă la Învierea Mântuitorului.

¹⁵ Vezi: *Iac* 1, 1.5.13[2x].20.27; 2, 5.19.23[2x]; 3, 9; 4, 4.6.7.8.

¹⁶ Vezi: *Iac* 1, 7; 4, 10.15; 5, 4.10.11.

mod paradoxal, la Sfântul Iacob găsim ambele variante, între care doar contextul poate decide la care dintre cele două Persoane ale Sfintei Treimi face referire autorul. La acestea se adaugă și titlul compus [ὁ] νομοθέτης καὶ κριτής (*i.e.* „Dătătorul Legii și Judecătorul”), atribuit tot Tatălui ceresc¹⁷. În cele ce urmează, vom analiza, pe fundalul acestor discuții, folosirea termenului πατήρ în cele trei pasaje ale Epistolei Sfântului Iacob, încadrându-le de asemenea și în contextul iudaic al aluziilor veterotestamentare pe care le vom identifica la nivelul textului studiat.

Părintele luminilor (*Jac 1, 17-18*)

Începutul v. 17 prezintă structura și ritmul unui hexametrul (*i.e.* vers antic, specific genului epic, din șase picioare dactilice sau spondaice). Deși unii specialiști (*e.g.* Dibelius, Mayor, Amphoux, Davids) l-au considerat o expresie proverbială despre valoarea darului, împrumutată dintr-un poem elenistic, totuși nu putem identifica cu precizie o astfel de sursă, ceea ce, în definitiv, nu influențează cu nimic înțelegerea frazei. Calitatea poetică a acestui verset poate fi o simplă indicație despre priceperea Sfântului Iacob de a folosi și a asocia într-un mod inspirat cuvintele. Expresiile πᾶσα δόσις ἀγαπή și δώρημα τέλειον sunt de fapt sinonime. Există totuși o mică diferență de nuanță între ele: δόσις este un substantiv verbal (de la δίδωμι) și concretizează ideea actului de a dăruia, în vreme ce δώρημα se referă la darul în sine. Acesta din urmă este un termen poetic și apare în *Rm* 5, 16 (τὸ δώρημα) și în *Sir* 34, 18, la plural (δωρήματα ἀνόμων), apoi la Iosif Flavius (*Antichități* 4.318):

„Iacob Îl numește pe Dumnezeu *Părintele luminilor raționale* [Patrem luminum intelligibilium, subl. ns.], adică Luminătorul tuturor ființelor raționale, de la Care, ca Dătător al acestor lucruri, vin darurile dumnezeiești către ființele omenești. Aceste daruri, spune Iacob, sunt cele mai bune, complete și fără cusur, deci fără îndoială perfecte”¹⁸.

În v. 17 Sfântul Iacob rezumă concepția biblică nouotestamentară despre Dumnezeu Tatăl care dăruiește, ce se regăsește și la nivelul limbajului evanghelic, mai exact în tradiția sinoptică: „Deci, dacă voi, răi fiind, știți să dați daruri bune fiilor voștri, cu cât mai mult Tatăl vostru Cel din ceruri va da *cele bune* [subl. ns.] celor care cer de la El?” (*Mt* 7, 11). Sfântul Luca are

¹⁷ Patrick J. HARTIN, *James, First Peter, Jude, Second Peter*, în: Daniel J. Harrington (ed.), *New Collegeville Bible Commentary*, Liturgical Press, Collegeville, 2003, pp. 31-33. Vezi și: Darian R. LOCKET, *Purity and Worldview in the Epistle of James*, T&T Clark, London, 2008, pp. 174-177.

¹⁸ DIDYMUȘ ALEXANDRINUS, *Enarratio in Epistolas catholicas*, în: PG 39, 1751.

πνεῦμα ἅγιον în loc de [δόματα] ἀγαθά (cf. *Lc* 11, 13). Aceasta arată faptul că atât autorul nostru, cât și evangheliștii Matei și Luca cunoșteau foarte bine formularea (preluată cel mai probabil din documentul Q) care redă cele spuse de Iisus Hristos, sub forma unei întrebări retorice, pe care fiecare o adaptează, după cum se vede, contextului său¹⁹. În cazul Sfântului Iacob, accentul cade pe rolul pe care îl exercită Dumnezeu ca „Dătătorul de înțelepciune”²⁰. Darul cel desăvârșit, care vine de sus, este darul înțelepciunii²¹, concretizat în „cuvântul adevărului” și în renașterea ca noi făpturi ale lui Dumnezeu (cf. *Iac* 1, 18). Această concepție despre viața cea nouă în Hristos are legătură directă cu teologia darurilor Sfântului Duh atât din literatura paulină cât și din cea iohaneică²².

„Dar și toată strălucirea luminoasă ce pornește de la Tatăl și vine la noi o bună dăruire și ne umple iarăși de o putere unificatoare, ne îndreaptă în sus și ne întoarce spre unitatea (cf. *In* 17, 21; *I Co* 1, 10) și simplitatea îndumnezeitoare a Tatălui ce ne adună în Sine. *Căci din El și spre El sunt toate* [subl. a.], cum a spus sfântul Cuvânt (*Rm* 11, 36). Așadar, chemând pe Iisus, lumina Tatălui, existența adevărată [subl. a.], care luminează pe tot omul ce vine în lume (*In* 1, 9), prin care am dobândit intrarea la Tatăl, începutul luminii (cf. *I Tim.* 2, 5), să căutăm, pe cât se poate, spre tălmăcirile preasfintelor cuvinte predate nouă de Părinți. Și să privim, în chip simbolic, prin înălțarea gândului la ierarhiile minților cerești, pe care ni le descoperă acele cuvinte, pe cât ne este cu putință. Și, primind dăruirea luminii începătoare și mai presus de început a Tatălui, Începătorul Dumnezeirii (care ne descoperă preafericitele ierarhii ale ingerilor în simboale pline de înțeles), cu ochii nemateriali și neclintii, să ne întindem din ea însăși spre obârșia ei simplă. Căci aceasta nu pierde

¹⁹ Diferența de nuanță dintre cei doi autori evanghelicici poate fi „reconciliată” prin intermediul celei de-a treia cereri liturgice din cadrul Ecteniei de dinaintea Rugăciunii Domnești, după aducerea și sfințirea Cinstitelor Daruri, care se rostește la toate cele trei Sfinte și Dumnezeiești Liturghii ale Bisericii Ortodoxe: „Ca Iubitorul de oameni, Dumnezeuul nostru, Cel ce le-a primit pe Dănsule în sfântul, cel mai presus de ceruri și duhovnicescul Său jertfelnic, întru miros de bună mireasmă duhovnicească, să ne trimită nouă dumnezeiescul har și darul Sfântului Duh [την δωρεάν του Αγίου Πενύματος subl. ns.], să ne rugăm”. *Liturghier*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, pp. 144, 209, 251.

²⁰ Cf. R. HOPPE, *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*, Echter, Würzburg, 1977, p. 40.

²¹ ORIGEN, în *Omilia 27 la Numeri 6*, spune că „după înviere, sufletul urcă treptat spre ceruri. El nu atinge imediat punctul cel mai înalt, ci trece prin mai multe faze, în timpul cărora este treptat iluminat de lumina Înțelepciunii, până când ajunge la Însuși Părintele luminilor”. *Classics of Western Spirituality: A Library of the Great Spiritual Masters*, Paulist Press, Mahwah N.J., 1978, p. 253.

²² P.H. DAVIDS, *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*, Paternoster, Exeter, 1982, p. 89.

niciodată ceva din unitatea ei cea mai dinlăuntru, atunci când se înmulțește și pornește din sine cu bunătațe pentru înălțarea și unirea celor providențiale, spre îmbinarea lor cu ea, ci rămâne neclintită înlăuntru ei, fixată statornic în identitatea ei nemișcată, deși pe cele ce tind spre ea le atrage potrivit cu ele și le unește prin unitatea ei simplificatoare. Căci nu e cu puțință să ne lumineze nouă astfel lumina dumnezeiască începătoare, dacă nu e învăluită în chip înălțător în felurimea sfintelor acoperăminte și nu se acomodează prin providența părintească în chip potrivit cu firea celor ce ne sunt proprii”²³.

Așadar, întreaga secvență se referă fie la crearea oamenilor, în general, fie la izbăvirea lui Israel din robie, fie la convertirea creștinilor, în particular. Prin analogie, și sintagma λόγω ἀληθείας, din v. 18, se referă la Logosul creator din Fc 1, 26, la Lege sau la Evanghelie. Mai departe, expresia ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων (i.e. „începătură făpturilor Lui”) face aluzie la întâietatea omului față de restul creației, la statutul special al Israelului față de alte națiuni sau la creștini ca început (i.e. părgă) al planului de Răscumpărare ce va cuprinde, în cele din urmă, întreaga creație²⁴.

În majoritatea comentariilor moderne la Epistola Sfântului Iacob este menționat, pe bună dreptate, faptul că sintagma [ὁ] Πατήρ των φώτων se referă la Dumnezeu Tatăl, Creatorul luminilor cerești, noțiune care se regăsește adesea în teologia Vechiului Testament: „Singurul [n. ns.] Cel ce a făcut *luminătorii* [φῶτα, subl. ns.] cei mari, că în veac este mila Lui” (Ps 135, 7; cf. Ir 4, 24). Dumnezeu este Cel care a creat „soarele, spre stăpânirea zilei [...] luna și stelele spre stăpânirea nopții” (Ps 135, 8-9; cf. Ir 31, 35; φωστήρ, Fc 1, 14-18). Însuși Dumnezeu Creatorul este descris ca fiind lumină: „Domnul este *luminătorul* [φωτισμός, subl. ns.] meu și mântuirea mea; de cine mă voi teme?” (Ps 27, 1). Așadar, Dumnezeu este, în Sine și prin Sine, sursa desăvârșită a tuturor luminilor, care ne conduce în mod firesc la liniștire și la contemplație, după cuvântul psalmistului: „Că la Tine este izvorul vieții, întru lumina Ta vom vedea *lumină* [φῶς, subl. ns.]” (Ps 35, 9):

„Pătrunzând mintea fără vedere trupească în ascunzimea atotdumnezeiască, unică, mai presus de început și de pe cel mai înalt vârf, primește de acolo o undă la fel de nevăzută, unică și unitară, plină de o strălucire mai mult decât frumoasă, mai mult decât luminoasă și negrăită, care cheamă mintea în tăcere, într-un adânc al minunării și uimirii și umple inima de o lucrare duhovnicească și de o dulce bucurie. Aceasta se face minții lumină

²³ Sf. DIONISIE AREOPAGITUL, „Despre ierarhia cerească”, în: *Opere complete*, trad., introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, București, 1996, p. 15.

²⁴ Sophie LAWS, *The Epistle of James*, Harper's New Testament Commentaries, Harper & Row, San Francisco 1980, pp. 75-78.

înțelegătoare, strălucire și dragoste dumnezeiască pe măsura ei, precum și veselie ce se răspândește în raze. Ea are punctul de plecare în Dumnezeu, de unde e toată darea cea bună, împărțându-se prin curăția minții, iar conținutul în descoperirile dumnezeiești ale Scripturilor și în făpturile contemplate în chip înțelept și drept, în liniște și rugăciune. Căci nu poate fi văzută oricum unitatea ascunsă și cea lăuntrică și mai presus de înțelegere a dumnezeirii, ci în raza unitară care pornește de acolo și care umple până peste măsură vederea și contemplația înțelegătoare. Neprimind aceasta, cel ce urcă din afară în chip rațional și prin cunoașterea naturală spre Unul mai presus de fire și ascuns și simplu nu primește lucrarea dumnezeiască în inimă și nu e luminat în chip înțelegător”²⁵.

Cu toate acestea, expresia *per se* nu este de găsit niciunde în Septuaginta, ci doar într-o scriere pseudoepigrafă, numită *Apocalipsa lui Moise* (36, 38): „Acestea [soarele și luna, n. ns.] nu pot străluci înaintea *Părintelui luminilor* [subl. ns.] tuturor”. De asemenea, în *Regula comunității de la Qumran* (3, 20), „Prințul luminilor” se opune „Îngerului tenebrelor”. Pe de altă parte, a-L considera pe Dumnezeu Părintele întregii creații nu este o idee cu totul străină iudaismului: „Are ploaia un *tată* [πατήρ, subl. ns.]? Cine este cel ce a zămislit stropii de rouă? Din sânul cui a ieșit gheața? Și cine este cel ce naște promoroaca din cer?” (*Iov* 38, 28-29)²⁶.

Unii tâlcuitori ai epistolei fac, de asemenea, legătură între folosirea termenului πατήρ și ideea că Dumnezeu ne dăruiește darurile Sale cele bogate, bune și perfecte (*i.e.* „bune foarte”; *cf. Fc* 1, 31), în calitatea Sa de Tată ceresc. Un astfel de dar îl reprezintă luminătorii de pe cer, iar altul este viața cea nouă dăruită prin Învierea Fiului Său, Domnul nostru Iisus Hristos. Aici se află ideea purității absolute și a sfințeniei lui Dumnezeu: lumina corpurilor cerești și chiar lumina puterilor îngerești, ca parte a creației, sunt supuse fluctuațiilor, schimbărilor; dimpotrivă, Dumnezeu are o lumină veșnică și neschimbătoare, mereu egală cu Sine („Dumnezeu este lumină și nici un întuneric nu este întru El”, *1 In* 1, 5b); El nu ezită între rău și bine, căci de la El vine mereu numai binele:

„Părinte al luminilor înțelege pe Dumnezeu, ori [Dumnezeu] al puterilor celor îngerești, ori al celor luminați prin Duhul Sfânt [...]. Nu este, zice, la Dumnezeuul luminilor prefacere, că El prin prorocul strigă:

²⁵ CALIST CATAFYGIOTUL, „Cele ce s-au păstrat din capete prea înalte și de dreaptă judecată (silogistice) despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă”, 8, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 8, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, pp. 462-463.

²⁶ Douglas J. MOO, *The Letter of James*, Pillar New Testament Commentaries, Eerdmans, Grand Rapids, 2000, p. 78.

Eu sunt, și nu mă schimb (Mal 3, 6). Iar această *umbrire de schimbare*, este pusă în loc de „nici până la oarecare umbră de indoială” (Adică despre neschimbabilitatea lui Dumnezeu nu se poate emite nicio părere (ὑπόνοιας) întemeiată pe vreo presupunere sau suspiciune de vreo schimbare apărută în timp, n. tr.) [...]. Pe acest *voind* l-a zis pentru cei ce drăcești învățături învăță: cum că lumea de sineși s-a alcătuit și s-a înființat. Că de vreme ce mai sus a zis „*a care nu este schimbare*, și a arătat dintru aceasta că Dumnezeu este neschimbat, adaugă pe acest *voind ne-a născut pe noi*. Că de ne-am făcut [de El], e limpede că și schimbători suntem. Căci cum va fi neschimbată firea ceea ce din neființă prin schimbare într-o ființă a venit? Apoi, de vreme ce a zis *ne-a născut*, ca să nu socotească cineva că asemenea nouă și pe Însuși Fiul Său L-a născut, adaugă pe acest *cu Cuvântul adevărului*, că *toate*, după Ioan Cuvântătorul de Dumnezeu, *printr-Însul s-au făcut* (In 1, 3), adică prin Cuvântul adevărului. Drept aceea, dacă prin Cuvântul este înființarea noastră, apoi nu suntem de un neam și de o ființă [cu El, ca Dumnezeu], noi cei ce pe ființă o avem de la Acela care ne-a făcut. Iar acest *pângă oarecare* este pus în loc de *cea dintâi și precinstită*. Iar *zidire* pe firea cea văzută o zice”²⁷.

În ceea ce privește v. 18, verbul compus ἀποκυέω (de la ἀπό = „după” și κυέω = „a purta în pânțec”, *litt.* „a se umfla”) se referă, în special la forma sa pasivă, la felul în care cineva se naște (*i.e.* expulzarea pruncului). El este un *hapax legomenon*, fiind prezent doar aici și în Iac 1, 15, unde face parte din metafora ce trimite la nașterea de către o femeie la termen: „Apoi pofta, zămisind, *naște* [τίκτει, *subl. ns.*] păcat, iar păcatul, odată săvârșit, *aduce* [ἀποκύει, *subl. ns.*] moarte”. Mai există un termen înrudit cu acesta, verbul κύω = „a concepe” / „a zămisli”, care nu se găsește în Noul Testament, dar apare de două ori în Septuaginta, în cartea profetului Isaia²⁸. E adevărat că sensul acestuia din urmă poate fi, la aorist, „a lăsa (o femeie) însărcinată”. Însă în cazul nostru este clar faptul că atât complementul direct la acuzativ ἡμᾶς, cât și propoziția de scop „ca să fim începătură făpturilor Lui” fac referire la imaginea nașterii. De asemenea, participiul masculin βουληθείς, precum și expresia „prin cuvântul adevărului” ne indică faptul că aici λόγος are o forță similară cu γεννώω și trebuie tradus prin „născut”. Nu este singura dată când în Sfânta Scriptură Dumnezeu Tatăl împrumută unele atribute

²⁷ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, „Tâlcuire cu de-amănuntul la Epistolele sobornicești (partea I)”, trad. de monahii Grigorie și Gherontie, în: *Ortodoxia*, 4 (2012) 3, p. 194.

²⁸ „Nimeni nu cheamă în sprijinul său dreptatea și cu cinste nici un judecător nu hotărăște; ci toți își pun nădejdea în lucruri deșarte și în vorbe fără rost: *zămislesc* [κύνουσιν, *subl. ns.*] silnicia și nasc păcatul” (Is 59, 4); „Necredința și tăgăda Domnului, căderea de la credința în Dumnezeu, grăirea minciunii și răzvrătirea, *născocirea* [ἐκύομεν, *subl. ns.*] și cugetarea la lucruri viclene” (Is 59, 13).

specifice maternității: „După cum mama își mângâie pe fiul ei și Eu vă voi mângâia pe voi, și voi veți fi mângâiați în Ierusalim” (*Is* 66, 13). Astfel, pe lângă alinarea de mamă dăruită fiilor săi, Tatăl ceresc îi alăptează (*cf. Nm* 11, 12) după ce i-a născut și a suferit pentru ei (*Dt* 32, 18; *Is* 42, 14). Pe lângă unii traducători moderni ai Bibliei, care au încercat să ascundă metafora nașterii din textul Sfântului Iacob, chiar și pentru unii scribi verbul ἄποκλύεω a devenit incomod, încercând să-l înlăture. Astfel, în 22 de manuscrise grecești din sec. XI-XVI, precum și în versiunea siriacă a lui Thomas de Harkel (începutul sec. al VII-lea), termenul a fost efectiv înlocuit cu verbul ποιέω. În mod surprinzător, însă, în niciunul dintre aceste texte verbul nu a fost înlăturat și din *Iac* 1, 15. Probabil pentru toți acești copiiști și traducători (impregnați în mod exagerat de un antropomorfism patern dus la extrem) trecerea de la expresia „Părintele luminilor” la imaginea candidă a „drumului maternității” a părut prea abruptă sau cel puțin inadecvată. Dar Noul Testament ne-a mai arătat complexitatea Persoanei lui Dumnezeu Tatăl, care depășește gândirea umană reduționistă. Astfel, în *Ga* 4, 19, Sf. Apostol Pavel spune: „O, copiii mei, pentru care sufăr iarăși *durerile nașterii* [subl. ns.], până ce Hristos va lua chip în voi!”. Așadar, importanța verbului „a naște” în primul capitol al Epistolei Sf. Iacob (vv. 15 și 18) este de netăgăduit: precum pofta naște moartea, tot astfel acest cuvânt al adevărului îi face pe creștini să vină la existență ca primele roade ale noii creații²⁹.

„Renașterea, acest dar perfect, care vine de la Părintele luminilor, este lucrarea bunăvoinței lui Dumnezeu. Într-adevăr, odihnindu-se în adâncurile ființei divine, acesta este exact opusul a ceea ce produce păcatul. Acesta din urmă, precum mama care zămislește, dă naștere la moarte, în vreme ce Dumnezeu, ca și cum ar deveni ca o mamă, a dat naștere unei noi vieți”³⁰.

Este vorba despre o renaștere duhovnicească, care marchează începutul curățirii de patimi. În plus, există numeroase exemple în care expresia „cuvântul adevărului” se referă la Evanghelie, ca agent spre mântuire (*2 Co* 6, 7; *Ef* 1, 13; *Col* 1, 5, *2 Tim* 2, 15). De asemenea, creștinii mai sunt descriși ca prim rod, în Noul Testament (*Rm* 16, 5; *1 Co* 16, 15; *Ap* 14, 4):

„Cum tot ce vine de la noi nici nu este desăvârșit, având mai multe imperfecțiuni, nici nu luminează sufletul, gândește-te ce desăvârșire vor avea cei ce o vor dobândi după o fericită călătorie prin viață, care printr-o mare nevoie și-au curățit sufletele lor de slăbiciunile pe care

²⁹ J. Davis MILLER, „Can the Father of Lights Give Birth?”, în: *Priscilla Papers*, 19 (2005) 1, pp. 5-7.

³⁰ Толковая Библия, или комментарий НА ВСЕ КНИГИ СВ. ПИСАНИЯ, Ветхого и Нового Завета, под редакцией А. П. Лопухина, Том III, Петербург, 1913, p. 209.

le-au moștenit de la naștere și care au ajuns, în sfârșit, la dumnezeiasca strălucire”³¹.

Putem găsi însă în *Iac* 1, 17-18 și o semnificație soteriologică, pe lângă cea cosmologică, grație legăturii strânse a textului atât cu *Ps* 135, cât și cu binecuvântările evreiești, asociate cu recitarea de dimineață a rugăciunii *Shema Israel* (cf. *Dt* 6, 4-9). Este cunoscut faptul că, cel puțin de-a lungul perioadei amareice, înainte de *Shema*, era rostită o binecuvântare adresată lui Dumnezeu, Creatorul luminătorilor cerești, urmată de încă două astfel de eulogii (rostite, de data aceasta, după *Shema*), în care I se mulțumea lui Dumnezeu pentru dragostea Sa față de poporul ales, precum și pentru eliberarea acestuia din Egipt. O astfel de paradigmă generală ce precede practica rabinică (mai întâi mulțumirea pentru luminători, apoi pentru eliberarea lui Israel) este întâlnită ulterior în referințele din *Mișna Tamid*, la Iosif Flavius și în Manuscrisele de la Marea Moartă. Pare că Sfântul Iacob urmează întocmai practica iudaică, atunci când introduce această referință ce încununează nașterea divină a unei noi comunități, punând accentul pe iubirea Părintelui luminilor, dar și pe ideea de izbăvire³². Mergând însă mai departe pe firul teologic al argumentației, este foarte posibil ca această secvență din Epistola Sfântului Iacob să fie, de fapt, influențată în mod direct de *Ps* 135, în care I se mulțumește lui Dumnezeu mai întâi pentru faptele Sale minunate de la nivelul creației, apoi pentru cele din timpul Exodului. Mai mult decât atât, în dezbateră talmudică asupra celei de-a treia binecuvântări (numită adesea „singură și adevărată”, conform cuvintelor sale de deschidere), a existat o aluzie aparentă la același *Ps* 135 (vv. 10-15, poate chiar și vv. 16-22). Este, așadar, foarte posibil ca autorul să fie influențat de vocabularul și teologia *Ps* 135, chiar dacă a ajuns sau nu la el prin rugăciunile de dimineață, rostite cu fervoare de orice evreu religios. Dacă această presupunere este corectă, este evident că Sfântul Iacob a avut în minte *Ps* 135 atunci când a scris vv. 17-18 din primul capitol al scrisorii sale. Iar dacă este așa, există toate motivele pentru a vedea v. 18a ca referindu-se la eliberarea poporului lui Dumnezeu și v. 18b ca pe o aluzie la speranța reînnoirii eshatologice a întregii creații³³. Astfel, *λόγῳ ἀληθείας* din v. 18 devine *τὸν ἔμψυτον λόγον* din v. 21 (*litt.* „cuvântul innăscut / natural”), sădit cu blândețe în noi de Dumnezeu Tatăl, prin propovăduirea cuvântului Evangheliei³⁴. În acest sens spune și Sf. Andrei

³¹ OECUMENIUS, *Commentarius in Epistolas Catholicas*, în: *PG* 119, 447.

³² Vezi: Donald J. VERSEPUT, „James 1:17 and the Jewish Morning Prayers”, în: *Novum Testamentum*, 39 (1997), pp. 177–191.

³³ Esther Yue L. NG, „Father-God Language and Old Testament Allusions in James”, în: *Tyndale Bulletin*, 54 (2003) 2, pp. 46-48.

³⁴ Patrick J. HARTIN, „James and the Q Sayings of Jesus”, în: *Journal for the Study of the New Testament*, SS, 47 (1991), pp. 116-117.

al Cezareei Capadociei că „luminile se referă fie la puterile raționale, fie la cei care au fost iluminați de Duhul Sfânt”³⁵.

La rândul său, Sf. Vasile cel Mare vorbește, în scrierile sale, despre Dumnezeu ca fiind „Soarele dreptății” ce luminează pe om în sinea lui și toată creația, însă nu folosește în mod direct expresia Părintele luminilor. Întreaga Dumnezeire este descrisă de Sfântul Părinte ca „Lumină veșnică” a Cărei lucrare se desfășoară ca o strălucire de lumină spirituală. Toate cele trei Persoane ale Sfintei Treimi se bucură de aceeași strălucire sau lumină. Actul de susținere a lumii de către Dumnezeu se săvârșește prin „razele proniatoare”, iar cei ce se supun acestei „luminări” sunt numiți „fii ai luminii”³⁶. Pe de altă parte, în anaforaua Sfântului Vasile se vorbește despre Fiul lui Dumnezeu ca „strălucire a slavei” Tatălui, „Părinte al luminilor”. Mai mult, în aceeași Sfântă Liturghie, înainte de rostirea Rugăciunii Domnești, săvârșitorul se roagă în taină, rostind cuvintele: „Ne primește pe noi toți în Împărăția Ta, arătându-ne fii ai luminii și fii ai zilei”³⁷.

Rămânând în atmosfera liturgică, este binecunoscut faptul că *Iac* 1, 17a este citat în întregime în partea doxologică, finală a Rugăciunii amvonului, care este rostită în cadrul celor două Sfinte Liturghii săvârșite, în mod obișnuit, în cultul Bisericii Ortodoxe: Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur și Liturghia Sf. Vasile cel Mare: „Că toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de Sus este, pogorând de la Tine, Părintele luminilor [subl. ns.], și Ție slavă și mulțumire și închinăciune înălțăm, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin”³⁸. Ca și în cazul altor elemente constitutive ale Sfintei Liturghii (e.g. rugăciunile anaforalei), și rugăciunile amvonului sunt caracterizate de aceeași dinamică polimorfă, în special până în sec. XII-XIII, când gândirea nomocanonică intervine în această practică, limitând sau chiar interzicând crearea de noi rugăciuni³⁹. Chiar dacă cercetările recente au scos la lumină un număr impresionant de rugăciuni numite „ale amvonului”, mai precis 140, doar în cinci dintre acestea avem de-a face cu o citare parțială (de trei ori) sau cu o aluzie (de două ori) la textul scripturistic din *Iac* 1, 17-18: la prăznuirea Tăierii-împrejur a Domnului și la praznicul Sf. Vasile cel

³⁵ ST. ANDREW OF CAESAREA, „*Catena in Epistolas Catholicas*”, în: J.A. Cramer (ed.), *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, vol. 11, Clarendon Press, Oxford, 1840, p. 6.

³⁶ Adrian MARINESCU, „Învățătura despre lumină (φῶς/φῶσις) și funcția ei liturgică în lume la Sfântul Vasile cel Mare. De la Sfânta Scriptură la Sfântul Grigorie Palama și Părintele Dumitru Stăniloae”, în: Petre Semen și Liviu Petcu (eds.), *Părinții Capadocieni*, Ed. Fundației Academice „AXIS”, Iași, 2009, p. 253.

³⁷ A. MARINESCU, „Învățătura despre lumină...”, p. 214.

³⁸ Vezi: *Liturghier*, pp. 158, 222-223.

³⁹ Vezi: Karl Christian FELMY, *De la Cina de Taină, la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, trad. de Pr. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2004.

Mare I, pe 1 ianuarie (citare din *Iac* 1, 17a); la Sfintele Paști III – altă variantă a rugăciunii anterioare (citare din *Iac* 1, 17a); la Sfânta Cincizecime II (citare din *Iac* 1, 17a); la pomenirea Cuvioșilor și Ierarhilor I (aluzie la *Iac* 1, 18a: „cuvântul Adevărului”); pentru Duminici III (aluzie la *Iac* 1, 17a: „Părintele Tău, Făcătorul luminilor”)⁴⁰.

Dacă inițial se pare că amvonul imita „scaunul lui Moise” (cf. *Mt* 23, 2), prezent în sinagogile perioadei elenistice, pe care se desfășurau papyrusurile pentru a se face citirile rânduite, în sec. al IV-lea era deja un element liturgic consacrat cultului creștin. Specialiștii vorbesc despre o evoluție firească a rugăciunilor liturgice, în special în partea de început și în cea finală, fără a se recurge la introducerea unor scheme și tipuri liturgice noi, de la diversitate la uniformizare, de la simplu la complex (printr-o îmbogățire succesivă), în care elementul scripturistic / biblic obține o pondere din ce în ce mai mare, în căutarea unei forme definitive, marcate de simetrie, ordine și densitate teologică sporită⁴¹. Astfel, dacă inițial Rugăciunea amvonului („Cel ce binecuvintezi pe cei ce Te binecuvintează...”), după cum ne arată faimosul *Codex Barberini graecus 336*, cel mai vechi manuscris al Liturghiei bizantine (sec. VIII-IX), nu era decât o dezvoltare a rugăciunii Antifonului II de la Utrenie, ulterior, libertatea de improvizație atinge apogeul, păstrând ca nucleu orant al acestui *secundum stratum* (i.e. ἐπίλογος) caracterul recapitulativ, sintetic al tuturor celor cerute anterior în cadrul Sfintei Liturghii⁴². Trebuie menționat totuși și faptul că, pe lângă caracterul său mistagogic, Ὁπισθάμβωνος ευχή își rezervă și o accentuată parte practică, făcând dovada unei veritabile ortopraxii, ce învinge tipolatria și mustește deopotrivă de Sfânta Scriptură:

„Deși compoziții prin excelență scripturistice, cu rezonanțe imnografice, textele Rugăciunilor amvonului depășesc pașișă convențională, reproducerea facilă, chiar dacă eclectică, sau formula dogmatică austeră, care reia, lăsând la o parte dimensiunea estetică, sensul teologic al evenimentului comemorat și reactualizat liturgic. Astfel, se distinge în primul rând utilizarea neologismelor, între acestea un loc aparte având *adjectivele substantivizate* [subl. ns.], care subliniază tendința, cu substrat filosofico-poetic, de a abstractiza, de a exprima noțiuni care

⁴⁰ Vezi: *Rugăciunile Amvonului*, trad. de Gabriel Mândrilă și Laura Mândrilă, Ed. Sophia / Metafraze, București, 2017, pp. 48, 131, 151, 161, 179.

⁴¹ Anton BAUMSTARK, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, Chevetogne, Paris, 1953, pp. 18-68.

⁴² Robert F. TAFT, „The Communion, Thanksgiving and Concluding Rites”, în: Edward G. Farrugia (ed.), *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. 6, OCA 281, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 2008, p. 637.

depășesc imediatul, spre a teologhisi într-o manieră maximală prin recurgera și de această dată *la superlativ* [subl. ns.]⁴³.

Dumnezeu și Tatăl (*Iac 1, 26-27*)

Textele biblice folosesc în mod explicit limbajul binefacerii pentru a-L descrie pe Dumnezeu. Termenul comun pentru „binefăcător” este εὐεργέτης (de la εὖ = „bine”, „bun/ă” și ἔργον = „lucrare”). În Septuaginta, din cele 22 de ocurențe în care apare familia de cuvinte construită pe rădăcina εὐεργ-, în legătură cu binefacerile, 14 se referă la Dumnezeu. Cele mai multe dintre aceste referințe se regăsesc în literatura sapiențială a Vechiului Testament (căreia Sfântul Iacob îi este tributar), dintre care 5 ocurențe apar numai în Înțelepciunea lui Solomon, care se referă și la ideea de prietenie (φιλία) cu Dumnezeu. În Noul Testament, Sfântul Luca este cel care arată un interes particular în a-L prezenta pe Dumnezeu Tatăl ca Binefăcătorul prin excelență, iar pe Iisus Hristos, Fiul Său, ca un Binefăcător în special al celor asupriți. Spre deosebire de omul bogat care îi disprețuiește pe cei săraci (cf. *Iac 1, 10-11*), Dumnezeu Tatăl este un „prieten adevărat”, manifestându-Se ca un Binefăcător ce este alături de făptura Sa, mai ales față de cei aflați în necazuri (*Iac 1, 27*). Dacă cineva Îi cere înțelepciune (σοφία), Dumnezeu este un Părinte statornic ce o „dă tuturor fără deosebire (ἀπλῶς) și fără înfruntare” (*Iac 1, 5*). Dumnezeu Tatăl este, așadar, un Binefăcător generos, un prieten și un dăruitor neclintit, pe care acești creștini, aparținând unor grupuri vulnerabile, se pot baza și pe care autorul îi îndeamnă, la rândul lor, să se sprijine unii pe alții⁴⁴.

După ce a muștră pe cel care nu își ține limba în frâu și se înșală astfel pe sine în zadar (cf. *Iac 1, 26*), autorul continuă, în v. 27, cu descrierea adevăratei cucernicii. Termenul grecesc θρησκεία (*litt.* „religie”, „cult”, „închinare”) mai apare încă de două ori, în *FA 26, 5* și în *Col 2, 18*. Chiar dacă de obicei substantivul este înțeles în termenii obligațiilor cultice, Sfântul Iacob îl îmbogățește cu o dimensiune morală și profetică, care se caracterizează prin două elemente esențiale: cercetarea orfanilor și a văduvelor în necazul lor și păstrarea curăției interioare în fața provocărilor lumii⁴⁵.

⁴³ Protopresbiter Gabriel MÂNDRILĂ, „Superlativul rugăciunii”, în: *Rugăciunile Amvonului*, trad. de Gabriel Mândrilă și Laura Mândrilă, Ed. Sophia / Metafrază, București, 2017, p. 240.

⁴⁴ Alicia BATTEN, „God in the Letter of James: Patron or Benefactor?”, în: *New Testament Studies*, 50 (2004) 2, pp. 257-272. Vezi și: David S. DOCKERY, „True Piety in James: Ethical Admonitions and Theological Implications”, în: *Criswell Theological Review*, 1.1 (1986), pp. 56-57.

⁴⁵ John PAINTER, „James as the First Catholic Epistle”, în: Karl Wilhelm Niebuhr, Robert W. Wall (Eds.), *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition. A New Perspective on James to Judas*, Baylor University Press, Waco, Texas, 2009, p. 174. Vezi și: Mark PROCTOR, „Faith,

„Această regulă este baza oricărei cucernicii adevărate”⁴⁶, căci „dacă vrei să fii cu adevărat cucernic, nu arăta aceasta prin cunoașterea legii, ci prin felul în care o pui în practică. Cucernicia este mai mult decât credința, întrucât oferă cunoaștința celor ascunse și dovedirea a ceea ce este înțeles prin credință”⁴⁷:

„*Creștinătate* mai mult oarece decât credința se pare că are. Căci însemnează cunoaștința a oarecăror taine și întemeiere a celor ce întru credință se privesc. Pentru aceasta și Apostolul pe zicerea aceasta o a întrebuițat, *creștin* zicând, ca și cum ar fi zis: *Cunoscător al tainelor celor ce sunt în lege și cu dinadinsul păzitor al lor socotește-te pe sine*. Cum, cel ce pe a ta limbă nu știi să o înfrânezi, prihănești pe aproapele și, cu disprețul viețuind, pe nici unul dintre cei lipsiți nu-i miluiești; când legea nici pe cel ce grăiește de rău nu-l primește, poruncind chiar și pe vrăjmași a-i milui? Deci, dacă voiești să fii creștin, nu numai întru citirea legii să arăți creștinătatea, ci și întru facerea ei. Așadar aceasta este a milui pe cei de aproape. Că cel ce este milostiv către aproapele are oarecare asemănare către Dumnezeu: *Căci fiți, zice, milostivi, precum și Tatăl vostru Cel ceresc* (Luca 6, 36). Dar și milostivirea voastră să nu fie întru căutarea la față; fiindcă nici Dumnezeu nu-și face împărțite [cu părtinire] ale Sale faceri de bine, ci *face să răsară soarele și peste cei bogați, și peste cei săraci, și plouă și peste cei drepți, și peste cei nedrepți* (Matei 5, 45) [...]. *Lume* – aici pe norodul cel simplu sau de rând se cuvine a înțelege, cel ce după poftetele amăgirii sale se strică”⁴⁸.

Exegeții văd o legătură strânsă între $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\lambda\alpha$ și $\acute{o}\rho\phi\alpha\nu\acute{o}\nu\varsigma$ και $\chi\acute{\eta}\rho\alpha\varsigma$, întrucât în *Ps* 67, 5 se spune că Dumnezeu este „Părintele / Tatăl orfanilor și Judecătorul / Apărătorul văduvelor”, iar poporului ales i se cere, în mod repetat, în tot Vechiul Testament, să aibă aceeași atitudine condescendentă față de aceste două categorii vulnerabile. Sfântul Iacob Îl numește pe Dumnezeu, în mod indirect, „Tată al celor fără de tată” și arată o preocupare permanentă pentru orfani și văduve, sub influența categorică a *Ps* 67. Mai mult, este de obicei subliniat faptul că autorul epistolei urmează aici tradiția profetică veterotestamentară în denunțarea cuvintelor goale, cu privire la adevărata rugăciune și închinare (cf. *Is* 29, 13; *Mt* 15, 7-9), pledând în același timp pentru faptele iubirii milostive și pentru o viață dreaptă înaintea lui Dumnezeu (cf. *Is* 1, 11-17; *Os* 6, 6; *Mi* 6, 8). Originea iudaică a acestei idei este susținută și filologic: secvența $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ τῷ θεῷ και $\pi\alpha\tau\rho\iota$ este semitică,

Works, and the Christian Religion in James 2:14-26”, în: *Evangelical Quarterly*, 69 (1997) 4, pp. 311-315.

⁴⁶ ST. ANDREW OF CAESAREA, „Catena in Epistolas Catholicas”, p. 9.

⁴⁷ OECUMENIUS, *Commentarius...*, în: *PG* 119, 469-472.

⁴⁸ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, „Tâlcuire cu de-amănuntul...”, p. 198.

cu prepoziția παρά + dativ care redă expresia ebraică *l'pny [yhwh]* (litt. „în prezența lui Yahweh”; cf. ἐνώπιον κυρίου θεοῦ, *1 Rg* 15, 21b)⁴⁹. Cât despre expresia în sine „Dumnezeu și Tatăl”, deși este cu totul absentă din Sfintele Evanghelii și din Faptele Apostolilor, ea apare în mod frecvent la Sf. Apostol Pavel, în special în deschiderea epistolelor sale, și este un indiciu clar despre folosirea unui limbaj tradițional liturgic: „Este bine că a adăugat cuvintele *înaintea lui Dumnezeu și Tatăl [apud Deum et Patrem, subl. ns.]* pentru că sunt mulți care par *cucernici [religioși, subl. ns.]* în ochii oamenilor, dar care sunt *necredincioși [profani, subl. ns.]* la Dumnezeu”⁵⁰. Astfel, termenul θρησκεία se referă la adevărata închinare înaintea lui Dumnezeu și Tatăl, exprimată în cult, și amintește de cântarea de laudă adusă lui Dumnezeu, în închinarea plină de bucurie *înaintea Lui* (*Ps* 67, 4). De asemenea, atributele acestei închinări cucernice, „curate și neîntinate” se potrivesc foarte bine cu „locul cel sfânt al Lui” (*Ps* 67, 6):

„Putem deveni mai mult ca Dumnezeu dacă suntem milostivi și buni. Dacă nu facem aceste lucruri, nu suntem cu nimic de încredere. Dumnezeu nu zice că dacă vom posti vom fi ca El. Mai degrabă vrea ca noi să fim milostivi, așa cum El Însuși Milostiv este. *Milă voiești, spune El, nu jertfă*”⁵¹.

Este adevărat și faptul că acest *Ps* 67 nu îndeamnă în mod direct poporul ales să Îl imite pe Dumnezeu în grija Sa pentru orfani și văduve, însă legătura fusese deja făcută înaintea lui Iacob: „Scoate pe cel năpăstuit din mâna celui ce-l năpăstuiește și să nu fii slab de înger când judeci. *Fii celor orfani ca un tată și ca un bărbat pentru mama lor* [subl. ns.]. Și vei fi ca fiu al Celui Preaînalt și El te va iubi mai mult decât mama ta” (*Sir* 4, 9-11). Aceiași îndemn va fi reiterat și de către primele scrieri creștine postapostolice:

„În loc de moșii, cumpărați-vă suflete necăjite, pe cât poate fiecare: cercetați pe văduve și orfani și nu-i treceți cu vederea; cheltuiți bogăția și toate averile voastre, pe care le-ați primit de la Dumnezeu cu astfel de ogoare și case. Că de asta v-a îmbogățit Stăpânul, ca să-I faceți aceste slujiri. Este mult mai bine să cumperi astfel de ogoare, averi și case, pe care le vei găsi în cetatea ta, când te vei duce în ea”⁵².

⁴⁹ Ralph P. MARTIN, *James*, Word Bible Commentary, Word, Waco, 1988, p. 53.

⁵⁰ BEDA VENERABILIS, *Expositio super Epistolas catholicas. Super divi Jacobi epistolam*, în: *PL* 93, 17.

⁵¹ JOHN CHRYSOSTOM, „Catena in Epistolas Catholicas”, în: J.A. Cramer (ed.), *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, vol. 11, Clarendon Press, Oxford, 1840, p. 9.

⁵² HERMA PĂSTORUL, „Pildele pe care mi le-a grăit. Pilda I”, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, trad., note și indici de Pr. D. Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 1, Ed. Institutului

În aceeași perspectivă veterotestamentară care asociază acest grup defavorizat al orfanilor și văduvelor cu străinii și persoanele aflate în zone periculoase sau în vremuri de restriște, se mai pot face încă două observații referitoare la textul epistolei: în primul rând, lipsa de accent aici pe văduve și orfani ca fiind creștini ne conduce la concluzia că termenul $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$ (*i.e.* „necaz”, „suferință”, „persecuție”) ar putea sugera și suferințele eshatologice (chiar dacă reiese clar din acest text că creștinii sunt persecutați pentru credința lor; *cf. Iac 2, 6-7*); în al doilea rând, această realitate a timpului eshatologic sugerează că paternitatea lui Dumnezeu este predicată aici (ca și în cazul „luminătorilor cerești” din *Iac 1, 17*) de creația universală a lui Dumnezeu: „Iacob Îl numește pe Dumnezeu Tată deoarece, în ceea ce Îl privește, nu există (un) alt dumnezeu care a făcut lumea (așa cum spun marcionii sau alți eretici)”⁵³.

De asemenea, așa cum *Iac 1, 18* aduce în prim-plan dimensiunea eliberării poporului ales din robia egipteană, paternitatea lui Dumnezeu din *Iac 1, 27b* pare să se concentreze pe relația specială dintre Dumnezeu și poporul Său: acesta din urmă trebuie să se țină departe de cele lumești. În acest sens, este semnificativ să examinăm și un alt pasaj profetic veterotestamentar care dezvoltă același tip de limbaj al paternității. În *Ir 3, 19-20*, Dumnezeu dorește o relație Tată-fiu cu poporul lui Israel, dar este dezamăgit, simțindu-Se înșelat de „casa lui Israel” ca de o femeie necredincioasă. Este foarte posibil ca și Sfântul Iacob să gândească în aceiași termeni: relația lui Dumnezeu cu credincioșii creștini este atât ca „Părinte/ Tată”, dar și ca Mire sau, mai degrabă, ca un Logodnic. Această idee poate fi susținută de două argumente: în primul rând, în *Iac 4, 4-5*, Dumnezeu asimilează apropierea de lume cu infidelitatea, numindu-i pe cei ce se fac „prietenii cu lumea” (aceeași $\phi\iota\lambda\iota\alpha$ datorată lui Dumnezeu Tatăl Binefăcătorul) nu numai dușmani sau vrăjmași față de Dumnezeu, ci și $\mu\omicron\iota\chi\alpha\lambda\acute{\iota}\delta\epsilon\varsigma$ (*i.e.* „preadesfrânați”); în al doilea rând, termenul $\acute{\alpha}\mu\acute{\iota}\alpha\nu\tau\omicron\varsigma$ (*i.e.* „neîntinat/ă”, „nespurcat/ă”, „nepătat/ă”) are uneori înțelesul de puritate sexuală (*e.g.* $\eta\ \kappa\omicron\iota\iota\tau\eta\ \acute{\alpha}\mu\acute{\iota}\alpha\nu\tau\omicron\varsigma$ = „patul nespurcat” din *Evr 13, 4*; $\sigma\tau\epsilon\iota\rho\alpha\ \eta\ \acute{\alpha}\mu\acute{\iota}\alpha\nu\tau\omicron\varsigma$ = „stearpa cea nepângărită” din *Sol 3, 13*). Chiar dacă astfel de referințe directe lipsesc aici, faptul că autorul epistolei dezvoltă ideile din *Iac 1, 26-27* și în capitolele ulterioare ne poate determina să conchidem că adjectivul „neîntinată” are nu numai o dimensiune cultică, ci poate induce și ideea necurăției sexuale prin actul desfrânării (având în vedere și analogia subliniată mai sus cu căsătoria sau cu logodna)⁵⁴.

Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 268.

⁵³ HILARIUS ARELATENSIS, *Expositio in epistolas catholicas*, în: *PL Supplementum 3*, 68-69.

⁵⁴ Esther Yue L. NG, „Father-God Language and Old Testament Allusions in James”, pp. 49-50.

Domnul Dumnezeu și Tatăl (*Iac 3, 9-10*)

Dacă din primele două referințe analizate mai sus (*Iac 1, 17-18, 26-27*) nu reiese în mod evident faptul că denumirea „Dumnezeu Tatăl” este în mod specific legată de atributul de Creator al ființelor omenești, în *Iac 3, 8-9* lucrurile devin mult mai clare. Pe lângă incompatibilitatea descrisă între a-L binecuvânta pe Dumnezeu și Tatăl și a-i blestema, cu aceeași limbă, pe oamenii care sunt făcuți „după asemănarea lui Dumnezeu”, este evident și faptul că această realitate este o parte integrantă a paternității divine: nu este posibil ca, în același timp, să-L binecuvântezi pe Tatăl și să-i blestemi pe fiii Săi. Ideea creării omului „după chipul lui Dumnezeu” este întâlnită adesea atât în Vechiul Testament cât și în iudaism și stă la baza interdicției blestemului îndreptat către ființa omenească (cf. *Fc 1, 26; 9, 6; Sir 17, 3; Sol 2, 23*)⁵⁵.

S-a constatat faptul că secvența κύριος καὶ πατήρ (P²⁰, **κ**, A, B, C, P, Ψ etc.; *Textus Receptus* are θεός), care apare în majoritatea covârșitoare a manuscriselor majuscule, este neobișnuită și nu se întâlnește ca atare niciunde în literatura ebraică⁵⁶. Astfel, în textele evreiești care asociază cuvintele „Domnul” și „Tatăl” în invocări, întâlnim inserate și alte elemente, însă acest lucru nu înseamnă că invocarea lui Dumnezeu ca Părinte este neobișnuită. Prin urmare, avem o paralelă destul de apropiată cu *Iac 3, 9*, cu privire la binecuvântarea lui Dumnezeu Tatăl⁵⁷.

Dacă analizăm contextul imediat al textului din *Fc 8-9*, vom descoperi o și mai mare apropiere cu *Iac 3, 9-10*. Este adevărat că Dumnezeu nu este nicăieri menționat ca „Tatăl” în *Fc 9*. Este de remarcat însă faptul că secvența mai largă din *Fc 8, 20 - 9, 17* descrie scena aducerii jertfei de către Noe, gest în urma căruia Dumnezeu l-a binecuvântat (ἐὐλόγησεν) pe acesta și pe fiii lui. Imediat după aceea, Dumnezeu îi dă omului puterea de a stăpâni pământul și de a conduce toate fiarele, păsările cerului, peștii mării etc. Aici găsim o corespondență foarte interesantă cu *Iac 3, 7*: „Pentru că orice fel de fiare și de păsări, de târâtoare și de vietăți din mare se domolește și s-a domolit de firea omenească”⁵⁸. Mai mult, expresia ἐκ χειρὸς ἀνθρώπου ἀδελφοῦ din

⁵⁵ Peter E. DAVIDS, *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Eerdmans, Grand Rapids, 1982, p. 147.

⁵⁶ Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, London-New York, ³1971, p. 682.

⁵⁷ „Atunci a slăvit David pe Domnul înaintea a toată adunarea și a zis: Binecuvântat ești Tu, Doamne Dumnezeul lui Israel, Tatăl nostru, din veac și până în veac” (*1 Par 29, 10*); „Doamne, Părintele și Stăpânul vieții mele, nu mă lăsa să mă ducă gura mea cum va vrea ea și nu îngădui să alunec din pricina ei!... Doamne, Părintele și Dumnezeul vieții mele! Înălțarea ochilor nu-mi da, și pofta întoarce-o de la mine” (*Sir 23, 1.4*).

⁵⁸ „Iacob spune că nu este firesc faptul că putem îmblânzi toate creaturile, dar nu suntem capabili să ne controlăm propriile limbi”. ST. ANDREW OF CAESAREA, „Catena in Epistolas

Fc 9, 5, în legătură cu vărsarea sângelui omenesc, alături de imaginea creării omului după chipul lui Dumnezeu, din versetul următor, conturează tabloul ființelor omenești ca „frați” și fii ai lui Dumnezeu Creatorul, Părinte / Tată al tuturor: „Oare nu este un singur părinte pentru noi toți? Nu ne-a creat oare pe noi un singur Dumnezeu? Pentru ce suntem vicleni unul față de altul, ca să pângărim legământul părinților noștri?” (*Mal 2, 10*).

Pe lângă căutarea unor astfel de aluzii sau ecouri în textul Vechiului Testament, putem face, de asemenea, o legătură între cele spuse de Sfântul Iacob și învățătura Mântuitorului Hristos din Predica de pe Munte, în care Acesta pune semnul egal între mânie sau insulta împotriva fratelui său șiucidere:

„Ați auzit că s-a zis celor de demult: Să nu ucizi; iar cine va ucide, vrednic va fi de osândă. Eu însă vă spun vouă: Că oricine se mânie pe fratele său vrednic va fi de osândă; și cine va zice fratelui său: netrebnicule, vrednic va fi de judecata sinedriului; iar cine va zice: nebunule, vrednic va fi de gheena focului” (*Mt 5, 21-22*).

Așadar, limba care blestemă este ucigătoare sau „plină de venin aducător de moarte” (*Iac 3, 8*). „Limba este o sabie cu două tășuri. Dar să nu rănim cu aceasta; mai degrabă să tăiem cu ea propria noastră putreziciune”⁵⁹. În plus, nepotrivirea dintre binecuvântarea lui Dumnezeu și blestemarea oamenilor, prin analogia prezentă în *Iac 3, 11-12*⁶⁰, ne amintește de întrebarea retorică a Mântuitorului: „Au doară culeg oamenii struguri din spini sau smochine din măracini?” (*Mt 7, 16*), ori de afirmația din Evanghelia a III-a: „Că nu se adună smochine din măracini și nici nu se culeg struguri din spini” (*Lc 6, 44*). Așadar, textul Epistolei Sfântului Iacob arată indubitabil folosirea de către autor a învățaturii Mântuitorului Hristos din Predica de pe Munte⁶¹.

„Și acest cuvânt se cuvine a-l înțelege după întrebare, că al celui ce înfruntă [rușinează] pe auditori este, precum și cel de aci înainte, adică din aceeași gură iese și blagoslovenia și blestemul. Că dacă a binecuvânta tuturor ni s-a poruncit – căci ocărătorii Împărăția lui Dumnezeu nu vor moșteni (*cf. I Co 6, 10*) -, apoi nu te rușinezi a întrebuița aceeași unealtă și ca slujitoare a răutății și a bunătății? Nimeni dintre cei întreg-cugetători nu va amesteca tina și mirul cu aceeași unealtă. Te rogi? Nu blestema pe vrăjmașul tău. Că rugăciunea și blestemul multă depărtare au între dânsse. De nu vei lăsa greșeala

Catholicas”, p. 22.

⁵⁹ JOHN CHRYSOSTOM, „Catena in Epistolas Catholicas”, p. 23.

⁶⁰ „Oare izvorul aruncă din aceeași vână și apa dulce și pe cea amară? Nu cumva poate smochinul, fraților, să facă măslina, sau vița de vie să facă smochine? Tot așa, izvorul sărat nu poate să dea apă dulce”.

⁶¹ Ralph P. MARTIN, *James*, World Bible Commentary, Word, Waco, 1988, pp. lxxiv-lxxvi.

celui ce te-a scârbit, nici ție nu ți se va lăsa. Ci blestemând, pe sine te vei osândi. Când te rogi ca să se lase ție greșelile, se vor ierta precum și tu le lași greșiților tăi (Mc 6, 12)⁶².

Pasajul Iac 3, 1-12 este, de asemenea, pus în legătură cu binecunoscuta *Birkat ha-minim*, cea de-a douăsprezecea din cele optsprezece binecuvântări ale rugăciunii „Amidah” sau „Shemoneh Esreh”, punctul central al liturghiei iudaice. Se pare că, undeva în jurul anului 85 d.Hr., înainte de Sinodul de la Iamnia, cea de-a douăsprezecea rugăciune a fost reformulată, astfel încât să includă un blestem împotriva creștinilor, mai precis a iudeo-creștinilor, care erau numiți eretici (*minim*) și nazarineni sau nazorei (*nosterim*). Desemnarea „Binecuvântarea ereticilor” este de fapt un eufemism, întrucât blestemul este numit binecuvântare, fiind în mod categoric influențată de antiteza naturală εὐλογία καὶ κατάρρα (*i.e.* binecuvântare și blestem) prezentă atât în scrierile iudaice⁶³, cât și în cele creștine (e.g. *Rm* 12, 14; *I Clem.* 15, 3). Unii exegeți sunt de părere că aceste circumstanțe ne ajută să înțelegem mai bine Evanghelia după Matei, în special Predica de pe Munte (*Mt* 5-7), care poate fi interpretată și în lumina creșterii continue a ostilităților dintre Sinagogă și cei care Îl urmează pe Iisus Hristos. De exemplu, s-a spus că acel „ei” nedefinit, din *Mt* 5, 11-12, așa cum reiese din forma verbelor, la persoana a III-a plural, ὄνειδίσωσιν, διώξωσιν, ἐλπώσιν [ψευδόμενοι], îi desemnează pe adversarii din sinagogă ai iudeo-creștinilor⁶⁴. De asemenea, expresiile ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν (*Mt* 23, 34) și ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν (*Mt* 4, 24; 9, 35; 10, 17; 12, 9; 13, 54) ar putea indica separația dintre comunitatea iudeo-creștină mateiană și cercurile iudaice ce instituiseră deja această interdicție⁶⁵. În aceeași cheie interpretativă se poate înțelege și termenul ἀποσυνάγωγος (*litt.* „afară din sinagogă”; *i.e.* excomunicat) din Evanghelia după Ioan (*cf. In* 9, 22; 12, 42; 16, 2), dublat de folosirea impersonalului οἱ Ἰουδαῖοι (*cf. In* 1, 19; 2, 18.20; 5, 10.16.18; 6, 41.52; 7, 1.15.35 etc.), care vorbesc, în mod evident, de rostirea imprecăției și implicit de separația dintre creștini și Sinagogă, cel mai probabil ca un anacronism⁶⁶.

Dacă în textele evanghelice prezentate mai sus este doar sugerată, în special la nivel terminologic, o separație *in nuce* existentă între creștini și iudei, în Epistola Sfântului Iacob, ca și în rugăciunea *Shemoneh Esreh*,

⁶² Sf. TEOFILACT AL BULGARIEI, „Tâlcuire cu de-amănuntul...”, p. 197.

⁶³ Vezi: *Fc* 12, 2; 27, 29; *Nm* 23, 25; 24, 9-10; *Dt* 30; *Ps* 62, 4; *Pr* 3, 33; *Sir* 33, 12; *Tob* 13, 12; *1 QS* 2, 10; *4 Q171* 3, 9; *2 Enoch* 52, 1-4; Filon Alexandrinul, *Her.* 177; *T Levi* 4, 6 etc.

⁶⁴ William David DAVIES, *The Setting of Sermon on Mount*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963, pp. 256-315.

⁶⁵ W.D. DAVIES, *The Setting of Sermon on Mount*, pp. 289-290.

⁶⁶ Vezi: J. Jouis MARTYN, *History and Theology of the Fourth Gospel*, Westminster John Knox, Louisville, 32003.

aceiași grup de credincioși (*i.e.* „aceeași limbă”, „aceeași gură”) Îl binecuvintează pe Dumnezeu și, în același timp, îi blestemă pe ceilalți. Cu alte cuvinte, *Birkat ha-minim*, în interiorul seriilor de binecuvântări adresate lui Yahweh, face exact ceea ce Iacob condamnă: nu poți să binecuvintezi pe Dumnezeu și să-i blestemi pe ceilalți (oameni) în același timp și cu aceeași voce. Este din ce în ce mai evident faptul că textul nostru reflectă un mediu în care iudeii, nemulțumiți de existența și credința iudeo-creștinilor, începuseră să folosească cea de-a douăsprezecea „binecuvântare”, ori ceva asemănător, la adresa adepților lui Hristos. Astfel, putem înțelege mai bine de ce autorul sfânt se adresează „celor douăsprezece seminiți, care sunt în împrăștiere” (*Iac* 1, 1), precum și lipsa prezentării nucleului kerygmei creștine. Așadar, au fost formulate o serie de argumente care susțin o legătură directă (nu numai sugerată, ca în cazul anumitor cercetători mai vechi⁶⁷) între *Iac* 3, 8-9 și de acum faimoasa *Birkat ha-minim*⁶⁸:

- dacă Sfinții Evangheliști Matei și Ioan erau familiari cu o anumită formă a „blestemului împotriva ereticilor nazorei”, cu siguranță și Sfântul Iacob, care scrie la scurt timp după apariția primului text evanghelic, cunoștea această realitate existentă în unele sinagogi ale iudeilor. Argumentul este întărit și de descoperirile mai recente, care pun într-o strânsă legătură textul epistolei sobornicești cu tradiția mateiană.

- Iacob folosește atât verbul καταρώμεθα, cât și substantivul κατάρα (de la κατά = „după” și ἄρα = „ceea ce urmează”), exact aceiași termeni pe care îi regăsim și în opera Sf. Iustin Martirul și Filosoful (*Dialogul XVI, 4; XCVI, 2*), cu referire la subiectul blestemului iudeilor împotriva „ereticilor” creștini: „și îi necinstiți, în măsura în care vă stă în putință, blestemându-i în sinagogile voastre [subl. ns.] pe cei ce cred în Hristos [...], căci voi înșivă blestemați în sinagogile voastre [subl. ns.] pe toți cei care prin El au devenit creștini, în timp ce celelalte neamuri execută acest blestem [subl. ns.] în faptă, ucigând pe cei care doar mărturisesc despre ei că sunt creștini”⁶⁹. Mai

⁶⁷ Vezi: James B. ADAMSON, *The Epistle of James*, NICNT, Eerdmans Grand Rapids, 1976, p. 146; James MACKNIGHT, *A New Literal Translation from the Original Greek, of All the Apostolical Epistles*, Thomas Wardle, Philadelphia, 1795, p. 595; George BENSON, *A Paraphrase and Notes on the Seven (Commonly Called) Catholic Epistles*, J. Waugh & W. Fenner, London, 1756, p. 174; Edward WELLS, *An Help for the More Easy and Clear Understanding of the Holy Scriptures, being the Epistles of St. James, St. Peter, St. John, and St. Jude*, James Knapton, Oxford, 1715, p. 20; Daniel WHITEBY, *A Paraphrase and Commentary on the New Testament*, vol. 2, Printed for A. Bettesworth et al., London, 1727, p. 591.

⁶⁸ Cf. Dale C. ALLISON JR., „Blessing God and Cursing People: James 3, 9-10”, în: *Journal of Biblical Literature*, 130 (2011) 2, pp. 402-405.

⁶⁹ SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, „Dialogul cu iudeul Trifon”, în: *Apologeti de limbă greacă*, trad. și note de Pr. Prof. Olimp N. Căciulă, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 2, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, pp. 109, 206.

mult decât atât, vorbind despre acest blestem, Sfântul Iustin citează, la sfârșitul cap. XVI al *Dialogului cu iudeul Trifon*, textul din *Is* 57, 1-4, care vorbește, printre altele, și despre „păcatele limbii”, motiv pe care îl întâlnim descris și în *Iac* 3, 1-12.

- *Iac* 3, 8-9 pare a constitui un ecou al limbajului liturgic iudaic, preluând un idiom comun, întâlnit în special în cartea Psaltirii: εὐλογέω + τὸν Κύριον (cf. ebr. *Et YHWH + barak*). Această asociere nu mai apare în nicio altă parte în Noul Testament, unde întâlnim totuși asocierea εὐλογητός cu θεός sau Κύριος (cf. *Lc* 1, 68; *Rm* 9, 5; *2 Co* 1, 3; *Ef* 1, 3; *1 Ptr* 1, 3). Un alt indiciu al unei rugăciuni comunitare, specifice liturghiei ebraice, este și forma de plural a verbelor „a binecuvânta” (εὐλογοῦμεν) și „a blestema” (καταρώμεθα), precum și folosirea verbului specific ebraic εὐλογεῖν (în cele optsprezece binecuvântări apare în mod recurent ebraicul *baruk*) în loc de cel specific creștin εὐχαριστεῖν.

- în *Iac* 3, 9, „obiectul” binecuvântării îl reprezintă τὸν κύριον καὶ πατέρα. Deși acest nume divin compus este oarecum neobișnuit, nefiind atestat în sursele iudaice⁷⁰ și susținut destul de rar de cele creștine⁷¹, totuși în cele optsprezece binecuvântări, Dumnezeu este binecuvântat ca „Domnul” (*yay*) și „Tatăl nostru” (*abinu*). Astfel, formula „Binecuvântat ești, Doamne” apare la sfârșitul fiecărei binecuvântări, în vreme ce secvența „Tatăl nostru” apare în binecuvântările 4 și 6 în așa-numita versiune palestiniană, respectiv în binecuvântările 5 și 6 în așa-numita versiune babiloniană.

Concluzii

Termenul grecesc (ὁ) πατήρ este un teonim ce își găsește fundamentul în Vechiul Testament și ocupă un loc central atât în scrierile Noului Testament (151 de ocurențe), cât și în teologia creștină. Dumnezeu Tatăl este Persoană a Sfintei Treimi, calitatea de Πατήρ fiindu-I proprie din veșnicie.

⁷⁰ Vezi totuși apropierea cu *1 Par* 29, 10: „Binecuvântat ești Tu, Doamne Dumnezeul lui Israel, Tatăl nostru”; *Is* 63, 16: „Tu, Doamne, ești Tatăl nostru”; *Sir* 23, 1: „Doamne, Părintele și Stăpânul vieții mele”; *Sir* 51, 13: „Domnul, Tatăl Domnului meu”; Iosif, *Antichitățile iudaice* 5.1.25: „Deoarece Dumnezeu, părintele și cărmuitorul poporului evreilor [subl. ns], ne-a dat în stăpânire această țară și a făgăduit c-o vom păstra pentru totdeauna” - FLAVIUS JOSEPHUS, *Antichitățile iudaice. Cărțile I-X: De la facerea lumii până la captivitatea babiloniană*, trad. și note de Ion Acsan, Ed. Hasefer, București, 1999, p. 249.

⁷¹ Vezi: *Mt* 11, 25 și *Lc* 10, 21: „Te slăvesc pe Tine, Părinte, Doamne al cerului și al pământului”; Clement, *Stromate* 5.14.134: „Că ei nici nu știu ce este Dumnezeu, nici că este Domn și Tată și Creator [subl. ns.], nici nu știu de cealaltă iconomie a credinței celei adevărate, că nici n-au fost învățați despre ea”. CLEMENT ALEXANDRINUL, „Stromatele”, în *Scrieri. Partea a doua*, trad., note și indici de Pr. D. Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 5, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 385.

La rândul Său, Iisus Hristos, Domnul nostru, este „Fiul Tatălui”, Fiul lui Dumnezeu Întrupat. În același timp însă, Dumnezeu este, după har, și Tatăl tuturor oamenilor, adresându-le neîncetat chemarea de a progresa duhovnicește în asemănarea cu El și în actualizarea statutului lor de „fii ai Tatălui ceresc”. Așadar, invocajia Πατήρ (subînțeles μου, ἡμῶν, ὑμῶν etc.) își găsește un loc firesc atât în comuniunea intimă a Persoanelor Sfintei Treimi, cât și în relația filială a fiecărui creștin cu Dumnezeu.

Termenul Πατήρ nu este folosit în mod întâmplător în *Iac* 1, 17 în legătură cu luminătorii cerești, ci în mod deliberat, pentru a se referi la Dumnezeu Creatorul cerului și al pământului. Mai mult, Același Dumnezeu Tatăl îi naște pe fiii Săi, într-un sens duhovnicesc, așa cum în *Ps* 135 se face trecerea teologică de la cosmogonie la răscumpărarea / eliberarea poporului ales din robia egipteană (a se citi, la eliberarea creștinilor din robia păcatului și a morții prin Jertfa Răscumpărătoare și Învierea Mântuitorului Hristos), cu ocazia evenimentelor complexe asociate Exodului.

Folosirea lui Πατήρ în *Iac* 1, 27 nu este un simplu apendice la θεός, ci, în sintagma „Dumnezeu Tatăl”, are legătură în mod concret cu îndemnul de a-i proteja și îngriji pe orfani și pe văduve. Într-un sens duhovnicesc, această realitate ne aduce aminte de imaginea lui Dumnezeu ca „Părinte al orfanilor” (adică Tată al celor fără de tată) și „Apărător al văduvelor” din *Ps* 67. Cele două atribute fundamentale ale adevăratei cucernicii înaintea Dumnezeirii („curată și neîntinată”), câștigate și prin păzirea față de tot ceea ce este secular / lumesc, se regăsesc, de asemenea, în teologia aceluiași psalm, completat și de cele spuse în *Ir* 3, 19.

În *Iac* 3, 9, referirea la Dumnezeu drept Κύριος καὶ Πατήρ este de o importanță capitală, pe măsură ce versetul continuă să sublinieze faptul că oamenii sunt creați după asemănarea lui Dumnezeu, deci sunt frați și surori, având un singur Părinte. Nu este, de asemenea, fortuit faptul că acest verset este situat într-un context care își găsește anumite ecouri în interdicția de a-ți ucide propriul frate (din *Fc* 9, 1-6), precum și în învățătura mai profundă a Mântuitorului despre mânie și insultă ca ucidere din Predica de pe Munte (*Mt* 5, 21-22). În fine, este foarte interesant faptul că în Epistola Sfântului Iacob, ca și în rugăciunea *Shemoneh Esreh*, același grup de credincioși Îl binecuvintează pe Dumnezeu și, în același timp, îi blestemă pe ceilalți oameni. Cu alte cuvinte, *Birkat ha-minim*, cea de-a douăsprezecea din cele optsprezece binecuvântări adresate lui Yahweh, face exact ceea ce Iacob condamnă: nu poți să binecuvintezi pe Dumnezeu și să-i blestemi pe ceilalți (oameni) în același timp și cu aceeași voce.

Summary: God the Father (πατήρ) in the Catholic Epistle of Saint James

God is called three times [ὁ] πατήρ (*i.e.* Father) in the Catholic Epistle of St. James (*cf. Jas* 1:17; 1:27; 3:9), and this title has a special meaning in expressing the attributes and works of God, in the immediate context of the Old Testament allusions developed within the text. The predominant connotation of divine fatherhood in this writing is related to His creative work, which refers to heavenly luminaries, orphans and widows, or to all human beings in general, created “in the image and likeness of God” (*Gen* 1:26). Thus, God the Father is par excellence the Creator of the seen and unseen world, therefore also of the man, but also the Proniator, the One who manifests His caring behavior towards the distressed and needy persons. In the manner of prophetic language, He is revealed to us as a God of social justice, who shows great appreciation for the preservation of the human dignity. However, the divine paternity is also used in connection with the Redeeming work of Christ and sometimes it also has an eschatological connotation. Unlike other New Testament authors, St. James never explicitly mentions God as the Father of Jesus Christ, His Son, nor does he use the phrase πάτερ ἡμῶν (*cf. Mt* 6:9; *Lk* 11:2; *Rom* 1:7; *1 Cor* 1:3 etc.). Also, the designation of God as Father within the text of the epistle does not represent a generic title, detached from the reality of human life, but acquires a much deeper meaning, full of spiritual meanings. The image of God as the Father is deeply rooted in the writings of the Old Testament, influencing both Jewish philosophy and thinking, and Christian theology. The term πατήρ appears here 15 times in the religious sense (13 times as an epithet and 2 times in prayers), apart from the numerous comparisons (about 1180 occurrences) with an earthly father. The number of occurrences of the Greek πατήρ in the New Testament is 245 and exceeds the 157 used in the human context. The analysis of the scholars shows us that the paternity of God is one of the central ideas of the primary Christological theology. There are, however, three occasions in the New Testament where God’s fatherhood appears outside of a direct connection with the Christology (*cf. Eph* 3:14-15; *Heb* 12:9; *Jas* 1:17), and these passages most likely have a certain connection with the universal Greek-Roman concept of parent (*i.e.* pater familias). Along with the model of prayer the Lord gave us, at the explicit request of His Holy Apostles (*cf. Lk* 11: 1), probably the most well-known words of Jesus Christ are those spoken in Gethsemane, as it is revealed in *Mk* 14, 36. The expression ἀββὰ ὁ πατήρ, which raises certain problems of meaning and translation, is also present in two of the Pauline epistles (*cf. Rom* 8:15; *Gal* 4:6). But the use of the term Father, referring to the first Person of the Holy Trinity, is best supported by the Gospel of John (118 occurrences), especially in the Savior’s words, in which the main Trinitarian and Christological themes of the gospel are developed. There is a certain “degree of intimacy” of this paternity-filiation relationship in the discourse of Jesus Christ, situated roughly on three levels: “My Father” - when He prays and when He reveals his Son identity to His Holy Apostles; “Your Father” - when He teaches His disciples how to pray to a God who constantly cares for them, He prepares for a peaceful future and He proves merciful and forgiving every time; “The Father” - when He defends his message against those who attack

Him and doubt His divine and eternal origin. St. James' Epistle is "rather a theological text than a Christological one" because the emphasis is more on God the Father than on God the Son. We could say that the image of God the Father in this text is to be found within the atmosphere of the world and of the Judeo-Christian faith of the first Christian century and reflects the practice found in the early Christian liturgical texts, in which the urgent expectation of Parusia is felt (*cf. 1 Thess 5:2; 1 Cor 16:22; Rev 22:20*). The beginning of v. 17 of the first chapter presents the structure and rhythm of a hexameter. St. James sums up the New Testamentary conception of the gifting God, which is also found in the synoptic language. In the case of St. James, the emphasis falls on the role that God plays as the "Giver of wisdom". The perfect gift that comes from above is the gift of wisdom, embodied in the "word of truth" and rebirth as new works of God (*cf. Jas 1:18*). This conception of the new life in Christ has a direct connection with the theology of the gifts of the Holy Spirit in both Pauline and Johannine literature. The whole sequence refers either to the creation of people in general, or to the salvation of Israel from slavery, or to the conversion of Christians. By analogy, the phrase λόγῳ ἀληθείας, from v. 18, refers to the creative Logos of *Gen 1:26*, to the Law or to the Gospel. Furthermore, the expression ἀπαρχὴν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων (*i.e. "beginning of His works"*) alludes to the primacy of man over the rest of creation, to the special status of Israel to other nations, or to Christians as the beginning of the salvation plan that will eventually encompass the entire creation. The term Πατήρ is not accidentally used in *Jas 1:17* in connection with heavenly luminaries, but deliberately to refer to God the Creator of heaven and earth. Moreover, the same God the Father gives birth to "His children" in a spiritual sense, as in *Ps 135* the theological transition is made from cosmogony to the liberation of the chosen people from the Egyptian bondage (to read, to free Christians from the bondage of sin and death through the Redemptive Sacrifice and Resurrection of Jesus Christ), on the occasion of the complex events associated with the Exodus. *Jas 1:17a* is entirely quoted in the doxological, final part of the Dismissal Prayer of the two Holy Liturgies of the Orthodox Church (written by St. John Chrysostomos and St. Basil the Great). This prayer is recognized for its synthetic and recapitulative character, a true ἐπίλογος of the Holy Liturgy. God the Father is a "true friend", manifesting Himself as a Benefactor (εὐεργέτης) who relies on actions contrary to human beginnings, such as caring for those in distress (*Jas 1:27*). After reproaching the one who does not master his tongue and thus deceives himself in vain (*cf. Jas 1:26*), the author continues, in v. 27, with the description of the true piety (θρησκεία, *litt. "religion", "worship"*; *cf. Acts 26:5; Col 2:18*). Even though the noun is usually understood in terms of cultic obligations, St. James enriches it with a moral and prophetic dimension that is characterized by two essential elements: the research of orphans and widows in their distress and the preservation of inner cleansing in the face of world challenges. The use of Πατήρ in *Jas 1:27* is therefore not a mere appendix to θεός, but the use of the compound title "God the Father" is specifically related to the urge to protect and to care for orphans and widows. In a spiritual sense, this reality reminds us of the image of God as "Father of the orphans" (*i.e. Father of the fatherless*) and "Defender of the widows" as in *Ps 67*.

The two fundamental attributes of the true concern before the Godhead (“clean and unblemished”), gained by guarding all that is secular, are also found in the theology of the same Psalm, supplemented by those mentioned in *Jer* 3:19. If from the first two references analyzed above (*Jas* 1:17-18; 26-27) it is not obvious that the name of God the Father is specifically related to the attribute of the Creator of human beings, in *Jas* 3:8-9 things become much clearer. In addition to the incompatibility described between blessing God and the Father and cursing, in the same language, on people who are made “in the likeness of God” it is also evident that this reality is an integral part of divine fatherhood: it is not possible that at the same time, bless the Father and curse His sons. It has been found that the sequence κύριος καὶ πατήρ, which appears in the overwhelming majority of the extant manuscripts of the New Testament, is unusual in the Hebrew literature as such. In *Jas* 3:9, the reference to God as “Lord and Father” is of vital importance, as the verse continues to emphasize that people are created in the likeness of God, so they are brothers and sisters, having only one Father. It is also not fortuitous that this verse is situated in a context that finds certain echoes in the prohibition to kill your own brother (from *Gen* 9:1-6), as well as in the Savior’s deeper teaching about anger and insult as murder in the Sermon on the Mount (*cf. Mt* 5:21-22). Finally, it is very interesting that the Epistle of St. James, as in the prayer of Shemoneh Esreh, the same group of believers blesses God and at the same time curses other people. In other words, *Birkat ha-minim*, the twelfth of the eighteen blessings addressed to Yahweh, does exactly what Jacob condemns: you cannot bless God and curse others (people) at the same time and with same voice or tongue.

Dr. Ioan POPA-BOTA

Faculty of Orthodox Theology – “Babeş-Bolyai” University, Cluj-Napoca

THE ANALYSIS OF THE CURRICULUM FOR SECONDARY EDUCATION FROM THE POINT OF VIEW OF RELIGIOUS EDUCATION. GENERAL COMPETENCE 1: DEFINING THE SPECIFICITY OF PERSONAL FAITH IN RELATION TO OTHER BELIEFS AND CONVICTIONS

Keywords: *education, religion, interdenominational, high school, curriculum.*

Abstract

With the post-1990 democracy, the discipline Religion has been reintroduced into the national school curriculum, over the years having the status of either optional or compulsory discipline. In the same democratic spirit, however, criticism has been directed against the Religion class, accused of exclusively Orthodox indoctrination. The present study aims to present the historical status of Religion in the Romanian school after 1990 and to analyze the first general competence of the Orthodox Religion curriculum for the high school classes. As a working method I chose the method of pedagogical research, the pedagogical observation being mainly used. Thus, it is analyzed how the contents included in the school curriculum of Religion in the high school classes are correlated with the first general competence, namely “Defining the specificity of their own faith, in relation to other beliefs and convictions”. It is verified whether, indeed, the 12 specific competences included in this general competence can be formed through the contents taught in high school. The content analysis is done taking into account the interdisciplinary traits, in educational, missionary, theological but also ecumenical, ethical and cultural level, which can be a real premise for the Christian formation of students in the religious and experiential cognitive plan as a living communion relation with God, in each particular case being made suggestions related to a positive didactic approach.

Preliminary considerations

Article 10 (1) of a Draft Law on Secondary Education, which was submitted to public debate in 2008, stipulated that “the Frameworks for primary and lower secondary education include Religion as a school subject, which is part of the common core”, thus Religion was to be excluded as a subject within the common core for secondary education. Following the campaign entitled “We do not want high schools without God”, initiated by the Romanian Patriarchate, 140,000 signatures were collected at national level, in

favor of keeping Religion classes in the frameworks for secondary education, as part of the common core. These signatures were submitted to the Ministry of Education, Research and Youth and to the commissions for education of the two Chambers of the Parliament, the members of which debated the draft laws on education. As a result of the debates, Religion continued to be an integral part of the framework for secondary education, within the common core.

Two years later, in an initial form of the Draft Law on National Education, which was sent by the Government of Romania to the Parliament of Romania on April 14, 2010, article 17 also included a paragraph (3), which stipulated as follows: "Upon request, instead of Religion classes, pupils may attend classes on the history of religions, the history of culture and arts or other classes that are useful for building ethical, social or community behaviors". Upon request from the Romanian Patriarchate, this paragraph was withdrawn from the aforementioned law, based upon pertinent arguments.

In an interview given to the newspaper *Lumina*, Professor Radu Carp stated:

"... the idea of introducing a subject like Religions' History in the curriculum is an unrealistic one, from several points of view. First of all, there are no teachers specialized in teaching such a subject. There is no department or specialty with this name in any of the universities in the country. Secondly, most European countries do not include the history of religions in their curriculum. There is an exception, but this however cannot be a model for Romania. In Estonia pupils learn about the history of religions in school, but it is mandatory for the educators who teach this subject to have a double specialization, one in Theology and one in Pedagogy. This measure was taken for practical reasons: There are 1,300,000 people in Estonia and of these only 23% declare officially that they are members of a Christian cult (11% Lutherans, 10% Orthodox, 2% members of other churches) and there is not enough ecclesiastical personnel to ensure the teaching of Religion on confessional basis"¹.

Therefore, although there have been several attempts at eliminating Religion classes from secondary education, at present the religious education that is taught in Romanian public education system also targets adolescents.

In Romania, until the adoption of the Law on Public Instruction (25 November /7 December 1864), education was conducted almost exclusively within the Church and, by this law, the Religion school subject played an

¹ Raluca BRODNER, "Fără Religie, școala ar transmite doar valori relative" ("Without Religion, school would only provide relative values"), in: *Ziarul Lumina*, 27 May 2010, <<http://ziarulumina.ro/ora-de-religie/fara-religie-scoala-ar-transmite-doar-valori-relative>>, 15 may 2014, at 22:03.

important role in primary, secondary and high school education. The Decree on Education Reform of 1948 removed Religion from school. The difficult years of communist dictatorship followed, with its humiliating atheism imposed in public schools. After the fall of communism in 1989, “moral-religious education” was reintroduced in primary and secondary schools, beginning with 1990-1991 school year (the Protocol signed in 1990 by the Ministry of Education and Science and the State Secretariat for Religious Affairs).

After the year 1990, Religion classes have had different statuses within the educational framework, as follows:

Period	The status of Religion classes
1990-1993	“Moral and religious education”, depending on possibilities
1993-1995	“Religion” – with grades assigned to pupils
1995-1997	The Law of Education (84/1995, article 9) stipulates that Religion is: – Mandatory – in primary education – Optional – in lower secondary education – Facultative – in secondary and vocational education
1997-2001	The Government’s Emergency Ordinance no. 36/1997 changed article 9 of the Law of Education (84/1995) giving Religion mandatory status in the curricula for primary, lower secondary, secondary and vocational education.
2001-2009	The Minister’s Order no. 3670/17.04.2001, article 5, stipulates that “upon written request from the parents or from the legally appointed guardian, the pupil may be exempt from attending Religion classes. In this last situation, the pupil will choose an optional subject instead of the subject Religion”.
2009-2011	The Law of National Education, article 18 (2), stipulates that upon written request from the pupil who has turned eighteen, respectively from the parents or the legally appointed guardian, in case of underage pupils, the pupil may be exempt from attending Religion classes. In such situation, the school report is drawn up without including the subject Religion.
2011-2014	Law 1/2011, at article 18, stipulates the same status: “Upon written request from the pupil who has turned eighteen, respectively from the parents or the legally appointed guardian, in case of underage pupils, the pupil may not attend Religion classes. In such situation, the school report is drawn up without including the subject Religion”.
2015-2018	The Minister’s Order no. 5232/2015 stipulates: “The parents or the legally appointed guardians, or the pupil who has turned eighteen, wishing to exercise their right to participate in the Religion class will express their choice by written request addressed to the educational unit, specifying the name of the requested denomination.

Table 1 – The status of the subject Religion in the Romanian education system between 1990 and 2018

Below we will analyze the correlation between the contents, general competences and specific competences included in the curriculum² with the reception capabilities specific to the age of adolescence.

General Competence 1: Defining the specificity of personal faith in relation to other beliefs and convictions

The first of the general competences that Religion aims to provide is this: “Defining the specificity of personal faith in relation to other beliefs and convictions”. It is necessary to possess the doctrine of your own faith, in the interest of relating to other beliefs and convictions. From its beginnings, the Church has sought to understand and apply the fundamentals of its faith to concrete situations in which it found itself. The early Church continuously had to rethink its self-perception when it moved from being part of the Jewish tradition to becoming a church of Jews and Gentiles, and beyond its Greco-Roman setting into other cultures and regions of the world.

Today the Church is continually called upon to enable its members to relate to persons of other faith traditions and to live as witnesses with others³.

General Competence 1: Defining the specificity of personal faith in relation to other beliefs and convictions				
	9 th grade	10 th grade	11 th grade	12 th grade
Specific competences	1.1 Explaining the importance of religiousness and of Christians' respect for holy teachings Explaining the importance of fulfilling moral and material duties for the life and spiritual	1.1 Explaining the importance of the respect that Christians must have for holy teachings 1.2 Identifying and presenting the elements that define Christian-Orthodox art in the context of the	1.1 Synthesizing the main teachings of the Orthodox faith on the Holy Trinity and Its works in the world 1.2 Making a comparative analysis of the important religions of the	1.1 Synthesizing the main teachings of the Orthodox faith on resurrection and eternal life 1.2 Presenting the defining features of Christian confessions in our country 1.3 Presenting

² S.n., *Curriculum - Religion - the Orthodox Cult, grades 9th-12th*, approved by Minister's Order no. 5230/01.09.2008, Ministry of Education, Research and Youth, Bucharest, 2008.

³ S.n., *Ecumenical considerations for dialogue and relations with people of other religions*, <<https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/ecumenical-considerations-for-dialogue-and-relations-with-people-of-other-religions>>, 4 may 2018, at 14:22.

	progress of Christians	integration of such art in the Romanian lay art and in the universal Christian art. 1.3 Explaining by providing arguments how Romanian metropolitans have contributed to the development of national and European culture 1.4 Identifying the differences between Christian spirituality and other religions, conceptions and religious practices existing in the contemporary world	world, starting from a set of criteria (defining features, areas where they spread, dogmas, followers, importance in the history of humanity etc.) 1.3 Presenting the significance and the role of iconography within the cult	the position and the teachings of the Orthodox Church pertaining to certain current issues.
--	------------------------	--	---	---

Table 2 – General competence 1 with its specific competences, grades 9th through 12th

The contents of the curriculum for Religion, 9th grade

For the 9th grade, the curriculum includes the following contents, grouped into seven content units: Faith-Related Teachings, Living the Rules of Faith-Related Teachings, Expressing the Faith-Related Teachings, Spirituality and Christian Life, Religions of the World, Orthodoxy and National Culture and, the last one, Christianity and the Challenges of Contemporary World.

CONTENTS OF THE CURRICULUM FOR 9TH GRADE

Content unit I Faith-related teachings	1. Man's relation to God: – Worshipping God – Hyper venerating Virgin Mary – Venerating the saints
Content unit II Living the rules of faith-related teachings	1. Christian responsibility: – Duties to God – Duties to oneself

	– Duties to one's neighbor
Content unit III Expressing the faith-related teachings	1. Preparing the believer for participation in church services
Content unit IV Spirituality and christian life	1. Calling man towards likeness to God 2. Me and my confessor 3. Joy and responsibility in the relations among young people 4. Monasticism – a form of Christian spirituality
Content unit V Religions of the world	1. The Christian at home and in church 2. The Christian in school and in society 3. Nature – God's gift for humans
Content unit VI Orthodoxy and national culture	1. Religious life reflected in popular creations, in customs and traditions 2. Contribution of the Orthodox Church in the establishment and development of Romanian education system (Veniamin Costachi, Andrei Şaguna)
Content unit VII Christianity and the challenges of contemporary world	1. Music in the life of young people 2. The danger posed by drugs 3. Young people and mass media 4. Young people and intimate life

Table 3 – the contents of the curriculum for Religion, 9th grade

The specific competence, “1.1. explaining the importance of the respect that Christians must have for holy teachings” can be especially acquired by comprehensively learning the first content unit, which is “Faith-related teachings”. The order of the lessons follows a logical sequence, starting with “The Worship of God” as a supreme form of honor, continuing with “The Hyper veneration of the Virgin Mary” (hyperdulia) and ending with “The Veneration of the saints” (*doulia*). Throughout the three lessons one must try to instill as clearly as possible the idea of personal communication with God by means of prayer, making with reference to Virgin Mary and the saints as our intercessors before God. It is also a good opportunity to bring up the idea of redemption, as the purpose of Christian is holiness, union with God and the incorporation in the Kingdom of God. For this it is necessary to emphasize the idea that saints were real, historical persons, just like us, and not fictitious “characters”, like the ones described in tales. It is necessary to also present holiness from the inter-denominational perspective, insisting upon the doctrine of Catholic Mariology and pointing out the aspects pertaining to Reformed theology, which claims that neither the Virgin Mary, nor the saints deserve any veneration.

The specific competence 1.2 is “explaining the importance of fulfilling moral and material duties for the life and spiritual progress of Christians”. This competence is associated to the second content unit, “Living the Christian teachings”, with the lessons on Christian responsibility: “Duties to God”, “Duties to oneself” and “Duties to one’s neighbors”. The duties to God can be tightly connected with the previous lessons taught on worshipping God. The duties to oneself⁴, pertaining to the entire person of any Christian, can be summarized as follows: knowing yourself⁵ (seeing what we are able to do, what flaws we have and how we can correct them), loving yourself (the virtue by means of which, with the help of grace, we strive to develop the qualities that we were given; we love ourselves in order to be able to love God and our neighbor) and honoring yourself (by cherishing ourselves as beings created in God’s image; we show this cherishing by making good deeds, by keeping our dignity, our honor and our reputation).

In Orthodox Christianity, redemption is connected to three essential elements: grace, faith and good deeds. We get grace free from God, we build up our faith in keeping with our own powers, while good deeds allow us not to be selfish and thus they make us turn to our fellow people. In the 9th grade it is already easy for young people to understand the need to provide material help for those who find themselves in difficult social situations. This is why the part that should be insisted upon during the classes is that of moral duties to oneself (cultivating one’s intellect, feelings, will and humility) and especially to one’s neighbors (love, justice, respect for the honor of one’s neighbor, trust and gratitude, actions proving physical and spiritual mercy). The Christian is called to love his neighbor as himself. Psychologically, this means to love his neighbor as he loves his own person. However, the fullness of the Christian love is not attainable at a psychological level, but at the ontological level. At this level, the believer does not make any separation between his self and his neighbor’s one, but he loves him as his own self, because his neighbor is himself in Christ⁶.

⁴ Pr. Ioan ZĂGREAN, *Morală creștină – manual pentru seminariile teologice (Christian Ethics – Manual for Seminary)*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 214.

⁵ Pr. Ștefan ILOAIE, *Responsabilitatea morală personală și comunitară – perspectivă teologică (Personal and Communitar Moral Responsibility – Theological Perspective)*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2008, p. 151.

⁶ Georgios MANTZARIDIS, *Morală creștină II (Christian Ethics II)*, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 189.

The contents of the curriculum for Religion, 10th grade

CONTENTS OF THE CURRICULUM FOR 10 TH GRADE	
Content unit I Faith-related teachings	1. Man's relation to God: – Honoring the holy relics – Honoring the holy icons – Honoring the holy cross – Respect for the holy elements
Content unit II Living by the rules of christian teachings	1. Christian responsibility: – The moral law of the Old Testament (<i>the Decalogue</i>) – The moral law of the New Testament (<i>Sermon on the Mount</i>) 2. Freedom and choice – Virtue and sin – Moral conscience – God's voice in man
Content unit III Expressing christian teachings	1. Christian places of worship – establishment and development in the context of universal culture 2. Representative architectural styles (in the country and abroad)
Content unit IV Spirituality and christian life	1. Love and justice 2. Prayer and reconciliation
Content unit V Religions of the world	1. Oriental religions: Hinduism, Buddhism and Confucianism
Content unit VI Orthodoxy and national culture	1. The contributions of Romanian metropolitans to the development of national culture (Varlaam, Dosoftei, Antim Ivireanul)
Content unit VII Christianity and the challenges of contemporary world	1. Superstition 2. Magic 3. Astrology, Numerology

Table 4 – the contents from the curriculum for Religion, 10th grade

As for the 10th grade, the first specific competence is “1.1 Explaining the importance of the respect that Christians must have for holy teachings”. It is essentially important to develop this competence, given the fact that secularization and desacralization are promoted by mass media and not only by the media. The biggest problem is the fact that the significance of holiness (holy persons, holy things) is being rendered relative and somehow “diluted”. Examples can be provided in this respect, such as the fact that the media obsessively presents churchgoers crowding over the food distributed by priests or monastics during religious holidays or pilgrimages, or churchgoers “fighting” over holy water on Epiphany. This approach distracts the public

and shifts their attention from a possible honest presentation of the true significance of the religious holiday to secondary, less important details (such as the behavior of the crowd). Once pupils have clearly understood what holiness actually means and how people should approach it, it will be easier for them to not simply accept the appellation “bone / relics kisser” (as churchgoers are sometimes referred to) and to stand up and respond in a civilized and well-argued manner.

The second specific competence 1.2 is “Identifying and presenting the elements that define Christian-Orthodox art in the context of the integration of such art in the Romanian lay art and in the universal Christian art”. I believe that, in order to better understand the crystallization of Christian-Orthodox church art, the process of education should be deductive, going from general aspects to particular elements. Therefore, it is necessary to make a chronological presentation of the evolution of Church art, starting with the elements of Greek-Roman art. As a great part of the Christians who lived in the first centuries were Greek and Roman, the aesthetic and refined taste of newly converted Christians influenced Church architecture. Church builders have taken over elements from architecture, painting and sculpture and they adapted them to the specificity of the Christian religion, the symbols of which thus became increasingly richer. There were emperors who donated basilicas to Christians, so that they could serve their religion there. When the architects were required to build churches for public worship, they adopted the basilical plan, which retained the architectural arrangement to which the congregations were accustomed, with just such alterations as made it still better suited to Christian worship⁷.

Pupils must also understand the historical and political context associated to the emergence of Byzantine art, once the capital of the Roman Empire was moved to Byzantium (Constantinople), in the year 330. By taking over elements from the Greek and Roman art, as well as influences from the Arab art, the Byzantine art has influenced, in its turn, the art of Europe and Asia. Emphasis should be gradually placed on the elements that define the Byzantine art and architecture: the cruciform plan, the cupola placed above the nave, the interior paintings and the scarcity of sculpted decorations. It would be appropriate that the classes dedicated to Christian art be taught in churches, where it is easier for pupils to grasp the elements that define each architectural style and to associate a certain type of church architecture with the religion it stands for.

The third specific competence 1.3 is “Explaining by providing arguments how Romanian metropolitans have contributed to the development of

⁷ Edward L. CUTTS, *History of Early Christian Art*, E&J.B. Young & Co, New York, 1893, p. 34.

national and European culture. This specific competence for the 10th grade is associated with the content unit VI, "Orthodoxy and national culture". The importance of Metropolitan Varlaam at cultural level can be illustrated by his activities in the field of printing. Metropolitan Varlaam perceived his pastoration as a great responsibility as teacher, hierarch and intercessor in prayers for his community. After having been appointed metropolitan, he established, in collaboration with Prince Vasile Lupu, the first printing press in the region of Moldavia, at "Sfinții Trei Ierarhi" Monastery of Iași. Here he printed the most important work in the history of ancient Romanian culture, *Cazania – The Homiliary* (1643), which was acknowledged as the work giving the best expression to the Romanian language in the first half of the 17th century. For the first time, in *Cazania*, the Slavonic influences are less used, even avoided. He used a Romanian language akin to the current Romanian language, but with some phonetic particularities ("hire", "giudeț", "gios", "dzi-uă" etc.) or hesitations ("hiecăru", but also "fiecăru", "fiecine" etc.)⁸. The activity of Metropolitan Varlaam also helped Romanians who were living in Transylvania, as the works entitled *Șapte Taine (Seven Holy Mysteries)* and *Răspuns la catehismul calvinesc (Response to the Calvinist Catechism)* contributed to maintaining the Orthodox faith, which at that time was being subverted by the Calvinist propaganda. After a meeting in Târgoviște with Năsturel Udriște, who gifted to Metropolitan Varlaam a small book, entitled *Christian Catechism*, printed in Romanian language, Varlaam decided to convene a Council of the Orthodox Church from the ancient Wallachia and Moldavia, so they could provide an Orthodox response to the *Calvinist Catechism*⁹. Probably after this Synod, Metropolitan Varlaam became very popular even abroad, so that he was the only Romanian hierarch among the candidates for the seat of Ecumenical Patriarch of Constantinople. This happened in 1639, but the elected one was Parthenios I, the former Metropolitan of Adrianopolis.

Metropolitan Dosoftei should be presented as one of the most important translators (he translated the work *Histories* of Herodotus into Romanian for the first time) and especially as a creator, due to his very important work entitled *Psaltirea în versuri (Psalm book written in verse)*, written in 1673, which was the first time the Psalms were written as poems in a national language belonging to the Orthodox Church. The work has

⁸ Carmen BOLOCAN "Aspecte ale religiozității textului sacru la Sfinții Mitropoliți Dosoftei și Varlaam" ("Aspects of Sacred Text Religiosity with the Holy Metropolitans Dosoftei and Varlaam"), in: *Teologie și Viață*, 24 (2014), 5-8, p. 52.

⁹ Pr. Dorin Octavian PICIORUȘ, *Varlaam al Moldovei – Răspunsul împotriva Catehismului calvin (Varlaam of Moldavia – Response to the Calvinist Catechism)*, Teologie pentru azi, București, 2010, p. 7.

more than 500 pages with more than 8,500 verses and it was written in order to encourage people to read the Psalms and to render the reading of the Psalms easier. His contribution to the usage of the Romanian language for religious purposes was the translation into Romanian of church service books, as Dosoftei was one of the founders of Romanian liturgical language: *Dumnezeiasca liturghie* (*Godly Liturgy*, in 1679, followed in 1683 by the second, extended edition), *Psaltirea de-nțeleș* (*Psalter Easy to Understand*, or Slavic-Romanian Psalter book, 1680), *Viața și petrecerea sfinților* (*Life and Passing of Saints*, 4 volumes, 1682-1686), and many other religious books.

By having printed many religious books written in Romanian (*Psalm Book*, *Hieratikon*, *Horologion*, *Euchologion*), Metropolitan Antim Ivireanul is recognized as the person who made it possible to introduce Romanian language in all church services and to create a liturgical Romanian language, which is widely used as present as well. He printed *Liturghierul* (*The Missal*) not once, but twice, in 1706 and 1713, the second edition reviewed. Antim Ivireanul represents, in our literature, through his homiletic writings, the “turning point” of the old *Homiliaries*, as his oratoric endeavour conducted to shaping an autochthonous, national and modern homily¹⁰.

The specific competence 1.4 is “Identifying the differences between Christian spirituality and other religions, conceptions and religious practices existing in the contemporary world”. In the 10th grade, in the content unit V, “Religions of the world”, there is the lesson entitled “Oriental religions: Hinduism, Buddhism, and Confucianism”. First of all one must make the major difference between Christianity as a monotheistic religion and Oriental religions, which are polytheistic.

Hinduism, for example, is a complex of religious currents. What should be emphasized in the case of Hinduism is the teaching pertaining to reincarnation, a teaching about which most students have heard in different contexts, but about which they know very few things. Hinduism includes various forms of religiosity. Its content is a formidable collection of different religious types, denominations, theological schools and philosophical systems. Although, for all the denominations and different philosophical schools, there is one absolute common thing: each human has to go through the reincarnation cycle, those reincarnations being the result of one’s deeds¹¹.

Buddhism also includes the teaching pertaining to reincarnation, the necessity of living several successive lives for the soul to be able to become

¹⁰ Gianina PICIORUȘ, *Antim Ivireanul: avangarda literară a Paradisului* (*Antim of Iviria: The Literary Avantgarde of Paradise*), Teologie pentru azi, București, 2010, p. 153.

¹¹ Pr. Nicolae ACHIMESCU, *India: religie și filosofie* (*India: Religion and Philosophy*), Teopros, Iași, 2005, p. 118.

free and to integrate into the unique creative principle (a sort of universal soul) called Atman. According to Buddha, there is no “existence”, but only a becoming, characterized by suffering and ephemerality¹².

Although it is not a religion in itself, but rather a system of religious beliefs, Confucianism has shaped the values of most Asian peoples, as the core of the Confucianist doctrine is represented by man and the absolute education: anyone can become perfect, irrespective of their origin, if they unconditionally comply with discipline and norms, as perfection is characterized by wisdom, kindness and courage and its supreme purpose is to develop virtues. God is at times considered as a person, other times as a moral force or an impersonal principle. This is why eternity is not understood as being a continuation of existence after death, in the presence of a god, but a continuation of the moral influence of ancestors on their successors’ ideas and values.

Therefore, the educational process should be deductively guided, from the religious ideas that are particular to each religious conception to a common denominator (in general a “Supreme Principle”) and to man’s relation to it. After a general summarizing of the concepts of Asian spirituality, one can compare them to the Christian teachings on God, man and redemption. We have to mention that the Buddhism and Hinduism, according to Mircea Eliade, pursue a total denial of human life and personality¹³, while the Christian teachings presuppose cooperation between man and God.

The contents of the curriculum for Religion, 11th grade

For the 11th grade, the first general competence (defining the specificity of one’s own faith in relation to other beliefs and convictions) includes three specific competences:

- 1.1. Synthesizing the main teachings of the Orthodox faith on the Holy Trinity and Its works in the world
- 1.2. Making a comparative analysis of the important religions of the world, starting from a set of criteria (defining features, area where they spread, dogma, followers, importance in the history of humanity etc.)
- 1.3. Presenting the meaning and the role of iconography in liturgical worship

The first specific competence, “1.1 Synthesizing the main teachings of the Orthodox faith on the Holy Trinity and Its works in the world” is in correspondence with the first content unit, “Faith-related teachings”, which is

¹² Pr. N. ACHIMESCU, *India: religie și filozofie...*, p. 295.

¹³ Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase (A History of Religious Ideas)*, Univers Enciclopedic, București, 2000, p. 278.

made up of three important parts: “Discovering God”, “Jesus Christ – Savior of the world” and “The works of the Holy Spirit in the world”. The table below presents the lessons included in the chapter “Jesus Christ – Savior of the world”.

CONTENTS OF THE CURRICULUM FOR 11 TH GRADE	
Content unit I Faith-related teachings	<ol style="list-style-type: none"> 1. Discovering God 2. Jesus Christ – Savior of the World <ul style="list-style-type: none"> – the Incarnation of the Son of God – Sacrifice on the Cross of Christ the Savior – Confirmation of the death and the reality of the Resurrection of the Savior 3. The works of the Holy Spirit in the world
Content unit II Living by the rules of christian teachings	<ol style="list-style-type: none"> 1. The Christian family today 2. The role of Christians in promoting religious values 3. Forms of perverting the person (corruption, lying, cheating)
Content unit III Expressing christian teachings	<ol style="list-style-type: none"> 1. Elements of iconography 2. The significance of holy icons' position in the church
Content unit IV Spirituality and christian life	<ol style="list-style-type: none"> 1. Eucharistic sacrifice and sacrificial love 2. Respect for the created world (Christian ecology)
Content unit V Religions of the world	<ol style="list-style-type: none"> 1. Judaism 2. Christianity <ul style="list-style-type: none"> – The dissensions of 1054 – The Reformation – Uniatism. Transylvanian School 3. Islamism
Content unit VI Orthodoxy and national culture	<ol style="list-style-type: none"> 1. The contribution of Romanian rulers to the establishment and development of national culture (Mircea the Elder, Vlad the Impaler, Stefan the Great, Constantin Brâncoveanu, Neagoe Basarab)
Content unit VII Christianity and the challenges of the contemporary world	<ol style="list-style-type: none"> 1. Miracles and false miracles, normal and paranormal phenomena

Table 1 – the contents of the curriculum for Religion, 11th grade

The chapter on discovering God actually allows pupils to deepen the knowledge they have already gained in the 8th grade, in the lesson entitled “God reveals Himself to humans: the Holy Scripture and the Holy Tradition”. However, for pupils in the 11th grade teachers can approach the more profound subject of the external divine Revelation of the Old Testament (especially

based upon messianic prophecies) and they can present the importance of the Church as a place to keep and transmit the Revelation: the Church explains and preaches the Scripture by means of the apostolic Tradition It protects. This is also a good time to present the relation between the Church and Christ, in the perspective of the Revelation: the Church was founded by Christ and it is here that the Revelation of actions and words culminated, as Jesus Christ represents the final stage of the supernatural Revelation and the fulfilment of its plan¹⁴. This is why the Church is not just the only one to understand the Scripture and the Tradition as vivid and dynamic expression of the power of Christ – our ultimate goal – but also the only one to bring this power in the present, by the interpersonal sensitivity generated by the Holy Spirit¹⁵.

The teaching on the Person of Jesus Christ the Savior is presented in the light of “Incarnation”, “Sacrifice on the Cross” and “Resurrection” as fundamental acts of redemption. It will be difficult for adolescents to understand these as essential theological themes if they are presented one by one. Yet, the purpose of a weekly Religion class is not to analyze the dogmatic theology of Incarnation, Sacrifice and Resurrection of Christ the Savior. This is why these themes should be structured around the questions and real problems of young people. Although this may be more difficult for the teacher, the information should be presented as a means of finding answers. It is also necessary for teachers to demonstrate flexibility and sensitivity for what goes on in their students’ minds and for any possible version (which may not be accurate) that may need fine adjustment, towards the Truth.

Pneumatology is one of the themes that are difficult to approach during Religion classes. If the lesson entitled “The works of the Holy Spirit in the world” is taught during at least two classes, the main ideas may be structured as follows: the Holy Spirit as a sanctifying, life-giving and unifying force in the Church. I emphasize the terms “in the Church”, as we cannot speak of the gift of the Holy Spirit as something that is outside the Church. The Church was created by the Descent of the Holy Spirit and it is the Holy Spirit that keeps the Church alive incessantly, as a continual descent and refreshment of the Church¹⁶.

¹⁴ Pr. Valer BEL, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană – 2. Exigențe (The mission of the Church in the Contemporary World – 2. Requirements)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 26.

¹⁵ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I (*Orthodox Dogmatic Theology*, vol. I), Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2010, p. 52.

¹⁶ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II (*Orthodox Dogmatic Theology*, vol. II), Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucharest, 2010, p. 319.

The second specific competence is “1.2 Making a comparative analysis of the important religions of the world, starting from a set of criteria (defining features, areas where they spread, dogma, followers, importance in the history of humanity etc.)”. If in the 10th grade pupils studied the polytheistic religious conceptions of Oriental religious, in the 11th grade they will learn about the three great monotheistic religions of the world: Judaism, Christianity and Islamism.

Judaism¹⁷ is known, incompletely, on the grounds of the information received along the years, especially during primary education. The main biblical characters of the Old Testament were already studied: Abraham, Joseph (in the 2nd grade); Moses, David, Solomon (in the 3rd grade); the prophets Elijah and Daniel (in the 4th grade). We can present the sacred writings of Judaism by starting with the Old Testament (a scripture which is common to Hebrews and Christians) and continuing with the Talmud (a collection of theological, historical and legal works which complete and explain the Bible). The main aspects of the Hebrew Dogma should be presented: a unique, eternal and all-knowing God, Who makes His will known to His people by means of prophecies; the Law of Moses is eternal; it is (still) waiting for the Redeemer who was promised to Adam and Eve, the Messiah Who will free the people of Israel from the slavery of its enemies. It is recommended that, in the cities where big Hebrew communities used to live, the class on Judaism be taught in a synagogue, if possible. There are more than 100 synagogues in Romania at this time. Students will receive the explanations and additional information provided by a rabbi with more interest and enthusiasm.

Christianity is presented from the point of view of diversity:

“The East-West Schism of 1054”, is analyzed from the perspective of political, economic, cultural and religious causes.

“The Protestant Reformation” is presented in the light of the aforementioned causes and by also presenting the reformers (Martin Luther, Ulrich Zwingli, Jean Calvin) and their reformer principles: sola fide – by faith alone, sola scriptura – by Scripture alone, sola gratia – grace alone, the simplification of the cult, the absence of monasticism and of the cult of the saints and Virgin Mary, the absolute predestination. The most important idea that pupils should remember is the fact that the difference between all categories of Protestants (Lutherans, Zwinglians and Calvinists) and the two Churches (Orthodox and Catholic) is given by the teachings on grace, redemption, Church, holiness, the number and values of Holy Mysteries.

¹⁷ The analysis of monotheistic religion is based upon the presentation made in the work written by Corneliu MUHA, *Auxiliar didactic pentru elevi (Teaching accesory for students)*, 11th grade, Sf. Mina, Iași, 2009, pp. 42-57.

“Unitarianism” should be presented starting with the political factor (the attempt to dismember the country initiated by the Austrian Empire), the religious factor (the number of Catholics in Transylvania seriously decreased during the reign of Calvinist Hungarian rulers, therefore Catholic rulers began attracting Orthodox Romanians to become united to the Church of Rome, as it was impossible to persuade Lutherans, Calvinists and Unitarians to return to Catholicism) and the economic factor (taking into account the difficult situation of the Orthodox Church in Transylvania, which was only tolerated and not included among the four privileged religions – Catholicism, Lutheranism, Calvinism and Unitarianism). One must not neglect presenting the false act of union (the differences between the Latin and the Romanian texts).

Islamism – one of the greatest challenges of this century – is analyzed from the perspective of the founder (Muhammad), of the doctrine (the five fundamental beliefs: God, the angels, the Holy Books, the prophets and eschatology) and of the five pillars of Islamic faith (declaring belief (shahada), ritual prayer – five times a day, mercy, fasting (Ramadan) and the pilgrimage to Mecca, which every Muslim must do at least once in their lifetime).

The third specific competence is “1.3 Presenting the meaning and the role of iconography in liturgical worship”. This is associated to the lessons “Elements of iconography” and “The significance of holy icons’ position in the church”, from the content unit III, “Expressing Christian teachings”. In practice, for the first lesson I used a detailed video presentation included in an educational software¹⁸, and I chose to teach the second lesson inside a church, where I explained the significance of the position of holy icons in the church (I placed emphasis on the iconostasis, as an overview of the history of redemption). Teachers must explain to students that the general principle or guiding idea, which represents the grounds for this this iconographic program and which establishes and arranges the place of each holy scene or face on the walls of the church, is the theological conception¹⁹. In order to be as prepared as possible for the challenge of the theme of iconography, Religion teachers are recommended to make a thorough documentation on the subject, which should be based upon the works of several important people in Orthodox theology, who pondered upon and wrote about the symbolic explanation of the church and of the liturgical actions performed herein: in the 7th century, St. Maximus the Confessor (*Mystagogy*), in the 14th century Nicholas Cabasilas (*Commentary on the Divine Liturgy*) and in the 15th

¹⁸ The educational software *Să învățăm Religie și altfel clasele IX-XII (Let's learn about Religion in a different way, grades 9th – 12th)*, Sf. Mina, Iași, 2010.

¹⁹ Pr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală (General Liturgics)*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 447.

century – St. Germanus, Patriarch of Constantinople (*Description of the church and mystical explanation*) and the Archbishop Symeon of Thessalonica (*Explanations on the holy sanctuary*)²⁰.

The contents of the curriculum for Religion, 12th grade

For the 12th grade, the first general competence (defining the specificity of one's own faith in relation to other beliefs and convictions) includes three specific competences:

- 1.1 Synthesizing the main teachings of the Orthodox faith on resurrection and eternal life
- 1.2 Presenting the defining features of Christian denominations in our country
- 1.3 Presenting the position and the teachings of the Orthodox Church pertaining to certain current issues.

The contents included in the curriculum for Religion for the 12th grade are presented in the table below:

CONTENTS OF THE CURRICULUM FOR 12 TH GRADE	
Content unit I Faith-related teachings	1. Belief in resurrection and eternal life 2. Prayers for the departed
Content unit II Living by the rules of christian teachings	1. The role of young people in defending life (fighting violence, suicide, euthanasia and the degradation of human dignity)
Content unit III Expressing christian teachings	1. Representative monuments for religious art in Europe and in Romania
Content unit IV Spirituality and christian life	1. Christian asceticism (fasting, praying, charity) 2. The role of ecumenical dialogue and dialogue among religions
Content unit V Religions of the world	1. Orthodoxy 2. Catholicism 3. Protestantism and Neo Protestantism
Content unit VI Orthodoxy and national culture	1. Romanian scholars who promoted Christian faith (Nicolae Iorga, Nichifor Crainic, Vasile Voiculescu, Nicolae Steinhardt, Petre Țuțea, Dumitru Stăniloae, Mircea Eliade, Constantin Brâncuși etc.)
Content unit VII Christianity and the challenges of contemporary world	1. Dialogue between faith and science 2. The role of Christianity in the development of European culture

Table 2 – the contents of the curriculum for Religion, 12th grade

²⁰ Florin FLOREA, *Simbolul și icoana (The symbol and the icon)*, <http://orthologia.com/Romanian/Articole/SI/p2_chap5.html>, 26 may 2014, at 23:30.

The specific competence “1.1 Synthesizing the main teachings of the Orthodox faith on resurrection and eternal life” is associated to the content unit I, “Faith-related teachings”, with the two lessons: “Belief in resurrection and eternal life” and “Prayers for the departed”. Young people in the 12th grade are already prepared from the intellectual, psychological and spiritual point of view to enter a much more “serious” stage of faith. Problems and inner crises may represent a serious motivation for spiritual search, which may represent a conscious and plenary assumption of the spiritual life²¹, if they are approached at the right time. As the educational ideal of Religion classes is to gain redemption for each pupil, it is necessary to accurately know the teachings of the Church on resurrection and eternal life, as well as the religious differences associated to this theme.

The main elements that should be approached when analysing the theme of resurrection are as follows: resurrection is based upon the Saviour’s Resurrection, as presented in the Scriptures – “as in Adam all die, so in Christ all will be made alive” (1 Cor 15:22) – explanation of resurrection from the perspective of the dichotomy body-soul and the characteristics of the bodies of the departed that are to resurrect (they are immortal, they do not rot, they are full of force, spiritual and full of glory).

Eternal life should be presented as a consequence of the management of earthly life (be it better, be it worse), related to the usage of our freedom in relation to ourselves, our neighbors and God. Responsibility – this should be the key-term that we must have in mind when teaching adolescents about this revealed truth. It is up to each and every one of us if we are to be on the right side or on the left of the Throne. On the right side, in this afterworld “there will be no more death, or mourning or crying or pain” (Rev 21:4), but a state of unspeakable bliss. The beauty of eternal life will be unimaginable: “what no eye has seen, what no ear has heard and what no human mind has conceived – the things God has prepared for those who love Him” (1 Cor 2:9). Yet, the afterlife of the bad will be unhappy and it will lack the light of God. A detail that must be mentioned is the fact that neither the bliss of the good, nor the unhappiness of the sinners will be the same for all humans, but they will be different, depending on how worthy or unworthy each proved to be during their earthly life: „each of us may receive what is due us for the things done” (2 Cor 5:10); “In my Father’s house are many mansions” (Jn 14:2).

The second specific competence 1.2 consists in “Presenting the defining features of Christian confessions in our country”. The achievement of

²¹ Pr. Gheorghe HOLBEA et al., *Curs de formare pentru formatori – proiectul „Alege școala!”* (Training course for trainers – the project „Choose school!”), Iași, 2011, p. 36.

this competence is facilitated by the fact that the subject of the “East-West Schism of 1054” was studied in the 11th grade. In the 12th grade, this competence is associated to the content unit V, “Religions of the world”, which includes three lessons: “Orthodoxy”, “Catholicism”, “Protestantism and Neo Protestantism”.

In the case of the Orthodox Church, it is essential to mention the fact that Orthodoxy is the guardian of the right Christian faith, as it was preached by the Savior and the Holy Apostles and as it was established by the seven Ecumenical Councils.

Catholicism should be analyzed from the perspective of the doctrinal points that are totally different from Orthodoxy: the Filioque, the purgatory, the papal supremacy, the papal infallibility, the wafer, the Immaculate Conception, the Transubstantiation, the priests’ celibacy, the papal indulgences and the Confirmation (Chrismation) of children 7-8 years after their Baptism.

Protestantism can be easier to present if it is approached from the point of view of its opposition to some of the Romano-Catholic doctrines. Protestants are defined by the fact that they reject the sacramental character of the Church, they do not accept the institution of priesthood or the Holy Mysteries, except for Baptism, Eucharist and, in a certain respect, the Mystery of Repentance. We can also mention the fact that in Protestantism lay people can serve, there are no saints and Virgin Mary is not honored (redemption can only be achieved by faith – “sola fide” – and without good deeds).

The main Neo Protestant cults that are presented in the 12th grade are the Baptist cult, the Adventist cult, the Pentecostalism and the Plymouth Brethren cult and for each of them teachers should present a short history, their doctrine and their specific conceptions.

The specific competence 1.3 is “Presenting the position and the teachings of the Orthodox Church pertaining to certain current issues”. This competence can be achieved by means of three lessons:

- „The role of young people in defending life (fighting violence, suicide, euthanasia and the degradation of human dignity)” from the content unit II “Leading the Christian life”;
- „Dialogue between faith and science” (content unit VII, „Christianity and the challenges of contemporary world”);
- „The role of Christianity in the development of European culture” (content unit VII, „Christianity and the challenges of contemporary world”).

In the first lesson, “The role of young people in defending life” we should start from the premises that life is a gift that God gave us to prove His love. This is why human life should be cherished, preserved and nurtured, as the most sublime expression of God’s activity as a creator, as God gave us life not only for a biological existence, but also for eternity. The

problem of violence, euthanasia and suicide has to do with affecting human dignity, with substituting God's will with our own will, thus ignoring the transcendent meaning of the human being. Human dignity can also be hurt by temptations, which provide young people with the possibility of immorality, debauchery, laxism and negligence.

"The Dialogue between faith and science" can be looked at from the perspective of convergence and complementarity. The reality of the world is not only a scientific one or a religious one. The reality of the word is an integral one²². Both scientists and theologians direct their interest towards the same object (world, life), although their approaches are clearly different. Transdisciplinarity aims reconciling and reintegrating our split understanding of life²³. In the modern world, religion risks evading reality when it reduces everything to meaning, becomes enclosed in its own universe, and fails to acknowledge the structures of the created universe, which represents the object of activity of science, and this is why it is at risk of not being able to communicate with the contemporary man and of not being able to convey the message of the revealed truth. Religion risks being considered as an element of "older times". However, today its mission is precisely to translate the revealed message from "older times" to "these times".

Science and religion are convergent or complementary and the conflict between them appears where created and non-created elements, the origin and the purpose of creation are considered to be as irreconcilable opposites. One of the problems that are very distant from the spirit of patristic tradition is judging the relation between science and faith through the reductionist filter of the ideologies that are commonly known as Creationism and Evolutionism. These ideologies are not found in the Holy Fathers' theology. In the Holy Fathers' opinion, the two forces – reason and faith – coexist without any problems in a complete manifestation that Saint Maximus the Confessor called "comparative reason that looks at things theologically"; as for the relation natural-supernatural, I see it as a synergic relation where, at the level of Man's communion with God, in any progress – for example in knowing and perfecting – the principle of synergy works²⁴.

The lesson "The role of Christianity in the development of European culture" should be treated seriously. One cannot speak about European

²² Pr. Ioan CHIRILĂ, *The Dia-logos between Theology and Science. Meeting through the Word*. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 132.

²³ Magda STAVINSCHI, Gelu CĂLINA, Pr. Ioan CHIRILĂ, „Tolerance and Globalization in the Dialogue between Science and Religion in Romania”, in *Transdisciplinarity in Science and Religion*, 2, Curtea Veche, București, 2007, p. 293.

²⁴ C. MUHA, *Religie: clasa a XII-a – auxiliar didactic pentru elevi (Religion: 12th grade – Teaching accessory for students)*, Sf. Mina, Iași, 2009, pp. 35-41.

culture and civilization without taking into account the role that Christianity has played in the process of forming and developing this civilization. Throughout the entire history that it has witnessed, the Church has managed to be, both for the West and for the East, an important institution that has guided all aspects of social life. The Church was considered to be a factor of stability in the area of influence of the Byzantine Empire, while in Western Europe, during the first centuries following the fall of the Western Roman Empire, the Church guided the organization of the new States²⁵. A religion of the entire Europe, Christianity might be the element of cohesion and solidarity for the entire continent, the connector of a community which sometimes was far from becoming sympathetic and which even became a factor that showed a diversity of visions, controversies and contradictory interpretations. Unfortunately, although it was founded on a Christian civilization, Europe denies these roots and refuses to mention them in the European Constitution.

Conclusions

Despite the fact that in Romania the teacher only has one hour a week to teach religious education, the curriculum analysis of religion for high school indicates that from the 9th to the 12th grade, there are contents that gradually and consistently treat students' relation to their own faith and the faith of others. Religion classes taught in secondary education do not intend to exclusively present the Orthodox faith-related teachings – in the spirit of indoctrination, as this subject is sometimes accused of doing – but their purpose is to provide religious knowledge specific for each denomination, from the perspective of the relation to current religious and confessional diversity. Religious conflict, between branches of the same faith or different religions, regularly plays a role in the news, so it might be difficult for someone to understand what is happening in the world without basic knowledge of world religions.

As Father Constantin Coman states in an article, we can not generalize the exceptional situations of fellow teachers who borrow from the exclusive attitude of the contemporary Jews to the Christ Savior, throwing others to the trash bin of history. The temptation of transforming the right faith into an exclusive sanctuary, in a block when building up its own statue, usurps the exclusive right of God to decide regarding the others²⁶. The recommendation

²⁵ Pr. Patriciu VLAICU, *Locul și rolul recunoscut al Bisericilor în țările Uniunii Europene (The place and acknowledged role of Churches in the European Union member states)*, Ed. Arhiepiscopiei, Cluj-Napoca, 1998, p. 3.

²⁶ Pr. Constantin COMAN, „Magii de la Răsărit sau cum ne raportăm la cei de alt neam și de altă credință”, în: *Ziarul Lumina*, 23 december 2016, <<http://ziarulumina.ro/magii-de-la-rasarit>>

for educators who teach Religion is to carefully approach problematic subjects and themes, to emphasize convergence points that create unity and, finally, to present the points of divergence, which create division.

Rezumat: Analiza curriculumului pentru învățământul secundar din punctul de vedere al educației religioase. Competența generală 1: Definirea specificității credinței personale în raport cu alte credințe și convingeri

Acest studiu analizează corelarea conținuturilor, competențelor generale și specifice prevăzute de programa școlară de religie ortodoxă pentru clasele liceale cu capacitățile de receptare specifice vârstei adolescenței. Adolescența, din punct de vedere al dezvoltării psihice poate fi caracterizată sintetic prin trei chestiuni definitorii: adaptarea la mediu (integrarea treptată în valorile vieții), depășire (dezvoltarea conștiinței de sine urmată de o căutare permanentă prin autoreflexie, autoevaluare și raportare la ceilalți) și definire și afirmare a propriei personalități. Privită din perspectiva dezvoltării intelectuale, adolescența este perioada în care capacitățile perceptivă și cele de reprezentare ating apogeul, acestea având un caracter complex și voluntar caracterizat prin perseverență. Dezvoltarea socială este evidentă prin dezvoltarea capacității de comunicare, mai ales în cadrul grupului, în detrimentul comunicării din cadrul familiei. Pentru tineri, adolescența este un moment al socializării intense. Programele școlare ale disciplinei religie ortodoxă au fost structurate inițial ca parte a curriculumului bazat pe obiective (obiective cadru, identice pentru toate cultele religioase recunoscute de stat și obiective de referință), urmând ca, treptat, acestea să fie schimbate cu unele structurate pe formarea de competențe (competențe generale și competențe specifice). Preliminariile aduc unele lămuriri în ceea ce privește statutul orei de religie în cadrul învățământului românesc postrevoluționar, fiind vizată perioada 1990-2018. Pentru a putea fi urmărită cu o oarecare cursivitate de-a lungul celor patru ani de liceu, am ales să fac o analiză a competențelor generale propuse de programa școlară. Ca metodă de cercetare am ales analiza primei competențe generale, „Definirea specificului propriei credințe, în raport cu alte credințe și convingeri”, cu competențele ei specifice, pornind de la clasa a IX-a, până la clasa a XII-a. La clasa a IX-a, „Competența specifică 1.1: Argumentarea importanței sfințeniei și a respectului creștinilor față de cele sfinte” poate fi dobândită îndeosebi prin aprofundarea primei unități de conținuturi, „Învățătura de credință”. Ordinea lecțiilor este oarecum naturală, pornind cu „Adorarea lui Dumnezeu ca formă supremă de cinstire”, continuând cu „Preacinstirea Maicii Domnului (iperdulia)” și terminând cu „Cinstirea sfinților (dulia)”. Este necesară prezentarea sfințeniei și din perspectiva interconfesională, cu accent pe doctrina mariologiei catolice și cu precizările legate de teologia reformată care susține că nici Fecioarei Maria, precum nici sfinților nu li se cuvine vreun cult. Competența specifică 1.2 este explicarea importanței împlinirii

datoriilor morale și materiale pentru viața și progresul spiritual al creștinului. Acestei competențe îi corespunde a doua unitate de conținuturi: „Trăirea învățaturii creștine”, cu lecțiile legate de responsabilitatea creștină: „Datoriile față de Dumnezeu”, „Datoriile față de sine” și „Datoriile față de aproapele”. Partea pe care ar trebui insistat în cadrul orelor este aceea a datoriilor morale față propria persoană (cultivarea intelectului, a simțirii, a voinței, a smereniei) și, mai ales, față de semenii (iubirea, dreptatea, respectarea onoarei aproapelui, încrederea și recunoștința, fapte ale milei trupești și ale milei sufletești). La clasa a X-a, prima competență specifică este „1.1 Argumentarea importanței respectului datorat de creștini celor sfinți”. Importanța formării acestei competențe este una covârșitoare, dat fiind contextul secularizării și desacralizării promovate pe toate canalele media. În momentul în care elevul are bine fixat în minte ce anume reprezintă sfințenia și cum trebuie să ne raportăm la ea, îi va fi mai ușor să nu accepte pasiv, spre exemplu, calificativul malițios de „pupător de oase / moaște”, ci să răspundă în mod civilizată și bine argumentat. A doua competență specifică este „1.2 Identificarea și prezentarea elementelor definitorii ale artei creștin-ortodoxe în contextul integrării acesteia în arta laică românească și în arta creștină universală”. Elevii trebuie să înțeleagă contextul istoric și politic legat de apariția artei bizantine, odată cu mutarea capitalei Imperiului Roman la Bizanț (Constantinopol), în anul 330. Artă bizantină, preluând elemente din arta grecească și romană și influențe din arta arabă, a influențat la rândul ei arta în Europa și Asia. „1.3 Explicarea argumentată a contribuției mitropoliților români la dezvoltarea culturii naționale și europene” este cea de a treia competență specifică pentru clasa a X-a, acesteia fiindu-i dedicată cea de a VI-a unitate de conținuturi: „Ortodoxie și cultură națională. Activitatea culturală și religioasă a mitropoliților Varlaam, Dosoftei și Antim Ivireanul”, un important reper al dinamizării culturii naționale și a celei europene. Competența specifică 1.4 este identificarea diferențelor dintre spiritualitatea creștină și alte religii, concepții și practici religioase existente în lumea contemporană. În clasa a X-a, în unitatea de conținuturi „V. Religiiile lumii”, avem lecția „Religii orientale: hinduismul, budismul, confucianismul”. Aici trebuie făcută diferențierea majoră dintre creștinism ca religie monoteistă și religiile orientale, politeiste. La clasa a XI-a, primei competențe specifice, „1.1 Sintetizarea principalelor învățături de credință ortodoxă despre Sfânta Treime și lucrările Sale în lume” îi corespunde prima unitate de conținuturi: „Învățătura de credință”, cu cele trei mari părți: „Descoperirea lui Dumnezeu”, „Iisus Hristos – Mântuitorul lumii” și „Lucrarea Sfântului Duh în lume”. La nivelul clasei a XI-a putem însă intra în profunzimea Revelației divine externe veterotestamentare (îndeosebi pe baza profetiilor mesianice) și în prezentarea necesității Bisericii ca loc de păstrare și de transmitere a Revelației. Învățătura despre Persoana Mântuitorului Iisus Hristos este prezentată în lumina Întrupării, a Jertfei de pe Cruce și a Învierii, ca acte mântuitoare. „Pneumatologia” reprezintă una dintre temele greu de abordat în cadrul orelor de Religie. Dacă însă lecției „Lucrarea Sfântului Duh în lume” i se acordă cel puțin două ore de curs, principalele idei pot fi fixate pe scheletul următor: Duhul Sfânt ca putere sfințitoare, de-viață-făcătoare și unificatoare în Biserică. A doua competență specifică, 1.2, este analiza comparativă a marilor religii ale lumii, pornind de la un set de criterii (caracteristici definitorii, arie de răspândire, doctrină, adepți, importanță în istoria omenirii

etc.). Dacă în clasa a X-a au fost studiate concepțiile religioase politeiste ale religiilor orientale, în clasa a XI-a avem prezente cele trei mari religii monoteiste ale lumii: Iudaismul, Creștinismul și Islamul. Cea de a treia competență specifică, 1.3, este prezentarea semnificației și rolului iconografiei în cult. Acesteia îi corespund lecțiile „Elemente de iconografie” și „Semnificația așezării sfintelor icoane în biserică”, din unitatea de conținuturi „III Exprimarea învățaturii creștine”. La clasa a XII-a, competenței specifice „1.1 Sintetizarea principalelor învățături de credință ortodoxă despre înviere și viața veșnică” îi este dedicată unitatea de conținuturi „I. Învățătura de credință”, cu cele două lecții: „Credința în înviere și viața veșnică” și „Rugăciunile pentru cei adormiți în Domnul”. Tinerii din clasa a XII-a sunt deja pregătiți intelectual, psihic și duhovnicesc să intre într-o etapă mult mai „serioasă” a credinței, îndeosebi dacă modul de predare a acestor conținuturi este unul pozitiv-creativ. A doua competență specifică, 1.2, constă în prezentarea elementelor definitorii ale confesiunilor creștine din țara noastră. Îndeplinirea acestei competențe este ușurată de studierea Marii schisme din 1054 și a Reformei în clasa a XI-a. În clasa a XII-a, acestei competențe îi este dedicată unitatea de conținuturi „V. Religiiile lumii”, care include trei lecții: „Ortodoxia”, „Catholicismul”, „Protestantismul și neoprotstantismul”. Competența specifică 1.3 este prezentarea poziției și învățaturii Bisericii Ortodoxe referitoare la anumite probleme actuale. Această competență se poate dobândi prin intermediul a trei lecții: „Rolul tinerilor în apărarea vieții (combaterea violenței, a suicidului, a eutanasiei și a degradării demnității umane)” din unitatea de conținuturi „II. Trăirea vieții creștine”; „Dialogul între credință și știință”, unitatea de conținuturi „VII. Creștinismul și provocările lumii contemporane”, și „Rolul creștinismului în dezvoltarea culturii europene”, unitatea de conținuturi „VII. Creștinismul și provocările lumii contemporane”.

Drd. Mihai-Iulian GROBNICU

“Justinian Patriarhul” Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest

“ARE THEY SAVED?” CHRISTIAN WITNESS IN A MULTI-RELIGIOUS CONTEXT

Keywords: *mission, pluralism, exclusivism, inclusivism, salvation, inter-religious dialogue.*

Abstract

Church's presence in a multi-religious context is not something strange or new. It used to be the norm, to think only at the pre-Constantinian era or the period following the fall of Constantinople. The Church was considered, on the one hand, a small, but dangerous, religious community, or, on the other hand, one adaptable to the social customs imposed by the conquerors. In each case, a specific, crucial question concerned the community: how to relate to *the other*? Nowadays, living in a globalized society, the Church is being considered one of the many religious institutions, with a central or marginal position, and is called to work along with other religious communities to promote, all over the world, peace, life, equal standards, etc. Hence, this paper aims to describe the different theological stances regarding the responsibility and the mission of the Church in a society defined by religious plurality and secularism. Is it a relationship fostered by respect, openness, humbleness, and love, or with a sense of superiority and pride? Instead of claiming that a specific direction offers the best doctrinal solution with regard to the rapport between the Church and other religions, this article tackles the various presuppositions that consider Christian affiliation as an “intrinsic invitation” to join “the wedding supper of the Lamb” (*Rev* 19:9). Furthermore, it points to the “mirroring nature” of the Christian witnessing.

Key questions and methodological approach

At the outset of this study, I am interested in raising some key research questions to which I am looking to provide an answer throughout these pages. What are the meanings behind the terms *Church* and *Religions*? Are there words to capture the nature of the Church? What is the mission of the Church in a globalized and multicultural world? Does the nature or/and the mission of the Church change in a multi-religious context? How to speak about the Truth without offending or condemning anyone? Which are the different positions regarding the theological understanding of religious plurality?

At the methodological level, this paper is a systematic and analytic text, aiming to present and discuss different views about the nature and the mission of the Church in a multi-religious context. The systematic approach intends, also, to reveal the hidden meanings behind the various perspectives on religious plurality. The article does not propose to suggest unbreakable elucidations and certain statements, but is merely a quest for a better articulation of our main question. Hence the inductive approach looks to narrow down different theological opinions about the subject to create space for new statements.

At the end of the introduction, I have to say that this paper has its limitations that need further consideration. First, this is not a comprehensive study about the different opinions and ideas regarding religious plurality, since the article quotes only some of the authors that have tackled this topic. Second, I have divided the various theological views on religious plurality into three categories: exclusivism, inclusivism, and pluralism. Despite this classification, some opinions do not find their place in any class, and others share a mixed perspective. I will point, where is necessary, the exceptions within this distribution. Third, this analysis, and the way the paper is structured, indicate the religious background (i.e., Eastern Orthodox Christianity) of the author. Hence, even though I am looking to use concepts that are considered *common values* within the Christian community, I am perfectly aware that some of the highlights, comments, or misunderstandings are indicative of my Christian tradition.

The Nature and the Mission of the Church

To understand and analyse the way Christians perceive their contact with members of different religious beliefs, I propose to take a short moment and discuss a minimal universal ecclesiology within Christian communities, given our ecumenical approach.

Therefore, when getting into a dialogue with someone who is outside the Christian framework, one needs to know, as a member of the Christian community, the elements that characterize Christian faith and behave accordingly. The first thing Christians might say about the nature of the Church is that this is not a human possession. Holy Fathers and other Christian writers, along the centuries, have expressed in different ways that the Church is a gift from God, which means it cannot exist “by and for itself”¹. The Church is a creation, and an image of the Holy Trinity: “in the Trinity the Three are one God, yet each is fully personal; in the Church, a

¹ *The Nature and Mission of the Church. A stage on the Way to a Common Statement*, coll. *Faith and Order Paper* 198, World Council of Churches, Geneva, 2005, paragraph 9, p. 13.

multitude of human persons is united in one, yet each preserves her or his personal diversity unimpaired”². The identity of the Church derives from its relationship with the Triune God³ because it is “called into being by the Father, who ‘gave his only begotten Son’ and who sent the Holy Spirit (to lead [...] believers into all truth)”⁴. Giving that the Church’s existence, hence its nature, is linked to God, all the works done in the Church and for the Church *ought to serve this existential relationship with God*.

Secondly, from a historical point of view, the Church is the fifth act within the work of salvation (after Christ’s Incarnation, Crucifixion, Resurrection, and Ascension), and it is the indwelling of Christ within us, with his body – risen, ascended and filled with the Holy Spirit⁵. From this perspective, the Church is centred and grounded in the Word of God⁶, Jesus Christ, Son of God, who became a human and who is confessed and proclaimed by the Church through “Scripture [...], in preaching, in Sacraments, and in Service⁷”. The effect of such a *genesis* is that the entire life of the Church has to witness the presence of Jesus Christ, with his pneumatized body, in it. For this reason, the Pauline writings and the subsequent Christian literature described the Church as Christ’s Body: “Christ is the head of his body, and the One who, by the presence of the Spirit, gives life to it”⁸. Therefore, this spiritual bond between Jesus Christ and his Church creates the environment for the human beings to be incorporated into Christ’s body “through the preaching of the Gospel and under the power of the Holy Spirit, by sacramental means”⁹.

Thirdly, the Christian ecclesiology points to the fact that the Church is the “temple of the Holy Spirit”, thus emphasizing the pneumatological dimension of the Church. “The Holy Spirit enlivens and equips the Church to play its role in proclaiming and bringing about that general transformation for which all creation groans”¹⁰. Furthermore, the Scripture tells us

² Timothy WARE, *The Orthodox Church*, Penguin Group, London, 1993, p. 240.

³ † JOHN OF PERGAMON, “The Church as communion: a presentation on the World Conference Theme”, in: T.F. BEST, G. GASSMANN (eds.), *On the Way to Fuller Koinonia*, coll. Faith and Order Paper no. 166, WCC, Geneva, 1996, p. 105.

⁴ *The Nature and Mission of the Church...*, paragraph 9, p. 13.

⁵ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *The Experience of God. Orthodox Dogmatic Theology. The Church: Communion in the Holy Spirit*, vol. 4, translated and edited by Ioan IONIȚĂ and Robert BARRINGER, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2012, p. 1.

⁶ *The Nature and Mission of the Church...*, paragraph 10, p. 13.

⁷ *The Nature and Mission of the Church...*, paragraph 10, p. 14.

⁸ *The Nature and Mission of the Church...*, paragraph 20, p. 20.

⁹ *The Church. Towards a Common Vision*, coll. Faith and Order Paper 214, World Council of Churches, Geneva, 2013, paragraph 14, p. 10.

¹⁰ *The Church. Towards a Common Vision...*, paragraph 21, p. 13.

that the relation between the Word and the Holy Spirit in the Church is inseparable (*Jn* 16:4b-15) because the Spirit is the One who

“incorporates human beings into the body of Christ through faith and baptism, enlivens and strengthens them as the body of Christ nourished and sustained in the Lord’s Supper, and leads them to the full accomplishment of their vocation”¹¹.

For this reason, throughout the entire history of the Church, there have been significant efforts to stress the fact that the Holy Spirit must always be regarded as the Spirit of Christ, not separated in relation to Christ. This endeavour is considered significant for any ecclesiological dialogue. On this subject, modern theologians have developed discourses meant to point, in one way or another, to the congruity of saint Ignatius’ affirmation, *Wherever Christ is, there is the Church*¹² (*Ubi Christus, ibi Ecclesia*; *Ὅπου Χριστός, ἐκεῖ Ἐκκλησία*) and saint Irenaeus’, *Wherever the Holy Spirit is, there is the Church*¹³ (*Ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia*; *Ὅπου Πνεῦμα Θεοῦ, ἐκεῖ Ἐκκλησία*).

Thus, the Church is common partaking of the life of God¹⁴, a “communion of those who, by means of their encounter with the Word, stand in a living relationship with God”¹⁵ and who, by the power of the Holy Spirit, are transformed according to the image of Christ. In brief, in the Church, the Holy Spirit

“makes the Person of Christ more evident to us, that is, full of initiative and power. [...] The Spirit comes to us as the bearer of the Father’s infinite love for His Son, for through the Son this infinity embraces us too and is also communicated to us through the Son’s transparence. In this transparence of the Son, not only are the

¹¹ *The Nature and Mission of the Church...*, paragraph 11, p. 14.

¹² ST. IGNATIUS OF ANTIOCH, *Ad Smyrnaeos*, § 8, in: J.-P. MIGNE (ed.), *TOY EN AGIOIS PATPOΣ HMΩN IΓNATIOY EΠIΣKOΠOY ANTIOXEIAΣ, Επιστολαί*, (PG 5, 714B), Paris, 1857.

¹³ ST. IRENAEUS OF LYONS, *Adversus Haereses*, III, 24.1, 27-28, (SC, 211, tome 2), édition critique par Adelin ROUSSEAU, moine de l’abbaye d’Orval, et Louis DOUTRELEAU, s.j., Les Editions du Cerf, Paris, 1974, p. 474.

¹⁴ In order to better express the nature of the Church and the communion between God and humanity, in recent period, in the ecumenical meetings started to be used the word “koinonia”. The word means “to have something in common”, “to share”, so that the phrase *Church is koinonia* means that the relationships developed within the Church are mirroring the “very personal communion between the Father, the Son and the Spirit”. Therefore, two things are simultaneously guaranteed: unity and oneness – and diversity. This means that everyone is bringing his own gifts to the one body (see † JOHN OF PERGAMON, “The Church as communion...”, pp. 106-107).

¹⁵ *The Nature and Mission of the Church...*, paragraph 10, p. 13.

Godhead of the Father and His love shown to us, but human persons who believe in Christ and are open in Him to the Father are also shown to the Father”¹⁶.

This image of joint work, this partaking of gifts that Christians consider they received from God, creates the space for what is being known as *the mission of Church*. Hence, the Church *is called to call*. Its very nature is missionary: “called and sent to serve, as an instrument of the Word and the Spirit, as a witness to the Kingdom of God”¹⁷. It means that each member of the Church, based on his/her baptism, is a missionary who witnesses the Kingdom of God by witnessing God’s will, manifesting God’s mercy to humanity and bringing humanity to its purpose¹⁸ and vocation – to serve as God’s image-bearers in the creation and to glorify God, so that „God may be everything to everyone” (*I Cor 15:28*). In other words, Christians are agents of God’s Kingdom in the World, those who make the Kingdom visible by proclaiming the victory of Christ over evil and living as such.

Along this path, the Church is called to share in the sufferings and hopes of the humankind, as Jesus Christ did¹⁹, to show compassion and mercy, to share all the gifts received from God, in an effort to reconcile all the things with God, through Christ in the Holy Spirit. In such an endeavour, each member of the Church is using his/her gifts for the sake of his/her neighbour and considers himself/herself responsible to God for the manner these gifts are being used. In other words, based on the vows made at baptism, the Christians are demanded to serve the world

“by proclaiming the Gospel, testifying to their faith through their way of life, and interceding for the salvation of the world. It is also part of their service to the world to feed the hungry, help the poor and marginalized, correct injustice, and care for the integrity of creation, together with all people of good will”²⁰.

If the Church is perceived as an icon of the Holy Trinity, as the Body of Christ and a continued Pentecost, it is clear that all the missionary activities of the Church come down to one: to incorporate, through the Holy Spirit, all the humankind into the pneumatized body of Christ and, in this manner, to bring the entire humanity in the midst of the Holy Trinity.

¹⁶ Pr. D. STĂNILAOE, *The Experience of God...*, pp. 4-5.

¹⁷ *The Nature and Mission of the Church...*, paragraph 9, p. 13.

¹⁸ *The Church. Towards a Common Vision...*, paragraph 25, p. 15.

¹⁹ *The Nature and Mission of the Church...*, paragraph 31, p. 24

²⁰ *The Nature and Purpose of the Church. A stage on the Way to a Common Statement*, coll. *Faith and Order Paper 181*, World Council of Churches, Geneva, 1998, paragraph 84, p. 41.

Witnessing the Kingdom of God in a Multi-religious World

The calling and the gifts that characterize the Church are to be made visible in every epoch. Each generation has to witness the Gospel of our Lord Jesus Christ; each Christian has to act according to the Scriptures. There is no *delegation* in Christianity. Each Church member has to actively work to be a signpost towards the Kingdom of God, already inaugurated in this world. This Kingdom defines itself by righteousness, peace, and joy in the Holy Spirit (*Rom 14:17*), where humans have to pursue the vocation of being true image-bearers of God in the world, so that heavens and earth to be completely united in glorifying God the Father (*Mt 6:10*).

Our topic, however, suggests the fact that there is the *Church*, and there is the *world*. Without claiming a division, but rather a differentiation, the Church is, simultaneously, *called and chosen* out of the world (*Jn 15:19*) and *sent* to all the nations (*Mt 28:19*) so that the entire world may witness the beauty of God's inaugurated Eschatology amid its members²¹.

Therefore, throughout the rest of my paper, I am looking to present the ideas elaborated by Christians, belonging to different Christian communities, when it comes to the encounter with the believers of other Religions, especially given the multicultural and pluralistic world we are living in. The topic has stirred much interest over the past few years, mainly due to large population movements, probably unparalleled since the Migration Period. History and common sense teach us that changing the living place brings about exchanges and enrichments in multiple areas, such as politics, social life, culture, spirituality, etc. Along with these mutual benefits, given the social norms established by the global society we are living in, human beings are educated to show respect for each human person, regardless of their skin colour, their origin, or their religious beliefs. However, while living in the same place, in a globalized and interdependent weblike society²² and sharing friendships, interests, or ideals, it is natural for questions concerning beliefs, traditions, doctrines, historical relationships, and differences between Christians and members of other Religions to arise. These contacts might lead to new queries: Are all these Religions wrong compared to Christian faith? Is salvation possible only through Jesus Christ?

²¹ It is not the aim of this article to discuss to what degree Christians have reached that goal, although some of the testimonies that will be presented here raise doubts about the real mark of Christian witness.

²² Seems that the prophecy coined by Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*, University of Toronto Press, Toronto, 1962, p. 31, speaking about world as a *global village* is accomplished: "The new electronic interdependence recreates the world in the image of a global village".

Are all the others doomed to failure in their afterlife existence (if there is such a thing)?

To describe the various theological stances that are looking to offer the best grounds for a peaceful, but honest, dialogue, I will classify them in three groups, based on the threefold typology coined by Alan Race: exclusivism, pluralism, and inclusivism²³. Nevertheless, because of the impossibility of grouping some personal ideas into an abstract category, I will indicate the distinctive features of each position by using other categories as Ecclesiocentrism, Christocentrism, Neumatocentrism, Theocentrism or Biocentrism²⁴.

Exclusivistic theological understandings

As the name suggests, this paradigm considers that all the other Religions are excluded from eternal salvation, as envisaged by Christian faith, and separated from the truth. The truth can be found only in the Church, and the redemption is brought only by Jesus Christ, Son of God. All the teachings and practices of others are wrong and come from the devil.

a. Lausanne Movement and the bits of truth. This kind of understanding is evident in the papers issued by *Lausanne Covenant* (1974) and *Manila Manifesto* (1989). These documents provide the theological basis for the evangelical communities gathered and known as the *Lausanne Movement*. In a well-structured vision, these documents are emphasizing, from the very beginning, the relation of the Church with the Triune God: "We affirm our belief in the one-eternal God, Creator and Lord of the world, Father, Son and Holy Spirit"²⁵. Following that thought, the authors are underlining the fact that the Scriptures are the written word of God "without error"²⁶. Though an exclusivist position, the *Lausanne Movement*

²³ Alan RACE, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, SCM Press, London, 1983. At the same time, I agree with Gavin D'COSTA, "The impossibility of a Pluralist View of Religions", in: *Religious Studies*, 32 (1996), pp. 223-232, that this typology (or any other similar version) could be applied to any Religion's view of Christianity as well (p. 223).

²⁴ Catholic theologian Paul F. KNITTER proposes, in his book *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 2004, a four-point model: 1. The Replacement Model ("Only One True Religion"); 2. The Fulfillment Model ("The One Fulfills the Many"); 3. The Mutuality Model ("Many True religions Called to Dialogue"); 4. The acceptance Model ("Many True Religions: So Be It"). In this article, we will follow the three-point model due to its wider acceptance among specialists and the goal of this paper.

²⁵ *The Lausanne Covenant – The Purpose of God*, paragraph 1, <https://www.lausanne.org/content/covenant/lausanne-covenant>, accessed on 21st of May 2016, at 13:19.

²⁶ *The Lausanne Covenant – The Authority and Power of the Bible*, paragraph 2, <https://www.lausanne.org/content/covenant/lausanne-covenant>, accessed on 21st of May 2016, at 13:19.

stresses, in *The Manila Manifesto*, however curious may seem, that God illumines the mind of all the people and even that because human beings are made in God's image, "the Religions which have arisen do sometimes contain elements of truth and beauty"²⁷.

Nevertheless, the *Lausanne Covenant* affirms the uniqueness and universality of Christ, who is the only Saviour²⁸. That is why, although the Covenant posits the natural revelation, through which "everyone has some knowledge of God"²⁹, that does not imply their salvation.

Regarding the mission of the Church in a religious plurality, the *Lausanne Movement* emphasizes the imperative of evangelism in *cooperation* (the whole Church), but "with a view to persuade people to come to him [Christ] personally"³⁰. Hence, the spreading of the Gospel comes together with social responsibility for the world.

The Cape Town Commitment, issued in 2010, re-affirmed the earlier decisions and, more than that, emphasized *the mission of love for everyone*. There is, although, one limit to this love: we do not love "that world of sinful desire, greed, and human pride"³¹. To sum it up, inside exclusivism, *Lausanne Movement's* position is, more than anything else, an *ecclesio-centric* one, stressing that there is no salvation outside the limited boundaries of the visible Church.

b. Karl Barth and "the unbelief of Religions". Another voice inside this category is that of Karl Barth. In order to better understand Barth's position, one must have in mind the Protestant teaching regarding the *justification*. In that sense, Religions are idolatry, and they are characterized by unbelief because all of them look to "anticipate what God in his

www.lausanne.org/content/covenant/lausanne-covenant, accessed on 21st of May 2016, at 13:19.

²⁷ *The Manila Manifesto – The Uniqueness of Jesus Christ*, paragraph 3, (<https://www.lausanne.org/content/manifesto/the-manila-manifesto>), accessed on 21st of May 2016, at 14:03.

²⁸ *The Manila Manifesto – The Uniqueness of Jesus Christ*, paragraph 3, (<https://www.lausanne.org/content/manifesto/the-manila-manifesto>), accessed on 21st of May 2016, at 14:03.

²⁹ *The Lausanne Covenant – The Uniqueness and Universality of Christ*, paragraph 3, (<https://www.lausanne.org/content/covenant/lausanne-covenant>), accessed on 21st of May 2016, at 13:49.

³⁰ *The Lausanne Covenant – The Nature of Evangelism*, paragraph 4, (<https://www.lausanne.org/content/covenant/lausanne-covenant>), accessed on 21st of May 2016, at 13:49.

³¹ *The Cape Town Commitment – A Confession of Faith and a Call to Action*, paragraph 7, letter E, (<https://www.lausanne.org/content/ctc/ctcommitment-p1-7>), accessed on 21st of May 2016, at 13:58.

revelation wills to do and does do"³². Only revelation, which is "God's self-offering and self-manifestation" through Jesus Christ, the Truth and our Lord³³, can justify and sanctify the Religion. Religions are unbelief (including Christianity) because they postulate a God made according to our image: "The divine reality offered and manifested to us in revelation is replaced by a concept of God arbitrarily and wilfully evolved by man"³⁴.

On the other hand, the Revelation through Jesus Christ, the Son of God, "is the act by which in grace he [God] reconciles man to himself by grace"³⁵. Thus, Religion is justified and sanctified by revelation, and "revelation can adopt Religion and mark it off as true Religion"³⁶. By grace, the Church becomes "the *locus* of true Religion"³⁷.

The nature and mission of the Church are described, in Karl Barth's vision, via „*gratia*-centrism". Hence, if all the Religions are unbelief, as purely human constructions, the Christian Religion becomes the true Religion only through the grace and the revelation brought by Jesus Christ. This manner of thinking implies the fact that it was a moment when the Church existed or that it can exist without Christ and his revelation and that the Church is predestined to be a place of true Religion.

This view does not take into consideration the fact that Jesus Christ also has human nature. Hence his humanity cannot be defined by unbelief. More than that, the Church is described, starting with Pauline literature, as the body of Christ. So, the Church is the place of Truth not only because the revelation is manifested in it, but because Jesus Christ, the Son of God, is living, through the Holy Spirit, with his pneumatized body in the Church. Therefore, the Church grows not because of limited human decisions and neither by arbitrarily divine decision, but due to the spiritualized human nature of God's Son, as a place where the will of God is perfectly manifested in humanity, without any divine enforcement.

However, I agree with Karl Barth in the sense that each time the members of the Church are not engaged in a relationship with God, as described in the revelation, and are creating an image of God based on their own reason, not grounded in the revelation brought by Jesus Christ, they turn from Christians – Christ's image-bearers, into *homo religiosus*. As a result, the Church becomes a mere Religion, not a foretaste of the Kingdom

³² Karl BARTH, *Church Dogmatics. The Doctrine of the Word of God*, volume 1.2, T&T Clark, Edinburgh, 1956, p. 302.

³³ K. BARTH, *Church Dogmatics...*, p. 301 *et passim*.

³⁴ K. BARTH, *Church Dogmatics...*, p. 302.

³⁵ K. BARTH, *Church Dogmatics...*, p. 307.

³⁶ K. BARTH, *Church Dogmatics...*, p. 326.

³⁷ K. BARTH, *Church Dogmatics...*, p. 298.

of God. In such a perspective, the so-called Christian has no advantage then the believer of other religious communities in which regards their relationship with the Truth, in this life, or the eschatological one. Nonetheless, this wrongly-positioned existence towards the revelation of God in Christ does not mean, as implied by the Barthian vision, that Christ is a principle of exclusion, but rather a principle of correct direction towards God. Hence, the real mission of the Church is not to patronize other Religions due to its position, but to sacrifice itself for the sake of others, as Christ did, so that the entire world may recognize the glory of God. Above all, emulating Christ, its Head, the Church ought to sacrifice so that others to live.

Inclusivist theological understandings

In opposition to the exclusivist approach, religious inclusivism makes the following distinctions: one (*our*) God/Religion communicates/is the Truth, and all the other Religions confirm this Truth. From the Christian point of view that would translate as: the Christian faith reveals the true God and his will, as proclaimed in the words and life of our Lord Jesus Christ, the Son of God, and other Religions might, as well, point and confirm some of the teachings revealed in Jesus Christ. Accordingly, this perspective emphasizes the necessity of dialogue for a correct approach in the missionary field. Nevertheless, the dialogue is mostly interested in bringing at the table those values that exist in Christian faith.

a. World Council of Churches - serving our neighbour. The World Council of Churches (WCC) is one of the *voices* that endorse an inclusivist position, emphasizing that Christians experience, nowadays, new dimensions of humanity in which an important place is being reserved to the dimension of “relationship”³⁸. For WCC, the understanding of religious plurality needs to take into consideration the paradigm of *the neighbour*. From this perspective, the neighbour (a child of God) is the person living in one’s community, a human being seeking for peace, liberation, and justice in a local community.

Christians are taught to live in close relation with strangers and to seek reconciliation “with those who have declared themselves [their] enemies”³⁹. It means that Christians bear witness to Christ, through hospitality

³⁸ WCC, *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*, paragraph 2. <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/guidelines-on-dialogue-with-people-of-living-faiths-and-ideologies>, accessed on 1st of August 2016, at 09:45.

³⁹ WCC, *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*, paragraph 8. <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/guidelines-on-dialogue-with-people-of-living-faiths-and-ideologies>, accessed on 1st of August 2016, at 09:45.

and mutual transformation, since the Holy Spirit is present in every faith. As the famous document *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies* puts it: “God we know in Jesus Christ may encounter us also in the lives of our neighbours of other faiths”⁴⁰. In conclusion, since the call of the Church is to bring the humankind into God’s intimacy, through Jesus Christ and the activity of the Holy Spirit who nurtures the face of the entire world, WCC affirms that the work of salvation remains a mystery that cannot be limited to narrow theological opinions. Hence, “salvation belongs to God”⁴¹.

b. Rowan Williams and the correct place for dialogue. In his attempt to describe the call for *hospitality* and *humility*, Rowan Williams, the former archbishop of Canterbury, proposes that one can genuinely review the religious plurality by assuming *Jesus’ place*. Hence, during the inter-religious dialogues, Christians should not forget their identity and must speak from Christ’s perspective: “Christian identity is a faithful identity, an identity marked by consistently being both with God and God’s world”⁴².

This perspective ought to get translated into a mission of solidarity and a sustained effort in modelling a new kind of humanity⁴³. It does not mean that Christians have to consider themselves superior. It does not mean that everything which is outside this place is distorted. Instead, it points that “in ‘this place [Jesus’ place]’ the most significant and desired things in the world [as adoption into God’s intimacy and the forgiveness] are in the centre”⁴⁴. The place of Jesus is open to everyone to experience

⁴⁰ WCC, *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*, paragraph 30, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/guidelines-on-dialogue-with-people-of-living-faiths-and-ideologies>, accessed on 1st of August 2016, at 09:45.

⁴¹ WCC, *Ecumenical considerations for dialogue and relations with people of other Religions*, paragraph 17, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/ecumenical-considerations-for-dialogue-and-relations-with-people-of-other-religions>, accessed on 3rd of August 2016, at 13:53.

⁴² Rowan WILLIAMS, Archbishop of Canterbury, *Plenary on Christian Identity and Religious Plurality – 17 February 2006*, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/2-plenary-presentations/christian-identity-religious-plurality/rowan-williams-presentation>, accessed on 5th of August 2016, at 18:39.

⁴³ Rowan WILLIAMS, Archbishop of Canterbury, *Plenary on Christian Identity...*, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/2-plenary-presentations/christian-identity-religious-plurality/rowan-williams-presentation>, accessed on 5th of August 2016, at 18:39.

⁴⁴ Rowan WILLIAMS, Archbishop of Canterbury, *Plenary on Christian Identity...*, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/2-plenary-presentations/christian-identity-religious-plurality/rowan-williams-presentation>,

and become what Christians are experiencing and aiming to, without denying that sometimes, to a certain degree, the kind of life Christians seek to live is echoed or reflected in others' faiths as well⁴⁵.

Reviewing the address delivered by Rowan Williams during the 9th meeting of the World Council of Churches in Porto Alegre, one can admire the Christocentric approach combined with a covenant terminology that points out that in Christ and from Christ's perspective, human beings are at peace with God and God's creation. Christ is in the centre, and through him, human beings are adopted in the intimacy of God – "God as Abba, Father, a God completely committed to the people in whose life he seeks to reproduce his own life"⁴⁶. Furthermore, the text emphasizes at length the need for solidarity, especially when it comes to believers of other Religions in the minority, as Christians are established in *the place of Christ*. In that sense, the Christocentric dimension articulated in this speech is to be reflected in Ecclesiology. In this respect, the best way to have it reproduced starts by understanding Jesus' kenotic act, so that by assuming Jesus' place Christians must be humble, caring, and just with others, as Jesus himself was and continues to be. Only by acting as Jesus did, the Church can see what he saw: God as a loving and forgiving Father.

c. Jürgen Moltmann and the invitation to future life. One of the most sensitive issues, when it comes to the encounter between Christians and believers of other Religions, is that of what one might identify as *the foundation for a good dialogue*. Although terms like *dialogue* or *communication* tend to be over-used in search for a peaceful solution to a painful problem, the reality demonstrates that it is difficult to discuss that kind of tricky subjects. Mainly because all inter-religious discussions have multiple layers of meaning, sometimes informed by cultural background, where the difference in perceptions has to be correctly assessed, for each participant to witness his/her religious identity in the most trustworthy manner. For this reason, Jürgen Moltmann speaks about the *mission* of Christianity and Religions. For him, the mission is *the sending of God*: God is sending his Spirit into the world, through Jesus Christ, who is the Spirit of life or the

accessed on 5th of August 2016, at 18:39.

⁴⁵ Rowan WILLIAMS, Archbishop of Canterbury, *Plenary on Christian Identity...*, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/2-plenary-presentations/christian-identity-religious-plurality/rowan-williams-presentation>, accessed on 5th of August 2016, at 18:39.

⁴⁶ Rowan WILLIAMS, Archbishop of Canterbury, *Plenary on Christian Identity...*, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/2-plenary-presentations/christian-identity-religious-plurality/rowan-williams-presentation>, accessed on 5th of August 2016, at 18:39.

source of a life different than the one experienced here and now. Therefore, the mission Christians have is the invitation to God's future life⁴⁷. In that sense, "we [Christians] invite people of other religions and ideologies to work together for that future which we try to imagine in the symbols of the kingdom of God, eternal life, and the new creation of heaven and earth"⁴⁸. In other words, Christians should act in the present time with the image of the Kingdom of God in their minds, so that Eschatology starts today, day-by-day.

Putting it like that, J. Moltmann considers that the dialogical aspect of the mission is best understood when involving a third factor: nature, life. In this context, Christians are not interested, when coming into contact with non-Christians (whether on conferences, meetings, or solely during other social occasions), in the degree to which these Religions are *paths to salvation, deficient representations of God, partial anthropological explanations*, or in any other valuable aspects that characterize the doctrine of a Religion. On the contrary, Christians have to pursue, in such cases, the meaning of *life* in other Religions and to work with the believers of other Religions to protect, affirm, and share life.

"The mission to which God sends men and women means inviting all human beings, the religious and the non-religious, to life, to the affirmation of life, to the protection of life, to shared life, and to eternal life. Everything which ministers to life in other religions and cultures is good, and must be absorbed into the coming 'culture of life.' Everything which among us and other people is a hindrance to life, destroys it, or sacrifices it is bad, and must be overcome as a *barbarism of death*"⁴⁹.

For J. Moltmann, "God's sending [the Holy Spirit, the Spirit of life] is biocentrically oriented, not anthropocentrically"⁵⁰ and that is the reason behind his claim that the liberation, salvation and final redemption need to be understood as referring, primarily, to life, and secondly to humankind. Of course, his position is Christocentric and Pneumatocentric, with a deep emphasis on the behaviour of Christ's believers who can epitomize a pleasant, peaceful, generous life only by becoming good, friendly, unselfish men and women. At the same time, stressing the Pneumatological dimension of the Christian life as criteria for discussing the relationship with people of

⁴⁷ Jürgen MOLTSMANN, "Dialogue or Mission? Christianity and the Religions in an Endangered World", in: John HICK, Brian HEBBLETHWAITE (eds.), *Christianity and Other Religions. Selected readings*, Oneworld, Oxford, 2001, pp. 172-187, here pp. 182-184.

⁴⁸ J. MOLTSMANN, "Dialogue or Mission?...", p. 184.

⁴⁹ J. MOLTSMANN, "Dialogue or Mission?...", p. 186.

⁵⁰ J. MOLTSMANN, "Dialogue or Mission?...", p. 184.

other Religions, he considers that the doctrine of the *Holy Spirit of life* creates space for acknowledging the forms and concepts of other Religions, if these *minister to life and work for the Kingdom of God*⁵¹.

d. Amos Yong and the call for discernment. Close to Moltmann's perspective is the one held by the Pentecostal theologian Amos Yong. The Pneumatological "categories" are deeply embedded in his interpretation. For that purpose, he stresses that since the day of Pentecost, the Holy Spirit nurtures *all* the creation. Therefore, the Spirit embraces not only the diversity of languages and cultures (which are very important for a Religion) but also the plurality of Religions⁵². "The Religions of the world, like everything else that exists, are providentially sustained by the Spirit of God for divine purposes"⁵³.

Yong is perfectly aware of the danger of turning inclusivism into an optimistic ideology. For that not to happen, one needs to test its claims against the empirical reality of the historical Religions theologically. Therefore, in a review of the work of Clark Pinnock⁵⁴, one of the most prominent evangelical voices who endorses inclusivism, he points to the necessity of a comparative methodology or a proper *criteriology* (or both). This endeavour will enable "discernment of falsehood, the demonic, and the idolatrous which renders theological inclusivism suspect to the traditionalists"⁵⁵. That is the reason for his insistence on *discernment*, in the Holy Spirit, before "baptizing" Religions (or part of them) as „wholly truthful, beautiful, or good"⁵⁶. Therefore,

"the discernment presently required is not so much that which identifies what is good, true, noble and salvific in the religions, but that which comprehends how goodness, truth, nobility and salvation as Christians understand, they are or are not applicable to the various religions. In short, the religions need to be discerned in a manner such that adequate descriptive categories are formulated that will both

⁵¹ J. MOLTSMANN, "Dialogue or Mission?...", p. 187.

⁵² Amos YONG, "Significant Turns in Contemporary Theology of Religions", in: *Theology News & Notes. Fuller Seminary Publications: Theology of Religions*, vol. 52, no. 01 (2005), pp. 4-6 & 22, here on p. 6, col. 2.

⁵³ Amos YONG quoted by Roger E. OLSON, "A wind that swirls everywhere", in: *Christianity Today*, <http://www.christianitytoday.com/ct/2006/march/38.52.html>, online posting 03.01.2006 (accessed on 22.11.2010, 14:26).

⁵⁴ Amos YONG, "Whither Theological Inclusivism? The Development and Critique of an Evangelical Theology of Religions", in: *Evangelical Quarterly*, 71, no. 4 (1991), pp. 327-348.

⁵⁵ A. YONG, "Whither Theological...", p. 328.

⁵⁶ A. YONG, "Significant Turns...", p. 6, col. 2.

avoid diluted reductionisms of the religions and generate legitimate comparisons across the diverse traditions"⁵⁷.

Only after this effort of correctly positioning towards various Religions are Christians invited to mutual engagement, which may lead to mutual transformation. This transformation must not be understood, by Christians, as syncretism, or as a manner of diluting the Christian identity. It implies "being transformed by being hospitable and being served as guests by [the] neighbours in other faiths – the biblical narrative is itself replete with examples of how other cultural-religious traditions impacted and shaped the people of God"⁵⁸.

e. Archbishop Anastasios and the common divine origin. Although the vast majority of articles authored by Orthodox theologians highlight the *oikonomia* of the Holy Spirit as the matrix for a correct approach to the interreligious dialogue, they are equally interested in developing the Trinitarian and Christological dimensions of such an endeavour. Contemplating religious experiences from this perspective, archbishop Anastasios Yannoulatos emphasizes the divine origin that binds all human beings together. In this regard, Christians should be aware that the divine origin of humans will never be lost; hence all human beings are called to a *common aim, purpose, and place* before the judgment of God⁵⁹. On that score, all people have the desire to seek God; therefore, even after the fall of humankind, God's energies continue to work everywhere. Thus,

"We can see religious experiences as humanity's deep longing and search for the Supreme Reality and also as rays of light that people have absorbed from God's universal and divine radiance. The Glory of God has never ceased to envelop the universe, to radiate everywhere, to light up the world, and to draw everything within the scope of his love"⁶⁰.

These thoughts are then Christologically, and Pneumatologically articulated. The Triune God was fully revealed to the World in Christ. That means, for archbishop Anastasios, that the life of Christ, *the new Adam*, has global consequences and, subsequently, the life of the Church, his mystical body, "has worldwide importance and impact. Everything the Church

⁵⁷ A. YONG, "Whither Theological...", p. 347.

⁵⁸ A. YONG, "Significant Turns...", p. 22, col. 1.

⁵⁹ Archbishop Anastasios YANNOULATOS, "A Theological Approach to Understanding Other Religions", in: Archbishop Anastasios YANNOULATOS, *Facing the world. Orthodox Christian Essays on Global Concerns*, translation by Pavlos GOTTFRIED, WCC Publications Geneva – St. Vladimir's Seminary, Crestwood – N.Y., 2003, pp. 127-153, here at pp. 139-140.

⁶⁰ Abshp. A. YANNOULATOS, "A Theological Approach...", p. 143.

is and everything it does concerns all of humanity throughout the entire world”⁶¹. The same holistic vision is applied when it comes to the work of the Holy Spirit. The Holy Spirit is present *everywhere* and motivates people to seek love, peace, truth. He is moving from the beginning of the world over the chaos and is at work doing the same thing today⁶², because “nothing can restrict the radiance of the Holy Spirit. Wherever we find love, goodness, peace, and the Spirit’s other ‘fruits’ (*Gal 5, 22*), there we discern the signs of its activity”⁶³.

f. Georges Khodr – life according to the Logos. Metropolitan Georges laments, in his discourse, the incomplete image Christians have on the spiritual life of non-Christians since the aim of the dialogue is mainly the nature of the truth, which is an essential dimension of the spiritual life of every human being⁶⁴. His Pneumatological and Christological approach concerns the understanding of the faithful follower of Christ.

“If obedience to the Master means following Him wherever we find traces of His presence, we have an obligation to investigate the authentic spiritual life of non-Christians. This raises the question of Christ’s presence outside Christian history. The strikingly evangelical quality of many non-Christians obliges us, moreover, to develop an ecclesiology and a missiology in which the Holy Spirit necessarily occupies a supreme place”⁶⁵.

To that end, metropolitan Georges Khodr evaluates in a new perspective the meaning of the Greek concept of *logos spermatikos*. To him, this is of great importance in the religious dialogues: the *logos spermatikos* is present in the world before Christ; hence all who have lived according to the Logos are Christians⁶⁶ (see philosophers and Saint Paul in Athens). These remarks bring to the next level Karl Rahner’s famous expression, *anonymous Christian*⁶⁷. Jesus Christ, the Son of God, came into the world,

⁶¹ Abshp. A. YANNOULATOS, “A Theological Approach...”, p. 148.

⁶² Abshp. A. YANNOULATOS, “A Theological Approach...”, pp. 148-150.

⁶³ Abshp. A. YANNOULATOS, “A Theological Approach...”, p. 149.

⁶⁴ Mgr. Georges KHODR, “Christianity in a pluralistic world – the economy of the Holy Spirit”, in: *The Ecumenical Review*, (1971), volume 23, issue 2, pp. 118-128.

⁶⁵ Mgr. G. KHODR, “Christianity in a pluralistic...”, p. 119.

⁶⁶ Mgr. G. KHODR, “Christianity in a pluralistic...”, p. 120.

⁶⁷ Karl RAHNER, *Theological Investigations*, vol 14, translated by David BOURKE, Darton, Longman & Todd, London, 1976, p 283: “We prefer the terminology according to which that man is called an ‘anonymous Christian’ who on the one hand has *de facto* accepted of his freedom this gracious self-offering on God’s part through faith, hope, and love, while on the other he is absolutely not yet a Christian at the social level (through baptism and membership of the Church) or in the sense of having consciously objectified his Christianity to himself in his own mind (by explicit Christian faith resulting from having hearkened to the explicit

brought the teaching of love and restored *the entire human nature*. In Christ, humanity received the more comprehensive revelation of God. It is for this reason that „any reading of Religions [which are searches for the Supreme Reality] is a reading of Christ. It is Christ alone who is received as light when grace visits a Brahmin, a Buddhist [...]”⁶⁸.

Although Christ is the living God and Saviour, the notion of salvation seen as the economy of Christ is a notion of mystery, which points to the freedom of God. The Church is the instrument of the mystery of salvation granted to all the nations, the one having the function of reading “all the other signs which God has placed in the various times of history”⁶⁹. For this reason, Christians must approach non-Christians, bearing in mind the fact that the great Religions constitute training schools of the Divine mercy⁷⁰.

The sensitive point in these two last (Orthodox) perspectives, and from the Roman-Catholic point of view (which we are going to discuss immediately), is that neither one Religion could accept the idea that it is just a step to the *True Religion*. That “Christ sleeps in the night of the religions”⁷¹, and the Church’s task is to make non-Christians aware of that. Thus, I consider that the mission of the Church must have a profound liturgical dimension, besides the work together with non-Christians for love and peace in the world, which creates a friendship between believers of other Religions and the Groom’s friends. Christians should serve God (λατρεύω, *Lk* 1, 74) in holiness and righteousness so that the Kingdom of God to become visible on earth as it is in heaven. If Christ *sleeps in other Religions*, then non-Christians will recognize Christ’s image, they hardly identified during their sleep, on the faces of Christ’s followers.

g. Vatican II - sons of the same Father. The Council stresses the fact that human beings have the same origin, share the same community of

Christian message). We might therefore put it as follows: the ‘anonymous Christian’ in our sense of the term is the pagan after the beginning of the Christian mission, who lives in the state of Christ’s grace through faith, hope and love, yet who has no explicit knowledge of the fact that his life is orientated in grace-given salvation to Jesus Christ”. Although a lot is to be said about Rahner’s evaluation of non-Christian Religions, since this article is going to summarize the *Declaration* of the 2nd Vatican Council, in regards to the relation of the Church to non-Christian Religions, where Rahner had an immense contribution (see Declan MARMION, “Karl Rahner, Vatican II, and the Shape of the Church”, in: *Theological Studies*, (2017), vol. 78 (1), pp. 25-48) to Council’s decisions, we decided to keep only the section discussing 2nd Vatican position.

⁶⁸ Mgr. G. KHODR, “Christianity in a pluralistic...”, p. 125.

⁶⁹ Mgr. G. KHODR, “Christianity in a pluralistic...”, p. 123.

⁷⁰ Mgr. G. KHODR, “Christianity in a pluralistic...”, p. 126.

⁷¹ Mgr. G. KHODR, “Christianity in a pluralistic...”, p. 128.

human beings, and have the same goal: God⁷². Then, the statement says that theological understanding is based on what is „true and holy” in every Religion and what, often, „reflects a ray of that Truth which enlightens all men”⁷³. However, the declaration is unambiguous: Christ is the “way, truth and the life”, in whom human beings may find the fullness of religious life⁷⁴. These perspectives give clear directions for mission: treat others as brothers, see them as the image of God, and work against any kind of discrimination⁷⁵.

h. Gavin D’Costa – serving God and neighbour by witnessing the Good News. The Catholic theologian Gavin D’Costa is interested in safeguarding his position against pluralist interpretations of Religious phenomenon. Therefore, first, he stresses the importance of a Trinitarian Christology, which guards against an exclusivist Christomonism, by saying that the “Son is not the Father”, and against a pluralist Theocentricism, by saying that “whatever is said of the Father is said of the Son”⁷⁶. Paradoxically, D’Costa explains that God is revealed in history through Jesus Christ, and he is normative for the human understanding of God. However, this was a revelation „without limiting God to this particularity through the universality of the Spirit”⁷⁷. Though he explains very well the relations between the Three Persons in the Holy Trinity, the affirmation that Jesus is „wholly God, but never the whole of God”⁷⁸ is intriguing and original, but risky and could lead to misinterpretations.

⁷² *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions. Nostra Aetate Proclaimed by his Holiness Pope Paul VI on October 28, 1965*, paragraph 1, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html, accessed on 21st of October 2016, at 22:31.

⁷³ *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions. Nostra Aetate Proclaimed by his Holiness Pope Paul VI on October 28, 1965*, paragraph 1, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html, accessed on 21st of October 2016, at 22:31.

⁷⁴ *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions. Nostra Aetate Proclaimed by his Holiness Pope Paul VI on October 28, 1965*, paragraph 2, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html, accessed on 21st of October 2016, at 22:31.

⁷⁵ *Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions. Nostra Aetate Proclaimed by his Holiness Pope Paul VI on October 28, 1965*, paragraph 4, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html, accessed on 21st of October 2016, at 22:31.

⁷⁶ Gavin D’COSTA, “Christ, the Trinity and Religious Plurality”, in: Gavin D’COSTA (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, New York, 1990, pp.16-29, here p. 18.

⁷⁷ G. D’COSTA, “Christ, the Trinity and Religious Plurality”, p. 19.

⁷⁸ G. D’COSTA, “Christ, the Trinity and Religious Plurality”, p. 18.

Secondly, he argues that Pneumatology “allows the particularity of Christ to be related to the universal activity of God in the history of humankind”⁷⁹, because there are no chronological or geographical limitations to the work of the Holy Spirit⁸⁰. In that sense, Christians should be happy to get to know God from God’s self-revelation wherever it occurs, hence from non-Christians as well.

Thirdly, Christocentric trinitarianism discloses loving relationship as the proper mode of being, “exemplified in the love between the Father and the Son, and correlatively the love between the three persons of the Trinity”⁸¹. It means that Christians, as disciples of Jesus Christ, Son of God, received the call to love their neighbours and work together with them to reflect, on earth, the trinitarian communion.

However, this act of love does not abolish the normativity of Christ, as one might think. Instead, it proposes the normativity of Christ as the normativity of crucified self-giving love. This understanding of normativity is made possible through Jesus’ story which claims a

“form of life that is oriented toward liberating humankind from the powers of evil, preaching the Good News to the poor, proclaiming release to captives, the recovery of sight to the blind, and setting at liberty those who are oppressed; all messianic actions heralding God’s Kingdom through suffering self-giving love and service rather than worldly strength, coercion, and manipulation”⁸².

Pluralist theological understandings

The Pluralist perspectives suggest a dialogue between different Religions on, let us say, democratic, impartial and objective principles, emphasizing that each Religion is related to the same extent to God/Ultimate Reality/Truth/ or whatever other higher expectations or values. Although the essential criteria for such an understanding seem to be that of analysing the Religious beliefs with no assumptions given by one’s faith, as we will see, the fact of not relating to a religious point of reference, during an inter-religious dialogue/claim, is a factor that creates limitations to a so-called democratic/objective approach. It is my opinion that the lack of a truth-oriented subjectivity tends to leave more space to a turbulent relationship than to communion.

⁷⁹ G. D’COSTA, “Christ, the Trinity and Religious Plurality”, p. 19.

⁸⁰ G. D’COSTA, “Christ, the Trinity and Religious Plurality”, p. 19.

⁸¹ G. D’COSTA, “Christ, the Trinity and Religious Plurality”, p. 20.

⁸² G. D’COSTA, “Christ, the Trinity and Religious Plurality”, p. 21.

a. Paul Knitter – promote the Kingdom and less Jesus supremacy.

Knitter considers that there is a “liberative spirit”, though differently expressed, in all the Religious traditions throughout the world. Therefore, Religions’ aim must be directed towards “humanization” and liberation from the socio-economic and ecological oppression⁸³. Hence, all the Religions stand at this starting point: a Soteriocentric or liberation-centered starting point.

For Knitter, the goal of Religions is here on the earth: *human fulfillment*. Our absolute is not Christ. It is instead *Soteria* – human salvation⁸⁴. Along these lines, his model presupposes, firstly, the action (efforts to bring about an end to suffering, oppression, hunger, death, etc.) and, secondly, a reflection, “done interreligiously”, about the nature and the principles of such a mission. Only by working together with non-Christians believers are Christians able to understand them. This approach must be done via joint action rather than envisioning non-Christian behaviour through the ‘Christian’ lens:

“Fidelity to the New Testament confession about Jesus, therefore, essentially means acting with and like Jesus, not insisting that he is above all others. [...] If fidelity to our traditional confessions is primarily a matter of following Jesus the prophet – servant of the Kingdom, we will be, at least theoretically, open to the possibility of other prophets. What matters most is that the Kingdom be promoted, not that Jesus maintains the primacy”⁸⁵.

From this point of view, the nature of the Church gets changed towards an autonomous model. So, the idea that the Church exists because Christ is genuinely grounded in its existence, with his human body penetrated by the Holy Spirit, has no importance and no sense. The Church is no longer a working model of God’s Kingdom, with Jesus Christ enthroned as king after his death and resurrection, but a social community which seeks to unravel a kingdom of justice and peace on merely the work of love. Christ is a teacher, a prophet, a model, who offered a pattern for a way of living that is going to be manifest worldwide through the efforts of the disciples belonging to other prophets as well.

Eventually, it is all about the Kingdom. But who rules that Kingdom? And what about the claim that God has given all the authority to his Son, Jesus the Messiah (*Mt 28:18-20; Eph 1:21 et passim*)? Furthermore, although

⁸³ Paul KNITTER, “Christian Theology of Liberation and Interfaith Dialogue”, in: John HICKS and Brian HEBBLETHWAITE (Eds.), *Christianity and Other Religions: Selected Readings*. Oneworld, Oxford, pp. 146-155, here p. 147.

⁸⁴ P. KNITTER, “Christian Theology of Liberation and Interfaith Dialogue”, p. 154.

⁸⁵ P. KNITTER, “Christian Theology of Liberation and Interfaith Dialogue”, p. 155.

the fight against various ways of oppression is highly appreciated, one might ask to what extent this effort can be carried out without the power of the Holy Spirit, the One who speaks about the Truth in each generation (*Jn* 16:13-14)? How can Christians be certain that, without Holy Spirit's guidance, they transform themselves and the world around them into the Kingdom of God? These are questions that need to be addressed before and during the work of love that is being done for and with the believers of other Religions.

b. Raimundo Panikkar and the rivers. An interesting point of view is that of the Catalan Roman Catholic priest Raimundo Panikkar. He shaped his ideas by using a geographical image: that of the three great rivers – Jordan, Tiber, and the Ganges. Although the Christian relationship with the first two rivers is significant, nowadays Christians aspire “to bathe, together with other believers, in the waters of the Ganges and all the other rivers of the world”⁸⁶. Panikkar stresses that rivers (Religions) never meet on the earth; instead, they join in heaven, “transformed into vapor, once metamorphosized into Spirit, which then is poured down in innumerable tongues”⁸⁷. Subsequently, all the Religions have the same essence, offered by the Spirit, but expressed in different ways.

In which regards the Church and the Christian identity, Panikkar stresses few distinctions that are necessary for modern religious dialogue. In that sense, he proposes the term *Christianness* to describe the act of confessing a personal faith, *adopting a Christlike attitude*⁸⁸. There is no need for one single view of Christ, says Panikkar, because no single notion can comprehend the reality of Christ. Although that is correct, one must admit that all those who speak about Christ need to do it in the Holy Spirit. If that is not done, the risk that follows our Christological discourse will be that of creating a human idol instead of speaking about Jesus Christ, the Son of God.

Besides, according to Panikkar, *Christianness* is living in a religious plurality. How is a Christian pluralist going to act in this space? One has not to commit apostasy or to dilute Christian tradition, says Panikkar, but could learn from other Religions, to incorporate what it seems to be enriching for the Christian interpretation, to be ready for a mutual

⁸⁶ Raimundo PANIKKAR, “The Jordan, the Tiber and the Ganges. Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness”, in: John Hick, Paul F. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, Orbis, Maryknoll, 1987, pp. 89-116, here p. 96.

⁸⁷ R. PANIKKAR, “The Jordan, the Tiber and the Ganges...”, p. 92.

⁸⁸ R. PANIKKAR, “The Jordan, the Tiber and the Ganges...”, p. 105.

transformation⁸⁹. Then, one can say that he/she believes that Christ is the Truth, but Christ is not an absolute reality for everyone.

To better describe his ideas about the encounters of Religions, Panikkar uses the Trinitarian concept of *perichoresis*. Each Religion may be a dimension of the other; each one represents the whole of the human experience in a concrete way; so, each Religion expresses one specific form of humanness⁹⁰.

The weak spot here, as in all the forms of religious pluralism, is that we cannot see the Church because of the Religion. For Christians, the Church is not only a social community. It is more than that. It is the body of Christ. Thus, the main issue is the acceptance of Jesus Christ as the Son of God or as a regular founder. Is he the foundation of the Church or the founder of the Christian Religion?

a. John Hick and the "Real". The last position that I want to present here is that of John Hick, maybe the best known pluralist. Hick proposes the concept of the "Real" – all the Religions are speaking about a supreme Reality, named differently. "The lamps are different, but the Light is the same"⁹¹, that means that it is the same Ultimate Reality beyond all representations in human terms. The salvation is not coming only through Christ, because there are elements of salvation in other Religions too. There is no Religion "plus" because all the Religions are a mixture of good and evil⁹².

A vulnerable aspect of this position, as I see it, is the fact that it doesn't recognize the contradictions between different forms of representations of the "Real" (as personal, impersonal, etc.). For Hick, there might be a contradiction "only if we assume that there can be only one authentic manifestation of the Real to humanity"⁹³. Furthermore, while busy criticizing different Religions due to their conservative positions, John Hick can't see that he and his colleagues are creating, in the name of Religious pluralism, a sort of religious system which excludes classical representations of the divine reality.

Conclusions

The Church is not from this world, but it lives in this world and needs to fill the entire World with God's glory (*Gen 1:28; Mt 28:19-20*). For

⁸⁹ R. PANIKKAR, "The Jordan, the Tiber and the Ganges...", p. 97.

⁹⁰ R. PANIKKAR, "The Jordan, the Tiber and the Ganges...", p. 112.

⁹¹ JOHN HICK, "The theological challenge of religious pluralism", in: JOHN HICK, BRIAN HEBBLETHWAITE (eds.), *Christianity and Other Religions. Selected readings*, Oneworld, Oxford, 2001, pp. 156-171, here p. 167.

⁹² J. HICK, "The theological challenge of religious pluralism", p. 166.

⁹³ J. HICK, "The theological challenge of religious pluralism", p. 169.

this reason, it must encounter all the religious beliefs of this world. Of course, not with superiority, but with the humility and the love shown by Jesus Christ, who is its foundation. “By this all men will know that you are my disciples, if you have love for one another” (*Jn* 13:35), Jesus told his apostles, and through them to all those who declare that they follow his path to this day. That means that Christians are sent to preach the Gospel to all the nations, not according to their wish, but as Jesus did it: through love, modesty, and, finally, sacrifice.

Witnessing Christ, Christians ought to develop the ability to recognize the signs of Logos’ work, through the Holy Spirit, in other Religions as well. I do think that, as Christians, we don’t know the entire Truth. Still, we affirm, we believe, that Christ, who is present with his body in the Church, is the Truth who has revealed God in the world, in a specific place and time, and now is universalized by Holy Spirit’s agency. It is the Holy Spirit who reveals Christ in each nation and culture. And, very often, I’d say, Christians find themselves in the position of learning about the Truth they adore from the way “others” behave, speak and think. That’s because, although believers of other Religions do not know or do not consider Jesus Christ as the incarnate Son of God, they act as if they believe in Christ. More or less, all the opinions analysed throughout this paper are looking to stress this idea, nevertheless striving to remain faithful to one’s tradition or set of religious principles.

As already highlighted, all the realities that characterize Christianity should lead the Church to dialogue with every Religion, through daily living, theological discussions, everyday actions for justice and peace, shared spiritual experiences and meetings of community leaders. In simple words, Christians should have a dialogue of life, a dialogue of thoughts and a dialogue of hearts⁹⁴, they must act as Jesus did, so that believers of other Religions to see the image of God on their faces. The idea behind Christian witness and mission is not to force others to enter the Church employing power or fear (*you’ll go directly into hell if not believe!* – whatever that might mean for a person who holds a different image of the afterlife). Instead, Christians are called to show other believers (via their behaviour) that the Kingdom of God is within those who act as Jesus thought his disciples to act. So that if they enjoy that kind of Kingdom, to welcome them in their midst.

⁹⁴ Brother JOHANNES, “Dialogue and Sharing with Believers of Other Religions. Reflection Based on a Life-Experience in Bangladesh”, in: *Short Writings from Taizé*, no. 4, p. 4 *et passim*.

Each Christian believes that salvation and victory over evil come through Jesus Christ, the only begotten Son of God, but each one of them is convinced, deep down his/her soul, that salvation is a mystery known only by God. Our real encounter with others speaks about the work of the Holy Spirit in mysterious ways. Salvation is a process and ought to be understood not as a gift at the end of this human life. Instead, it is the struggle to transform the life of this world following the principles of the heavenly life brought through Christ's death and resurrection, because it is Christ who ultimately revealed what it is to be human by justly reflecting the image of God in the creation. And that was done, finally, through the cross. As Christians, we must align ourselves to the same purpose. It is the mission of those who call themselves after the name of Jesus Christ to make it possible for others to see, know, and encounter Christ. However, to what degree those who did not encounter Christ will accomplish the fundamental vocation of reflecting God's image in the world, is subject to God's ultimate decision.

At the end, when all of us are going to see Christ, the question raised by our title, *Are they saved?*, might be asked by those who were not baptized as Christians, but behaved as if they were; by those non-Christians who get to know Christ after their death and accept him as God and King. Thence, the question might refer, instead, to all those who were baptized and did not live so that to illustrate God's love and glory. That love and beauty that has the power to subject all the things to Christ (*1 Cor 15, 28*).

Rezumat: „Sunt aceștia mântuiți?” Mărturia creștină într-un context multi-religios

Acest studiu se dorește a fi o reflecție asupra modului de a da mărturie creștină într-o lume în care discursul public este supus unui amplu tratament deconstructivist sau de corectitudine politică, și în care globalizarea și libera circulație îi aduce pe creștini, după mult timp, în ipostaza de a trăi foarte aproape de oameni care împărtășesc alte credințe religioase. Autorul este de părere că actualul context, prea puțin favorabil creștinismului, nu este cu mult diferit față de atitudinea anti-creștină din primele secole. Mai mult, consideră că astfel de perioade, în care aspectele sociale nu sunt favorabile sau în care creștinii constituie o minoritate demografică sau/și politică, reprezintă un moment prielnic de regândire a misiunii creștine dinspre temeiurile ei revelate. Cu toate acestea, autorul ține să evidențieze că misiunea creștină nu trebuie confundată cu prozelitismul și activismul ideologic, fie ele chiar de factură creștină, ambele fiind falsificări grave ale mărturiei autentice a Bisericii. Mărturia celor care se numesc discipoli ai lui Hristos trebuie să se reflecte în comportamentul lor, pentru ca cei care nu-L cunosc pe Hristos să-L vadă pe chipul celor care-L mărturisesc pe Acesta nu doar prin vorbe, ci prin totalitatea manifestărilor

personale. Departe de a fi un mod de a face propagandă, viața creștină trebuie să-și descopere adevărata rațiune: aceea de a fi, intru totul, o „taină întrupată”, ceea ce presupune a trăi, acționa și vorbi într-un mod în care viața și lumea n-ar avea niciun sens dacă Dumnezeu, așa cum a fost revelat în Hristos, nu ar exista. În acest context, autorul caută să tatoneze subiectul, să ofere o mai bună încadrare întrebării referitoare la mântuirea celor care sunt membri ai unei alte comunități religioase și chiar să provoace, pe alocuri, reacții. Nu sunt oferite nici soluții finale, nici convingeri „de beton” și, ca principiu de bază, este evitat orice fel de discurs „triumfalo-soteriologic”. Pentru a atinge obiectivele urmărite, autorul își împarte studiul în două părți, cu multiple subdiviziuni, urmate de concluzii. În măsura în care studiul dorește să analizeze formele de mărturie creștină într-o lume multi-culturală și pluri-religioasă, perspectiva de abordare trebuie să fie una deschis ecumenică, motiv pentru care prima parte abordează și propune câteva principii directoare pentru o minimă ecleziologie creștină. Se discută, printre altele, despre natura Bisericii, despre actul de naștere a acesteia, despre ce anume se înțelege prin misiunea creștină sau despre felul în care diferitele viziuni, cu privire la relația creștinismului cu alte religii, pot comporta o schimbare a modului de receptare a esenței Bisericii. Autorul pornește de la premisa că Biserica este, prin locuirea lui Hristos cu trupul Său îndumnezeit în ea, eveniment și loc al împărtășirii comune din viața lui Dumnezeu. Plecând de la acest aspect, Biserica este comuniunea celor care, prin prisma întâlnirii cu Hristos, Cuvântul veșnic al lui Dumnezeu și lumina lumii, rămân într-o relație vie cu Dumnezeu și care, prin puterea Duhului Sfânt, devin asemenea chipului lui Hristos, Fiul și Chipul lui Dumnezeu Tatăl. Această nouă realitate, manifestată în Biserică, în care creștinii împart darurile primite de la Dumnezeu pentru a face vizibilă Împărăția lui Dumnezeu „precum în cer și pe pământ” (Mt 6, 10), creează cadrul necesar pentru dezvoltarea misiunii Bisericii. Astfel, Biserica (ἐκκλησία < καλέω, „a chema”) „este chemată să cheme”, ea este misionară prin însăși natura ei, scopul activității misionare fiind acela de a sluji, ca instrument al Logosului întrupat și al Duhului Sfânt, pentru a da mărturie despre Împărăția lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că fiecare membru al Bisericii, prin botez, devine misionar, mărturisind Împărăția lui Dumnezeu prin descoperirea vocii lui Dumnezeu în fața întregii umanități, ilustrând înaintea umanității iubirea lui Dumnezeu și conducând-o pe aceasta la împlinirea vocației sale – aceea de a fi chip al lui Dumnezeu în creație, de a-L reflecta pe Dumnezeu în lume și de a înălța slavă lui Dumnezeu în numele întregii zidiri. De aceea, remarcă autorul, creștinii sunt vestitori ai Împărăției lui Dumnezeu în lume. Sunt cei care fac Împărăția lui Dumnezeu vizibilă încă din această lume, prin proclamarea biruinței lui Hristos asupra răului, veste exprimată mai ales prin comportamentul lor virtuos. Pe această cale, Biserica este chemată să ia parte la suferințele și speranțele întregii umanități, la fel cum Iisus Hristos a făcut-o, să manifeste compasiune și milă, dar mai ales să împartă toate darurile primite de la Dumnezeu, într-un efort de a împăca întreaga zidire cu Dumnezeu, prin Iisus Hristos, în Duhul Sfânt. În acest demers, fiecare membru al Bisericii este chemat să-și folosească darurile primite pentru binele aproapelui său, considerându-se pe sine responsabil, înaintea lui Dumnezeu, pentru felul în care acestea sunt folosite. Dacă Biserica este considerată icoană a Sfintei Treimi, trup al lui Hristos și permanentizare a Cincizecimii, atunci toate activitățile

misionare ale Bisericii vor urmări, în ultimă instanță, realizarea unui singur scop: acela de a încorpora, prin Duhul Sfânt, întreaga umanitate, în trupul pnevmatizat al lui Hristos și, prin aceasta, de a aduce întreaga umanitate în sânul Sfintei Treimi. În cea de-a doua parte, cea mai consistentă a articolului de față, sunt analizate, fără pretenție de exhaustivitate, diversele abordări teologice referitoare la relațiile dintre creștini și credincioșii altor religii. Opiniile sunt împărțite conform tripticului clasic: exclusivism, inclusivism, pluralism. Deși opinia fiecărui autor exprimă percepția individuală referitoare la felul în care creștinii ar trebui să se raporteze, plecând de la învățăturile creștine normative, față de manifestările religioase necreștine, ea relevă o anumită poziționare față de temă, care o face încadrabilă într-un model. Astfel, fie se consideră că mântuirea vine exclusiv prin Hristos, mărturisit în limitele spațio-temporale ale comunităților ecleziale creștine, și toate celelalte religii sunt eronate, adepții lor ducând un mod de viață care nu-i pregătește în niciun fel pentru viața de după moarte, fie se consideră că Hristos este Fiul lui Dumnezeu, Cel care-L descoperă la modul cel mai înalt posibil pe Dumnezeu, însă se acceptă că și celelalte religii surprind elemente de revelație dumnezeiască în doctrina lor, adevărurile descoperite fiind mai reduse și, în ultimă instanță, găsindu-și împlinirea în revelația creștină; fie se opinează că toate religiile conduc spre adevărul sau realitate supremă, totul fiind gândit prin prisma neutralității dogmatice și a unui globalism metafizic, ramificările religioase ale sacralului fiind simple limitări istorice. Concluzionând, autorul studiului este de părere că în ceea ce privește relația creștinilor cu non-creștinii trebuie să se pornească de la onestitate și bună înțelegere, orice încercare de îndoctrinare sau de manifestare a unui comportament arogant neaducând niciun folos spiritual. Mai mult, autorul atrage atenția că adevărata mărturisire a lui Hristos se face în propria viață, prin comportament și discurs autentic racordate la Scriptură și viață eclezială. Iar dacă cei de alte orientări religioase, care trăiesc în mijlocul creștinilor, vor fi încântați de un astfel de mod de viață și vor dori să trăiască pentru veșnicie într-o astfel de Împărăție, ca cea vestită de creștini, atunci vor alege să vină în Biserica lui Hristos. Adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu, în societatea multiculturală contemporană, stă sau cade, în viziunea autorului, în funcție de corecta reflectare a lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, de către creștini.

Drd. Florin-Ciprian PETRE

Faculté de théologie catholique - Université de Strasbourg (France)

LES METHODES DE PRIERE HESYCHASTE ANTERIEURES A SAINT GREGOIRE PALAMAS. QUELQUES REPÈRES HISTORIQUES

Keywords: *hesychast, prayer, philocalic tradition, Holy Fathers.*

Abstract

In this study we are presenting the formation and the evolution of the hesychast monastic current. We are also showing the fundamental and final purpose of this school of spiritual experience, namely the reach of the spiritual perfection, or the contemplation in uniting with God. One can attain this mode of being only by transforming their spiritual life in a continuous state of prayer. The main goal of our research is double: to understand the significance of the hesychast movement for the history of the Christian literature, and to underline its fundamental importance for the Church when it comes to define the practice and the theology of the continuous prayer. In deciphering and synthesizing the history and the theology of the hesychast prayer we rely on two essential elements: a concise exposition of the spiritual thinking and theology of some monastic personalities that marked the history of the philocalic tradition, such as saint Anthony the Great, abba Evagrius Ponticus, saint Diadochos of Photiki, saint Mark the Ascetic, saint Nilus of Sinai, saint John Climacus, saint Ephrem the Syrian, saint Isaac of Nineveh, saint Theodore of Studium, saint Nikitas Stithatos (the disciple of saint Symeon the New Theologian), saint Teolepf of Philadelphia (the disciple of saint Nicephorus the Hesychast), saint Gregory of Sinai; and an analysis of the hesychast prayer as a sine qua non condition to reestablish an endless communion of the fallen human being with God, his Creator.

Une brève histoire de l'hésychasme

Lorsqu'on essaye de définir le courant monastique oriental nommé hésychasme, il faut comprendre que c'est essentiellement un système spirituel d'orientation contemplative, et que son but réside dans l'atteinte de la perfection spirituelle de l'homme dans l'union avec Dieu, par l'intermédiaire de la prière continuelle. Il est important également de préciser que, par la pratique de la prière ininterrompue, on arrive à ἡσυχία¹, qui permet la création du

¹ Ἠσυχία – solitude, tranquillité, silence. Voir Pierre MIQUEL, *Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec*, coll. Spiritualité orientale 44, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges, 1986, pp. 143-180. Voir aussi Tomas SPIDLÍK, *La*

cadre propice pour atteindre l'union avec Dieu. La conception théologique sur la vie spirituelle que nous trouvons dans l'hésychasme nous indique que nous pouvons arriver à l'ἡσυχία par le cumul de l'effort psycho-physique et un niveau élevé de renoncement, une ascèse profonde et continue.

Cependant, nous découvrons que l'ἡσυχία, contrairement à l'ἀπάθεια² retrouvée dans le stoïcisme ou bien l'ἀταραξία³ dans l'épicurisme, ne se constitue pas comme étant un but en soi, mais plutôt un moyen ou un instrument spirituel qui aide l'âme à parvenir à la participation et à l'union avec Dieu⁴. Nombreux écrivains et historiens qui font référence à ce courant du monachisme oriental observent deux formes d'ἡσυχία, une extérieure et l'autre intérieure. Ainsi, par la forme extérieure ils comprennent l'éloignement du monde, et par celle intérieure l'éloignement du monde sensible et un retour vers Dieu, cette dernière étant la plus importante mais qui inclut, évidemment, la première⁵.

Comme cela a été évoqué précédemment, l'ἡσυχία peut être comprise comme ayant plusieurs niveaux ou sens. Un premier sens désigne la solitude et le silence qui permet le recueillement de l'âme, et un deuxième sens qui désigne le calme intérieur que procure la sobriété spirituelle, c'est-à-dire l'exclusion de toute activité de la pensée dans la prière, sobriété appelée dans la langue grecque, νῆψις⁶. Pourtant, beaucoup de pères et d'écrivains du désert identifient l'ἡσυχία avec la νῆψις⁷.

spiritualité de l'Orient chrétien. 2. La prière, coll. Orientalia Christiana Analecta 230, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1988, pp. 323-324.

² Michel SPANNEUT, «L'apatheia chrétienne aux quatre premiers siècles», dans: *Proche-Orient Chrétien*, 52 (2002), 3-4, p. 165: «L'apatheia (ἀπάθεια) est fondamentalement l'absence de pathos (πάθος), terme dont le radical *path* se retrouve dans πάσχω (de path.-sco), subir, éprouver. *Pathos*, (πάθη au pluriel), au sens large, tout ce qui est subi: accident, impression, émotion, sensation, passion, *Affekt* en allemand. Être apathès (απαθής), au neutre, c'est être inaffecté, devant l'événement, échapper à l'effet de l'incidence».

³ Il s'agit d'un mot grec composé: du préfixe négatif ou privatif ἀ + le mot ταραχή, ἡς – trouble de l'esprit, désordre. Voir Anatole BAILLY, *Abrégé du dictionnaire Grec-Français*. Hachette, Paris, 1901, p. 854.

⁴ Pierre ADNÈS, «Hésychasme», dans: Marcel VILLER et al. (eds.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, tome VII, 1, Beauchesne, Paris, 1969, p. 384.

⁵ P. ADNÈS, «Hésychasme», p. 384.

⁶ Νῆψις – vigilance. Voir P. MIQUEL, *Lexique du désert...*, p. 193: «Le verbe *nèphein* et le substantif de *nèpsis* définissent l'état de sobriété, et aussi de vigilance, par opposition à *mèthuein* qui signifie l'état d'ébriété et aussi de somnolence». Concernant une définition de l'état de la *nèpsis*, voici ce que dit P. ADNÈS, «Hésychasme», pp. 391-392: «Au sens strict et spécifique, la *nèpsis* est l'attitude d'une âme bien éveillée, présente à elle-même et à Dieu, vigilante, circonspecte et attentive à ne pas se laisser surprendre par l'adversaire démoniaque qui cherche à s'introduire dans l'esprit ou le cœur au moyen des *logismoi*, c'est-à-dire des pensées, mauvaises ou simplement importunes, qu'il s'ingénie à suggérer, prompte enfin à le

À la fin du XX^{ème} siècle, le père Jean Meyendorff affirmait, pour souligner le rôle fondamental de la prière dans ce que nous entendons aujourd'hui de manière générique par le mouvement hésychaste dans l'Église chrétienne orientale, que «l'hésychia est à la fois le climat et l'émanation de l'oraison. Elle n'existe que pour l'oraison, elle n'existe même que par l'oraison». Pour lui, donc, comme pour d'autres théologiens orthodoxes, pour arriver à ἡσυχία, et évidemment à l'union à Dieu, nous ne pouvons pas le faire que par ce que les Pères nomment la prière perpétuelle ou incessante⁸.

Toute la tradition hésychaste en général, et la théologie de la prière hésychaste en particulier, a été transmise entre le IV^{ème} et le XIV^{ème} siècle par un écrit d'envergure portant le nom de «Philocalie» et qui s'est constitué en recueil de textes spirituels en langue grecque. Dans un sens large, le mot «philocalie» peut être compris comme une anthologie, mais, si on se rapporte à l'étymologie de ce terme, il signifie «amour de la beauté», et par conséquent amour de Dieu qui est la source principale de tout ce qui est bon et beau. Dans la tradition *philocalique*, les auteurs des écrits que nous retrouvons dans cette collection de textes sont appelés des pères *théophores* ou *neptiques*, parce qu'ils sont porteurs de Dieu par leur expérience de la vie spirituelle⁹.

La communauté chrétienne primitive n'a pas eu l'institution du monachisme¹⁰ telle que nous la connaissons aujourd'hui. En conformité avec les études récentes, l'Église chrétienne, à ses origines, a hérité «une forme

repousser dès sa première tentative d'approche. Cette attitude de défensive s'appelle aussi *attention* (προσοχή), *garde de l'esprit, garde du coeur*».

⁷ Placide DESEILLE, *La spiritualité orthodoxe et la philocalie*, Albin Michel, Paris, 2003, p. 7.

⁸ Selon l'exhortation de saint Paul du *1 Thess.* 5, 17: «Priez sans cesse».

⁹ P. DESEILLE, *La spiritualité orthodoxe...*, p. 9.

¹⁰ Toutefois, il y a des Pères de l'Église chez lesquels nous trouvons l'idée selon laquelle nous pourrions parler d'une origine apostolique du monachisme. Nous donnons comme exemple l'hypothèse de saint Jean Cassien qui dans ses *Institutions* dit: «Car dans les débuts de la foi, des hommes, peu nombreux certes, mais fortement éprouvés, portaient le nom de moines ; ils avaient reçu la règle de vie de l'évangéliste Marc d'heureuse mémoire, qui fut le premier pontife de la ville d'Alexandrie» (JEAN CASSIEN, *Institutions Cénobitiques*, 2, 5, texte latin revu, introduction, traduction et notes par J.-C. Guy, coll. Sources Chrétiennes 109, Cerf, Paris, 1965, pp. 64-65); et il reprend cette thèse pour la développer dans *Conférences*: «La vie cénobitique prit naissance au temps de la prédication apostolique. C'est elle, en effet, dans toute cette multitude de fidèles, dont le livre des Actes nous trace ce tableau: La multitude des fidèles n'avait qu'un cœur et qu'une âme; nul ne disait sien ce qu'il possédait, mais tout était commun entre eux. [...] Comme ils s'abstenaient du mariage, et se tenaient à l'écart de leurs parents et de la vie du siècle, on les appela moines ou μονάζοντες à raison de l'austérité de cette vie sans famille et solitaire. Puis, les communautés qu'ils formaient leur firent donner le nom de cénobites, et à leurs cellules et logis, celui de maisons de cénobites» (JEAN CASSIEN, *Conférences XVIII-XXIV*, 18, 5, introduction, texte latin, traduction et notes par E. Pichery, coll. Sources Chrétiennes 64, Cerf, Paris, 1959, pp. 14-15).

monastique» issue du judaïsme contemporain au Christ (nous pensons ici aux Esséniens¹¹), comme une conséquence de la tradition prophétique de l'Ancien Testament. Dans l'Ancien Testament nous rencontrons l'exemple des prophètes, qui par leur vie luttent contre la religion établie, en développant une spiritualité de l'isolement, à savoir une spiritualité du désert. À cette époque-là, le désert était connu par les juifs comme l'habitation du démon et cette conception a été adoptée également par la pensée du Nouveau Testament. L'exemple par excellence rencontré durant l'époque du Christ est sans doute la présence de Jean-Baptiste dans le désert. Si l'histoire de la création commence dans un jardin luxuriant, en contradiction, l'annonce de la Bonne Nouvelle se fera dans le désert¹². Dans toute la littérature monacale, le désert est vu comme étant un monde hostile à Dieu et soumis à Satan, un lieu isolé des tentations du monde où se mène une lutte directe avec Satan¹³.

Une brève histoire de la tradition hésychaste comprend nécessairement la période allant du IV^{ème} siècle jusqu'au début du XIV^{ème} siècle, cela pour avoir une vision d'ensemble de cette tradition. Cette courte présentation a comme but de révéler l'histoire du mouvement hésychaste, mais surtout le rôle joué par la prière de Jésus, ceci pour saisir l'influence de toute cette tradition sur la théologie de la prière, développée et clarifiée pendant le XIV^{ème} siècle par la personnalité de Saint Grégoire Palamas¹⁴.

À partir du IV^{ème} siècle, l'Église orientale chrétienne entrera dans une époque nouvelle, une époque marquée par la protection impériale¹⁵, à savoir une époque de richesse et de privilèges. Comme réaction à ces derniers, nous avons constaté l'apparition du courant monacal qui essaiera de sauvegarder et conserver l'aspect d'humilité et de simplicité de la vie chrétienne primitive. Ainsi, prennent naissance beaucoup de communautés monastiques dans le

¹¹ Antoine GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, coll. Spiritualité orientale 30, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges, 1979, pp. 13-23.

¹² Jean MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, coll. Points Sagesses, Seuil, Paris, 2002, p. 14.

¹³ J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas...*, p. 15. Sur le sujet de l'habitation des moines dans le désert et sur la signification du désert pour la vie monastique il faut voir Nicolas MOLINIER, *Ascèse, contemplation et ministère d'après l'Histoire Lausiaque de Pallade d'Hélénopolis*, coll. Spiritualité orientale 64, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges, pp. 73-77.

¹⁴ Nous envisageons un deuxième article qui aura comme thème principal une présentation détaillée et une analyse approfondie de ce que représente la pensée théologique de saint Grégoire Palamas sur la prière, en sachant que ce grand père de l'Église est en effet le premier qui va structurer et systématiser la pensée sur la prière hésychaste et sur la méthode psychophysique de celle-ci.

¹⁵ Henri-Irénée MARROU, *L'Église de l'Antiquité tardive 303-604*, coll. Points Histoire, Seuil, Paris, 1985, pp. 22-25.

désert, qui vont se constituer comme un contrepoids à une Église qui sera appelée plus tard «embourgeoisée» et qui risquait, de plus en plus, de se confondre totalement avec l'Empire.

Il faut observer que le monachisme s'était développé de manière prépondérante dans l'Église d'Orient, et que les moines sont devenus les portes paroles authentiques de cette Église, le type par excellence de sainteté; durant tout le Moyen Âge, ils formeront l'élite de la société chrétienne en Orient¹⁶. Après l'apparition du monachisme, toute l'histoire de l'Église orientale sera marquée du point de vue théologique par beaucoup de personnalités sorties du milieu monacal, qui vont enrichir la théologie de l'Église par leurs écrits et leur mode de vie.

Pour la tradition *philocalique* ou *hésychaste*, saint Antoine le Grand¹⁷ détient la place de l'initiateur du mouvement hésychaste. Il est intéressant de remarquer que la personnalité de Saint Antoine le Grand se trouve à la confluence des deux époques de l'Histoire de l'Église, celle des persécutions, qui se termine avec l'empereur Dioclétien, et l'époque du développement du christianisme du point de vue théologique et sociopolitique, qui débute avec l'édit de la liberté religieuse accordée en 313 par Constantin, ce dernier devenant le premier empereur chrétien¹⁸. Antoine le Grand, par sa vie spirituelle et par son expérience de la prière incessante, deviendra un modèle à suivre dans la tradition hésychaste. Il a vécu dans le désert, dans la vallée du Nil. Plus tard, il intensifiera son ascèse en se retirant dans une grotte austère qui lui offrira l'habitat pour trouver le silence, un fait raconté par son biographe, saint Athanase d'Alexandrie¹⁹. La vie et l'expérience spirituelles de saint Antoine le Grand ont une importance fondamentale pour l'histoire du futur mouvement hésychaste car elles montrent que la victoire du Christ et de son Église est orientée, non seulement, contre les idoles païennes, mais surtout contre «les idoles» que chacun porte dans son cœur. Par son enseignement spirituel, Saint Antoine exhorte à l'observance des commandements du Christ et à la pratique d'une rude ascèse pour obtenir le salut²⁰.

En dépit de cela, le mouvement monastique ne lutte pas contre l'idée de l'idéal de l'empire chrétien, mais il prend la forme d'un contrepoids aux

¹⁶ J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas...*, p. 17.

¹⁷ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par G.J.M. Bartelink, coll. Sources Chrétiennes 400, Cerf, Paris, 1994, p. 127 (*Préface* 1).

¹⁸ J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas...*, p. 13. Pour cette période historique il faut consulter Simon Claude MIMOUNI, Pierre MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin*, coll. Nouvelle Cléo, Presses Universitaires de France, Paris, 2007, pp. 334-350.

¹⁹ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, §11, 1-§15, 1, pp. 165-177.

²⁰ J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas...*, p. 14.

tentations terrestres et il deviendra le dépositaire des valeurs suprêmes chrétiennes.

Dans la tradition de l'Église orientale, à la base de l'hésychasme se place l'un des plus grands penseurs et auteurs spirituels du IV^{ème} siècle, Évagre le Pontique qui, par sa pensée, fait la liaison entre la théologie des Pères de l'Église et l'expérience de la vie spirituelle des Pères du désert²¹. Évagre est né dans le Pont, en Asie Mineure, vers 345, et toutes les informations concernant sa biographie nous les recevons de son disciple Pallade, qui lui consacre tout un chapitre de son œuvre *l'Histoire lausiaque*²². Pallade, en parlant de l'éducation théologique d'Évagre, rappelle que le père du futur moine était chorévêque et il souligne également le voisinage entre le domaine d'Évagre et celui d'Annésoi, qui était la propriété de famille de saint Basile. Il paraît que ce voisinage se trouve à la base des futures relations qu'Évagre a eues avec saint Basile, qui allait lui offrir la place de lecteur de l'Église, et avec saint Grégoire le Théologien, qui allait l'ordonner diacre. Plus tard, Évagre, sous l'influence de sainte Mélanie l'Ancienne, fervente admiratrice d'Origène, embrasse la vie monastique choisissant l'Égypte, en premier dans la région de Nitrie et après, le désert voisin des Kellia (les Celules) où il restera jusqu'à sa mort en 399²³.

Ici, dans le désert égyptien, Évagre le Pontique prend contact avec deux personnalités très connues de la vie monastique égyptienne. Il connaît saint Macaire l'Alexandrin, qui était prêtre de Kellia, et aussi saint Macaire l'Égyptien, qui est considéré et attesté comme l'initiateur de la vie monastique au désert de Scété. Rufin dans son ouvrage *l'Historia Monachorum in Aegypto*, nous confirme le statut du Pontique comme le premier disciple de Macaire l'Égyptien²⁴.

Évagre lui-même fait la preuve de sa filiation hésychaste à l'égard des deux maîtres spirituels du désert par le fait qu'il donnera une structure et une expression à la pensée théologique des deux, grâce à son éducation littéraire et philosophique²⁵. Entre autres, la pensée évagrienne sur la prière pure et sur les divers degrés de la contemplation, bien que, sous certains aspects, elle fût tributaire à la pensée origénienne, elle restera dans la «tradition

²¹ Gabriel BUNGE, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le Moine*, coll. Spiritualité orientale 67, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges, 1996, pp. 21-22.

²² PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausiaque*, introduction, traduction et notes du Père Nicolas Molinier, coll. Spiritualité orientale 75, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges, 1999, p. 166.

²³ Antoine GUILLAUMONT, Claire GUILLAUMONT, Introduction, dans: EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le moine*, tome I, coll. Sources Chrétiennes 170, Cerf, Paris, 1971, pp. 21-22.

²⁴ A. GUILLAUMONT, C. GUILLAUMONT, «Introduction», pp. 24-25.

²⁵ P. DESEILLE, *La spiritualité orthodoxe...*, p. 25.

philocalique» comme une référence fondamentale pour ce que représentera la pensée hésychaste ultérieure au IV^{ème} siècle. Évagre le Pontique peut être considéré comme le *premier intellectuel* qui ait choisi d'aller dans le désert égyptien pour assumer le mode de vie des anachorètes qui y vivaient. Ainsi, il imitera leur ascèse et leur mode de prière, mais il essaiera d'intégrer ces éléments de la vie monastique dans un système métaphysique et anthropologique du néoplatonisme²⁶.

A cette époque, nous rencontrons deux aspects fondamentaux concernant le monachisme: celui *communautaire* et celui *érémitique*²⁷ ou individuel. C'est le moment où se développe l'idée de la centralité de la prière individuelle comme élément essentiel de la spiritualité chrétienne, en ayant comme résultat l'abandon de la pratique régulière des sacrements par la plupart de moines, la prière incessante devenant l'unique but de la vie spirituelle²⁸.

Il paraît qu'Évagre le Pontique ait été le premier grand codificateur de la doctrine monastique de la prière²⁹. Par ailleurs, c'est par lui que la spiritualité monastique postérieure reçoit un héritage d'une importance maximale concernant un vocabulaire mystique qui reflète l'essence de la vocation du moine. Malheureusement, l'héritage évagrien n'a pas été bien reçu, car les moines de l'Orient chrétien ont pris connaissance du langage néoplatonicien qui parfois a mené à une déviance de la spiritualité du désert vers une direction étrangère à l'Évangile³⁰. Ainsi, la tradition monastique orthodoxe a dû appliquer de temps en temps des corrections concernant la notion de prière perpétuelle et intellectuelle d'Évagre, la transformant en prière de Jésus. Parmi les œuvres d'Évagre le Pontique, nous rappelons le traité «De la prière»³¹ où il expose sa vision spirituelle sur la prière pure. Il faut savoir que ce traité a été beaucoup de temps attribué à Nil le Sinaïte (dont on parlera plus tard), et il est parvenu dans la Philocalie sous le nom de celui-ci. Dans un autre ouvrage évagrien intitulé *Kephalaia gnostica*³², la prière est considérée comme la plus haute activité spirituelle en ce qui concerne la communion de l'homme avec Dieu. Ainsi, dans la pensée évagrienne, nous pouvons

²⁶ J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas...*, p. 18.

²⁷ Voir, par exemple, le développement de ces deux termes fondamentaux de la vie monastique dans les deux œuvres spirituelles de saint Jean Cassien, les *Institutions cénobitiques* et les *Conférences*.

²⁸ J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas...*, p. 19.

²⁹ J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas...*, p. 19.

³⁰ J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas...*, p. 22.

³¹ Voir le traité d'ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Chapitres sur la prière*, édition du texte grec, introduction, traduction, notes et index par P. Géhin, coll. Sources Chrétiennes 589, Cerf, Paris, 2017.

³² ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Les six centuries des Kephalaia Gnostica*, édition critique de la version syriaque par A. Guillaumont, coll. Patrologia Orientalis 134 [28.1], Firmin-Didot et Cie, Paris, 1958, pp. 208-210.

parler de la prière comme étant la forme intellectuelle suprême. Évagre le Pontique définit la prière continuelle comme n'ayant pas de forme: l'intellect doit renoncer à tout ce qui signifie représentations du monde sensible. Il développe l'idée que la prière continuelle peut arriver à la forme la plus haute seulement quand elle devient la *prière sans distractions*³³.

À côté des aspects théoriques de la pensée évagrienne sur la prière, nous trouvons abordé l'aspect pratique, qui pour Évagre se place comme fondement de l'expérience de la vie spirituelle. Pour Évagre, le mot *πρακτικός* désigne le moine ou celui qui par définition s'est retiré du monde par l'anachorèse avec pour but fondamental la contemplation de Dieu. Ainsi, le moine renonce à tout ce que signifie la vie du monde: mariage, richesses et occupations humaines, qui ne sont pour lui qu'une source de division et d'agitation, et s'établit dans *l'ἡσυχία*, c'est-à-dire dans le calme que procure la solitude pour pouvoir se consacrer totalement à la recherche de la science de Dieu³⁴.

Nous observons qu'Évagre le Pontique confère une centralité à l'intellect (*νοῦς*) en ce qui concerne l'expérience spirituelle parce qu'il pense la place de l'intellect à la confluence du monde matériel et celui intelligible; par la prière, l'intellect peut arriver à une réelle communion et communication avec Dieu³⁵.

En conclusion, nous trouvons chez Évagre le développement de la conception que l'intellect, dans le cadre spirituel, représente *l'homme intérieur* et le but de la vie spirituelle consiste dans sa purification. C'est uniquement par ce moyen que l'homme peut contempler de manière réelle son Créateur. Cette conception *évagrienne* sur la prière intellectuelle deviendra le point de départ pour la pensée hésychaste dans le développement de la théologie sur la *prière du cœur*³⁶.

Comme nous l'avons montré plus haut, une autre personnalité ayant marqué le début de l'histoire du mouvement hésychaste est sans aucun doute saint Macaire l'Égyptien, le maître d'Évagre le Pontique. Sa vie spirituelle et ses écrits attribués sont considérés comme des sources fécondes pour la tradition hésychaste. Saint Macaire d'Égypte est considéré comme le fondateur de la vie érémitique dans le désert de Scété et dans son œuvre

³³ EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le moine*, tome I, introduction par Antoine Guillaumont et Claire Guillaumont, coll. Sources Chrétiennes 171, Cerf, Paris, 1971, pp. 645-646.

³⁴ A. GUILLAUMONT, C. GUILLAUMONT, «Introduction», pp. 48.

³⁵ G. BUNGE, *Évagre le Pontique...*, p. 29. Bunge nous rappelle que cet intellect (*noûs*) selon le vocabulaire évagrien désigne l'âme raisonnable qui a trois «facultés» distinctes ou «puissances» (*dynameis*).

³⁶ A. GUILLAUMONT, C. GUILLAUMONT, «Introduction», pp. 53-54.

nous trouvons exprimé le rôle du cœur et l'importance de la place du corps dans le progrès spirituel, mais également la coopération des deux dans la prière comme moyen de participation réelle à Dieu. La tradition *philocalique* nous présente saint Macaire comme étant l'un des initiateurs ou des précurseurs de la prière monologique, à savoir de la répétition permanente d'une prière très courte, pratique spirituelle qui se trouvera à la base de la future méthode hésychaste de la prière du cœur. Toute la tradition hésychaste postérieure mettra en évidence les différences conceptuelles entre la pensée d'Évagre et celle de Macaire l'Égyptien concernant la prière. Pour saint Macaire l'expérience spirituelle en Christ par la prière ne se rapporte pas seulement à l'intelligence, mais la prière a le rôle d'accéder à Dieu par sa dualité corps et esprit³⁷. De même, pour saint Macaire, contrairement à la pensée évagrienne, le cœur se constitue comme le centre de l'organisme et le siège de l'intelligence humaine³⁸.

Une autre figure importante qui continue la suite des penseurs hésychastes est saint Diadoque de Photice³⁹. Malheureusement, nous avons peu d'informations sur sa biographie. Il est attesté comme évêque de Photice en Épire au temps des disputes monophysites, à l'époque du concile de Chalcedoine. De son œuvre théologique, nous pouvons extraire tant l'exemple personnel d'une expérience spirituelle réelle que l'influence de la tradition monacale antérieure à lui. Sans doute, saint Diadoque de Photice a pris connaissance de l'œuvre évagrienne, mais dans une égale mesure nous retrouvons une réelle influence des *Homélies spirituelles* attribuées à Macaire d'Égypte. Diadoque poursuit le chemin de la pensée de Macaire en accentuant l'aspect pratique, visible, de la vie spirituelle. Son originalité consiste dans le développement d'une conception assez élaborée concernant la manière de vivre l'ascèse, mais surtout l'importance qu'il accorde à l'invocation du nom de Jésus, le souvenir perpétuel du nom de Dieu par l'oraison brève qui, pas-à-pas, deviendra l'aspect verbal fondamental de la prière hésychaste⁴⁰.

³⁷ J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas...*, p. 24.

³⁸ J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas...*, p. 24.

³⁹ Edouard DES PLACES, «Introduction», dans: DIADOQUE DE PHOTICE, *Œuvres spirituelles*, texte critique, traduction et notes par Edouard des Places, coll. Sources Chrétiennes 5bis, Cerf, Paris, 1955, pp. 50-52.

⁴⁰ DIADOQUE DE PHOTICE, *Œuvres spirituelles*, p. 52. C'est au chapitre 31 (pp. 100-101) que Diadoque nous fait parvenir son texte le plus éloquent relatif à l'importance de l'invocation du nom de Seigneur pour la lutte spirituelle menée par le moine contre les armes du démon, c'est-à-dire contre les mauvaises pensées: «Si alors l'intellect se trouve en train de s'attacher fortement, dans un souvenir fervent, au saint nom du Seigneur Jésus et qu'il se serve de ce nom saint et glorieux comme d'une arme contre l'illusion, l'imposteur renonce à la ruse et désormais s'en prend à l'âme pour un combat corps à corps».

Saint Marc l'Ascète⁴¹ est un autre penseur qui développe, lui aussi, l'enseignement de la tradition hésychaste. Dans la tradition *philocalique*, il est connu également comme Marc le Moine et Marc l'Ermitte, et nous le rencontrons comme higoumène d'un monastère au cours du V^{ème} siècle. A l'instar de Diadoque de Photicé, dans cette tradition hésychaste, il est placé comme le continuateur de la théologie de Macaire et des anciens Pères du désert, en insistant sur l'observance des commandements divins et la pratique des vertus, mais surtout sur la prière ininterrompue⁴².

Lorsqu'on se réfère à l'apparition du courant monacal nommé hésychasme, sans doute que du point de vue géographique on se rapporte au désert égyptien, mais peu de temps après, le développement de celui-ci se fait ressentir non seulement du point de vue de la pensée théologique, mais on peut parler aussi d'un développement spatial. Ainsi, après le moment de l'apparition hésychaste dans le désert égyptien, peu à peu, on voit naître aussi d'autres centres monastiques où la tradition hésychaste sera continuée et développée. De ce fait, l'un de ces centres monastiques qui donnera à l'histoire de l'hésychasme des personnalités qui marqueront cette tradition tant du point de vue de la pensée théologique, que surtout de l'expérience de la vie spirituelle, c'est le Mont Sinaï.

Saint Nil le Sinaïte⁴³ est considéré comme l'un des premiers moines qui ait vécu sur le mont Sinaï. La tradition l'atteste comme étant originaire d'Ancyre, en Galatie, disciple de Saint Jean Chrysostome et, avant d'embrasser la vie monastique, sa biographie nous le présente dans sa qualité de préfet de Constantinople sous l'empereur Théodose. La tradition *philocalique* lui a attribué une riche correspondance de près d'un millier de lettres⁴⁴. Malgré tout cela, son nom, conformément aux études les plus récentes, est associé à celui d'Évagre le Pontique, à cause du fait qu'après la condamnation de *l'origénisme* au VI^{ème} siècle, une partie de l'œuvre d'Évagre allait circuler sous le nom de Nil le Sinaïte⁴⁵.

Un autre auteur représentatif pour la tradition hésychaste sinaïtique qui a vécu vers 575-650 sur la Montagne Sainte est saint Jean Climaque. Il restera comme une référence essentielle pour la pensée de l'Église orientale

⁴¹ Cf. Jean GRIBOMONT, «Marc le Moine», dans Marcel VILLER et al. (eds.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, tome X, Beauchesne, Paris, 1980, pp. 274-283

⁴² P. DESEILLE, *La spiritualité orthodoxe...*, p. 31.

⁴³ Pour des détails sur sa biographie voir Marie-Gabrielle GUERARD, «Introduction», dans: NIL D'ANCYRE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, tome I, texte critique, traduction et notes par Marie-Gabrielle Guerard, coll. Sources Chrétiennes 403, Cerf, Paris, 1994, pp. 15-26.

⁴⁴ P. DESEILLE, *La spiritualité orthodoxe...*, p. 34.

⁴⁵ P. DESEILLE, *La spiritualité orthodoxe...*, p. 34.

par son ouvrage très connu intitulé *L'Échelle*. Par cet ouvrage, il amène un renouvellement au mouvement monastique hésychaste. *L'Échelle* est une œuvre qui s'adresse par excellence aux moines, en leur indiquant les enseignements qui permettent d'atteindre la perfection spirituelle: le renoncement au monde, l'obéissance à un Père spirituel, pénitence, lutte contre les tentations et acquisition des vertus, l'ascèse et finalement l'atteinte de l'ἡσυχία, paix de l'âme, et de l'ἀπαθεία, l'impassibilité. Malheureusement, nous ne détenons pas beaucoup d'informations concernant sa biographie. Nous savons qu'il n'a pas vécu dans un monastère cénobitique, mais a choisi la vie solitaire sous la conduite d'un Ancien, l'abbé Martyrius, pendant 19 ans. Après la mort de son père spirituel, saint Jean Climaque s'établit dans un lieu solitaire, appelé Tohlas (Wadi Tlah), et vécut dans une grotte. Après 40 ans de vie d'isolement, nous le rencontrons comme higoumène du monastère cénobitique de Sinaï. Selon quelques sources historiques, après l'invasion arabe, le centre hésychaste du Sinaï se déplacera au Mont Athos⁴⁶.

Un autre centre emblématique pour le courant hésychaste de cette époque-là est la vie monastique menée dans les Églises de langue syriaque. L'histoire de la tradition monastique confirme que l'idéal ascétique s'est répandu assez tôt dans ce coin du monde, le monachisme est apparu au milieu du IV^{ème} siècle. La tradition *philocalique* situe saint Éphrem le Syrien⁴⁷ (v. 306-373) comme étant parmi les premiers moines solitaires qui aient vécu ici, mais des études plus récentes l'attestent comme vivant en tant qu'ascète seulement après 363. En dépit de cela, la tradition mentionnée plus haut lui confère une place à part grâce à son œuvre, en partie authentique, en partie apocryphe, où il développe une théologie très profonde sur le rôle du cœur dans la prière hésychaste⁴⁸.

Selon les informations concernant sa vie, saint Éphrem a vécu dans la Haute-Mésopotamie où il était diacre de l'Église. Il est connu dans l'histoire théologique comme le grand poète de la langue syriaque. D'ailleurs, c'est en cette qualité qu'il a gagné une notoriété quasi universelle, étant nommé «la cithare de l'Esprit Saint»⁴⁹.

Plus tard, au début du VII^{ème} siècle, dans le christianisme perse apparaîtrait une autre personnalité qui aura une contribution significative à la tradition spirituelle hésychaste: il s'agit d'Isaac de Ninive⁵⁰. Isaac est né dans une

⁴⁶ P. DESEILLE, *La spiritualité orthodoxe...*, p. 35.

⁴⁷ François GRAFFIN, «Introduction», dans: EPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur la Nativité*, traduction du syriaque et notes par François Cassigena-Trevedy, coll. Sources Chrétiennes 459, Cerf, Paris, 2001, p. 7.

⁴⁸ P. DESEILLE, *La spiritualité orthodoxe...*, p. 37.

⁴⁹ F. GRAFFIN, «Introduction», p. 7.

⁵⁰ Voir Elie KHALIFE-HACHEM, «Isaac de Ninive», dans Marcel VILLER et al. (eds.), *Dictionnaire*

région appelée Beit Quatrayé, dans la partie occidentale de la Perse (Quatar), à peu près en 630. Bien que dans son œuvre il se rapporte très souvent aux écrits de Théodore de Mopsueste, nous n'y trouvons pas des idées nestorienne. Dans le cadre de l'hésychasme athonite, Isaac de Ninive représente la grande personnalité qui va influencer la pensée de Syméon le Nouveau Théologien et également la théologie spirituelle de l'hésychasme du XIV^{ème} siècle⁵¹. Il est intéressant d'analyser les personnalités de ce coin du monde en tenant compte du fait que l'empire perse n'a jamais été officiellement chrétien, comme l'empire romain.

Au VIII^{ème} siècle, une autre personnalité remarquable du point de vue de la pensée théologique qui s'inscrit, d'un côté, dans la défense du christianisme contre les réminiscences de nature païenne et, de l'autre, parmi les Pères qui amènent leur consistant apport au maintien et au renouveau de l'hésychasme, est saint Théodore le Studite⁵². Il vit dans une période difficile de l'histoire chrétienne, au temps de l'empereur Léon III l'Isaurien (717-741), qui soutient l'hérésie iconoclaste. Évidemment, les défenseurs de l'orthodoxie sont représentés par les moines qui ont vécu dans les monastères du mont Olympe en Bythynie, de l'autre côté du Bosphore, parmi lesquels se trouve saint Théodore le Studite. Pendant une période d'accalmie concernant la crise iconoclaste, saint Théodore se déplacera avec un groupe de moines dans un monastère de Stoudios pour y mener leur vie. En 815, l'empereur Léon l'Arménien (813-820) reprend la persécution et parmi ses victimes sera aussi Théodore, qui va mourir le 11 novembre 826 à la suite des mauvais traitements. La théologie de saint Théodore le Studite se manifeste comme une continuité de la tradition *philocalique*, en enseignant les pratiques de la vertu qui conduisent, par la prière, à la paix de l'âme et à la charité fraternelle. Même si Théodore le Studite n'ait pas vécu comme un ermite, il s'inscrit dans la lignée de la tradition hésychaste par son exemple de vie spirituelle, mais aussi par le mode de vie instauré dans le monastère Studios où, à la fin du X^{ème} siècle et le début du XI^{ème} siècle, nous rencontrons un moine qui sera considéré le plus grand mystique de l'Église byzantine, à savoir saint Syméon le Nouveau Théologien (949-1022)⁵³.

Au cours de notre travail, nous reviendrons sur les aspects biographiques de saint Syméon le Nouveau Théologien lorsque nous aborderons l'influence de sa méthode sur la théologie de la prière de saint Grégoire

de spiritualité ascétique et mystique..., tome VII, Beauchesne, Paris, 1969, pp. 2041-2054.

⁵¹ P. DESEILLE, *La spiritualité orthodoxe...*, p. 39.

⁵² Sur la vie et la théologie de Saint Théodore, voir l'étude de Roman CHOLL, *Theodore the Stoudite: the Ordering of Holines*, Oxford University Press, Oxford, 2002; Sebastian NAZĂRU, *Sfântul Theodor Studitul sau despre datoria de a mărturisi*, București, Omonia, 2008.

⁵³ P. DESEILLE, *La spiritualité orthodoxe...*, p. 42.

Palamas. A présent, on se limite à présenter le disciple-biographe de Syméon le Nouveau Théologien, Nicéas Stéthatos, qui non seulement rend connue l'œuvre de son maître, mais essaye d'approfondir la théologie de Syméon au sujet de la prière et notamment l'ascèse par l'intermédiaire de l'ἀπάθεια.

Nicéas Stéthatos⁵⁴ est né vers 1005 et il embrasse la vie monastique de Stoudios à un âge très jeune, vers 1020, au temps du conflit de Syméon le Nouveau Théologien avec l'assistant du patriarche de Constantinople, Etienne, l'ancien métropolitain de Nicomédie. Malgré le fait qu'exactement à cette période-là Syméon fût contesté, saint Nicéas ne tient pas compte des calomnies et des intrigues qui visaient le saint père et l'assume comme père spirituel pour toute sa vie. Il allait copier les œuvres de Syméon qu'il publiera par la suite, mais également il devint le biographe de saint Syméon le Nouveau Théologien. Par ailleurs, en 1054, grâce à son éducation théologique, il sera désigné comme porte-parole de la part orthodoxe dans les discussions durant la controverse avec les légats du Pape. Toutes les informations historiques attestent qu'il a détenu la fonction d'higoumène de Stoudios, peut-être quelques années avant sa mort vers 1090⁵⁵. La conception théologique de saint Nicéas sur la vie spirituelle nous la retrouvons dans son ouvrage spirituel «Les trois Centuries», édité dans la Philocalie et dans la Patrologie de Migne. *Les Centuries* contiennent des chapitres pratiques, physiques et gnostiques ou théologiques, et elles correspondent aux trois étapes de la vie spirituelle. Saint Nicéas Stéthatos utilise un schéma ascendant à partir de la φιλοσοφία ἔμπρακτος, expérimente l'ἀπάθεια ou l'ascèse pour purifier l'intellect, arrivant à la θεωρία, et à partir de là, en continuant par la prière pure intellectuelle, l'homme peut monter à la θεολογία ou la contemplation de Dieu⁵⁶.

De même, chez saint Nicéas Stéthatos, nous découvrons la reprise du concept de Maxime le Confesseur sur l'ascèse, il s'agit de la conception sur l'ἀπάθεια. L'ἀπάθεια contient deux aspects, le premier se réfère à l'ascèse du corps par le jeûne, la mortification des sens, ce qui représente la voie pour enfreindre les passions et aider l'âme à parvenir à la contemplation. Le deuxième aspect de l'ἀπάθεια débute avec la contemplation. Ce deuxième aspect mène à la paix parfaite des pensées et, des fois, même à des révélations. Pour saint Nicéas et, bien entendu, aussi pour saint Maxime,

⁵⁴ Jean DARROUZÈS, «Introduction», dans: NICETAS STETHATOS, *Opuscules et lettres*, texte critique, traduction et notes par J. Darrouzès, coll. Sources Chrétiennes 81, Cerf, Paris, 1961, pp. 8-10.

⁵⁵ P. DESEILLE, *La spiritualité orthodoxe...*, p. 46.

⁵⁶ Irénée HAUSHER, «Introduction», dans: NICETAS STETHATOS, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, traduction par P. Gabriel Horn, coll. Orientalia Christiana Annalecta 14, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1928, p. 25.

l'ascèse est un moyen pour arriver à la contemplation de Dieu, mais cette ascèse n'est pas là pour lutter contre la nature qui est bonne, étant l'œuvre de Dieu, mais travailler pour elle. Le but primordial de l'ascèse consiste à faciliter le retour de l'homme à la nature paradisiaque. Donc, sur ce chemin nous n'arrivons que par la mortification des sens et par les exercices de la pensée divine⁵⁷.

Maintenant commence la période d'affirmation du Mont Athos comme le premier centre de représentation de la tradition hésychaste dans l'Église orientale. A la fin du X^{ème} siècle, est fondé le premier grand monastère cénobitique par saint Athanase l'Athonite et rapidement, grâce à un réel afflux des moines, venus de tout l'empire, on assiste à la création de plus de vingt autres monastères. On peut parler d'une vraie émulation de la part des moines grecs, valaques, bulgares, serbes, géorgiens, italiens ce qui confère une image panorthodoxe du Mont Athos et qui sera développée jusqu'à nos jours⁵⁸.

Il est impératif de rappeler en égale mesure la personnalité de Théolepte de Philadelphie, disciple de Nicéphore le Solitaire, dont on parlera à l'occasion de la présentation des trois méthodes antérieures à Grégoire Palamas. Théolepte deviendra le maître et l'initiateur de ce dernier. Il est né en 1250 et grâce aux informations historiques concernant sa biographie, avant d'embrasser la vie monastique, il a été diacre marié dans sa ville natale, mais il y a renoncé pour se dédier à une expérience spirituelle plus haute. Avec son maître, Nicéphore le Solitaire, il lutte contre la politique unioniste de Michèle VIII Paléologue qui, en ayant besoin du soutien militaire des Latins, acceptait à faire des compromis même à l'intérieur de la foi orthodoxe. A cause de leur intransigeance, Théolepte et Nicéphore sont exilés mais, à la mort de l'empereur, Théolepte est ordonné métropolite de Philadelphie et c'est alors que saint Grégoire Palamas le rencontre et devient son disciple⁵⁹.

Le rôle de la prière dans la spiritualité hésychaste

À l'intérieur de l'Église orientale, les théologiens, en traitant la problématique de la prière, parlent souvent de l'anthropologie de la prière, car ils ne conceptualisent pas ce problème comme étant une idée abstraite, relevant de l'esprit, mais ils le rapportent à l'homme entier, qui présuppose une coparticipation âme et corps. Ils soulignent, par ailleurs, le rôle sotériologique de la prière comme condition *sine qua non* du salut, car sans elle il n'est pas possible à l'homme tombé dans le péché de rétablir la communion avec Dieu le Créateur.

⁵⁷ I. HAUSHERR, «Introduction», pp. 27-28.

⁵⁸ P. DESEILLE, *La spiritualité orthodoxe...*, p. 50.

⁵⁹ P. DESEILLE, *La spiritualité orthodoxe...*, p. 51.

Au-delà du service liturgique de l'Église, dans le monde monastique orthodoxe, on rencontre un développement de la prière individuelle qui sera appelée de manière générique tout au long de l'histoire «la prière de Jésus» qui deviendra la forme, par excellence, de la prière hésychaste. Ainsi, son aspect extérieur, sa «matière», consiste dans la répétition perpétuelle d'invocation du nom du Seigneur par les paroles suivantes : «Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pêcheur». L'aspect intrinsèque ou son essence spirituelle consiste dans la descente de l'intelligence dans le cœur, en continuant par le processus de purification de la pensée, mais surtout par le processus d'anamnèse continue de Jésus-Christ et «l'illumination de l'homme intérieur par la grâce divine et la prise de conscience de l'habitation mystique en lui du Saint Esprit»⁶⁰.

L'importance de cette prière, à l'intérieur de l'Église orientale, mais surtout dans le mouvement hésychaste, réside tant dans l'attention que lui accordent de nombreux théologiens et penseurs orientaux dans leurs écrits, que par la pratique et le développement de celle-ci au sein de la vie monastique dès le IV^{ème}-V^{ème} siècle jusqu'à nos jours⁶¹.

L'exégèse patristique moderne considère que le rôle de l'hésychasme et, implicitement, le rôle de la prière en tant qu'essence du mouvement hésychaste, détient, au-delà d'une importance historique, qui est traitée abondamment par les historiens de l'Église, un rôle fondamental dans la manifestation et le développement de la vie spirituelle en tant qu'expression de l'actualité immédiate de la vie de l'Église orientale.

Il faut remarquer que, depuis bien longtemps, de nombreux écrits et articles théologiques proposent à la connaissance des chrétiens occidentaux cette méthode de la prière hésychaste. Le père Placide Deseille considère que nous pouvons parler même d'un filon traditionnel commun à la prière hésychaste et à la prière occidentale des «aspirations»⁶², les deux ayant comme point de départ la pensée et l'expérience des pères du désert⁶³. Par notre démarche, nous voulons souligner que la théologie de la prière hésychaste a

⁶⁰ Olivier CLEMENT, Boris BOBRINSKOY et al. (eds.), *La douloureuse joie. Aperçus sur la prière personnelle de l'Orient chrétien*, coll. Spiritualité orientale 14, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges, 1993, pp. 43-44.

⁶¹ O. CLEMENT et al. (eds.), *La douloureuse joie...*, p. 79.

⁶² Voir Andrew LOUTH, «Prière», dans: Jean-Yves LACOSTE, Olivier RIAUDEL (eds.), *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, pp. 1124-1130. Il considère que la prière en Occident se développa dans les milieux monastiques «sous la forme d'une triade, lecture, méditation, prière (*lectio, meditatio, oratio*). Car le but de la lecture n'est pas d'en savoir plus, mais de laisser le sens de ce qu'on lit orienter le cœur et l'esprit vers Dieu, autrement dit de faire prier».

⁶³ Placide DESEILLE, *La prière de Jésus dans la spiritualité hésychaste*, Monastère Saint-Antoine-le-Grand [métochion de Simonos Petra], Saint-Laurent-en-Royans, 1995, pp. 3-4.

pris naissance et s'est développée à partir de deux filons fondamentaux de l'Église chrétienne, d'un côté à partir de la doctrine de la déification de l'homme entier, exprimée par la pensée des pères de l'Église, et de l'autre côté par l'institution et le développement de l'enseignement pratique des pères du désert. Sans doute, dans la pensée des pères de l'Église, mais aussi dans la tradition *philocalique* des pères du désert, les deux aspects sont interdépendants. Dans notre travail, nous allons nous concentrer plutôt sur l'aspect pratique de la prière hésychaste, sans pour autant oublier la doctrine relative à la déification de l'homme⁶⁴, car dans la pensée patristique la prière est l'un des critères sur lequel est fondée cette doctrine.

Ainsi, la doctrine de la déification de l'homme est présente dans la vie spirituelle monastique hésychaste. Ici, l'accent est mis sur l'aspect expérimental personnel de la vie spirituelle et moins sur les fondements christologiques et sacramentaires. Par exemple, le moine hésychaste du désert est un homme déifié, *pneumatophore*, qui, par le secret de la prière de Jésus, vit l'expérience réelle de la présence du Saint Esprit qui transfigure son être. Évidemment, on peut arriver à cette expérience déifiant seulement par l'ascèse et par la prière ininterrompue⁶⁵.

En ce qui concerne l'aspect pratique de la méthode hésychaste, l'élément fondamental de celle-ci consiste dans la répétition ininterrompue de ce que les pères nomment la prière monologique⁶⁶: «Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pêcheur». Malgré tout cela, cette brève oraison, qui, sans doute, n'a pas été exprimée avant l'époque de Diadoque de Photicé⁶⁷ de la même manière qu'on le fait aujourd'hui, mais plutôt pratiquée dans la forme réduite par la simple invocation du nom de Jésus, et ceci en fonction du niveau spirituel atteint de celui qui priait, ne constitue pas un but en soi en vue de l'atteinte de la déification, mais juste un chemin, comme le démontrera saint Grégoire Palamas à travers sa théologie au XIV^{ème} siècle en tant que réponse donnée à Barlaam et à ses défenseurs⁶⁸. Il faudrait dire que l'importance de saint Diadoque par rapport à la prière de Jésus réside dans le fait d'accorder un large espace dans son traité *Les Cent chapitres*

⁶⁴ P. DESEILLE, *La prière de Jésus dans la spiritualité hésychaste*, p. 4.

⁶⁵ P. DESEILLE, *La prière de Jésus dans la spiritualité hésychaste*, p. 6.

⁶⁶ Sur les origines de la prière monologique voir le chapitre 10 du livre X des *Conférences* où saint Jean Cassien expose une première vision développée concernant une telle méthode de prier incessamment, mais quelques décennies plus tard, saint Diadoque de Photicé formulera explicitement une prière d'invocation du nom de Jésus, qui peut être vue comme le point de départ de la genèse de ce que signifiera la prière hésychaste, dont les fondements seront systématisés par saint Grégoire Palamas au quatorzième siècle.

⁶⁷ DIADOQUE DE PHOTICE, *Œuvres spirituelles*, pp. 50-52.

⁶⁸ P. DESEILLE, *La prière de Jésus dans la spiritualité hésychaste*, p. 14.

sur la perfection spirituelle, tant à la prière d'invocation du nom de Jésus, qu'aux aspects relatif à la corporalité, en se référant à l'ascèse de ceux qui pratiquent cette prière⁶⁹. Saint Grégoire Palamas citera saint Diadoque de Photice dans ses *Triades*, lorsqu'il abordera le thème du retour en soi (Tr I, 2, 4), ou lorsqu'il parlera du rôle de la prière comme mémoire ininterrompue de Dieu (Tr II, 2, 19).

La règle générale pour la pratique de la prière suppose certaines conditions extérieures par rapport à la simple verbalisation de la prière monologique. Une de ces conditions, attestée par l'idée de la vie monastique elle-même, consiste dans l'éloignement du monde et le retrait dans la solitude et le silence.

Ce fait est expliqué d'une manière édifiante par saint Grégoire Palamas, qui décrit le climat originel de la pratique de la prière ainsi:

«Lorsque l'esprit se donne à sa propre énergie qui consiste dans le retour et la vigilance sur lui-même, lorsque, par cette énergie, il se transcende lui-même, il peut s'unir à Dieu. Voilà pourquoi c'est lui qui veut passionnément vivre avec Dieu, fuit la vie sujette à condamnation. Il choisit la vie monacale, étrangère au mariage. Il souhaite habiter sans troubles ni soucis dans le sanctuaire de l'ἡσυχία, loin de toute relation extérieure. Il y délit son âme, dans la mesure du possible, de tout lien matériel et attache son esprit à la prière ininterrompue à Dieu. Par elle, il se concentre tout entier en lui-même et trouve un moyen nouveau et mystérieux pour monter aux cieux; ce qu'on peut appeler l'insaisissable ténèbre du silence initiateur»⁷⁰.

Ce passage est tiré du troisième traité de la première *Triade* où saint Grégoire Palamas, d'une manière très synthétique, exprime l'idée que celui qui désire d'être en communion permanente avec Dieu doit choisir la voie d'une vie monastique et renoncer à tout contact avec le monde extérieur, en se dédiant à la pratique de la prière ininterrompue.

Dans un de ces articles, Olivier Clément met en relief l'importance de l'hésychasme et, implicitement, l'essence de la prière de Jésus, en rappelant le témoignage reçu par lui lors des rencontres avec des moines hésychastes, qui affirmaient l'origine évangélique de cette prière. Ce fait, si impressionnant soit-il, est tout autant important pour la vie chrétienne de l'Église, en évoquant comme origine l'épisode du saint apôtre Jean reposant sur la poitrine de Jésus et écoutant les battements du cœur du Seigneur Jésus-Christ,

⁶⁹ Voir Edouard DES PLACES, «Prière», dans Marcel VILLER et al. (eds.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique...*, tome III, Beauchesne, Paris, 1953, pp. 816-833.

⁷⁰ Cf. *Triades* I, 3, 46 (GRÉGOIRE PALAMAS, *Défense des saints hésychastes. Tome I: Triades I, 1-3 et II, 1-2*, introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, coll. Spicilegium Sacrum Lovaniense 30, Peeters, Louvain, 1959).

divinement humain, et, dans une égale mesure, le moment de la bénédiction donnée par le Christ, au moment de l'Ascension, comme étant le point de départ de la tradition hésychaste⁷¹. Sans que saint Grégoire Palamas se réfère expressément à cet épisode, nous trouvons dans ses traités des réminiscences de l'idée selon laquelle la possibilité que la prière hésychaste ait sa source, sinon son origine, dans l'épisode évoqué par Olivier Clément est bien réelle.

En même temps, Olivier Clément fait une analyse par laquelle il souligne trois aspects fondamentaux, théologiquement et anthropologiquement, de la tradition hésychaste: il décrit la conception unitaire de l'homme, le mystère de l'invocation du nom de Jésus et l'injonction de la prière ininterrompue qui mène vers l'ascèse, ce qui, dans la tradition *philocalique*, généralement, suppose la présence d'un maître spirituel.

Lorsqu'on parle de cette conception unitaire de l'homme, on se réfère, sans doute, à l'«homme entier», corps et âme, dont toute la tradition hésychaste tire son fondement lorsqu'elle exprime la doctrine de la déification de l'homme. C'est pour cela que l'homme, qui par la chute est devenu une unité disloquée, peut être restauré, conformément à la théologie palamite sur la prière dans le cœur, le siège de l'intelligence de la nature humaine⁷², parce que «le cœur [...] est l'intériorité la plus intérieure de l'homme et en même temps sa *transparence* la plus transparente, le cœur [...] est aussi *le corps le plus profond du corps*»⁷³. Le deuxième aspect fondamental de la pratique de la prière hésychaste consiste dans l'invocation du nom de Jésus qui, tout comme dans l'interprétation biblique, nous montre le mystère de la personne. Ainsi, par cette invocation du nom, par la prière monologique de Jésus, se réalise une «anamnèse» continue de Celui-ci, mais surtout une communion avec Lui. Ainsi, Olivier Clément affirme que «le nom de Jésus exprime Dieu comme Amour, c'est-à-dire comme Trinité, c'est-à-dire comme Unité/Altérité au cœur même de l'Absolu...». Il continue, en faisant une analyse de la prière monologique qu'il explique ainsi: «*Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu* est une formule trinitaire, le mot Dieu signifie *le Père*, source de la Divinité, le mot Christ, *Oint* désigne l'onction de l'Esprit. L'invocation du nom de Jésus nous fait ainsi entrer dans les espaces trinitaires, dans les espaces de l'amour»⁷⁴. C'est pour cela qu'on peut dire que le troisième aspect, l'injonction de la

⁷¹ Olivier CLÉMENT, *Le monachisme oriental, L'Hesychasme*, Association des Amis de Sénanque, 1989, p. 7.

⁷² Voir Antoine GUILLAUMONT, «Les sens des noms du cœur dans l'Antiquité», dans: *Le Cœur*. coll. Les Études Carmélitaines 29, Desclée de Brouwer, Bruges, 1950, pp. 41-81.

⁷³ O. CLEMENT, *Le monachisme oriental*, p. 10.

⁷⁴ O. CLEMENT, *Le monachisme oriental*, p. 11.

prière continue est une injonction pour arriver à une participation et à une communion plus profonde de l'être humain avec le Dieu Trine.

En conclusion, à travers notre démarche, nous essayons de comprendre et de découvrir la place occupée par la prière hésychaste dans la théologie de l'Église, qui, au sein de la tradition *philocalique*, dès le IV^{ème} siècle, développe l'idée que cette prière est une des voies fondamentales pour restaurer la communion entre l'homme déchu et Dieu, son Créateur. À l'aune de ce qu'on a vu plus haut, on peut affirmer que «la prière du cœur», «la prière de Jésus» ou bien «la prière hésychaste», mérite toute l'attention en vue d'une recherche approfondie, en étant considérée, dans la théologie orientale, comme le cœur de l'orthodoxie de l'hésychasme.

La méthode de Pseudo-Syméon le Nouveau Théologien: la méthode de l'oraison hésychaste et ses étapes

D'après les sources historiques, saint Syméon est né en 949, en Paphlagonie, au sein d'une famille noble. Le grand-père et un des oncles du jeune Syméon occupaient des fonctions publiques à Constantinople, et ainsi il eut la chance d'y faire ses études⁷⁵. À la suite de ses études, il ne répond pas aux attentes de sa famille, de faire carrière en tant que fonctionnaire à la cour impériale, mais à 14 ans il entre sous l'obéissance d'un ancien moine, Syméon le Pieux, au monastère de Stoudion⁷⁶. Il demande à ce dernier la permission d'avoir accès aux écrits des pères hésychastes, concrètement aux écrits de Marc l'Ascète et de Diadoque de Photicée, ainsi qu'à l'œuvre très connue de Jean Climaque, *l'Echelle*. Mais Siméon le Pieux ne le considère pas encore prêt pour une bonne compréhension des œuvres des pères mentionnés. Jusqu'à 977, quand il reçoit l'autorisation d'embrasser la vie monastique de Stoudion, il reste au milieu de la société, devenant sénateur et un important fonctionnaire de la cour impériale. En 980, il est ordonné prêtre et, après la mort de l'abbé Pierre, l'higoumène de Saint-Mamas⁷⁷, le patriarche de Constantinople le nomme higoumène de ce monastère. Après 10 ans à la tête du monastère, il renonce à cette fonction pour se retirer dans une vie solitaire; malgré cela, il continuera de surveiller la vie spirituelle de ses moines. A ce moment-là, se produit dans l'existence de saint Syméon un épisode qui, ultérieurement, aboutit à son exil.

L'ancien métropolitain de Nicomédie, auxiliaire du patriarche de Constantinople, par envie, intente un procès ecclésiastique à saint Syméon en

⁷⁵ I. HAUSHERR, «Introduction», p. 4.

⁷⁶ Etablissement religieux de Constantinople fondé vers 460 par un bienfaiteur privé du nom de *Studius* (latin) ou *Studios* (grec), un aristocrate qui fut consul pour l'année 454.

⁷⁷ Monastère de Constantinople.

l'accusant d'avoir initié un culte public illégitime à son père spirituel, Syméon le Pieux, sans l'accord de l'Église. Quoique le patriarche eut compris que saint Syméon avait raison dans cette dispute, mais souhaitant rétablir la paix dans l'Église de Constantinople, il l'envoie en exil en 1009. Deux ans après, le patriarche de Constantinople fait un geste de réhabilitation en offrant à saint Syméon un évêché vacant, mais celui-ci refuse cette dignité, en préférant rester dans le monastère dédié à Sainte-Marina avec un groupe restreint de disciples afin de pratiquer la vie monastique dans la prière⁷⁸.

Avant tout, il faudrait dire que l'origine du traité *La méthode de la sainte prière et l'attention* est tout à fait problématique, car, bien qu'il ait été attribué à Syméon le Nouveau Théologien⁷⁹, toute une série d'études plus récentes mettent en cause la paternité de ce texte. Le problème de l'authenticité⁸⁰ de ce texte ne faisant pas l'objet de notre travail, nous utilisons l'appellation de Pseudo-Syméon le Nouveau Théologien. D'ailleurs, la plupart des chercheurs qui se réfèrent à l'inventeur de cette méthode l'appellent Pseudo-Syméon, mais une grande partie d'entre eux attribuent cette œuvre à Nicéphore le Solitaire. Le père Irénée Haussher, dans sa recherche sur la méthode hésychaste, essaye de démontrer l'appartenance de cette méthode à Nicéphore le Solitaire, pensant que Nicéphore et Syméon fussent la même personne et que *La méthode de la sainte prière et l'attention* et *Sur la garde du cœur* aient été, à l'origine, un seul traité.⁸¹ Malgré tout, Palamas n'identifie pas Nicéphore à Pseudo-Syméon, au contraire il mentionne dans ses traités la personne de Syméon le Nouveau Théologien comme auteur de la méthode, probablement sous l'influence des manuscrits du XIII^{ème} siècle, et voit en Nicéphore seulement un interprète d'une ancienne tradition. Selon Meyendorff, l'hypothèse de Haussher ne peut donc être vraie⁸².

Pseudo-Syméon le Nouveau Théologien, comme deux autres théologiens très profonds pour l'histoire de la pensée théologique chrétienne, a reçu son surnom grâce à l'enrichissement qu'il apportera à la pensée théologique hésychaste par son ouvrage «La méthode de la sainte prière et

⁷⁸ P. DESEILLE, *La spiritualité orthodoxe...*, pp. 42-46.

⁷⁹ Dumitru STANILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*, trad. du roumain par J. Boboc et R. Otal, Les Éditions du CERF, Paris, 2011, p. 327.

⁸⁰ Consulter sur ce sujet D. STANILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*, p. 328.

⁸¹ Irénée HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste*, coll. Orientalia Christiana Analecta 9. Pontificum Institutum Studiorum Orientalum, Roma, 1927, p. 115.

⁸² Jean MEYENDORFF, «Introduction», dans: GRÉGOIRE PALAMAS, *Défense des saints hésychastes. Tome I: Triades I, 1-3 et II, 1-2*, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, coll. Spicilegium Sacrum Lovaniense 30, Peeters, Louvain, 1959, pp. 30-31.

l'attention» qui sera considérée comme une somme de la théologie hésychaste pendant et après sa vie, voire un renouveau de celle-ci, mais surtout une source vivante qui influencera la pensée palamite concernant le rôle de la prière pour la participation de l'homme à l'union à Dieu. Il est le premier, à l'intérieur de la tradition hésychaste, qui confère une importance majeure aux attitudes corporelles⁸³.

Dans sa conception, la prière de Jésus est composée de deux aspects fondamentaux. Par le premier aspect, il développe une technique respiratoire de la prière qui se trouve dans une interdépendance avec le deuxième aspect, à savoir la répétition perpétuelle de l'oraison qui invoque le nom du Seigneur. Par *La méthode de la sainte prière et l'attention* il nous fait connaître une des traditions de la mystique hésychaste fondamentale. On peut souligner l'importance historique de Syméon en tenant compte du fait qu'il vit dans une période très tourmentée pour l'Église entière, période qui précède le grand schisme de 1054. Une nouveauté importante qui marquera tant la vie monastique que la vie des chrétiens, en général, à cette époque-là, consiste dans la publication de ses écrits en langue vernaculaire⁸⁴.

On peut donc affirmer que l'inventeur supposé de la méthode psychophysique occupe une place unique pour la doctrine hésychaste, offrant une direction très claire pour les générations monastiques qui le suivent jusqu'à nos jours. Il devient un nouveau point de développement sur la théologie de la prière qui inspirera la théologie de Cabasilas, de Grégoire Palamas et des autres penseurs hésychastes ultérieurs.

À l'instar de tout maître véritable selon la tradition des pères du désert, à côté de son œuvre écrite, Syméon le Nouveau Théologien a laissé des disciples afin d'assurer la continuité de la tradition hésychaste.

Nous allons présenter de manière succincte la méthode pratique de la prière hésychaste, ce qui nous permettra de mieux comprendre les enjeux de la dispute ultérieure entre saint Grégoire Palamas et Barlaam le Calabrais, que nous aborderons dans un prochain article.

On reconnaît généralement que la totalité de l'œuvre de Syméon a été recueillie et publiée par son disciple Nicétas Stethatos, et que dans celle-ci on ne retrouve guère cette méthode-là⁸⁵. Également, on peut affirmer que Syméon le Nouveau Théologien ne représente ni l'auteur ni l'inventeur *de facto* de cette méthode.

Toutefois, on peut soutenir l'idée qu'il est, en partie, responsable de sa diffusion. S'il fallait expliquer les motifs de cette fausse attribution, on

⁸³ D. STANILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*, pp. 328-329.

⁸⁴ I. HAUSHERR, «Introduction», pp. 10-12.

⁸⁵ I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste*, p. 114.

pourrait en trouver deux. D'un côté, il peut s'agir d'une confusion entre les nombreux porteurs du nom de Syméon dans l'histoire du mouvement hésychaste du XI^{ème} siècle jusqu'au XIV^{ème} siècle. D'un autre côté, Syméon le Nouveau Théologien a contribué par sa théorie de la mystique à la diffusion de la méthode hésychaste, ce qui ressort du fait que sa théologie a laissé une empreinte sur l'auteur qui a composé ce texte⁸⁶. L'importance de cet opuscule réside dans le fait que c'est la première fois dans l'histoire de l'hésychasme quand la méthode pratique psychophysique est présentée par écrit et d'une manière systématique et théorique.

Nous allons laisser de côté les aspects liés à l'attribution authentique de cet écrit car ils ne constituent pas le but de notre démarche, et nous allons passer à une brève présentation de la méthode de Pseudo-Syméon.

L'opuscule qui contient *La méthode de la sainte prière et l'attention*⁸⁷ de Pseudo-Syméon peut être divisé en deux parties, l'une qui développe la partie morale et l'autre la partie physique. La première partie décrit successivement les trois formes, ou trois dispositions, d'attention et de prière: abstraction de toute pensée, lutte contre les mauvaises pensées et le détachement, d'une manière absolue, de toutes les choses matérielles et des choses relevant du corps⁸⁸. Et par la deuxième partie, il nous enseigne, proprement dit, la méthode pratique en ce qui concerne le corps et la technique de respiration utilisées dans la prière hésychaste⁸⁹.

Nous allons présenter, tout d'abord, la manière pratique de *La méthode de la sainte prière et d'attention* selon Pseudo-Syméon:

«Ensuite, assis dans une cellule tranquille, à l'écart dans un coin, fais ce que je te dis: fermes la porte et élève ton esprit au-dessus de tout objet vain et temporel, ensuite appuyant ta barbe sur la poitrine et tournant l'œil corporel avec ton esprit sur le milieu du ventre, autrement dit le nombril, comprime l'aspiration d'air qui passe par le nez de façon à ne pas respirer à l'aise et explores mentalement le dedans des entrailles pour y trouver le lieu du cœur où aiment à fréquenter toutes les puissances de l'âme. Dans les débuts, tu trouveras une ténèbres et une épaisseur opiniâtre, mais en persévérant et en pratiquant cette occupation de jour et de nuit, tu trouveras, ô merveille ! une félicité sans borne. Sitôt, en effet, que l'esprit trouve le lieu du cœur, il aperçoit tout à coup ce qu'il n'avait jamais su; car il aperçoit l'air existant au centre du cœur, et il se voit lui-même tout entier lumineux et plein de discernement, et dorénavant, dès qu'une

⁸⁶ I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste*, p. 129.

⁸⁷ Texte traduit par I. Hausherr dans *La méthode d'oraison hésychaste*.

⁸⁸ D. STANILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*, p. 330.

⁸⁹ Jean GOUILLARD (ed.), *Petite philocalie de la prière*, Seuil, Paris, 1953, p. 154.

pensée pointe, avant qu'elle ne s'achève et ne prenne une forme, par l'invocation de Jésus-Christ il la pourchasse et l'anéantit. Dès ce moment, l'esprit dans son ressentiment contre les démons réveille la colère qui est selon la nature et frappe à la poursuite les ennemis spirituels. Le reste tu l'apprendras avec l'aide de Dieu en pratiquant la garde de l'esprit et retenant Jésus dans le cœur; car assieds-toi, dit-on, dans ta cellule et celle-ci t'apprendra toute chose»⁹⁰.

En observant cette méthode d'oraison, on peut remarquer que celle-ci comporte un double exercice, *l'omphaloscopie*⁹¹ et la répétition indéfinie de la prière de Jésus. L'aspect *d'omphaloscopie* sous-entend d'un côté la position du corps au moment de la prière, et de l'autre côté le ralentissement réglé du souffle et une exploration du moi viscéral⁹². Malgré tout ceci, la régulation du souffle n'est pas un but en soi: sur ce point, tous les penseurs hésychastes, et surtout saint Grégoire Palamas dans la dispute avec Barlaam, sont d'accord, mais cet aspect se constitue comme étant le plus propice dans l'exercice pratique de la prière monologique, «Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi»⁹³.

Ainsi, saint Grégoire Palamas pense que l'invocation de la prière de Jésus peut être pratiquée sans la technique respiratoire, et que cette dernière n'a pas de sens sans l'invocation de la prière. Grégoire Palamas, pour la défense de la pratique de la prière hésychaste, expliquera, en se basant sur la méthode de Pseudo-Syméon et Nicéphore le Solitaire, que la technique corporelle est utilisée par les débutants en tant que modalité d'arriver à un niveau spirituel et qu'une fois arrivé à ce niveau-là on peut s'en tenir juste à l'invocation de la prière monologique⁹⁴.

Ce mouvement d'intériorisation se réalise par la méthode de Syméon en deux temps, en conformité avec les deux parties de la prière monologique, à savoir le rythme de la respiration et les battements du cœur en relation synergique avec la prière⁹⁵. Selon Olivier Clément, l'essence de la prière de Jésus consiste dans l'invocation du nom divin de Jésus-Christ, parce que

⁹⁰ I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste*, pp. 164-165. Voir aussi T. SPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. 2. La prière*, pp. 343-344.

⁹¹ Mot composé qui vient du grec ancien ὀμφαλός («nombril») et σκοπέω («observer», «concliderer», «examiner»).

⁹² I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste*, p. 102; D. STANILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*, p. 331.

⁹³ Jean DECHANET, *La voie du silence*, Desclée de Brouwer, Paris, 1989, p. 211.

⁹⁴ Jean MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Seuil, Paris, 1959, pp. 209-210: «D'après Palamas..., la méthode de prière est essentiellement un moyen pour les débutants d'éviter la distraction et les vagabondages de l'esprit».

⁹⁵ Javier MELLONI, *Les chemins du cœur. La connaissance spirituelle dans la Philocalie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1995, p. 70.

lorsqu'on invoque le nom de Dieu on Le porte déjà en nous. Malgré le fait que l'invocation du nom de Jésus-Christ dans le cadre de la prière hésychaste se manifeste par une répétition perpétuelle, elle ne sous-entend, dans son essence, rien de mécanique mais exprime, au contraire, la recherche assoiffée de la présence de Dieu⁹⁶.

Dans les deux premières triades, saint Grégoire Palamas nous offre une description concise du contenu de ce traité édité dans la Patrologie grecque, où il dit:

«Nicéphore composa un recueil de conseils patristiques qui préparent aux combats, règlent les moyens de conduire la lutte, donnent un avant-goût des récompenses et esquissent une image de couronnes de victoires. Ensuite, comme il voyait que les néophytes ne pouvaient, ni même en partie, surmonter l'instabilité de leur esprit, il leur proposa aussi un moyen d'en réprimer partiellement les vagabondages et l'imagination»⁹⁷.

Ce traité écrit par Nicéphore le Solitaire est constitué de deux parties, la première est composée comme une exaltation de la vie hésychaste, elle est, pratiquement, un florilège de textes patristiques ; quant à la deuxième partie, on peut dire qu'elle est vue comme un traité indépendant dans lequel l'auteur développe et présente la méthode technique respiratoire⁹⁸.

Nous pouvons soutenir, avec certitude, l'hypothèse que les deux protagonistes de la dispute sur la prière hésychaste du XIV^{ème} siècle ont connu dans une égale mesure *La méthode de la sainte prière et d'attention* attribuée à Syméon le Nouveau Théologien mais qui, selon les études récentes, date du XIII^{ème} siècle. De même, ils étaient au courant du traité *Sur la garde du cœur* de Nicéphore le Solitaire.

Entre autres, le nom de Syméon le Nouveau Théologien n'est mentionné dans les *Triades*⁹⁹ qu'une seule fois par Palamas, car au XIV^{ème} siècle *La méthode de la sainte prière et d'attention* n'était pas encore attribuée, d'une manière générale, à Syméon, et de ce fait, son nom n'est pas mentionné dans la dispute. Mais, il nous est très clair que, pour les deux protagonistes de la dispute, Nicéphore le Solitaire est le maître par excellence de la méthode psychophysique de prière¹⁰⁰, et ils se rapportent au traité de celui-ci sur la prière, *Pericardias*¹⁰¹.

⁹⁶ O. CLEMENT et al. (eds.), *La douloureuse joie...*, pp. 59-60.

⁹⁷ GRÉGOIRE PALAMAS, *Triades*, II, 2, 2, pp. 320-323.

⁹⁸ J. GOUILLARD (ed.), *Petite philocalie de la prière*, p. 138.

⁹⁹ GRÉGOIRE PALAMAS, *Triades*, I, 2, 12, pp. 98-101.

¹⁰⁰ D. STANILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*, pp. 331-332.

¹⁰¹ Voir J. MEYENDORFF, «Introduction», pp. 30-31.

La méthode de Nicéphore l'Hésychaste

Après Pseudo-Syméon le Nouveau Théologien, l'initiateur de la première méthode écrite de la prière hésychaste, le deuxième qui exposera la doctrine traditionnelle et mettra en lumière d'autres développements sur la méthode psychophysique de la prière, est Nicéphore le Solitaire avec sa *Méthode pour la sainte prière et l'attention*¹⁰².

Il est intéressant de remarquer que Nicodème l'Hagiorite, lorsqu'il a inséré *La Méthode* dans la *Philocalie*¹⁰³, a émis l'hypothèse que Nicéphore le Solitaire ait été le maître spirituel de Grégoire Palamas¹⁰⁴. Jugie, dans sa «Note sur le moine hésychaste Nicéphore et sa méthode d'oraison», contredit l'hypothèse émise par Nicodème l'Hagiorite, vu que saint Grégoire Palamas lui-même, dans ses *Triades*, le place parmi les saints anciens, donc ceux qui ont vécu bien avant lui. Selon Jugie, le moine Nicéphore le Solitaire peut être placé, du point de vue historique, comme ayant vécu au début ou durant le XIII^{ème} siècle¹⁰⁵.

Dans le deuxième traité de la deuxième triade, Grégoire Palamas expose une brève biographie de Nicéphore le Solitaire. Nous apprenons que Nicéphore avait la même origine que Barlaam, à savoir italienne, et qu'il avait abandonné l'Église latine pour embrasser la vie monastique dans l'Église orientale, ayant souffert avant cela la persécution de l'empereur Michèle Paléologue après l'union entre les deux Églises, établie par le concile de Lyon en 1274. Il est envoyé en exil et durant celui-ci il entre en relation avec Théolèpte de Philadelphie¹⁰⁶, l'un des pères spirituels de saint Grégoire Palamas¹⁰⁷.

Selon l'hypothèse de Jugie, mais surtout d'après les informations qui nous parviennent de saint Grégoire Palamas, Nicéphore le Solitaire quitte sa patrie, vers la fin du XIII^{ème} siècle, après le synode de Lyon en 1274, et en tenant compte aussi du fait que Palamas est né en 1296, il est peu probable que le moine Nicéphore ait été le maître spirituel de Palamas. Au-delà de ces aspects historiques, afin de comprendre et souligner l'importance de cette méthode de Nicéphore, pour notre travail, nous présenterons de manière très succincte les aspects fondamentaux de celle-ci à partir du texte de Nicéphore lui-même:

¹⁰² P. DESEILLE, *La spiritualité orthodoxe...*, p. 46.

¹⁰³ D. STANILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*, p. 332.

¹⁰⁴ Martin JUGIE, «Note sur le moine hésychaste Nicéphore et sa méthode d'oraison», dans: *Échos d'Orient*, 35 (1936), 181, p. 409.

¹⁰⁵ M. JUGIE, «Note sur le moine hésychaste Nicéphore...», p. 409.

¹⁰⁶ Jean MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, coll. Patristica Sorbonensia 3, Seuil, Paris, 1959, pp. 30-33.

¹⁰⁷ M. JUGIE, «Note sur le moine hésychaste Nicéphore...», p. 410.

«Ce qu'est l'attention, ce que sont ses propriétés, écoutez-moi bien. L'attention, c'est le signe de la pénitence accomplie ; l'attention c'est le rappel de l'âme (de l'égarment des passions), la haine du monde et le retour à Dieu. L'attention, c'est le dépouillement de ses péchés pour revêtir la vertu. L'attention c'est la certitude indubitable du pardon de ses péchés. L'attention c'est le principe de la contemplation, mieux sa base permanente. Grâce à elle, Dieu se penche sur l'esprit pour se manifester à lui. L'attention, c'est l'ataraxie de l'esprit, sa fixation par la miséricorde de Dieu accordée à l'âme. L'attention, c'est la purification des pensées, le temple du souvenir de Dieu, le trésor du support des épreuves. L'attention, c'est l'auxiliaire de la foi, l'espérance et la charité [...]. Si tu n'as pas de maître, cherches-en un à tout prix. Si tu n'en trouves pas, invoques Dieu dans la contrition de l'esprit et dans les larmes, supplies -Le dans le dépouillement et fais ce que je te dis»¹⁰⁸.

Par ce fragment, Nicéphore fait une synthèse de toute la tradition hésychaste, mettant en évidence le rôle qui revient à l'un des composants primordiaux de cette méthode, à savoir *l'attention* - προσοχή¹⁰⁹. Conformément à une simple définition, l'attention est l'application de l'esprit, et Nicéphore nous enseigne comment cette application de l'esprit joue un rôle essentiel par le fait qu'elle exclut les choses qui ne sont pas désirables par la nature humaine¹¹⁰. En effet, Nicéphore nous montre l'attention comme étant le moyen par lequel l'homme se dépouille de toutes les pensées légitimes ou illicites pour rendre possible la venue du Christ afin de vivre dans le cœur de l'homme.

Après une analyse concernant *l'attention* - προσοχή, notre auteur nous offre la clé de la méthode pratique de *l'oraison* - προσευχή hésychaste lorsque celui qui veut appliquer cette méthode n'a pas de maître spirituel pour l'initier.

«Alors entres dans ta chambre, enfermes-toi, et t'étant assis dans un coin, fais comme je vais te dire: tu sais que ce que nous respirons c'est l'air. L'organe par lequel nous l'expirons n'est autre que le cœur. C'est lui qui est cause de vie et de chaleur pour le corps. Le cœur donc attire l'haleine (pneuma) afin de tempérer par la respiration sa chaleur, et de se procurer ainsi la température convenable. Et la cause de cette combinaison ou plutôt l'agent, c'est le poumon, lequel, fait par le Créateur en tissus ténus, sans se lasser, tel un soufflet, fait entrer et

¹⁰⁸ J. GOUILLARD (ed.), *Petite philocalie de la prière*, pp. 150-151.

¹⁰⁹ Pour d'autres définitions et le rôle important de *l'attention-prosoké* voir P. MIQUEL, *Lexique du désert...*, pp. 253-255.

¹¹⁰ T. SPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. 2. La prière*, p. 329.

sortir l'air ambiant. De la sorte le cœur, tirant à lui la fraîcheur et dégageant la chaleur, sauvegarde fidèlement l'organisation pour laquelle il a été disposé en vue de la conservation de l'être vivant. Toi donc, assieds-toi, recueilles ton esprit, introduis le cœur, pousse-le et force-le à entrer avec l'air respiré dans le cœur. Une fois entré là, ce qui suit ne sera plus que joie et délice. Comme un homme, rentrant chez lui après un voyage, ne sait que devenir sous la joie qu'il éprouve à retrouver ses enfants et sa femme, ainsi l'esprit, lorsqu'il s'unit à l'âme se remplit d'une volupté et d'une joie indicibles. Par conséquent, mon frère, enseigne à ton esprit à ne pas sortir de là rapidement. Car dans les débuts il s'ennuie tout à fait de cette réclusion et de ce resserrement à l'intérieur. Mais une fois habitué, il ne trouve plus de plaisir aux divagations extérieures. Car le royaume des cieux est au-dedans de nous, et notre esprit le contemplant là et le cherchant par une prière pure, estime tout le dehors digne d'aversion et haine. Si donc tu entres par l'esprit, comme j'ai dit, dans le lieu du cœur que je t'ai montré, grâces en soient rendues à Dieu! Glorifie-le, exultes et attaches-toi à cette occupation sans cesse, et elle t'apprendra les choses que tu ignores. Il faut aussi que tu saches ceci: lorsque ton esprit est entré là, il ne faut pas rester silencieux et inactif, mais avoir pour occupation et étude ininterrompue ce cri: *Seigneur Jésus-Christ, aies pitié de moi*, et ne jamais, jamais s'en lasser. Car cette invocation, conservant l'esprit dans la fermeté, le rend inaccessible et intangible aux attaques de l'ennemi, et le fait monter de jour en jour vers l'amour et le désir de Dieu. Que si malgré tes efforts, mon frère, tu ne peux pas entrer dans la région du cœur, comme je te l'ai recommandé, fais ce que je te dis, et Dieu aidant, tu trouveras ce que tu cherches. Tu sais que la raison de tout homme est dans sa poitrine; car dans le silence de nos lèvres, au-dedans de notre poitrine nous parlons, nous délibérons, et nous formons des prières et des psaumes, etc. A cette raison donc, enlèves toute pensée (tu le peux si tu le veux) et donnes-lui le *Seigneur Jésus Christ ait pitié de moi* et tâches, au lieu de toute autre pensée, de crier ceci toujours au-dedans. Et avec la persévérance voulue, ceci t'ouvrira l'entrée du cœur, sans aucun doute possible, comme l'expérience nous l'a appris à nous-mêmes. Et avec cette application délicieuse et tant désirable, te viendra tout le chœur des vertus, l'amour, la joie, la paix, et le reste, par quoi tu verras toutes tes demandes exaucées, dans le Christ Jésus...»¹¹¹.

Nous trouvons ici un développement plus détaillé du traité de Pseudo-Syméon en ce qui concerne la technique respiratoire de la prière. Il est intéressant de remarquer le fait que Nicéphore le Solitaire n'aborde pas la technique corporelle «omphaloscopie» que l'on retrouve seulement dans le

¹¹¹ I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste*, pp. 102-104.

contenu du traité de Syméon. Il insiste surtout sur une explication des rôles des organes internes humains dans le cadre de la technique respiratoire¹¹². Il met l'accent sur le rôle du cœur qui, tout au long de la tradition hésychaste, est considéré comme étant le siège de l'intelligence humaine et le seul lieu par lequel on peut arriver à la communion avec Dieu. Cet aspect qui vise le cœur nous rappelle la conception biblique du cœur – lieu le plus intime de l'homme où l'esprit peut habiter.

Nous allons nous arrêter, pour le moment, dans l'analyse du traité de Nicéphore que l'on détaillera davantage lorsqu'on abordera la dispute entre Palamas et Baarlam le Calabrais¹¹³, afin de passer à une présentation succincte de la personnalité de Saint Grégoire le Sinaïte et comprendre également son apport au renouvellement du mouvement hésychaste du XIV^{ème} siècle, car il est considéré l'initiateur du renouvellement du point de vue pratique de l'hésychasme athonite.

La méthode de saint Grégoire le Sinaïte

Saint Grégoire le Sinaïte, contemporain de saint Grégoire Palamas, est considéré dans la tradition philocalique, à côté de ce dernier, comme le promoteur du renouvellement du courant hésychaste au XIV^{ème} siècle.

Les informations relatives à la biographie de saint Grégoire le Sinaïte nous parviennent par Calliste, son disciple de l'Athos, qui, plus tard, deviendra patriarche de Constantinople et qui nous présente tout le parcours spirituel de son maître. Selon Calliste, Grégoire le Sinaïte est né dans une petite ville nommée Kukules, près de Clazomènes, autour de l'année 1255¹¹⁴.

Quand il atteint l'âge de l'adolescence, sa petite ville est occupée par les Agaréniens et il est fait captif à Laodicée où, après un temps, sera libéré et partira alors vers Chypre; après, il va dans un monastère au Sinaï, Si où il prend, pour la première fois, contact avec l'expérience de la vie hésychaste¹¹⁵.

Commence alors le parcours de saint Grégoire dans sa soif de connaissance de la vie hésychaste à travers les monastères du Sinaï, puis à Jérusalem et, en dernier lieu, il arrive en Crète où il rencontre l'anachorète Arsène qui l'initiera à la vie contemplative, en lui parlant de la prière mentale¹¹⁶. Puis, saint Grégoire quitte la Crète pour s'établir au Mont Athos qui, à cette époque-là, était devenu un véritable centre hésychaste, une véritable école de

¹¹² D. STANILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*, pp. 334-335.

¹¹³ Voir note 14 de bas de page 2.

¹¹⁴ Jean BOIS, «Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme à l'Athos au XIV^{ème} siècle», dans: *Échos d'Orient*, 5 (1901), 2, p. 67; D. STANILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*, p. 338.

¹¹⁵ J. BOIS, «Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme...», p. 67.

¹¹⁶ Olivier CLEMENT, *Byzance et le christianisme*, Desclée de Brouwer, Paris, 2012, p. 33.

spiritualité. Ici, saint Grégoire le Sinaïte réussira à développer et à appliquer, d'une manière très féconde, les enseignements reçus de son père spirituel, l'abbé Arsène.

On a affirmé plus haut que saint Grégoire le Sinaïte est considéré, dans la tradition *philocalique*, comme étant un initiateur du renouvellement de la vie hésychaste athonite du point de vue pratique: en effet, au-delà de la théorisation de la doctrine hésychaste, ainsi qu'il en ressort de son œuvre, il met l'accent plutôt sur la redécouverte expérimentale de l'énergie baptismale et de l'aperçu de la lumière divine. A l'instar de Pseudo-Syméon le Nouveau Théologien ou Nicéphore le Solitaire, saint Grégoire le Sinaïte accentuera le rôle de la prière accompagnée de la technique respiratoire. Il n'insiste pas sur le rythme de la respiration, mais il essaye de décrire, d'une manière très détaillée, la relation intime¹¹⁷ entre l'utilisation de l'invocation de la prière monologique et une ascèse longue et profonde en présentant aussi les résultats spirituels auxquels nous pouvons arriver grâce à ce parcours¹¹⁸.

Les spécialistes reconnaissent qu'en comparaison avec ses prédécesseurs, saint Grégoire le Sinaïte, en tenant compte du grand nombre de disciples et d'imitateurs, initie une réelle école de pratique de l'hésychasme¹¹⁹. Au sein du mouvement de l'hésychasme athonite du XIV^{ème} siècle, tandis que Grégoire Palamas est choisi et désigné comme penseur et défenseur des hésychastes, en créant et développant une somme de la théologie hésychaste dès le début de ce courant jusqu'au XIV^{ème} siècle, saint Grégoire le Sinaïte¹²⁰, contemporain de saint Grégoire Palamas, est vu comme un pédagogue de la vie pratique au milieu des hésychastes. Par ses écrits, dont il nous reste une petite collection de 137 paragraphes, il offre aux débutants, d'une manière pédagogique, les clés de l'initiation en vue de la pratique de la prière de Jésus¹²¹. Selon Bois, cet héritage littéraire, quoique réduit à une petite collection traitant de divers aspects de la vie ascétique, et à d'autres petits traités sur l'ἡσυχία et le mode d'oraison, ne saurait être comparé aux écrits des grands mystiques, antérieurs à lui, comme Saint Jean Climaque, Saint Maxime le Confesseur ou Syméon le Nouveau Théologien¹²².

¹¹⁷ GRÉGOIRE LE SINAÏTE, *De l'hésychia et de la prière*, dans: *Philocalie des Pères Neptiques*, tome B, vol. 2 [de Syméon le Nouveau Théologien à Grégoire le Sinaïte], Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges, 2005, pp. 411-433.

¹¹⁸ J. GOUILLARD (ed.), *Petite philocalie de la prière*, p. 176.

¹¹⁹ J. GOUILLARD (ed.), *Petite philocalie de la prière*, p. 177.

¹²⁰ Jean DARROUZÈS, «Grégoire le Sinaïte», dans: Marcel VILLER et al. (eds.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique...*, tome VI, Beauchesne, Paris, 1967, col. 1013-1014.

¹²¹ O. CLEMENT, *Byzance et le christianisme*, p. 34.

¹²² J. BOIS, «Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme...», p. 70.

Malgré cela, si l'on se penche à présent sur la méthode de Grégoire le Sinaïte, on s'aperçoit qu'il laisse un important héritage par la propagation du principe fondamental de sa méthode – la distinction mais aussi l'union entre la vie pratique et la vie contemplative, la première nécessitant l'aide de Dieu pour la purification de l'âme, et la deuxième supposant une union à Dieu par la contemplation¹²³. Ainsi, en s'adressant aux débutants, il enseigne l'existence de deux modalités pour redécouvrir l'énergie de l'Esprit reçu lors du saint baptême: la première, qui suppose la pratique des commandements et un long effort, et la deuxième, l'invocation méthodique et perpétuelle du nom de Jésus-Christ¹²⁴. En effet, ces aspects peuvent être considérés comme des étapes de la vie spirituelle de l'homme.

En ce qui concerne concrètement les indications regardant les aspects pratiques de la méthode sur l'exercice de la prière, saint Grégoire le Sinaïte affirme:

«Dès le matin, assieds-toi sur un siège bas d'une demi-coudée, refoules ton esprit de ta raison dans ton cœur et maintiens-l'y, cependant que, laborieusement courbé, avec une vive douleur de la poitrine, des épaules et de la nuque, tu crieras avec persévérance dans ton esprit ou ton âme: «Seigneur Jésus-Christ, ayez pitié de moi!». Puis à cause de la contrainte de la difficulté et, peut-être, de l'ennui consécutif à la continuité, tu transporterai ton esprit sur la seconde moitié en disant: «Fils de Dieu, ayez pitié de moi!». Répète cette moitié en grand nombre de fois et gardes-toi, par indolence, de changer souvent, car les plantes trop transplantées ne prennent plus. Maîtrise ta respiration du poumon de manière à ne pas respirer à l'aise. Car la tempête des souffles qui montent du cœur obscurcit l'esprit et agite l'âme, la distrait, la livre captive à l'oubli, ou bien lui fait repasser toutes sortes des choses à la suite et la jette insensiblement dans ce qu'il ne faut pas. Si tu vois l'impureté des esprits mauvais ou des pensées se lever et prendre forme dans ton esprit, ne te déconcerte; si des concepts bons des choses se présentent à toi, n'y attaches pas attention mais tant que tu peux, retiens ton souffle, enfermes ton esprit dans ton cœur et exerce sans trêves ni relâche l'invocation du Seigneur Jésus, et tu les consumeras et réprimeras sans tarder, en les flagellant invisiblement par le nom Divin, suivant la parole de Jean de l'Échelle»¹²⁵.

Voici que saint Grégoire le Sinaïte reprend, en grandes lignes, la méthode de la prière pratique rencontrée tant chez Pseudo-Syméon que chez

¹²³ J. BOIS, «Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme...», p. 70.

¹²⁴ J. GOUILLARD (ed.), *Petite philocalie de la prière*, p. 180.

¹²⁵ J. GOUILLARD (ed.), *Petite philocalie de la prière*, pp. 183-184.

Nicéphore le Solitaire¹²⁶, car tous les deux insistent sur la pratique de la répétition de la prière monologique et sur les aspects qui tiennent de la méthode psychosomatique. Pour Grégoire le Sinaïte également, l'importance majeure consiste dans l'invocation du nom du Seigneur par la prière monologique avec la pratique attentive de la technique respiratoire.

Saint Grégoire le Sinaïte continue ses recommandations en ce qui concerne cette pratique, en exhortant à une pratique même plus stricte et plus dure par laquelle le débutant, lorsqu'il est assis à la prière, ne doit pas se presser:

«Tantôt demeure assis sur un escabeau, et cela la plupart du temps, à cause de l'inconfort; tantôt étends-toi sur ta couche mais rarement et en passant pour la détente. Tu resteras patiemment assis à cause de celui qui dit: *persévérant dans la prière* (Act 1, 14); tu ne seras pas pressé de te lever par négligence, à cause de la douleur pénible de l'invocation intérieure de l'esprit et de l'immobilité prolongée. Plié en deux, tu rassembleras ton esprit dans ton cœur, si toutefois il est ouvert, et tu appelleras Jésus-Christ à l'aide. Les épaules et la tête douloureuses, persévèrent laborieusement et ardemment, occupées à chercher le Seigneur au-dedans de ton cœur...»¹²⁷.

Saint Grégoire le Sinaïte, au-delà d'insister sur les avantages de la méthode psychosomatique, met en lumière le but ou bien le résultat de ce procédé qui, s'il est pratiqué avec assiduité, immerge le corps dans une sorte de torpeur pareille à celle du sommeil qui permet l'union de l'esprit avec Dieu¹²⁸. Cette notion de «torpeur» exprime une sorte d'extase (d'ailleurs, c'est un mot utilisé pour traduire la notion grecque d'ἔκστασις), durant laquelle le corps se trouve dans un état de sommeil hypnotique, mais l'esprit reste préoccupé du but primordial qui est celui de l'unique pensée de Dieu¹²⁹.

Selon Olivier Clément, saint Grégoire le Sinaïte a fait par son ouvrage une synthèse de l'anthropologie ascétique de l'orthodoxie, pour lui la véritable nature humaine est «mémoire de Dieu», ayant le sens plus profond ontologique d'une réelle anamnèse¹³⁰. C'est en effet l'un des points communs dans la tradition philocalique, la mémoire de Dieu étant déjà comprise comme relation permanente avec Dieu par la prière. Dès le début de

¹²⁶ D. STANILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*, p. 340.

¹²⁷ J. GOUILLARD (ed.), *Petite philocalie de la prière*, p. 191.

¹²⁸ J. BOIS, «Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme...», p. 72.

¹²⁹ J. BOIS, «Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme...», p. 72.

¹³⁰ O. CLEMENT, *Byzance et le christianisme*, p. 35.

l'histoire de la tradition hésychaste jusqu'à saint Grégoire Palamas, la prière est conçue comme la mémoire ininterrompue de Dieu.

La théorie mystique de saint Grégoire le Sinaïte se base sur trois ou quatre points fondamentaux, points qu'on peut rencontrer dans la pensée de ses auteurs préférés: saint Jean Climaque et saint Syméon le Nouveau Théologien, à savoir: la lutte contre les passions et la purification de l'âme, la vision de la lumière divine et l'union de l'âme avec Dieu¹³¹.

En guise de conclusion, nous devons affirmer que ces trois personnalités, qui nous ont offert les moyens et les méthodes pratiques de la prière hésychaste, allaient être une réelle source d'inspiration pour la vision palamite concernant la prière hésychaste.

Rezumat: Metodele Rugăciunii isihaste anterioare Sf. Grigorie Palama. Câteva repere istorice

Începând cu a doua jumătate a secolului al-XX-lea, un număr mare de patrologi specialiști în istoria literaturii monahale creștine, precum și un număr semnificativ de filologi s-au aplecat asupra istoriei, evoluției și importanței curentului monahal isihast, dar mai ales ale rugăciunii isihaste. Prezentul studiu nu-și propune o analiză exhaustivă a istoriei evoluției acestui curent monahal, care se întinde pe o perioadă de aproape un mileniu, ci doar încearcă o scurtă introducere, prezentând câteva repere istorice, considerate esențiale de către autor, repere care oferă cititorului posibilitatea de a avea o viziune de ansamblu bine fundamentată istoric și teologic. În partea introductivă a studiului, autorul oferă o definiție a curentului monahal cunoscut sub numele de isihasm, expunând, în egală măsură, și scopul fundamental și ultim al acestei școli de trăire spirituală, și anume atingerea desăvârșirii duhovnicești, sinonimă cu contemplarea în unire cu Dumnezeu. Unul dintre instrumentele sau mijloacele prin care se deschide accesul către acest scop ultim al isihasmului este rugăciunea neîntreruptă, continuă, care permite crearea cadrului propice de manifestare a relației profund intime cu Dumnezeu Creatorul. Isihasmul este, deci, curentul monahal fundamentat pe gândirea Părinților pustiei, începând cu secolul al IV-lea și culminând cu secolul al XIV-lea, când marea personalitate a creștinătății răsăritene, Sfântul Grigorie Palama (1296-1359) a expus o profundă sinteză a teologiei și metodei trăirii rugăciunii isihaste. Astfel, concepția teologică despre viața duhovnicească pe care o găsim ca fiind definitorie în evoluția și dezvoltarea mișcării isihaste ne relevă posibilitatea de a ajunge la starea de isihia (ἡσυχία) printr-un cumul de efort ascetic psihofizic, un nivel ridicat de renunțare la materialitate, o asceză intensă și continuă.

Autorul studiului expune o sinteză a evoluției noțiunii și conceptului de isihia (ἡσυχία), explicând învecinarea cu alte concepte pe care le întâlnim în sistemele de gândire filosofice antice, precum ἀπάθεια în stoicism sau ἀταραξία în epicureism,

¹³¹ O. CLEMENT, *Byzance et le christianisme*, p. 71.

diferența esențială fiind constituită prin aceea că isihia monahală nu se definește ca reprezentând scopul ultim, ci mai degrabă ca un instrument sau intermediar spiritual care ajută sufletul despătimit să ajungă la participarea și unirea în și cu Dumnezeu. Sunt expuse, de asemenea, într-o manieră concentrată cele două forme ce caracterizează curentul isihast al monahismului oriental, cea exterioară și cea interioară. Prin cea exterioară, monahii isihăști înțeleg renunțarea la lume, fuga de aceasta, iar prin dimensiunea interioară îndepărtarea de lumea sensibilă și întoarcerea către Dumnezeu. Un punct important de menționat este relația sinergică dintre aceste două forme ce definesc isihasmul, fără de care ținta finală nu ar fi posibilă.

În prima parte a studiului, după cum o arată și titlul: „O scurtă istorie a isihasmului”, autorul prezintă scurte date biografice și expune concis aspecte ale gândirii și experienței duhovnicești ale unor personalități monahale care în viziunea sa sunt fundamentale în urmărirea firului epic al evoluției curentului monahal isihast sau tradiției filocalice: Sfântul Antonie cel Mare, avva Evagrie Ponticul, Sfântul Diodoh de Foticeea, Sfântul Marcu Ascetul, Sfântul Nil Sinaitul, Sfântul Ioan Scărarul, Sfântul Efreem Sirul, Sfântul Isaac de Ninive, Sfântul Teodor Studitul, Sfântul Nichita Stithatul, ucenicul Sfântului Simeon Noul Teolog, Sfântul Teolept al Filadelfiei, discipolul Sfântului Nichifor Isihastul, Sfântul Grigorie Sinaitul.

În partea introductivă a celei de-a doua părți, autorul aduce în prim-plan problematica și rolul rugăciunii în spiritualitatea isihastă, care de altfel reprezintă și centralitatea prezentului studiu. Pentru monahii isihăști rugăciunea constituie, prin rolul său soteriologic, condiția sine qua non pentru dobândirea mântuirii, deoarece fără ca viața să devină o permanentă stare de practicare a rugăciunii nu este posibil ca omul căzut în păcat să poată restabili sau restaura comuniunea neîntreruptă cu Dumnezeu, Creatorul său. Ineditul pe care îl propune curentul isihast de-a lungul evoluției sale, timp de aproape un mileniu, rezidă din dezvoltarea unei metode psihofizice a practicării rugăciunii individuale prin invocarea neîntreruptă a numelui Domnului Iisus Hristos, ceea ce va fi cunoscut ulterior prin diferitele sale denumiri: rugăciune lui Iisus, a inimii sau isihastă. Exegeza patristică modernă consideră că rolul acestei rugăciuni, ca esență a școlii duhovnicești isihaste, deține, dincolo de însemnătatea istorică - lucru observat prin aceea că începând cu jumătatea secolului trecut această rugăciune a fost fecund tratată de către istoricii Bisericii - o valoare fundamentală în manifestarea și dezvoltarea vieții spirituale, ca expresie a actualității imediate a vieții Bisericii Răsăritene. Învățătura despre îndumnezeirea omului (monahului) este prezentă în viața monahală isihastă, accentul fiind pus pe aspectul experienței personale a vieții spirituale și mai puțin pe fundamentele liturgico-sacramentale. Monahul isihast din pustie este un om deificat, pnevματοfor, care, prin taina rugăciunii lui Iisus, experiază realmente prezența Duhului Sfânt care transfigurează ființa sa.

În ceea ce privește aspectul practic, concret, al metodei rugăciunii isihaste, în ultima parte a studiului autorul prezintă în ordinea apariției lor cronologice cele trei așa-numite metode: metoda lui Pseudo-Simeon Noul Teolog, metoda lui Nichifor Isihastul și metoda lui Grigorie Sinaitul. De asemenea, autorul argumentează că prezentul studiu se constituie într-un preambul sau ca o primă parte a unui studiu mai amplu care vizează și o prezentare analitică a rugăciunii isihaste în viziunea

palamită, expusă în opera sa teologico-apologetică numită generic *Triade*, în care sfântul Grigorie Palama definește teologia rugăciunii neîntrerupte, rolul intelectului și al inimii și relația acestora în practicarea rugăciunii, precum și descrierea metodei psihofizice și importanța ei.

DIALOG TEOLOGIC

Drd. Andrei MACAR

*Facultatea de Teologie, Universitatea „Georg-August” – Göttingen
(Germania)*

DIALOGUL ECUMENIC DINTRE BISERICILE ORTODOXE ȘI BISERICILE VECHI-ORIENTALE DESFĂȘURAT LA ADDIS ABEBA ȘI RECEPTAREA ACORDURILOR LUI TEOLOGICE ÎN SPAȚIUL ORTODOX RĂSĂRITEAN

Keywords: *Eastern Orthodox – Oriental Orthodox Dialogue, Ecumenism of the Ethiopian Church, theological consultations in Addis Ababa, lifting of anathemas, Eastern Orthodox standpoints.*

Abstract

The second half of the 20th century represented for Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches a time of mutual rapprochement, determined by a remarkable interest in reconsidering the reasons that led to nearly a millennium and a half of alienation and suspicion between them. Beginning with the year 1964, representatives of the two Church families gathered in unofficial theological consultations, trying to bring a first view on the matters concerning the Council of Chalcedon (451). After discussing the Christological issue at the meetings in the years 1964-1970 and concluding that both Churches confess the same Christology, the Chalcedonians and non-Chalcedonians met again in 1971, in Addis Ababa, to address the issues of lifting the anathemas and the mutual recognition of the saints. The theological debates of the two sides organized in the Ethiopian capital city did not stop after this meeting, but continued with two others, which have been studied to a lesser extent so far. Hence, the present study aims to present these three dialogue meetings from Addis Ababa, highlighting their contribution to the ecumenical dialogue between the Eastern Orthodox and the Oriental Orthodox Churches. In addition, I bring to discussion the way how the Chalcedonian side referred to the theological agreements of these dialogue sessions from the Ethiopian capital city.

Introducere¹

Addis Abeba este unul dintre locurile importante ale dialogului ecumenic, întrucât acolo s-au desfășurat numeroase întâlniri și dezbateri, atât în secolul trecut, cât și în ultimii ani. Putem aminti, între acestea, întâlnirea Comitetului Central al Consiliului Mondial al Bisericilor (CMB) din 1971², reuniunea Asociațiilor Studenților Creștini din 1973³ și cea de-a noua întâlnire a Comisiei Mixte de Dialog Teologic între Biserica Romano-Catolică și Bisericile Ortodoxe Orientale din 2012⁴. În afară de acestea, s-au desfășurat la Addis Abeba alte patru întâlniri, între 1965 și 1976, având în centru dialogul ecumenic dintre Bisericile Ortodoxe Răsăritene și Bisericile Ortodoxe Orientale. Observăm cu ușurință că majoritatea acestor întâlniri au avut loc în jurul anului 1970 și, de aceea, este relevant să ne punem următoarea întrebare: ce a determinat Biserica Ortodoxă Etiopiană Tewahedo (mai departe: BOET) să fie gazda unor astfel de evenimente?

În primul rând, trebuie să avem în vedere că BOET a devenit autocefală în 1959, cu puțin timp înaintea acestei perioade prolice pentru dialogul ecumenic. Autocefalia a fost obținută mai ales prin eforturile depuse de împăratul Haile Selassie I (1930-1974), care a fost liderul intervențiilor etiopiene pe lângă Biserica Coptă din Egipt, pentru realizarea acestui deziderat. Intenția sa era să preia controlul asupra BOET, ceea ce i-a determinat pe unii cercetători să afirme că „odată eliberată de subordonarea față de Biserica Coptă, ea a intrat imediat sub tutela monarhiei”⁵. Cu toate acestea, faptul că împăratul a susținut emanciparea BOET și deschiderea ei spre dialogul ecumenic nu trebuie înțeles ca fiind determinat exclusiv de interesele sale politice și diplomatice. Într-adevăr, aceste eforturi i-ar fi putut consolida controlul

¹ Prezentul studiu reprezintă varianta în limba română a referatului prezentat în limba engleză la cea de-a 20-a Conferință Internațională de Studii Etiopiene, găzduită de Universitatea din Mekelle, Etiopia, în perioada 1-5 oct. 2018. Referatul a fost prezentat în cadrul secțiunii „Ethiopian Christianity: Global Interconnections and Local Identities”.

² Vezi: Emmanuel LANNE, „Le Comité central du Conseil oecuménique, Addis-Abéba, 10-21 janvier 1971”, în *Irénikon*, XLIV (1971), 1, pp. 39-54; L. THOMAS, „Report of the Executive Committee by the Chairman”, în *The Ecumenical Review*, XXIII (1971), 2, pp. 89-104.

³ Vezi: ***, „Les étudiants orthodoxes à l'Assemblée Générale de la F.U.A.C.E. à Addis-Abeba”, în: *Episkepsis*, IV (1973), 71, pp. 8-11.

⁴ Pentru un scurt raport despre această întâlnire de dialog, a se vedea materialul publicat online de Consiliul Pontifical pentru Promovarea Unității Creștinilor: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/anc-orient-ch-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20120121_ninth-meeting_en.html>, 26 oct. 2020, orele 20:00.

⁵ Stéphane ANCEL, Éloi FICQUET, „The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church (EOTC) and the Challenges of Modernity”, în Gérard PRUNIER, Éloi FICQUET (eds), *Understanding Contemporary Ethiopia: Monarchy, Revolution and the Legacy of Meles Zenawi*, Hurst & Company, London, 2015, p. 74.

intern și ar fi putut face țara mult mai vizibilă la nivel internațional, însă nu putem susține că toate acestea au fost realizate fără legătură cu atașamentul împăratului față de valorile creștine, în general, și față de BOET, în special. Acest fapt este evidențiat, pe de o parte, de constituția etiopiană din 1955, care îl considera pe împărat „apărător al credinței ortodoxe”⁶. Pe de altă parte, disponibilitatea și interesul lui Haile Selassie pentru dialogul ecumenic, în special cu familia Bisericilor Ortodoxe Răsăritene, sunt ilustrate de faptul că a sprijinit ca viitori lideri ai BOET clerici cultivați și vizionari, precum Baselios (1883-1970)⁷ și Tewoflos (1909-1979)⁸. În plus, el l-a avut în funcția de consilier personal, pentru un timp, pe teologul indian Paul Verghese⁹, una dintre personalitățile marcante ale dialogului dintre Bisericile Răsăritene și Bisericile Orientale.

De aceea, putem afirma că deschiderea BOET către dialogul ecumenic, din anii 1960-1970, a fost determinată nu doar de interesele politice și diplomatice ale împăratului Haile Selassie, ci și de preocupările lui evidente pentru dialogul inter-creștin. Un alt element esențial a fost faptul că unii clerici cu deschidere ecumenică au fost aleși patriarhi ai BOET și au încercat să o afirme ca Biserică autocefală, atât în familia Bisericilor Vechi-Orientale,

⁶ Karl PINGGĒRA, „Die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche und die Eritreisch-Orthodoxe Kirche“, în Christian LANGE, Karl PINGGĒRA (Hrsgg.), *Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2010, p. 49.

⁷ Abune Baselios a devenit primul mitropolit din istorie al BOET (1951) și primul ei patriarh (1956). El a fost staretul mănăstirii etiopiene din Ierusalim. În timp ce Etiopia se afla sub ocupație italiană, Abune Baselios l-a însoțit pe Haile Selassie în Sudan, iar după înfrângerea italienilor avea să fie, *de facto*, liderul Bisericii și cel mai important consilier pe probleme religioase al împăratului. Vezi: Bairu TAFLA, „Basəlyos“, în Siegbert UHLIG et al. (eds), *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 1, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2003, pp. 495-496.

⁸ Abune Tewoflos a fost cel de-al doilea patriarh al BOET din istorie. Alegerea lui a avut loc pe 9 mai 1971 (după moartea patriarhului Baselios, în octombrie 1970, Tewoflos a fost locțiitor al scaunului patriarhal până la alegerea oficială). El este considerat un reformator al Bisericii, întrucât a modernizat administrația, sistemul de educație teologică și a introdus primul statut modern de organizare și funcționare a Bisericii Etiopiene. Ca delegat al BOET, iar apoi ca patriarh al Etiopiei, Abune Tewoflos a participat la mai multe întâlniri ecumenice ale CMB: 1948 (Amsterdam), 1955 (Anglia), 1971 (Etiopia), 1975 (Kenya). În plus, el a încurajat dialogul cu Biserica Romano-Catolică și cu Bisericile Ortodoxe Răsăritene. După revoluția comunistă din 1974, Abune Tewoflos a fost arestat, ca urmare a opoziției sale față de noul regim. A fost executat în 1979. Vezi: Dirshaye MENBERU, „Tewoflos“, în: Jonathan J. BONK et al. (eds), *Dictionary of African Christian Biography*, ediție online: <<https://dacb.org/stories/ethiopia/tewoflos2/>>, (29.01.2018, orele 19:00); Mersha ALEHEGNE, „Tewoflos“, în: Siegbert Uhlig et alii (eds), *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 4, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2010, pp. 938-939.

⁹ Lukas PIEPER, „Paulos Mar Gregorios (1922-1996). Indische Orthodoxie im «Zeitalter der Ökumene»“, în: Martin TAMCKE (Hrsg.), *Profile gelebter Theologie im Orient. Sidney Harrison Griffith zum 80. Geburtstag* (Göttinger Orientforschungen. Syriaca 55), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2018, p. 222.

cât și în întreaga lume creștină. Ei au făcut ca Biserica să se transforme dintr-una pentru care „relațiile cu celelalte Biserici nu au fost niciodată o particularitate”¹⁰, așa cum a descris-o Paul Verghese, într-una care caută și susține dialogul ecumenic¹¹. Primii pași în această direcție au fost făcuți la Amsterdam, în 1948, când BOET a devenit membră fondatoare a CMB și, zece ani mai târziu, la Ibadan (Nigeria), când ea a fondat, împreună cu alte Biserici, Consiliul Bisericilor din întreaga Africă¹². În anii următori, BOET a sporit contactele ecumenice, în special cu Bisericile Ortodoxe Răsăritene și cu Biserica Romano-Catolică, prin schimburi ale unor delegații cu Bisericile Ortodoxe din Bulgaria, Grecia, România, Rusia și Iugoslavia, precum și prin întâlnirea dintre împăratul Haile Selassie și Papa Paul al VI-lea, din anul 1970¹³.

Cele mai consistente raporturi din această perioadă au fost menținute, însă, cu Bisericile Ortodoxe Răsăritene, fiind impulsionate de dialogul teologic dintre cele două familii de Biserici¹⁴, care a prilejuit mai multe întâlniri la

¹⁰ Paul VERGHESE, „Beziehung zu anderen Kirchen und ausländischen Missionen in Äthiopien“, în: P. VERGHESE (Hrsg.), *Koptisches Christentum. Die orthodoxen Kirchen Ägyptens und Äthiopiens*, Übersetzung aus dem Englischen: Ingrid Jonas, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1973, p. 200.

¹¹ Cu privire la relațiile ecumenice ale BOET, vezi: P. VERGHESE, „Beziehung zu anderen Kirchen und...“, pp. 200-207; Owen LAMBERT, „Ecumenism in Ethiopia“, în: *African Ecclesiastical Review*, XXI (1979), pp. 172-179; Stéphane ANCEL, Giulia BONACCI, Joachim PERSOON, „The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church and the Eritrean Orthodox Tewahedo Church“, în: Lucian N. LEUSTEAN (ed.), *Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century*, Routledge, New York, 2014, pp. 508-511; Ayalkibet BERHANU, „Ecumenical Dialogue in the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church“, în: Pantelis KALAITZIDIS et alii (eds), *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, Regnum Books International, Oxford, 2014, pp. 564-575; Stanislau PAULAU, „Beyond Words: Practical Dialogue between the Ethiopian Orthodox Tawahedo Church and the Eastern Orthodox Church Family“, în: Christine CHAILLOT (ed.), *The Dialogue between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*, Volos Academy Publications, Volos, 2016, pp. 415-422.

¹² Kai MERTEN, *Das äthiopisch-orthodoxe Christentum. Ein Versuch zu verstehen* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 44), Lit Verlag, Berlin, 2012, pp. 302-303.

¹³ P. VERGHESE, „Beziehung zu anderen Kirchen und...“, p. 207.

¹⁴ Dialogul a început cu patru consultații neoficiale organizate în Aarhus (1964), Bristol (1967), Geneva (1970) și Addis Abeba (1971). Reprezentanții celor două familii de Biserici au discutat despre hristologie, ridicarea anatemei și recunoașterea sfinților. Dialogul oficial a început în 1985, cu o întâlnire la Chambésy, unde cele două delegații au evaluat consultațiile neoficiale și au discutat metodologia viitoarelor etape. Au mai urmat alte trei întâlniri: una în mănăstirea egipteană Anba Bishoy (1989) și două la Chambésy (1990, 1993). Delegațiile au adoptat două declarații oficiale, care exprimau identitatea de credință dintre cele două familii de Biserici. În plus, acestea solicitau ridicarea reciprocă a anatemei și intrarea în comuniune deplină. Cele două delegații au lăsat Bisericilor sarcina de a decide momentul când va fi făcut acest pas, însă, până acum, acesta nu s-a realizat. Vezi: Ovidiu IOAN, George MARTZELOS, „Eastern Orthodox – Oriental Orthodox Dialogue – A Historical and Theological Survey“, în: P. KALAITZIDIS et alii (eds), *Orthodox Handbook on Ecumenism...*, pp. 508-535; C. CHAILLOT (ed.),

Addis Abeba, în capitala Etiopiei. Pe acestea le vom aborda în prima parte a prezentului studiu, urmând ca, în cea de-a doua parte, să analizăm modul în care Bisericile Răsăritene au receptat acordurile teologice de la Addis Abeba.

Conferințe teologice în Addis Abeba relevante pentru dialogul dintre ortodocși și vechi-orientali

Prima dintre aceste consultări s-a desfășurat între 15-21 ianuarie 1965, fiind convocată într-o perioadă favorabilă dialogului ecumenic în ambele familii de Biserici. Trebuie menționată, mai întâi, marea deschidere a calcedonienilor față de Bisericile Ortodoxe Orientale, arătată la prima Conferință Pan-Ortodoxă de la Rhodos, din 1961¹⁵, unde participaseră și reprezentanți ai BOET și ai altor Biserici necalcedoniene. În plus, dezbateri consistente între calcedonieni și non-calcedonieni tocmai avuseseră loc la Aarhus, în 1964, în cadrul primei întâlniri a dialogului neoficial¹⁶. Ideea organizării unei conferințe teologice la Addis Abeba i-a aparținut împăratului Etiopiei, Haile Selassie¹⁷, care s-a declarat un susținător al dialogului dintre cele două familii de Biserici, afirmând într-o conferință de presă următoarele:

„Unul dintre marile deziderate ale vieții mele este să adun la aceeași masă întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe Orientale, divizate din ramura viguroasă a Ortodoxiei din cauza nerecunoașterii validității Sinodului de la Calcedon și, de asemenea, întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe Răsăritene, care au rămas credincioase următoarelor patru Sinoade ecumenice”¹⁸.

Prin urmare, împăratul i-a invitat la conferința din capitala Etiopiei atât pe liderii Bisericilor Ortodoxe Orientale, cât și pe cei ai Bisericilor Ortodoxe Răsăritene. Cu toate acestea, aceștia din urmă au refuzat participarea¹⁹

The Dialogue between the Eastern Orthodox and Oriental..., 519 pp.

¹⁵ Cu privire la Bisericile Ortodoxe Orientale, conferința a recomandat studierea mijloacelor prin care s-ar putea realiza unirea, schimbul de studenți și de profesori, organizarea de consultații teologice, precum și studierea istoriei, a doctrinei și a cultului acestor biserici. La conferință au participat și 13 reprezentanți ai Bisericilor Orientale, în calitate de observatori. Vezi: Ioannis KARMIRIS, „Relations between the Orthodox and the non-Chalcedonian Churches and the beginning of the preparatory Dialogue between them”, în: *Abba Salama*, I (1970), p. 139.

¹⁶ Întâlnirea s-a desfășurat între 11-15 august 1964 și a avut ca temă diferențele hristologice dintre cele două familii de Biserici. Pentru referatele și minutele de la Aarhus, vezi: ***, *The Greek Orthodox Theological Review*, X (1964), 2, pp. 7-160.

¹⁷ Friedrich HEYER, *Die Kirche Äthiopiens. Eine Bestandaufnahme*, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1971, pp. 283-284.

¹⁸ Pr. Marius FLORESCU, *Etapele unui dialog uitat. Spre comuniunea sacramentală deplină dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Ortodoxe Orientale*, Editura Eurostampa, Timișoara, 2007, p. 27, n. 25.

¹⁹ I. Karmiris a menționat ca posibilă cauză pentru acest refuz timpul scurt pentru pregătire.

și au decis să trimită doar reprezentanți, însă, cu puțin înainte ca ei să plece spre Addis Abeba, organizatorii au anunțat că vor restrânge conferința doar la grupul Bisericii Orientale²⁰. Un motiv pentru această decizie ar putea să fi fost dorința non-calcedonienilor de a avea libertatea să discute propria agendă, ca o comuniune de Biserici, după cum consideră Kenneth F. Yossa²¹. Un alt motiv ar putea să aibă de-a face cu posibilitatea ca orientalii să fi considerat că, fără liderii răsăriteni, conferința nu ar mai fi avut scopul pe care ea și l-a propus inițial, fapt pentru care au limitat-o la reprezentanții propriei familii de Biserici. Dar, în ciuda acestui fapt, întrunirea de la Addis Abeba din 1965 a intrat în istorie întrucât a fost prima, după 15 secole, la care liderii Bisericilor Ortodoxe Orientale s-au adunat pentru a discuta probleme teologice²².

Conferința a debutat cu discuții despre chestiuni interne ale Bisericilor Orientale, precum atitudinea față de provocările lumii moderne, pastorația tinerilor și a familiilor, educația teologică și administrația bisericească. După aceea, participanții au discutat despre relațiile cu celelalte Biserici, iar la final au emis un comunicat cu privire la Bisericile Ortodoxe Răsăritene, la Biserica Romano-Catolică și la alte Biserici membre în CMB²³. În acest text, ei au afirmat că dialogul cu Ortodoxia Răsăriteană este primul pas pe care trebuie să-l facă Bisericile lor în căutarea unității creștine, având în vedere asemănările doctrinare și rudenia spirituală dintre cele două familii²⁴. Prin urmare, conferința a decis inițierea

„...unui nou studiu al doctrinei hristologice, în contextul ei istoric... luând în considerare studiile de dinainte asupra acestui subiect, precum și consultările informale organizate în legătură cu întâlnirile CMB. Între timp, ne exprimăm acordul ca Biserica noastră să

Vezi: I. KARMIRIS, „Relations between the Orthodox and...”, p. 144.

²⁰ I. KARMIRIS, „Relations between the Orthodox and...”, p. 144.

²¹ Kenneth F. YOSSA, *Common Heritage, Divided Communion: The Declines and Advances of Inter-Orthodox Relations from Chalcedon to Chambésy*, Gorgias Press, Piscataway, 2009, p. 101.

²² F. HEYER, *Die Kirche Äthiopiens...*, p. 283. Au participat patriarhul Chiril al VI-lea al Bisericii Copte, patriarhul Ignatie-Iacob al III-lea al Bisericii Siro-Ortodoxe, catolicosul Vasken I al Armeniei, catolicosul Koren I al Ciliciei, arhiepiscopul Tewoflos de Harar (reprezentantul patriarhului Baselios al Etiopiei, care era bolnav) și catolicosul Baselios-Augen I al Bisericii Siro-Ortodoxe Malankara. Fiecare delegație a mai cuprins și un număr de 4-5 clerici și teologi. Vezi: I. KARMIRIS, „Relations between the Orthodox and...”, pp. 144-145.

²³ Pentru referatele și deciziile conferinței, vezi: ***, *The Oriental Orthodox Churches. Addis Ababa Conference, January 1965*, Addis Ababa, 1965, 142 pp.; ***, “Decisions of the Conference of the Heads of United Orthodox Churches. Addis Ababa, Ethiopia, January 15-21, 1965”, în: *The Ecumenical Review*, XVII (1965), 2, pp. 178-189.

²⁴ ***, “Decisions of the Conference of the Heads...”, p. 187.

promoveze apropierea și cooperarea cu Bisericile Ortodoxe Răsăritene în chestiunile practice”²⁵.

Aceste decizii au sporit interesul pentru dialog și au fost foarte bine primite în Ortodoxia Răsăriteană. Bunăoară, o reacție pozitivă a apărut la doar câteva luni distanță, într-o enciclică a Patriarhiei Ecumenice, din 9 iunie 1965, unde se precizează că dialogul teologic oficial dintre cele două familii de Biserici trebuie să înceapă imediat²⁶. Totuși, inițierea acestuia nu a fost posibilă în anii care au urmat, însă disponibilitatea pentru dialog arătată la jumătatea anilor '60 a dus la organizarea altor trei întâlniri neoficiale, care s-au desfășurat la Bristol (1967), Geneva (1970) și Addis Abeba (1971).

Întâlnirea de la Addis Abeba din 1971 a fost cea de-a patra și ultima consultație teologică neoficială între Bisericile Ortodoxe Răsăritene și cele Orientale²⁷. Ea a fost convocată pentru perioada 22-23 ianuarie, profitându-se de întrunirea Comitetului Central al CMB, organizată la acea vreme în capitala Etiopiei²⁸. Acest eveniment i-a adunat pe mulți dintre teologii implicați deja în dialogul dintre cele două familii de Biserici, ceea ce a înlesnit constituirea unor grupe de lucru, care să aibă în vedere continuarea dezbaterilor teologice neoficiale începute la Aarhus, Bristol și Geneva. În plus, ideea unei noi întâlniri neoficiale a fost mult încurajată de împăratul Haile Selassie și de mitropolitul Tewoflos, la acea vreme locțiitorul scaunului patriarhal, care au oferit condițiile potrivite pentru desfășurarea ei²⁹. Sunt câteva detalii care merită menționate: cea de-a patra întâlnire a fost cea mai scurtă dintre cele neoficiale, a fost prima pe teritoriul unei Biserici Ortodoxe Orientale, prima într-o țară a cărei populație era majoritar non-calcedoniană și singura mare întâlnire de dialog în afara granițelor Europei³⁰.

Reuniunea teologică a fost prezidată de profesorul grec Nikos Nissiotis și de preotul indian Paul Verghese, care au anunțat, încă de la început, că ea nu va fi asemenea celorlalte trei întâlniri, din cauza convocării târzii. Prin urmare, au fost prezentate acolo doar două referate, care au abordat tematica

²⁵ ***, "Decisions of the Conference of the Heads...", p. 187.

²⁶ Georgios MARTZELOS, „Der Theologische Dialog der Orthodoxen Katholischen Kirche mit den Nicht-Chalkedonensischen Kirchen des Ostens. Chronik, Auswertung, Perspektiven”, în: †Evmenios von Lefka, Athanasios BASDEKIS, Nikolaus THON (Hrsgg.), *Die Orthodoxe Kirche. Eine Standortbestimmung an der Jahrtausendwende. Festgabe für Prof. Dr. Dr. Anastasios Kallis*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 1999, p. 179.

²⁷ Pentru referatele și minutele consultației, vezi: ***, *The Greek Orthodox Theological Review*, XVI (1971), 1-2, pp. 211-259.

²⁸ Pentru câteva referințe despre aceasta, vezi n. 2.

²⁹ ***, „Addis Ababa Consultation, January 22 and 23, 1971”, în: *The Greek Orthodox Theological Review*, XVI (1971), 1-2, p. 215, 234.

³⁰ ***, „Addis Ababa Consultation...”, p. 215; K.-F. YOSSA, *Common Heritage, Divided Communion...*, p. 106.

ridicării anatemelor și a recunoașterii sfinților, după cum solicitaseră organizatorii³¹. Primul dintre ele a fost prezentat de preotul Vilakuvelil C. Samuel, fiind intitulat „Condamnarea învățătorilor și cinstirea sfinților în Bisericile Ortodoxe Răsăritene și Orientale”, în timp ce al doilea a fost susținut de preotul Vitaly Borovoy, având titlul „Recunoașterea sfinților și problemele anatemelor. O prezentare rezumativă a opiniilor lui N. Berdyaev, S. Bulgakov și A.V. Kartashev”. După aceea, cei treizeci de teologi participanți au dezbătut cele două referate, iar la final au redactat rezumatul concluziilor. După cum era de așteptat, delegația BOET la acest eveniment a fost cea mai numeroasă, cuprinzând nouă membri³². Ei au adus contribuții importante mai ales în cadrul primei și celei de-a treia sesiuni (dintr-un total de cinci), manifestând disponibilitate și entuziasm, și aducând în discuție chestiuni esențiale cu privire la ridicarea anatemelor³³.

După prezentarea și dezbaterrea referatelor, membrii celor două tradiții au căzut de acord că, pentru a ajunge la unitate, ridicarea anatemelor este un pas esențial care presupune identitatea credinței. Însă ridicarea anatemelor aruncate de o Biserică împotriva anumitor persoane considerate a fi sfinte de cealaltă Biserică nu ar trebui să implice recunoașterea lor ca sfinți în Biserica care îi anatematizase. Ca argument, participanții au amintit faptul că Bisericile autocefale nu au calendare liturgice și liste de sfinți identice. Pentru ei, era limpede că Biserica are autoritatea de a ridica anatemele atunci când consideră necesar, decizie care nu trebuie să fie luată exclusiv de un sinod ecumenic și care nu compromite infailibilitatea Bisericii. Grupul de dialog a mai convenit și faptul că ridicarea anatemelor este un proces care trebuie să fie pregătit de Biserică prin studierea învățăturilor celor anatematizați, a circumstanțelor în care ei au fost anatematizați, precum și a modurilor în care Bisericile au ridicat anatemele în trecut. Mulți participanți au considerat că Bisericile nu trebuie să ridice anatemele în mod formal, în cadrul unei ceremonii, ci mai degrabă ar putea să renunțe la ele în liniște, după care să anunțe, la momentul unirii, că anatemele au fost ridicate. Conferința teologică a mai recomandat eliminarea condamnărilor din textele liturgice și imnografice, precum și actualizarea manualelor teologice și a materialelor catehetice. În final, s-a convenit asupra faptului că era necesar un studiu aprofundat al tematicii „Ce este un sfânt?”, iar cele două părți și-au exprimat speranța că

³¹ *** „Addis Ababa Consultation...”, pp. 215-216.

³² Pentru lista participanților, vezi: *** „Addis Ababa Consultation...”, p. 214.

³³ Am în vedere mai ales problemele ridicate de Mikre Selassie Ammanuel și de Ato Abebaw Yigzaw. Pentru intervențiile celor doi, vezi minutele reuniunii: *** „The Greek Orthodox Theological Review”, XVI (1971), 1-2, pp. 214-235.

cea ce s-a început la a patra întâlnire neoficială de dialog va fi continuat de Biserici în cadrul dialogului oficial³⁴.

La câteva luni după consultația neoficială din Addis Abeba, capitala Etiopiei a fost, din nou, aleasă ca loc al discuțiilor privitoare la dialogul teologic dintre cele două familii de Biserici. În perioada 18-28 august 1971, Comisia Teologică Inter-Ortodoxă pentru dialogul cu Bisericile non-calcedoniene s-a adunat acolo pentru prima dată de la fondare³⁵. Această comisie a fost instituită de cea de-a patra Conferință Pan-Ortodoxă (Chambésy, 1968), cu scopul de a pregăti dialogul cu Bisericile Orientale, întocmind liste cu întrebările care trebuiau să primească un răspuns pentru a se ajunge la unitate³⁶. Întâlnirea a fost convocată, cu acordul Bisericilor Ortodoxe Răsăritene autocefale, de Patriarhul Ecumenic Athenagoras, care a ales Addis Abeba pentru acest eveniment, în urma disponibilității arătate, încă o dată, de împăratul Haile Selassie și de Patriarhul Tewoflos al Etiopiei³⁷.

Au participat 17 membri³⁸, fiind conduși de mitropolitul Chrysostomos de Myra, în calitate de președinte, și de mitropolitul Methodios de Aksum, în calitate de secretar. La ședința de deschidere, participanții au ascultat mesajul împăratului, citit de Ministrul Curții Imperiale, și mesajul Patriarhului Etiopiei, care a fost prezent la întâlnire pe parcursul zilei inaugurală. Ulterior,

³⁴ *** „Addis Ababa Consultation...”, pp. 211-213.

³⁵ La început, întâlnirea a fost programată de Sfântul Sinod al Patriarhiei Ecumenice pentru primele zile din ianuarie 1971. Ea urma să se desfășoare în Alexandria, însă, după câteva luni, locul a fost schimbat cu Addis Abeba. În final, și data evenimentului a fost schimbată, organizatorii optând pentru luna august a anului 1971. Vezi: *** „Contacts des orthodoxes avec les Églises non-chalcédoniennes”, în: *Episkepsis*, I (1970), 12, p. 5; *** „La première rencontre de la Commission interorthodoxe de dialogue avec les non-chalcédoniens à Addis-Abeba”, în: *Episkepsis*, I (1970), 19, p. 4; *** „La question ecclésiologique au coeur du probleme de l'union des Églises non-chalcédoniennes avec l'Église Orthodoxe”, în: *Episkepsis*, II (1971), 36, p. 3.

³⁶ †DAMASKINOS, Metropolitan of Switzerland, „The Theological Dialogue between the Orthodox and the Oriental Orthodox Churches”, în: Christine CHAILLOT, Alexander BELOPOPSKY (eds.), *Towards Unity. The Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches*, Inter-Orthodox Dialogue, Geneva, 1998, p. 31.

³⁷ Pr. Dumitru STĂNILAOE, „Perspectivele dialogului cu Bisericile Vechi Orientale. Lucrările comisiei interortodoxe de la Addis Abeba”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXXIX (1971), 9-10, p. 978.

³⁸ Pentru lista participanților, vezi: P.-G. FOUYAS, „The First Meeting of the Inter-Orthodox Theological Commission for the Dialogue with the Ancient Oriental Churches”, în: *Ekklesiastikos Pharos*, LIII (1971), p. 685; †METHODIOS, Metropolitan of Aksum, „The Dialogue between the Orthodox and Oriental Churches. The Conference of the Inter-Orthodox Theological Commission held in Addis Ababa from 18 to 28 August 1971”, în: *Abba Salama*, IV (1973), p. 12. Mitropolitul Methodios precizează că nu toate Bisericile autocefale au fost reprezentate acolo. Delegații Patriarhiei Antiohiei, Serbiei, Bulgariei și Cehoslovaciei au lipsit, în timp ce Biserica Poloniei a fost reprezentată de un episcop al Patriarhiei Moscovei.

au fost citite mesaje scurte trimise de toți ceilalți lideri ai Bisericilor Ortodoxe Orientale³⁹, cu excepția Patriarhului Bisericii Copte⁴⁰, precum și cuvinte de bun venit din partea Bisericilor Ortodoxe reprezentate în cadrul conferinței⁴¹. Sesiunea de deschidere s-a încheiat cu referatul mitropolitului Methodios despre chestiunile de care depinde unirea celor două familii de Biserici⁴². În cadrul următoarelor sesiuni de dialog, au fost analizate alte trei referate, unul scris de prof. Ioannis Karmiris, despre hristologia celor două Biserici, altul de părintele Dumitru Stăniloae, privind problematica hristologică și ridicarea anatemei, iar ultimul de episcopul român Antim de Târgoviște, despre recunoașterea celor patru sinoade ecumenice ulterioare Sinodului de la Efes (431) de către non-calcedonieni⁴³.

După zece sesiuni de lucru, Comisia Inter-Ortodoxă a rezumat concluziile în 14 puncte⁴⁴. Ea a anunțat că pregătirile făcute până la acel moment erau suficiente și că cele două familii de Biserici pot avansa spre dialogul oficial⁴⁵. Acesta ar trebui să reexamineze și să evalueze hristologia ambelor

³⁹ Pentru mesajele împăratului și ale întâistătătorilor Bisericilor Orientale, vezi: P.-G. FOUYAS, „The First Meeting of the Inter-Orthodox...”, p. 686; †METHODIOS, Metropolitan of Aksum, „The Dialogue between the Orthodox and Oriental...”, pp. 13-15; Pr. D. STĂNILOAE, „Perspectivele dialogului cu Bisericile Vechi...”, pp. 979-980.

⁴⁰ Mitropolitul Methodios a încercat să afle motivul pentru care Biserica Coptă nu a trimis o scrisoare de susținere pentru această consultație. El presupune că „motivele tăcerii lor nu trebuie atribuite vreunei atitudini de reacționare a acestei Biserici în problema unității creștinilor ortodocși, deși nu trebuie uitat faptul că Biserica Coptă este reticentă cu privire la intrarea în comuniune deplină cu Bisericile Ortodoxe Răsăritene. Ea acordă prea mult spirit naționalist independenței de Biserica Greciei”. Vezi: †METHODIOS, Metropolitan of Aksum, „The Dialogue between the Orthodox and Oriental...”, pp. 13-14.

⁴¹ Pr. D. STĂNILOAE, „Perspectivele dialogului cu Bisericile Vechi...”, p. 980.

⁴² Pentru acest referat, vezi: †METHODIOS, Metropolitan of Aksum, „Inter-Orthodox Theological Commission for the Dialogue with the Non-Chalcedonian Churches. Addis Ababa, 18-29 August 1971. A Statement by Metropolitan Methodios of Aksum, representative of the Patriarchate of Alexandria”, în: *Abba Salama*, III (1972), pp. 132-139.

⁴³ Un rezumat al acestor articole, în limba engleză, poate fi găsit în articolul mitropolitului Methodios. Vezi: †METHODIOS, Metropolitan of Aksum, „The Dialogue between the Orthodox and Oriental...”, pp. 23-30. Pentru varianta completă a referatelor susținute de reprezentanții Bisericii Ortodoxe Române, vezi: Pr. D. STĂNILOAE, „Perspectivele dialogului cu Bisericile Vechi...”, pp. 982-988.

⁴⁴ Pentru deciziile Comisiei Inter-Ortodoxe, vezi: †METHODIOS, Metropolitan of Aksum, „The Dialogue between the Orthodox and Oriental...”, pp. 31-33; Pr. D. STĂNILOAE, „Perspectivele dialogului cu Bisericile Vechi...”, pp. 989-991. Un rezumat al concluziilor, în limba franceză, a fost publicat într-unul din numerele revistei *Episkepsis*. Vezi: *** „Communiqué de la Commission théologique interorthodoxe pour le dialogue avec les Églises Orientales Anciennes. Addis-Abéba, 18-28 août 1971”, în: *Episkepsis*, II (1971), 38, pp 9-10.

⁴⁵ După referatul părintelui Stăniloae, participanții au discutat despre valabilitatea rezultatelor consultațiilor neoficiale. În timp ce I. Karmiris considera potrivit ca ele să fie confirmate de Comisia Inter-Ortodoxă, alții cereau ca acelea să fie măcar considerate repere ale dialogului.

tradiții, precum și problema ridicării anatemei și recunoașterea sinoadelor ecumenice. În plus, comisia a propus ca unirea Bisericilor să nu implice absorbția unei Biserici de către cealaltă, în acele teritorii unde ambele erau reprezentate. În cele din urmă, a fost sugerată Bisericilor Ortodoxe Orientale organizarea unei comisii similare celei inter-ortodoxe, cu scopul de a evalua, din perspectivă orientală, realizările dialogului. Alături de aceasta, a fost recomandată și desemnarea unui sub-comitet cu trei membri, care să se întâlnească cu sub-comitetul Comisiei Inter-Ortodoxe, pentru a stabili ordinea de zi a primei ședințe comune a comisiilor celor două familii de Biserici.

Non-calcedonienii au acceptat sugestiile Comisiei Inter-Ortodoxe și au convocat Adunarea Permanentă a Bisericilor lor⁴⁶, care a numit membrii subcomitetului. Astfel, în 1973, la Atena, cele două subcomitete s-au reunit pentru prima dată, începând discuțiile pentru stabilirea unui program al comisiei mixte⁴⁷. Această activitate a continuat, doi ani mai târziu, la o întâlnire de lucru, în Addis Abeba, organizată între 9 și 13 ianuarie 1975⁴⁸. A fost ultima consfătuire teologică a celor două familii de Biserici din capitala Etiopiei.

Este surprinzător că BOET a fost în măsură să organizeze acest eveniment, având în vedere faptul că Etiopia traversa revoluția marxistă, începută în 1974. Pentru BOET a rezultat o situație fără precedent, întrucât pierduse sprijinul statului prin proiectul de constituție al noului regim, care intrase în vigoare în august 1974, și proclamase separația dintre Biserică și stat⁴⁹. Împăratul Haile Selassie, care a încurajat permanent organizarea de întâlniri ecumenice la Addis Abeba, fusese înlăturat din funcție, în septembrie 1974, iar cu o zi înaintea acestui incident, Patriarhul Tewoflos recunoscuse revoluția⁵⁰. Noul regim era conștient de influența semnificativă pe care BOET o avea în societate și a încercat să controleze și să folosească Biserica pentru propriile interese politice, în ciuda caracterului secular proclamat. De pildă, marxiștii au sprijinit continuu Departamentul de Relații Externe al Bisericii

Mitropolitul Methodios de Aksum și I. Romanidis s-au opus. Primul considera că organizatorii consultațiilor neoficiale „au supraestimat rezultatele întâlnirilor și s-au grăbit să emită concluziile lor, fără să le ajusteze în conformitate cu ceea ce au susținut participanții la dezbateri și cu realitățile existente în ambele familii de Biserici”. Pentru I. Romanidis, concluziile dialogului neoficial nu trebuie considerate fundamentale pentru dialogul oficial, „întrucât ele nu au ajuns la vreun acord în privința hristologiei”. Pentru opiniile lor, vezi: †METHODIOS, Metropolitan of Aksum, „The Dialogue between the Orthodox and Oriental...”, pp. 26-27.

⁴⁶ În 1972, la Atchana (Liban).

⁴⁷ K.-F. YOSSA, *Common Heritage, Divided Communion...*, pp. 107-108.

⁴⁸ *** „Dialogue entre l'Église orthodoxe et les anciennes Églises orientales: réunion des sous-commissions”, în: *Proche-Orient Chrétien*, XXV (1975), 1, p. 100.

⁴⁹ Haile Mariam LAREBO, „The Ethiopian Orthodox Church and Politics in the Twentieth Century: Part II”, în: *Northeast African Studies*, X (1988), 1, p. 14.

⁵⁰ S. ANCEL, É. FICQUET, „The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church...”, p. 77.

Etiopiene, asigurându-se că, prin acesta, își vor apăra acțiunile și politicile la nivel internațional, în timpul conferințelor inter-religioase și a schimburilor de delegații ecleziastice⁵¹. Probabil că din aceste motive a primit BOET aprobarea să organizeze a doua reuniune de dialog a subcomitetelor Bisericilor Ortodoxe Răsăritene și Orientale la Addis Abeba, la începutul anului 1975.

Subcomitetele au decis că „este timpul potrivit pentru conferința celor două comisii teologice, întrucât lucrările pregătitoare au fost finalizate”⁵². În consecință, agenda viitoarei conferințe a fost definitivată și s-a convenit ca aceasta să fie convocată în iulie 1976, chiar dacă încă nu fusese stabilit care Biserică o va găzdui. Ca o condiție esențială pentru alegerea locului, s-a precizat faptul că acesta trebuie să aibă o bibliotecă cuprinzătoare, pentru consultare, dacă situația o va cere⁵³. În ceea ce privește subiectele care urmau să fie discutate, membrii au ales hristologia Sfântului Ioan Damaschin, hristologia lui Sever de Antiohia și chestiuni legate de sinoadele ecumenice. Pentru fiecare dintre aceste subiecte, subcomitetul a cerut anumitor teologi din ambele familii de Biserici să pregătească referate pe care să le prezinte la conferință și să le trimită în forma finală către mitropolitul Methodios de Aksum, până la sfârșitul lunii decembrie 1975⁵⁴. În final, participanții au decis să comunice întâistătătorilor Bisericilor Ortodoxe Răsăritene și Orientale rezultatele de la reuniunile subcomitetelor, pentru evaluare⁵⁵.

În pofida entuziasmului arătat de cele două subcomitete la întrunirea din Addis Abeba din 1975 și a pregătirii temeinice a primei întâlniri oficiale de dialog, aceasta nu a mai putut fi organizată în 1976. Cele două familii de Biserică aveau să mai aștepte nu mai puțin de un deceniu pentru a reuși să dezbată, la nivel oficial, cauzele dezbinării (1985, Chambésy/Geneva).

Receptarea acordurilor teologice de la Addis Abeba în teologia ortodoxă răsăriteană

Dintre toate întâlnirile celor două familii de Biserici organizate la Addis Abeba, cea care a generat cel mai mare interes pentru teologii participanți la dialog a fost a patra întâlnire neoficială, din ianuarie 1971. Aceasta se datorează faptului că reprezentanții calcedonieni și non-calcedonieni au discutat acolo problema ridicării anatemelor, care are o importanță fundamentală

⁵¹ H.-M. LAREBO, „The Ethiopian Orthodox Church and Politics...”, p. 17.

⁵² †METHODIOS, Metropolitan of Aksum, „The Second Meeting of the Sub-Committees for the Theological Dialogue between Eastern and Oriental Orthodox Churches”, în: *Abba Salama*, VII (1976), p. 239.

⁵³ ***, „Dialogue entre l'Église orthodoxe...”, p. 100.

⁵⁴ †METHODIOS, Metropolitan of Aksum, „The Second Meeting of the Sub-Committees...” pp. 239-240.

⁵⁵ K.-F. YOSSA, *Common Heritage, Divided Communion...*, p. 110.

pentru unificarea celor două Biserici. În cele ce urmează, vom vorbi despre modul în care au receptat teologii ortodocși răsăriteni acordul teologic neoficial din ianuarie 1971, având în vedere, mai întâi, perioada anterioară dialogului oficial, după aceea, perioada dialogului oficial, iar în final, anii care i-au urmat.

Înainte dialogului oficial

Prima reacție față de acest acord îi aparține părintelui D. Stăniloae⁵⁶. El și-a exprimat punctul de vedere în referatul prezentat la întâlnirea Comisiei Teologice Inter-Ortodoxe, amintită mai sus, unde s-a poziționat în favoarea multor aspecte din cuprinsul acordului⁵⁷. Pr. Stăniloae consideră ridicarea anatemei un pas important pentru realizarea unității, condiționat de stabilirea identității de credință între cele două Biserici. În plus față de acordul de la Addis Abeba, el consideră necesar ca ridicarea anatemei să fie realizată abia după adoptarea unei definiții hristologice comune⁵⁸. În continuare, teologul român afirmă că declarația oficială de ridicare ar trebui să fie precedată de studii amănunțite despre motivele care au determinat anatematizările. Ele ar avea rolul de a pregăti atmosfera generală în Biserici, așa încât „fiecare parte ar căpăta sentimentul că nu săvârșește un act contrar Părinților ei, care au scris împotriva celeilalte părți”⁵⁹. În linia acordului de la Addis Abeba, Pr. Stăniloae declară că Bisericile ar putea să lase, treptat, anatemele în uitare, având în vedere consensul de principiu dintre cele două părți cu privire la identitatea credinței. Aceasta s-ar putea face prin eliminarea din cărțile de cult și din manualele de teologie a referințelor prin care necalcedonienii sunt condamnați. În finalul referatului, Pr. Stăniloae afirmă că ridicarea anatemei nu implică recunoașterea ca sfinți a celor scoși de sub ele, aceasta fiind „o problemă care poate fi lăsată pe seama evoluției spirituale a viitorului”⁶⁰.

⁵⁶ Pentru contribuția părintelui Stăniloae la dialogul cu Bisericele Ortodoxe Orientale, vezi: Ciprian I. TOROCZKAI, „Toward an Expanded Formula of the Chalcedon Dogmatic Definition? Fr. Dumitru Staniloae's Contribution to the Dialogue with Non-Chalcedonian Churches”, în: *Greek Orthodox Theological Review*, LIX (2014), 1-4, pp. 145-160.

⁵⁷ Referatul părintelui Stăniloae avea titlul „Considerații cu privire la rezultatele celei de-a patra consultații neoficiale între teologii ortodocși calcedonieni și cei non-calcedonieni ținută la Addis Abeba (22-23 ianuarie 1971)”, tematica fiind recomandată de Centrul Ortodox al Patriarhiei Ecumenice din Chambésy, Geneva. Vezi: Pr. D. STĂNILOAE, „Perspectivele dialogului cu Bisericele Vechi...”, p. 982. Pentru un rezumat în limba engleză, vezi n. 43. În ciuda titlului, referatul nu abordează doar chestiunile discutate la Addis Abeba, în ianuarie 1971. Autorul începe cu expunerea opiniei ierarhilor și teologilor români vizavi de dialogul dintre cele două familii de Biserici, după care se referă la problematica hristologică. Doar în partea a treia a referatului sunt discutate propunerile despre ridicarea anatemei.

⁵⁸ Pr. D. STĂNILOAE, „Perspectivele dialogului cu Bisericele Vechi...”, p. 985.

⁵⁹ Pr. D. STĂNILOAE, „Perspectivele dialogului cu Bisericele Vechi...”, p. 985.

⁶⁰ Pr. D. STĂNILOAE, „Perspectivele dialogului cu Bisericele Vechi...”, p. 986. Cf. C.-I. TOROCZKAI,

Teologul român s-a referit, din nou, la ridicarea anatemelelor în dezbaterile după susținerea referatelor. Astfel, el și-a exprimat dezaprobarea față de opinia reprezentantului Bisericii Ortodoxe a Ciprului, care considera că numai un alt sinod ecumenic ar putea ridica anatemele unui sinod ecumenic, sa nici măcar acela. În plus, el s-a declarat mirat de faptul că anatema asupra lui Humboldt și a adepților lui a fost ridicată atât de ușor, pe când în cazul lui Dioscor aceasta ar fi dificil de realizat, pentru unii, chiar și după stabilirea identității de credință între cele două Biserici⁶¹.

O abordare mai critică decât cea a Pr. Stăniloae întâlnim la mitropolitul Chrysostomos de Mira. În referatul susținut la o conferință organizată de fundația Pro Oriente, în 1979⁶², acesta afirmă că în ambele familii de Biserici domnește un mare entuziasm în privința ridicării anatemelelor⁶³. El apreciază faptul că cele două părți au încercat să obțină, în această privință, o decizie comună la cea de-a patra întâlnire neoficială de dialog, însă lasă să se înțeleagă că întâlnirii i-a lipsit o pregătire mai elaborată atunci când afirmă că „nu este exagerat să se spună că acea consultare de la Addis Abeba a fost o întâlnire *ad hoc*”⁶⁴. În continuare, mitropolitul Chrysostomos analizează paragraful 2 al hotărârii, care prevede necesitatea identității de credință pentru ridicarea anatemelelor și pune următoarea întrebare: „Este ridicarea anatemelelor scopul final al unității sau doar o etapă pe drumul dialogului?” El consideră că, dacă ar fi scopul final, atunci ea nu s-ar putea aduce în discuție atât timp cât dialogul nu a fost finalizat. Pe de altă parte, dacă ar fi doar o etapă, atunci ar fi un gest recomandabil, pentru că ar exprima dorința celor două familii de Biserici de a se înțelege reciproc, așa cum s-a întâmplat și în cazul ridicării anatemelelor dintre Roma și Constantinopol⁶⁵. Între aceste două variante, mitropolitul Chrysostomos pare să fie în favoarea celei de-a doua.

În ceea ce privește paragrafele 5 și 6 ale acordului, care analizează posibilitatea de a fi ridicate anatemele unor sinoade ecumenice, mitropolitul Chrysostomos exprimă anumite rezerve. El spune că anatemele nu au fost date pur și simplu „pentru motive pastorale și pentru alte motive”, așa cum

„Toward an Expanded Formula...”, p. 155.

⁶¹ Pr. D. STĂNILOAE, „Perspectivele dialogului cu Bisericile Vechi...”, p. 988-989. Cf. C.-I. TORCZKAI, „Toward an Expanded Formula...”, p. 155.

⁶² Mitropolitul Chrysostomos era membru al Sfântului Sinod al Patriarhiei Ecumenice, pe care l-a reprezentat în cadrul conferinței organizate de Fundația Pro Oriente la Viena, pe data de 29 octombrie 1979. În prezentul studiu am folosit traducerea în franceză a referatului, publicată în revista *Proche-Orient Chrétien*. Vezi: † CHRYSOSTOME, métropolitte de Myre, „Le dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises de l'ancien Orient. Appréciations et perspectives”. în: *Proche-Orient Chrétien*, XXX (1980), 1-4, pp. 14-57.

⁶³ † CHRYSOSTOME, métropolitte de Myre, „Le dialogue entre l'Église orthodoxe et...”, p. 46.

⁶⁴ † CHRYSOSTOME, métropolitte de Myre, „Le dialogue entre l'Église orthodoxe et...”, p. 48.

⁶⁵ † CHRYSOSTOME, métropolitte de Myre, „Le dialogue entre l'Église orthodoxe et...”, pp. 48-49.

au hotărât participanții celei de-a patra întâlniri neoficiale, întrucât excomunicările din secolele IV-V au fost cauzate de motive dogmatice. Prin urmare, anatema a fost, într-adevăr, mijlocul prin care Biserica a protejat comunitatea de pericolele spirituale, deci scopul ei a fost unul pastoral, însă ea indica existența unor erori doctrinare la cei anatematizați. Din aceste motive, mitropolitul Chrysostomos consideră că ridicarea anatemei în cazul vechilor orientali nu ar putea fi rezolvată pur și simplu prin *iconomie*, așa cum preciza acordul de la Addis Abeba, și, de aceea, ea trebuie tratată cu atenție sporită⁶⁶. În final, mitropolitul Chrysostomos acceptă propunerile paragrafului 7, despre necesitatea unor studii privitoare la doctrina celor anatematizați, la circumstanțele în care au fost excomunicați și la intenția reală a scrierilor lor, după care se declară de acord cu ideea că cei scoși de sub anatema nu trebuie neapărat să fie trecuți în rândul sfinților⁶⁷.

Perioada dialogului oficial

În perioada dialogului oficial, desfășurat între anii 1985 și 1993, o reacție ortodoxă răsăriteană în chestiunea ridicării anatemei și a cinstirii sfinților a fost cea a lui John Meyendorff. În studiul „Chalcedonians and Non-Chalcedonians: Last Steps to Unity”, el afirmă că lămurirea acesteia pare să fie mai greu de realizat decât stabilirea identității de credință, întrucât ambele familii de Biserici pun mare accent pe fidelitatea față de propria tradiție⁶⁸. Spre deosebire de paragraful 11 al acordului de la Addis Abeba, care preciza că anatemele pot fi ridicate înainte de a lămuri problema cinstirii sfinților, J. Meyendorff accentuează că Bisericile au nevoie, mai întâi, de un acord în această privință. El sugerează că acest acord ar trebui să aibă în vedere faptul că „Biserica nu a crezut vreodată în infailibilitatea vreunei ființe umane și nici măcar a sfinților”⁶⁹, și dă exemplul Sfântului Ioan Gură de Aur, considerat eretic și impostor de Sfântul Epifanie al Salaminei și de Sfântul Chiril al Alexandriei, precum și exemplul episcopului Petru Iberul, un opozant al Sinodului de la Calcedon venerat de Biserica Georgiei⁷⁰.

Dialogul oficial a abordat pentru prima dată chestiunea ridicării anatemei la cea de-a treia întâlnire oficială a Comisiei mixte, organizată la Chambésy pe 23-28 septembrie 1990. Aici, reprezentanții celor două Biserici au dezbătut mai multe documente, printre care și concluziile celei de-a patra

⁶⁶ † CHRYSOSTOME, métropolit de Myre, „Le dialogue entre l'Église orthodoxe et...”, p. 49.

⁶⁷ † CHRYSOSTOME, métropolit de Myre, „Le dialogue entre l'Église orthodoxe et...”, pp. 50-51.

⁶⁸ Pr. John MEYENDORFF, „Chalcedonians and Non-Chalcedonians: The Last Steps to Unity”, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, XXXIII (1989), 4, pp. 325.

⁶⁹ Pr. J. MEYENDORFF, „Chalcedonians and Non-Chalcedonians...”, p. 326.

⁷⁰ Pr. J. MEYENDORFF, „Chalcedonians and Non-Chalcedonians...”, pp. 325-326.

întâlniri neoficiale de la Addis Abeba⁷¹, după care au adoptat „A doua declarație comună”. Paragraful 10 al acestui text face referire la ridicarea anatemei și reflectă, în mare măsură, propunerile de la Addis Abeba din 1971⁷². Astfel, ridicarea anatemei este considerată ultimul pas în drumul spre unitate, iar motivul esențial pentru care ea poate fi realizată este convingerea că Părinții și sinoadele anatematizate nu sunt eretice. În cele din urmă, declarația comună recomandă celor două familii de Biserici ridicarea anatemei, afirmând că modul în care acest lucru trebuie realizat poate fi stabilit de fiecare Biserică în parte⁷³.

Comisia mixtă de dialog a dezvoltat metodologia pentru ridicarea anatemei trei ani mai târziu, în timpul celei de-a patra întâlniri oficiale, desfășurată tot la Chambésy, pe 1-6 noiembrie 1993. În cadrul discuțiilor, fiecare comisie a prezentat un raport, cu mai multe propuneri, prin care se aduceau completări acordului de la Addis Abeba din 1971 și prevederilor despre ridicarea anatemei din „A doua declarație comună”. Una dintre propunerile teologilor ortodocși răsăriteni prevedea ca Răsăritenii și Orientalii să ridice anatemele concomitent, în mod solemn, prin citirea unui document semnat de ambele părți, care să fie însoțit de „scrisori de pace” între liderii Bisericilor. În aceste scrisori, Orientalii Ortodocși ar fi trebuit să precizeze, între altele, că Biserica Ortodoxă Răsăriteană este pe deplin ortodoxă și să recunoască Sinodul de la Calcedon și sinoadele ecumenice care i-au urmat⁷⁴. Orientalii Ortodocși au fost foarte critici față de acest raport, considerând inacceptabile o parte dintre propuneri. De pildă, ei s-au arătat împotriva ridicării solene a anatemei prin citirea unui document și în favoarea unei ridicări generale a lor, fără menționarea numelor persoanelor reintebrate în Biserică. Totodată, ei au respins orice încercare de a specifica în document că vor recunoaște sinoadele de după Efes⁷⁵. În cele din urmă însă, reprezentanții celor două Biserici au ajuns la un compromis și au convenit că, în plus față de acordul de la Addis Abeba și față de „A doua declarație comună”, trebuie introdusă în procedura de ridicare a anatemei și prevederea ca acestea să fie anulate simultan de liderii tuturor Bisericilor, prin semnarea unui document, care va include mărturisirea faptului că cele două familii de Biserici sunt pe deplin ortodoxe⁷⁶.

⁷¹ C. CHAILLOT, A. BELOPOPSKY (eds.), *Towards Unity. The Theological...*, p. 62.

⁷² Cf. K.-F. YOSSA, *Common Heritage, Divided Communion...*, p. 154.

⁷³ C. CHAILLOT, A. BELOPOPSKY (eds.), *Towards Unity. The Theological...*, p. 64.

⁷⁴ K.-F. YOSSA, *Common Heritage, Divided Communion...*, p. 156.

⁷⁵ K.-F. YOSSA, *Common Heritage, Divided Communion...*, pp. 157-158, și n. 179.

⁷⁶ C. CHAILLOT, A. BELOPOPSKY (eds.), *Towards Unity. The Theological...*, p. 68.

După dialogul oficial

După încheierea dialogului oficial, o reacție pozitivă față de rezultatele acestuia în chestiunea anatemelor a venit din partea Sinodului Bisericii Ortodoxe Române. Într-o decizie din decembrie 1994, membrii Sfântului Sinod au aprobat concluziile întâlnirilor oficiale și au precizat că anatemele au fost emise într-o perioadă caracterizată „de diviziuni, de absența unui consens în formularea mărturisirii de credință și de absența dragostei fraterne”⁷⁷. În plus, ei au afirmat necesitatea ca Sinoadele Bisericilor Răsăritene să ajungă la un consens în privința ridicării anatemelor, pe care să-l exprime într-un text comun, în cadrul unei Liturghii săvârșite de toți întâistătătorii ei⁷⁸.

Nu după mult timp, poziția Bisericii Ortodoxe Române și rezultatele discuțiilor referitoare la ridicarea anatemelor au fost aspru criticate într-un memorandum cu 11 acuzații, emis de comunitatea de la Muntele Athos, pe 27 mai 1995⁷⁹. Textul sugerează că anatemele impuse de sinoadele ecumenice ar fi de inspirație divină și, prin urmare, faptul că Sinodul Bisericii Ortodoxe Române a afirmat că cele dintre Răsăriteni și Orientali au fost date în „absența dragostei fraterne” este considerat a fi „o profundă blasfemie împotriva Duhului Sfânt”⁸⁰. Această poziție atonită a primit o replică detaliată din partea episcopului ortodox Alexander Golitzin, care a identificat în ea o ecleziologie închisă, de inspirație neo-ciprianică, și a recomandat Bisericii Greciei și monahilor atoniți să reflecteze mai mult asupra naturii anatemelor și asupra relației lor cu doctrina⁸¹.

Comunitatea monastică de la Muntele Athos nu a fost singura care a criticat rezultatele dialogului. Într-o scrisoare trimisă, în 1997, patriarhului grec-ortodox Ignatie al Antiohiei (1979-2012)⁸², patriarhul Diodorus al

⁷⁷ C. CHAILLOT, A. BELOPOPSKY (eds.), *Towards Unity. The Theological...*, p. 42.

⁷⁸ C. CHAILLOT, A. BELOPOPSKY (eds.), *Towards Unity. The Theological...*, p. 42.

⁷⁹ ***, „Memorandum of the Sacred Community of Mount Athos Concerning the Dialogue between the Orthodox and Non-Chalcedonian Churches”, în: <http://orthodoxinfo.com/ecumenism/mono_athos.aspx>, (26.10.2020). Conținutul acestui text nu ne spune câte dintre mănăstirile atonite l-au susținut. Cf. K.-F. YOSSA, *Common Heritage, Divided Communion...*, p. 190, n. 51.

⁸⁰ † ALEXANDER (Golitzin) of Toledo, „Anathema! Some Historical Perspectives On The Athonite Statement Of May, 1995”, în: *St. Nersess Theological Review*, III (1998), 1-2, p. 107.

⁸¹ † ALEXANDER (Golitzin) of Toledo, „Anathema! Some Historical...”, pp. 116-117.

⁸² Patriarhul calcedonian al Antiohiei, Ignatius IV Hazim (1979-2012), a semnat un protocol pastoral cu patriarhul Siro-Ortodox (miafizit) al Antiohiei, Ignatius Zakka I (1980-2014), în noiembrie 1991, drept consecință pozitivă a rezultatelor dialogului oficial. Protocolul prevede, între altele, că credincioșii uneia dintre Biserici pot participa la Sfânta Liturghie și pot primi Sfânta Împărtășanie de la preoții celeilalte Biserici, dacă în localitatea lor nu există un preot din propria tradiție. Un protocol a mai fost semnat și de patriarhii grec și copt de Alexandria, în aprilie 2001, având ca obiect Taina Cununii. Cf. K.-F. YOSSA, *Common Heritage, Divided Communion...*, pp. 159-166.

Ierusalimului (1980-2000) s-a arătat nemulțumit de faptul că hotărârile dialogului oficial prevăd ridicarea anatemei, fără să impună Bisericilor Ortodoxe Orientale recunoașterea tuturor deciziilor și canoanelor de la Calcedon și de la sinoadele ecumenice care au urmat⁸³.

Acordurile despre ridicarea anatemei au fost criticate, din nou, în cadrul unei conferințe despre ecumenism, organizate în septembrie 2004 de Facultatea de Teologie Pastorală a Universității Aristotel din Salonic⁸⁴. Conferința a stabilit că dialogul dintre răsăriteni și orientali, atât la nivel neoficial, cât și la nivel oficial, nu constituie decât un compromis în materie de credință și este inacceptabil din punct de vedere ortodox⁸⁵. Între aspectele criticate, conferința a menționat și revizuirea textelor liturgice, recomandată de paragraful 10 din acordul întâlnirii neoficiale de la Addis Abeba. Această atitudine este, într-o anumită măsură, în acord cu poziția Sfântului Sinod al Bisericii Greciei, care a respins documentele Comisiei Mixte de Dialog în februarie 1994⁸⁶.

O atitudine mai moderată este cea a Bisericii Ortodoxe Ruse, din rapoartele întocmite în 1994 și 1997. În ciuda faptului că ea nu a recunoscut rezultatele dialogului oficial, Biserica Rusă a salutat inițiativa de a dialoga cu non-calcedonienii, considerând că mai sunt necesare studii suplimentare până a se putea ajunge la ridicarea anatemei și la comuniunea deplină⁸⁷. De partea cealaltă, Bisericile Ortodoxe din Bulgaria și Georgia nu doar că au denunțat întreaga activitate a Comisiei mixte de dialog teologic, ci au respins însăși ideea unui dialog cu Bisericile Ortodoxe Orientale⁸⁸.

O ultimă reacție importantă față de ridicarea anatemei îi aparține profesorului John H. Erickson, de la Saint Vladimir Theological Seminary. Răspunzând la întrebarea „Cine are autoritatea de a ridica anatemele?”, el consideră că, din punct de vedere juridic, ele pot fi ridicate numai de aceeași entitate care le-a emis sau de o entitate cu autoritate egală. Așadar, doar un

⁸³ Pr. John H. ERICKSON, „Anathema: An Obstacle To Reunion?”, în: *St. Nersess Theological Review*, III (1998), 1-2, p. 69.

⁸⁴ Cei 53 de participanți ai conferinței erau creștini ortodocși din Grecia, Bulgaria, România, Ungaria, Georgia, Canada, Serbia, SUA și Rusia. Cf. K.-F. YOSSA, *Common Heritage, Divided Communion...*, p. 193, n. 61.

⁸⁵ K.-F. YOSSA, *Common Heritage, Divided Communion...*, pp. 192-194.

⁸⁶ Pr. Marius FLORESCU, „Recunoașterea acordurilor teologice dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi-Orientale (II)”, în: *Altarul Banatului*, XXIII (2012), 1-3, pp. 111-112.

⁸⁷ Cf. Pr. M. FLORESCU, „Recunoașterea acordurilor teologice...”, pp. 106-109. Pentru cele două puncte de vedere ale Bisericii Ortodoxe Ruse, vezi: C. CHAILLOT, A. BELOPOPSKY (eds.), *Towards Unity. The Theological...*, pp. 43-44.

⁸⁸ K.-F. YOSSA, *Common Heritage, Divided Communion...*, p. 192, n. 58; Pr. M. FLORESCU, „Recunoașterea acordurilor teologice...”, pp. 112-113.

sinod ecumenic sau un Sfânt și Mare Sinod ar respecta acest criteriu⁸⁹, fapt pentru care propunerea din paragraful 4 al acordului de la Addis Abeba, care afirmă că anatemele ar putea fi ridicate treptat, într-un mod tăcut, nu ar îndeplini, din punct de vedere răsăritean, criteriul juridic. În ce privește infailibilitatea sinoadelor ecumenice, J. Erickson afirmă, în acord cu paragraful 6 de la Addis, că ridicarea anatemei nu le afectează cu nimic, întrucât „infailibilitatea nu implică inspirația divină directă pentru fiecare decizie luată în cadrul sinodului”⁹⁰.

Concluzii

Putem spune că întâlnirile organizate la Addis Abeba au avut un rol semnificativ în dialogul dintre Bisericele Ortodoxe Răsăritene și Bisericele Ortodoxe Orientale, pe mai multe niveluri. Pe de o parte, au stimulat dialogul, arătând disponibilitate și interes, așa cum a fost cazul cu întâlnirea întâistătătorilor Bisericilor Orientale din 1965. Pe de altă parte, au adus în discuție aspecte teologice esențiale, după cum s-a văzut la a patra întrunire neoficială, din ianuarie 1971. În plus, acestea au contribuit la crearea structurilor necesare pentru dezvoltarea dialogului și la stabilirea agendei sale, precum a fost cazul la consultațiile din august 1971 și ianuarie 1975. Toate aceste realizări nu ar fi fost posibile fără orientarea ecumenică a BOET din acea perioadă, care a fost impulsionată și de împăratul Haile Selassie, atât din motive politice, cât și din preocupare sinceră pentru dialogul cu Bisericele Calcedoniene.

În ce privește contribuția teologică a consultațiilor de la Addis Abeba, am arătat că cele mai relevante discuții au avut loc la a patra întâlnire neoficială de dialog, din ianuarie 1971. Acolo, cele două Biserici au discutat despre ridicarea anatemei și recunoașterea sfinților, aspecte care s-au dovedit a fi cele mai dificile obstacole în calea unității. Concluziile acestei întâlniri arată că, în ciuda pregătirii insuficiente și a duratei scurte, ea a reușit să răspundă celor mai importante întrebări referitoare la acest subiect. Argumentul principal, în acest sens, este faptul că concluziile consultației neoficiale din Addis Abeba au constituit baza pe care dialogul oficial a stabilit metodologia apropierei dintre cele două familii de Biserici.

Cât despre atitudinea teologilor calcedonieni față de acordurile privind ridicarea anatemei, am văzut că majoritatea a fost de acord cu acestea, în ciuda unor critici constructive, iar unii dintre ei au încercat chiar să le dezvolte. Pe de altă parte, au existat și respingeri ale acordurilor și chiar a întregului dialog. Astfel de atitudini au la bază o ecleziologie închisă și dau vina

⁸⁹ Pr. J.-H. ERICKSON, „Anathema: An Obstacle...”, p. 70.

⁹⁰ Pr. J.-H. ERICKSON, „Anathema: An Obstacle...”, p. 71.

pe Bisericile Ortodoxe Orientale pentru separare. Este regretabil că, în anii care au urmat ultimelor întâlniri oficiale de dialog, scepticismul față de dialog a acoperit o parte semnificativă a Bisericilor Ortodoxe Răsăritene și Orientale. În partea non-calcedoniană, BOET și-a schimbat, surprinzător, atitudinea și s-a dovedit a fi un obstacol în avansarea dialogului. Acest lucru este evidențiat de un volum publicat de BOET în 1996, care a fost pregătit de episcopii și teologii săi, fiind avizat de Patriarhul Abună Paulos. Acolo se precizează că formula hristologică a Părinților calcedonieni

„[...] nu pare să fie aceeași cu cea a Bisericilor Ortodoxe Orientale [...] și, de vreme ce anatemele au fost respectate timp de aproape 1500 de ani de Sfinții Părinți ai noștri, așa cum era scris în textele noastre liturgice și iconografice, ele nu trebuie să fie ridicate [...] Ridicarea anatemele aruncate în trecut asupra acelor Părinți calcedonieni și acceptarea lor ca sfinți i-ar dezonora pe Părinții Bisericilor Ortodoxe Orientale care i-au condamnat pe calcedonieni”⁹¹.

Asemenea declarații ignoră rezultatele dialogului teologic oficial și neoficial, contrazicând toate eforturile spre unitate făcute de BOET de-a lungul a zeci de ani. Ele amintesc de atitudinile intransigente și refractare ale comunității monahale din Muntele Athos și ale Bisericilor Ortodoxe din Georgia și Bulgaria și împart cu ele o parte din responsabilitatea stăgnării actuale a discuțiilor privind ridicarea anatemele.

Summary: The Ecumenical Dialogue between Eastern and Oriental Orthodox Churches from Addis Ababa and Its Reception in the Eastern Orthodox Theology

Addis Ababa has been an important place for ecumenical dialogue. It has been the forum for many discussions and ecumenical encounters not just in the last century, but to this day. Among these encounters were the meeting of the Central Committee of World Council of Churches (WCC) from 1971, the assembly of the Christian Students Associations from 1973, and the ninth meeting of the Joint Commission for Theological Dialogue between the Catholic Church and the Oriental Orthodox Churches from 2012, to name just a few. Beside these meetings, four others took place in Addis Ababa from 1965 to 1976, which dealt with the dialogue between Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches. The purpose of this article is to bring into discussion these dialogue meetings in Addis Ababa, highlighting their contribution to the ecumenical dialogue between the Eastern Orthodox and the Oriental Orthodox Churches.

⁹¹ ***, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church. Faith, Order of Worship and Ecumenical Relations; this book was published in line with the current effort being made by His Holiness Abune Paulos I Patriarch of Ethiopia to accelerate the progress of the Church*, Tensae Publishing House, Addis Ababa, ²1996, p. 145.

The second part of this article analyzes the way how Eastern Orthodox theologians received the theological agreements of the dialogue meetings in Addis Ababa.

One can easily see that the most of these dialogue meetings took place around the 70s, and it is therefore relevant to ask the following question: what determined the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church (hereinafter: EOTC) to host such events? First of all, one has to bear in mind that the EOTC became autocephalous in 1959, thanks to the contribution of Ethiopian Emperor Haile Selassie I (1930-1974). His intention was to gain control over the EOTC, in order to strengthen his internal control over the empire and to make the country more visible at an international level. Furthermore, the emperor had also a sincere concern especially for the ecumenical dialogue of his Church with the family of Eastern Orthodox Churches. He supported cultivated and foresighted clerics interested in the ecumenical dialogue, such as Baselyos (1883-1970) and Tewoflos (1909-1979), to become leaders of the ETOC, and had for a while Paul Verghese as personal counsellor, one of the leading personalities of the official and unofficial dialogue between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches. Hence, the gatherings in Addis Ababa concerning the dialogue between Chalcedonians and non-Chalcedonians were organized through the cooperation of state authorities with the Church, in a propitious historical context.

The first of these theological consultations took place in Addis Ababa from 15 to 21 January 1965. The idea of its organizing came from the Emperor of Ethiopia, Haile Selassie. He invited both the heads of the Oriental Orthodox and those of the Eastern Orthodox Churches. However, the latter declined the invitation probably because of the lack of time for the preparation (cf. Ioannis Karmiris). This assembly from Addis Ababa went down in history as the first meeting of the heads of the Oriental Orthodox Churches at a common theological conference, after 15 centuries. The participants declared in the concluding statement of the conference, that the dialogue with the Eastern Orthodoxy was the first step to be taken by their Churches towards Christian unity, given the doctrinal similarities and the spiritual kinship between both Church families. In addition, they decided the initiation of a fresh study of the Christological doctrine in its historical setting and the promotion of the cooperation with the Chalcedonian Churches.

These decisions stimulated the interest in the dialogue and were very much welcomed by the Eastern Orthodoxy. Unfortunately, the initiation of an official dialogue was not possible in the years that followed, but the availability for dialogue shown in the mid-1960s led to three other unofficial consultations held in Bristol (1967), Geneva (1970) and Addis Ababa (1971). The meeting held in Addis Ababa in 1971 was the fourth and the last unofficial theological consultation between Eastern and Oriental Orthodox Churches. It was the shortest unofficial dialog meeting, the first on the territory of an Oriental-Orthodox Church, the only one in a country whose population was mostly Oriental-Orthodox, and the only big meeting outside Europe.

The 30 participants debated during the meeting on two papers regarding the lifting of anathemas and the mutual recognition of the saints, whereupon they wrote the summary of their conclusions. The members of both traditions agreed that in order to reach a union, the lifting of anathemas was an essential step, which required the unity in faith. But the lifting of anathemas against certain persons who were regarded

as saints by the other tradition, should not imply their recognition as saints in the church where they were previously anathematized. As an argument, the participants referred to the fact that autocephalous Churches did not have identical liturgical calendars and lists of saints. For them, it was very clear that the Church had the authority to lift anathemas when needed, this being an act which is not to be done exclusively by an Ecumenical Synod, and which does not compromise the infallibility of the Church.

A few months after the unofficial theological consultation between Orthodox and Oriental Orthodox Churches in Addis Ababa, the Ethiopian capital was again the location of discussions concerning the dialogue of the two Church families. From 18 to 28 August 1971, the Inter-Orthodox Theological Commission for the Dialogue with the Non-Chalcedonian Churches gathered there for the first time since its formation. This commission was appointed by the Fourth Pan-Orthodox Conference (Chambésy, 1968) in order to prepare the dialogue with the Oriental Churches by drawing up lists of the questions which needed to be answered on the way to unity. The meeting was convened with the consent of the Eastern Orthodox autocephalous Churches by the Ecumenical Patriarch Athenagoras, who chose Addis Ababa as a location based on the availability shown once again by the Emperor Haile Selassie and the Patriarch Tewoflos of Ethiopia.

The 17 participants discussed the issues on which the union of the two families of Churches depends, and announced that the preparation that had been done until that moment was sufficient and the two Church families could advance to an official dialogue. Finally, it was suggested to the Oriental Orthodox Churches to arrange the appointment of a commission similar to the Inter-Orthodox one, in order to evaluate the achievements of the dialogue. Besides this, the nomination of a sub-committee with three members was also recommended, which should meet with the sub-committee of the Inter-Orthodox Commission to define the agenda for the first joint meeting of the theological commissions of the two Church families. The non-Chalcedonians accepted the suggestions of the Inter-Orthodox Commission, and convened the Permanent Committee of their Churches which appointed the members of the sub-committee. Hence, in 1973, the two sub-committees gathered in Athens for the first time, starting to set up a program for the joint commission; this work continued two years later at a meeting in Addis Ababa from 9 to 13 January 1975. It was the last theological consultation of the two Church families in the Ethiopian capital.

It is very surprising that the EOTC was able to organize this event, given the fact that Ethiopia was going through the Marxist Revolution of the Derg, which started in 1974. It resulted in an unprecedented situation for the EOTC, because it lost state support through the draft constitution of the new regime, which came into effect in August 1974 and proclaimed the separation between Church and state. The emperor Haile Selassie, who always encouraged the organization of ecumenical meetings in Addis Ababa, was removed from office in September 1974, and one day before this incident the Patriarch Tewoflos acknowledged the revolution. The new regime was aware of the significant influence the EOTC had in society and tried to control and use the Church for its own political interests, despite the proclaimed secularity. For instance, the Derg continuously supported the External Relations Department of the EOTC, ensuring that it would defend its actions and policies at an international level

during inter-religious conferences and exchanges of ecclesiastical delegations. It was probably for these reasons that the Church was allowed to hold the second dialogue meeting of the sub-committees of Eastern and Oriental Orthodox Churches in Addis Ababa in early 1975. The participants finalized the agenda of the forthcoming conference, and it was agreed that it should be convened in July 1976. They decided to debate at the conference the Christology of John of Damascus, the Christology of Severus of Antioch, and issues related to the Ecumenical Councils.

But although the sub-committees were very enthusiastic during the assembly in Addis Ababa in 1975, and despite the thorough preparation of the first official dialogue meeting, it was not realized in 1976. The two Church families had to wait no less than a decade until they gathered for the first time for an official dialogue (1985, Chambézy/Geneva).

We pointed out regarding the theological contribution of the Addis Ababa consultations that the most relevant discussions took place at the 4th unofficial meeting, in January 1971. This is because the Eastern and Oriental Orthodox representatives discussed the issue of lifting anathemas which has proven to be of fundamental importance to the unification of the two Churches. The conclusions of this meeting show that, despite the short duration and the scanty preparation, it succeeded in answering the most important questions concerning that topic. The main argument for this is the fact that the conclusions from the unofficial consultation in Addis Ababa provided the basis on which the official dialogue established the methodology for the Inter-Orthodox rapprochement.

As to the attitude of the Eastern Orthodox theologians towards the agreements on the lifting of anathemas, we saw that the majority agreed with them, in spite of some constructive criticism, and some tried to expand them. On the other hand there were also rejections of the agreements and even of the whole dialogue. Such attitudes have at the basis a closed ecclesiology and blame the Oriental Orthodox Churches for the separation. Unfortunately, in the years that followed the last official dialogue meetings, the scepticism towards the dialogue covered a significant part of the Eastern and Oriental Orthodox Churches. In the non-Chalcedonian side, the EOTC surprisingly changed its attitude and proved to be an obstacle to advancing the dialogue. This is evident from a book published by the EOTC in 1996, which was prepared by its bishops and theologians and was endorsed by the Patriarch Abunā Paulos. There it is stated that the Christological Formula of the Chalcedonian Fathers it is not the same as that of the Oriental Churches, and that the anathemas observed for around 1500 years should not be lifted, so as not to dishonor those oriental Fathers who condemned the Chalcedonians.

Such statements totally ignore the results of both the official and unofficial theological dialogue, and contradicts all the efforts for unity made by the EOTC for decades. It is reminiscent of the intransigent and unwilling positions of the monastic community of Mount Athos and of the Orthodox Churches of Georgia and Bulgaria, and shares with them a part of the responsibility for the current stagnation of the discussions regarding the lifting of anathemas.

D IN SFINȚII PĂRINȚI

Sf. FOTIE, Patriarhul Constantinopolului

OMILIA A IX-A

Σάρκωσις γὰρ ὁδὸς ἐπὶ γέννησιν·
γέννησις δὲ κωφορίας ὑπάρχει συμπέρασμα
Fotie al Constantinopolului, *Omilia a IX-a*

Prolegomena

Născut în cca 813, viața celui ce avea să fie numit în două rânduri patriarh al Constantinopolului (858-867; 877-886) este coextensivă unei perioade de transformări pentru lumea bizantină. Declinul dinastiei abaside, întărirea sistemului tematic și creșterea demografică inerentă pacificării relative a frontului estic au reconfigurat dinamica statului bizantin: odată eliberat de pericolul „necredincioșilor”, imperiul ocrotit de Dumnezeu putea păși pe calea reafirmării ca putere militară. Iconoclasmul – erezie în care o înțelegere hristologică deficitară era în parte alimentată de așteptarea biruinței pe câmpul de luptă – a apus; Biserica constantinopolitană începea travaliul reconcilierii interne și al impunerii autorității misionare și canonice pe plan extern. Capacitatea de adaptare a populației la noul context politic a înlesnit fructificarea circumstanțelor favorabile de la sfârșitul sec. al VIII-lea, respectiv începutul sec. al IX-lea, anunțând, după cum remarcă Treadgold, ascensiunea „nu a unui nou stat, ci mai degrabă a unei noi societăți”¹.

Profilul remarcabil al patriarhului Fotie pare a încapsula în plan personal efervescenta perioadei sale²: trimis în exil împreună cu părinții săi, în

¹ Pentru o expunere amănunțită a acestei perioade, a se vedea Warren TREADGOLD, *The Byzantine Revival*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1988.

² Pentru o prezentare sintetică a biografiei fotiene, a se vedea: Despina STRATOUDAKI WHITE, *Patriarch Photios of Constantinople: his life, scholarly contributions, and correspondence together with a translation of fifty-two of his letters*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 1981, pp. 15-47; Shoun TOUGHER, *The Reign of Leo VI (886-912) – Politics and People*,

urma decretului din 833 al împăratului iconoclast Teofil³, autorul *Bibliothecii* avea să revină în capitală nouă ani mai târziu pentru a parcurge alert cursul demnităților civile, culminând cu urcarea pe tronul patriarhal, în 858⁴. Ascensiunea fulminantă a lui Fotie este corelată reputației sale de erudit. În mod paradoxal, informațiile referitoare la formația celui considerat de posteritate drept „cel mai învățat om al vremurilor sale” sunt fragmentare. După toate probabilitățile, statutul familiei sale i-a deschis posibilitatea unei instruirii private⁵, înscriindu-se astfel în linia altor autodidacți renumiți ai epocii,

Brill, Leiden-New York-Köln, 1997, pp. 68-88.

³ Într-o epistolă datând din exilul ulterior primei depuneri (nov. 869), Fotie rememorează condamnarea sa, a tatălui și a unchiului său de către iconoclaști, cel mai probabil la ultimul lor sinod, în 837. Cf. *Photii Patriarchae Constantinopolitani. Epistulae et Amphilochia. Vol. I. Epistularum pars prima*, B. LAOURDAS, L.G. WESTERINK (eds), coll. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1983, ep. 114, 1-4, p. 152. Pentru înțelegerea implicării patriarhului Fotie în disputa iconoclastă, a se vedea: Francis DVORNIK, „The Patriarch Photius and Iconoclasm”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, 7 (1953), pp. 67-97; Cyril MANGO, „The Liquidation of Iconoclasm and the Patriarch Photios”, în: Anthony BRYER; Judith HERRIN (eds), *Iconoclasm: Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Centre for Byzantine Studies, University of Birmingham, Birmingham, 1977, pp. 133-140; Vladimir A. BARANOV, „Amphilochia 231 of Patriarch Photius as a possible source on the Christology of the Byzantine Iconoclasts”, în: *Studia Patristica*, 68 (2013), pp. 371-380.

⁴ Promovarea *sine intervallo* din funcția de πρωτασκηρτης la cărma Bisericii bizantine, suprapusă altor tensiuni cu Roma, a oferit cadrul conflictului canonic care a tulburat simțitor mai ales prima sa perioadă de patriarhat. Cercetarea prolifică a savanților Francis Dvornik și Venance Grumel restituie specificul politicii bisericești fotiene - a se vedea: Francis DVORNIK, *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge University Press, Cambridge, 1948; Francis DVORNIK, *Photian and Byzantine ecclesiastical studies*, Variorum Reprints, London, 1974; Francis DVORNIK, „The Photian Schism in Western and Eastern Tradition”, în: *The Review of Politics*, 10 (1948), pp. 310-331; Francis DVORNIK, „Études sur Photius”, în: *Byzantion*, 11 (1936), pp. 1-19; Francis DVORNIK, „Le second schisme de Photius: une mystification historique”, în: *Byzantion*, 8 (1933), pp. 425-474; Francis DVORNIK, „Photius, Nicholas I and Hadrian II”, în: *Byzantinoslavica*, 34 (1973), pp. 33-50; Venance GRUMEL, „La liquidation de la querelle photienne”, în: *Échos d'Orient*, 33, 175 (1934), pp. 257-288; Venance GRUMEL, „Le « Filioque » au concile photien de 879-880 et le témoignage de Michel d'Anchialos”, în: *Échos d'Orient*, 29, 159 (1930), pp. 257-267; V. GRUMEL, „Photius et l'addition du Filioque au symbole de Nicée-Constantinople”, în: *Revue des études byzantines*, 5 (1947), pp. 218-234; Venance GRUMEL, „Byzance et Photius dans les légendes slavonnes des saints Cyrille et Méthode”, în: *Échos d'Orient*, 33, 175 (1934), pp. 343-353; Venance GRUMEL, „L'encyclique de Photius aux Orientaux et les patriarches de Constantinople Sisinnius II et Sergius II”, în: *Échos d'Orient*, 34, 178 (1935), pp. 129-138; Venance GRUMEL, „Le décret du synode photien de 879-880 sur le symbole de foi”, în: *Échos d'Orient*, 37, 191-192 (1938), pp. 357-372; Venance GRUMEL, „Les lettres de Jean VIII pour le rétablissement de Photius”, în: *Échos d'Orient*, 39, 197-198 (1940), pp. 138-156.

⁵ Reticența lui Fotie de a-și menționa magistrii (contrastând cu legăturile strânse pe care le avea cu discipolii săi) a fost pusă pe seama apartenenței lor la iconoclastism și intenției ierarhului de a nu oferi muniție adversarilor săi. Cf. Francis DVORNIK, „The Patriarch Photius

precum patriarhul iconoclast Ioan Gramaticul (837-843) și Leon Matematicianul (cca 790-869)⁶. Corespondența lui Fotie vădește dragostea sa pentru știință, jugul slujirii patriarhale abătându-se asupra unui om care nu a lăsat nicicând deoparte vocația literelor. Adresându-i-se papei Nicolae I, în aug./sept. 861, ierarhul rememorează nostalgic perioada înaintemergătoare chemării la arhierie, în care avea răgaz pentru studiu și interacțiuni culturale: „Pierdut-am o viață senină”, spunea el la începutul confesiunii, „pierdut-am dulceața tihnei, am mai pierdut și faima, de voi fi jinduit [vreodată] o faimă lumească, pierdut-am draga-mi liniștire” (Ἐξέπεσον εἰρηνικῆς ζωῆς· ἐξέπεσον γαλήνης γλυκείας· ἐξέπεσον δὲ καὶ δόξης, εἴπερ τισὶ καὶ κοσμικῆς δόξης ἔφεοις· ἐξέπεσον τῆς φίλης ἡσυχίας⁷). Rândurile trimise împăratului Vasile I Macedoneanul în 868, după câteva luni petrecute în exil, reflectă intensitatea cu care Fotie resimțea „captivitatea cărților” (βιβλίων αἰχμαλωσία):

„[Iar faptul că] am fost privați chiar și de cărțile noastre este neașteptat și straniu și o nouă pedeapsă ticluită împotriva noastră. Din ce pricină? Pentru a nu mai putea auzi nici măcar cuvântul Stăpânului? Fie ca acest blestem să nu se îndeplinească în timpul domniei tale, anume: *Va fi în zilele acelea foamete de pâine și foamete de a auzi cuvântul Domnului* [Am 8, 11]. De ce, atunci, au fost luate cărțile de la noi? Căci dacă am comis vreo fărâdelege, trebuia să ni se fi dat mai multe [cărți], ba încă și învățători, ca prin citire să căpătăm mai multă folosință și fiind dovediți vinovați să ne îndreptăm.

in the Light of Recent Research”, în: *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress*, München, 1958, pp. 3-4. În orice caz, datele limitate privind educația sa sunt motivate de fondul lacunar de informații referitor la activitatea premergătoare consacării patriarhale. A se vedea: Warren TREADGOLD, „Photius Before His Patriarchate”, în: *The Journal of Ecclesiastical History*, 53, 1 (2002), pp. 1-17; Paul LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, pp. 179-185; Hélène AHRWEILER, „Sur la carrière de Photius avant son patriarcat”, în: *Byzantinische Zeitschrift*, 58, 2 (1965), pp. 348-363; Virgil CERCEȘ, „Saint Photius, the Patriarch of Constantinople: Birth, Childhood and his Ascension to the Imperial Court”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai - Theologia Orthodoxa*, 60, 1 (2015), pp. 139-152; Francis DVORNÍK, „Photius et la réorganisation de l'Académie patriarcale”, în: *Analecta Bollandiana*, 68 (1950), pp. 108-125; Liliana SIMEONOVA, *Diplomacy of the Letter and the Cross: Photios, Bulgaria and the Papacy, 860s-880s*, A.M. Hakkert, Amsterdam, 1998, pp. 11-29.

⁶ Cf. N.G. WILSON, *Scholars of Byzantium*, The Medieval Academy of America, Cambridge, MA, 1996, pp. 75-76, 79-84.

⁷ Cf. *Photii Patriarchae Constantinopolitani. Epistolae et Amphilochia. Vol. III. Epistularum pars tertia*, B. LAOURDAS, L.G. WESTERINK (eds), coll. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1985, ep. 290, mai ales 49-81, pp. 125-126.

Dacă însă nu am făcut nicio nedreptate, de ce suntem nedreptățiți? Niciun ortodox nu a suferit așa ceva nici chiar din partea unui heterodox”⁸.

Erudiția patriarhului Fotie nu reprezintă, firește, o fericită coincidență. Reticența față de învățământul clasic, întreținută de iconoclastism, începe să se risipească chiar înainte de biruința Ortodoxiei (843). Activitatea gramaticienilor Ioan Charax, Gheorghe Choeroboscus și Mihail Syncellus demonstrează că alfabetizarea nu îi viza exclusiv pe cei care se pregăteau să intre în administrație⁹. Aptitudinile intelectuale, puse în veacurile al VII-lea și al VIII-lea preponderent în serviciul statului – întocmirea discursurilor politice de aparat, a documentelor de cancelarie, identificarea falsurilor teologice etc. – dobândesc un nou mod de articulare, ori mai degrabă regăsesc o veche forță creatoare. Fascinația pentru „cei de demult” (οἱ παλαιοί) transpare din eforturile literare ale vremii, i.e. încercarea de a imita și egala stilul¹⁰ autorilor

⁸ *Photii Patriarchae Constantinopolitani. Epistulae et Amphilochia*. vol. I, ep. 98, 17-26, p. 133.

⁹ Cf. N.G. WILSON, *Scholars of Byzantium...*, pp. 68-78. A se vedea și problematizarea Evelynei PATLAGEAN, „Discours écrit, discours parlé. Niveaux de culture à Byzance aux VIIIe-XIe siècles (note critique)”, în: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 34, 2 (1979), pp. 264-278.

¹⁰ Aticismul comportă două chei de înțelegere: un exercițiu de cultivare a frumosului și a erudiției, pe de o parte, iar pe de alta, o modalitate de a face abstracție de limba vernaculară și de a reaccesa un trecut glorios apus. Acest limbaj sintetic era însușit prin studiul intensiv al autorilor clasici, înlesnit de ghiduri și compendii lexicografice care nu au întârziat să apară încă din sec. al III-lea d.Hr. Imitațiile „autentice” erau dificil de realizat, iar concomitent cu înaintarea în timp, „crusta” de aticism care ornamenta stilul unui text includea o doză de ambiguitate; falia dintre limba maselor și cea cultă se adâncește progresiv, educația devenind unica metodă de a pondera acest contrast. Se observă în cercetările de dată mai recentă tendința de a supune greaca bizantină cultă analizei diacronice (asimilarea stilului antic unui sociolect „mineralizat” și anacronic este înlocuită de înțelegerea lui ca limbaj care cunoaște modificări/evoluiții). A se vedea, în acest sens: Francisco Rodríguez ADRADOS, *A History of the Greek Language: From Its Origins to the Present*, Brill, Leiden-Boston, 2005, pp. 226-268; Robert BROWNING, *Medieval and Modern Greek*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 53-87; Sofronis A. SOFRONIOU, *Structural Semantics of Byzantine Greek*, coll. *Studies and Contributions to Byzantine Philology*, Kykkos Research Center, Nicosia, 1989; Martin HINTERBERGER (ed.), *The Language of Byzantine Learned Literature*, coll. *Studies in Byzantine History and Civilization* 9, Brepols, Turnhout, 2014; Robert H. ROBINS, *The Byzantine Grammarians. Their Place in History*, coll. *Trends in Linguistics. Studies and Monographs* 70, Mouton de Gruyter, Berlin-New York, 1993; Andrea M. CUOMO, Erich TRAPP (eds.), *Toward a Historical Sociolinguistic Poetics of Medieval Greek*, Brepols, Turnhout, 2017; Carolina CUPANE, „Ἡ τῶν Ῥωμαίων γλῶσσα”, în: *Byzantina Mediterranea: Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag*, Böhlau Verlag, Wien, 2007, pp. 137-156; Erich TRAPP, „Learned and Vernacular Literature in Byzantium: Dichotomy or Symbiosis?”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, 47 (1993), pp. 115-129; Notis TOUFEXIS, „Diglossia and register variation in Medieval Greek”, în: *Byzantine and Modern Greek Studies*, 32, 2 (2008), pp. 203-217; Nicolas OIKONOMIDES, „L’«unilinguisme» officiel de Constantinople byzantine (VIIe-XIe

clasici, deziderat atins în trecut prin proza lui Grigorie de Nazianz (329/330-390) sau, în vremuri mai recente, prin versul lui Gheorghe din Pisidia († cca 631-634). La finele sec. al VIII-lea, patriarhul Nichifor I (cca 750-828) și Ignatie de Niceea (cca 770-845) își redactează lucrările istoriografice și hagiografice într-un stil hiper-atic¹¹. Un vers din *Anthologia Palatină* îl recomandă pe Ignatie drept „cel care a adus la lumină știința gramaticii, ascunsă în marea uitării”¹². Propagarea uzului hârtiei în zorii veacului al IX-lea și primele încercări de adoptare a minusculei (reforma grafică începe în cca 850 prin copierea manuscriselor în noua tehnică de scriere; în cca 950 minuscula devine comună) au oferit cadrul funcțional al *primului umanism bizantin* (P. Lemerle), perioadă de renaștere culturală în cadrul căreia patriarhul Fotie a deținut un rol proeminent.

Opera fotiană, prodigioasă și cu o tematică felurită, sugerează polivalența autorului său¹³. *Bibliotheca*, imensa scrisoare¹⁴ pe care tânărul Fotie o

s.)”, în: *Byzantina Symmeikta*, 13 (1999), pp. 9-22; Erich TRAPP, „Lexicographical Notes, Illustrating Continuity and Change in Medieval Greek”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, 48 (1994), pp. 243-255; Nikolaos KÄLVIÄINEN, „Levels of Style in Byzantine Greek and the Role of Syntactic Complexity: A Quantitative Analysis of the Sentence Structure of Three Early Byzantine Hagiographic Texts”, în: *Arctos-Acta Philologica Fennica*, 47 (2013), pp. 173-198; Jorie SOLTIC, „Late Medieval Greek πάλιν: A Discourse Marker Signalling Topic Switch”, în: *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 53, 2 (2013), pp. 390-419; Thanasis GIANNARIS, „Pluperfect Periphrases in Medieval Greek: A Perspective on the Collaboration between Linguistics and Philology”, în: *Transactions of the Philological Society*, 109, 3 (2011), pp. 232-245; Andrew F. STONE, „The Moods and Tenses in Eustathian and Late Twelfth-Century High-Style Byzantine Greek”, în: *Byzantina Symmeikta*, 19 (2009), pp. 99-145.

¹¹ Cf. Ihor ŠEVČENKO, „Levels of Style in Byzantine Literature”, în: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 31, 1 (1981), pp. 289-294.

¹² Cf. *Anthol. Pal.* XV, 39: Ἰγνάτιος τάδε τεῦξε σοφῆς πολύιδρις ἀοιδῆς:/ Ἰγνάτιος τάδε τεῦξεν, ὃς ἐς φάος ἦγαγε τέχνην/γραμματικὴν, λήθης κευθομένην πελάγει. Corespondența lui Ignatie, bogată în mostre de erudiție (referințe la Homer și Euripide, dezbaterea unor probleme de prozodie etc.), reliefează inițierea sa în cultura clasică și gradul de instruire pe care învățământul bizantin îl putea oferi la începutul sec. al IX-lea. A se vedea și: Cyril MANGO, „Observations on the Correspondence of Ignatius, Metropolitan of Nicaea (First Half of the Ninth Century)”, în: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur*, 125 (1981), pp. 403-410. Robert BROWNING, „Ignace le Diacre et la tragédie classique à Byzance”, în: *Revue des Études Grecques*, 81, 366-368 (1968), pp. 401-410.

¹³ Pentru o prezentare de ansamblu a operei patriarhului Fotie, a se vedea: Alexander KAZHDAN, *A History of Byzantine Literature (850-1000)*, coll. Research Series 4, National Hellenic Research Foundation-Institute for Byzantine Research, Athens, 2006, pp. 10-41; D.S. WHITE, *Patriarch Photios of Constantinople...*, pp. 48-66.

¹⁴ W. Treadgold semnalează că, în general, se pierde din vedere caracterul epistolar al *Bibliothecii*. Cf. Warren TREADGOLD, „Photios and the Reading Public for Classical Philology in Byzantium”, în: *Byzantium and the Classical Tradition. University of Birmingham Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies 1979: in conjunction with the*

alcătuiește pentru fratele său Tarasie, cu scopul de a-i recenza cărțile pe care le-a parcurs în particular (280 de codice, însumând nu mai puțin de 400 de titluri), a angajat interesul și elaborările a numeroși cercetători¹⁵. Deși nu s-a bucurat de aceeași atenție, corpusul omiletic fotian reflectă cu aceeași fidelitate pulsul epocii și personalitatea ierarhului¹⁶. În omilia a XV-a, reluând tonul epistolei către Nicolae I, ierarhul mărturisește în fața congregației povara arhieriei:

„O, de m-aș afla încă în rânduiala voastră, de-aș face parte, ca mai înainte, din rangurile voastre, pentru a nu mai exista nicio trebuință să țin cont de [pricinile] altora, pentru ca nicio pedeapsă să nu mă aștepte, în cazul în care aș neglija scăderile păstoriiților mei, pentru a-mi fi îngăduit să cercetez doar propriile-mi [greșeli], și pentru ca grija pentru niciun alt [om] să nu mai apese asupra-mi! Acest lucru a iscat într-adevăr indignare, iar pentru mine, cea mai aspră și mai amară indignare, de vreme ce m-a smuls din acea viață preadulce, tihnită și lipsită de griji, în care nu măhneam pe niciunul dintre semenii mei, nu mi se cerea să fiu iscoditor cu nimeni ori să mă arăt sever față de cineva; ci în toate aveam parte de prietenie și de bunătate, iar viața-mi era lipsită de griji. Acum însă, vai mie!, legea slujirii pastorale îmi impune să-i întristez pe ceilalți, să mă arăt sever,

seventy-fifth anniversary of the Classical Association, Margaret MULLETT; Roger SCOTT (eds), Centre for Byzantine Studies, University of Birmingham, Birmingham, 1981, p. 124.

¹⁵ Bibliografia disponibilă în acest sens este abundentă. A se vedea, printre cele mai importante lucrări: Warren TREADGOLD, *The Nature of Bibliotheca of Photius*, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University Press, Washington D.C., 1980; Jacques SCHAMP, *Photios, historien des lettres: La Bibliothèque et ses notices biographiques*, Les Belles Lettres, Paris, 1987; La Rue VAN HOOK, „The Literary Criticism in the Bibliotheca of Photius”, în: *Classical Philology*, 4, 2 (aprilie 1909); George L. KUSTAS, „Photian Methods in Philology”, în: *The Greek Orthodox Theological Review*, 7, 1-2 (1962/1961), pp. 78-91; Filippo RONCONI, „The Patriarch and the Assyrians: New Evidence for the Date of Photios' Library”, în: *Segno e testo*, 11 (2013), pp. 387-395; Oscar PRIETO-DOMÍNGUEZ, „On the Founder of the Skripou Church: Literary Trends in the Milieu of Photius”, în: *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 53 (2013), pp. 166-191; René HENRY, „Proclos et le vocabulaire technique de Photius”, în: *Revue belge de philologie et d'histoire*, 13, 3-4 (1934), pp. 615-627.

¹⁶ A se vedea *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople*, English Translation, Introduction and Commentary by Cyril MANGO, Harvard University Press, Massachusetts, 1958. Lui Ionuț-Alexandru Tudorie și Oanei Coman li se datorează prima traducere în limba română a unui predici a patriarhului Fotie, însoțită de comentariu și de o notă preliminară referitoare la cronologia edițiilor corpusului omiletic (cf. Ionuț-Alexandru TUDORIE, Oana COMAN, „Sfântul Fotie, Patriarhul Constantinopolului: Omilia a X-a”, în: *Studii Teologice*, 4 (2009), pp. 213-228); căreia i se adaugă foarte recenta publicare de către diac. Ioan I. Ică jr a continuării monumentalei serii *Canonul Ortodoxiei*, conținând tălmăcirea omiliilor a X-lea, a XVII-a și a XVIII-a (cf. diac. Ioan I. ICA JR, *Sinodul VII Ecumenic: 2. Definitivând dogmatic orthodoxia (815-1351)*, coll. Canonul Ortodoxiei 3, Ed. Deisis, Sibiu, 2020, pp. 245-258, 359-364.

să par neîndurător, să judec oricând [este nevoie] și să condamn – [eu], care am fugit de la început de o astfel de demnitate și m-am opus ei cu îndârjire; chiar dacă nu a fost cu putință să mă sustrag ei, cele care au rămas (*i.e.* amintirile, n.ns.) pot fi considerate o bucurie. Însă dacă vă pare, popor al lui Dumnezeu și iubiții mei copii întru Domnul, că remarcați la mine o asemenea [asprime], atunci, amintindu-vă de cele spuse anterior, precum și de conduita mea, puneți-o pe seama necesității de a veghea asupra [voastră] și a legilor autorității”¹⁷.

Într-un pasaj al omiliei a VII-a (la praznicul Bunei Vestiri), Fotie se teme că lipsa darurilor duhovnicești îl va opri pe el și pe credincioși să pătrundă în camera de nuntă¹⁸, iar în alt context (omilia a III-a) se alătură plângerii adunării terifiată de spectacolul grotesc al rușilor, care devastau împrejurimile Constantinopolului¹⁹. În omilia la inaugurarea icoanei Maicii Domnului din absida Sfintei Sofia (omilia a XVII-a), patriarhul afirmă că, deși nu a fost lipsit de implicarea și sprijinul imperial, truda „semănării și a arării unor pământuri necultivate (νεώματα)” – *i.e.* abolirea iconoclasmului și propagarea Ortodoxiei – este o inițiativă personală²⁰.

Deși principala funcție a omiliilor lui Fotie nu este de natură prosopografică, pasajele extrase pun în lumină un paradox al vieții bizantine: în pofida tribulațiilor mundane (conflicte militare, intrigă de palat, uzurpări, sinoade și depuneri dictate politic), ținta ultimă a Bisericii a vizat câștigarea sufletelor dreptcredincioșilor pentru Împărăție, slujirea amvonului reprezentând un indice solid al acestei preocupări.

Comentariu

Omilia a IX-a la *Nașterea Maicii Domnului* (Ὁμιλία ἐνάτη τοῦ αὐτοῦ ἁγιωτάτου Φωτίου, πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, ὁμιλία εἰς τὸ Γενέσιον τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου), rostită pe 8 septembrie 863, este identificabilă în mai multe manuscrise decât oricare altă

¹⁷ Cf. Φωτίου Ὁμιλίας, ἔκδοσις κειμένου, εἰσαγωγή καὶ σχόλια ὑπὸ Βασιλείου Λαοῦρδα, coll. Ἑλληνικά. Παράρτημα 12, Θεσσαλονίκη: Εταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν, 1959, 15, 13-30, p. 150.

¹⁸ Cf. Φωτίου Ὁμιλία..., 7, 33-34, p. 80; 1-2, p. 81: Δεδοικῶς περὶ τε ὑμῶν καὶ ἑμαυτοῦ, ὑμᾶς μὲν παρεσκευασμένους εἶναι πάλαι καὶ πολλάκις συνεβούλευσα, οὐδὲ νῦν ἀποστάς τῶν ὀφελομένων ἔμοι καὶ δυνατῶν παραινήσεων.

¹⁹ Cf. Φωτίου Ὁμιλία..., 3, 31-32, p. 30: Νῦν κλαίετε· μικροῦ καμὲ τὸ πάθος ἐβύθισε καὶ τοῦ λέγειν ἀνέκοψεν.

²⁰ Cf. Φωτίου Ὁμιλία..., 17, 7-9, p. 165: εἰ δὲ καὶ σπεύραντες αὐτοὶ καὶ σὺν πόνῳ νεώματα προαρόσαντες, ἀλλ' οὐδὲ ταῦτα τῆς βασιλικῆς σπουδῆς καὶ συνεργείας κεχώρισται; *The Homilies of Photius...*, n. 11, p. 287.

omilie fotiană²¹. Textul concentrează multiple aspecte concludente pentru contextul teologic și cultural al epocii: accentuarea afectivității și a maternității Fecioarei, ca trăsături definitorii ale mariologiei iconofile, mântuirea și restaurarea zidirii prin intermediul Născătoarei, reliefaarea importanței zămislirii și a sarcinii dreptei Ana pentru susținerii hristologiei calcedoniene, polemica anti-iudaică, raportul credință-necredință în abordarea minunilor și a datului revelat. Excursul despre absurditatea povestirilor mitologice grecești (§ 6) constituie particularitatea cea mai interesantă a textului, a cărui semnificație poate fi cu greu stabilită cu deplină acuratețe.

În tradiția răsăriteană, cuvântul lui Dumnezeu este ritualizat în cadrul liturgic și sacramental. Cuvântul ipostatic înomenit se „deșartă” totodată în litera Scripturii și devine comunicabil membrilor Bisericii prin anunțarea solemnă a Veștii celei Bune și prin predică. Predicatorul devine, în acest înțeles, un orator, a cărui menire constă în a face Împărăția accesibilă auditoriului, în măsura în care cuvântul o îngăduie. Tradiția retorică a celei de a doua sofistici, conjugată cu o oarecare influență a filosofiei neoplatonice, au favorizat transpunerea în planul elocinței a concepției creștine despre om ca microcosmos și a propensiunii pentru simbol și metaforă²². Saltul retoricii bizantine, în raport cu modelul clasic din care descindea, viza importanța acordată logosului, ca depozitar al unei realități care transcende simplul discurs. Gustul pentru mistică și ambiguitate a condus la înlocuirea modelului retoric tripartit al lui Dionysos din Halicarnas (sec. I î.Hr.) cu sistemul ideilor aparținând lui Hermogene din Tars (cca 160-230) – un tipar hibrid care răspundea cerințelor discursului creștin²³.

Secolul al IX-lea marchează o perioadă de tranziție resimțită și în zona retoricii. După un hiatus de două veacuri, poate fi semnalată reintroducerea panegiricelor seculare ancorate în modelul clasic, însă influențate de literatura hagiografică. Genul omiletic asuma aceeași funcție hermeneutică și epideictică, dublată de tonul apologetic întreținut de iconoclastm: predicatorul, instanța profetică prin intermediul căreia adunării îi era comunicată voința

²¹ C. MANGO, *The Homilies of Photius...*, p. 161.

²² Pentru mai multe detalii, a se vedea: Averil CAMERON, *Christianity and the rhetoric of empire: The development of Christian discourse*, coll. *Sather Classical Lectures* 55, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1991, pp. 189-221; Herbert HUNGER, „The Classical Tradition in Byzantine Literature: the Importance of Rhetoric”, în: *Byzantium and the Classical Tradition...*, pp. 35-47; George Alexander KENNEDY, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1983, pp. 265-278; George KENNEDY, „The Classical Tradition in Rhetoric”, în: *Byzantium and the Classical Tradition...*, pp. 20-34.

²³ Cf. George L. KUSTAS, *Studies in Byzantine Rhetoric*, Patriarchikon Hidryma Paterikōn. Thessaloniki, 1973, pp. 5-26; George L. KUSTAS, „The function and evolution of Byzantine rhetoric”, în: *Viator*, 1 (1971), pp. 55-73.

dumnezeiască, prelua totodată funcția de φύλαξ τῆς πίστεως („păzitor al credinței”).

„Deși componentele principale sunt prezente, observă N. Tsironis, Fotie nu se conformează tiparului omiletic stabilit de predecesorii săi, ci oferă el însuși unul, ca izvor prețios de informații pentru istoricul modern”²⁴. Patriarhul avea deplina conștiință a puterii cuvântului, condeiu de scris devenind împotriva ereticilor „asemenea unei lănci făurite de Dumnezeu” (θεοχάλκευτος λόγχη τῆς γραφῆς ὁ κάλαμος²⁵). „Tăișul” acestei arme era dublu: ideea trebuia să se supună exigențelor procedeeor artistice. În acest sens, omiliile lui Fotie surprind aplicarea ideilor hermogenice referitoare la stil, deși el nu îl nominalizează niciodată pe Hermogenes²⁶. Atenția deosebită pe care o acordă, în *Bibliotheca*, analizei stilistice a operelor recenzate²⁷, precum și retorilor²⁸ (Andocide, Antifon, Isocrate, Lysias, Demostene, Libanius etc.) vădește profunda lui preocupare estetică. Înțelepciunea „dinafară” nu numai că nu era total opusă celei „dinăuntru”, ci putea fi pusă în serviciul celei din urmă; pentru Fotie, credința și grația artistică nu erau incompatibile. În *Amphilochia*, intenționând să atenueze simplitatea stilistică a Scripturilor, ierarhul încearcă să demonstreze împotriva evidențelor că proza Apostolului Pavel este fidelă normelor clasice²⁹. Rândurile laudative dedicate *Hexaemeronului* vasilian sintetizează concepția fotiană despre raportul între formă și fond – scrierile teologice puteau atinge cerurile nu numai prin sublimul conținutului, ci și prin desăvârșirea expresiei, ajungând să rivalizeze chiar și cu arhetipurile clasice:

²⁴ Niki TSIRONIS, „Historicity and Poetry in Ninth-Century Homiletics: The Homilies of Patriarch Photios and George of Nicomedia”, în: *Preacher and His Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Mary B. CUNNINGHAM, Pauline ALLEN (eds), coll. A New History of the Sermon 1, Brill, Leiden-Boston-Köln, 1998, p. 315. Caracterul punctual (ocasional/istoric) al predicilor lui Fotie, deși reprezintă o bogată sursă de informații pentru cercetătorul de astăzi, i-a oprit pe alți omileți să le consulte pentru inspirație.

²⁵ Cf. Φωτίου *Ὁμιλία...*, 18, 27-29, p. 176.

²⁶ George A. KENNEDY, *Classical rhetoric and its Christian and secular tradition from ancient to modern times*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1999, p. 188.

²⁷ A se vedea, printre altele, *Bibliotheca* (ed. René Henry, Les Belles Lettres, Paris, 1959-1977), codd. 91-93, 209.

²⁸ Cf. *Bibliotheca*, codd. 61, 74, 90, 100, 259, 268. Critica scriiturii lui Isocrate merită reținută (cf. codex 159): deși îi omagiază „luciditatea și puritatea” (εὐκρίνεια καὶ καθαρότης), Fotie reliefează că pregătirea sa minuțioasă ajunge în punctul în care meticuloasa-i ordonare devine superfluă (πολλὴν τε ἐπιμέλειαν περὶ τὴν ἐργασίαν τῶν λόγων ἐπιδείκνυται, ὥστε καὶ εἰς περιττὸν αὐτῷ διεκπίπτειν τὸν κόμον καὶ τὸ ἐπιμελές). Verdictul este consternant: „Caracterul, adevărul și vigoarea îi lipsesc întru totul” (Ἦθος δὲ καὶ ἀλήθεια καὶ γοργότης οὐδὲ μέτεστιν αὐτῷ).

²⁹ Cf. *Amphilochia*, 91-92, PG, 101, 570D-592C.

„Marele Vasile este excelent în toate scrierile sale; el este mai capabil decât oricine altcineva să mănuiască un stil pur, limpede, precis și întru totul [vrednic] de oratorie și de vorbirea publică. Pentru ordinea și puritatea reflecțiilor sale ocupă un loc de frunte și nu este inferior nimănui; el este un iubitor al persuasiunii, al dulceții și al strălucirii; stilul său este fluent, iar curgerea discursului său pare a fi spontană. El izbutește să folosească puterea de persuasiune într-o atare măsură încât, dacă cineva ar lua cuvântările sale drept modele ale elocinței publice, iar apoi le-ar studia îndeaproape, netrecând de bună seamă cu vederea regulile care alcătuiesc acest [gen], socotesc că nu ar mai avea nevoie de niciun alt model, nici de Platon, nici de Demostene, cu care cei vechi ne îndeamnă să ne deprindem pentru a deveni un orator politic sau de aparat”³⁰.

Omilia a IX-a însumează toate aceste aspecte. În rama unei cuvântări praznicale sunt cuprinse, deopotrivă, aluzii la ruptura bisericească a vremii și argumente hristologice iconofile, imagini emoționate și incandescență polemică, omenesc și dumnezeiesc, preaplin al bucuriei și deznădejde, fertilitate și nerodnicie, familiaritate și alteritate, credincioșie și sminteală, toate filtrate prin îndreptarul hermogenic al patriarhului Fotie și slujind finalității soteriologice a actului omiletic.

Topoi și particularități filologice

Omilia nu poate fi separată de contextul liturgic. Articulată în completarea literei evanghelice, omilia îndeplinește o funcție mistagogică și antinomică: îl inițiază pe credincios prin mijloace vremelnice în realitatea veșnică a Împărăției lui Dumnezeu. Cuvântul este împărțit prin cuvânt. Repetitivitatea locurilor comune și a temelor omiliilor privind realitatea atemporală a praznicelor și a vieții Bisericii a descurajat analiza din perspectivă istorică a acestui gen. Până nu demult, *topoi*-i omiletici erau receptați drept succesiuni de enunțuri cu rol structural, care nu adăugau însă substanță textului. Direcția de cercetare promovată de Mary B. Cunningham și Niki Tsironis marchează o schimbare de optică: locurile comune nu reprezintă simple stereotipii frazeologice (seturi de formule memorate și livrate pentru a completa cuvântarea), ci analizarea fiecărui *topos* și a interrelaționării lor tematice poate furniza date despre concepțiile antropologice ale perioadei³¹.

³⁰ Cf. *Bibliotheca*, cod. 141.

³¹ Cf. problematizarea din Niki TSIRONIS, „Desire, Longing and Fear in the Narrative of Middle-Byzantine Homiletics”, în: *Studia Patristica*, 44, 2010, pp. 515-520. De asemenea, observația Marthei Vinson, referitoare la specularea mijloacelor retorice ale unui text în scop informativ, este semnificativă: „Dacă retorica nu este o sursă credibilă pentru evidențe solite, atunci ce utilitatea are? Altfel spus, conțin textele bizantine informații folositoare și, dacă da, pot fi ele

Începutul omiliei are, în mod așteptat, un pronunțat caracter retoric. *Captatio benevolentiae* este presărată cu referințe la tulburările care măcină în acea perioadă Biserica constantinopolitană: τοὺς ἀπ' ἀλλήλων γνώμη διεστῶτας καὶ τὸν δεσμὸν τοῦ φίλτρου στάσει λύσαντας, respectiv τοὺς κατ' ἀλλήλων πικρῶς ἐπαιρομένους se referă la partizanii fostului patriarh Ignatie³². Apelul la coeziune este un laitmotiv al prediciei fotiene³³, ierarhul speculând prilejul atât pentru a-și apropia simpatizanții, cât și pentru a-i stimula pe indeciși să se afilieze unei părți³⁴. Nu atașamentul față de un om este sursa concordiei, sugerează el, ci sărbătoarea Fecioarei care, prin „unitatea cultului” (ἡ τοῦ σεβάσματος ἐνότης), aduce conștiința împăciuitoare „a demnității egale a creației” (ἡ τῆς πλάσεως ὁμοτιμία) celor dezbinați (§ 1).

Analogiile vegetale sunt un laitmotiv al predicilor perioadei medii bizantine, utilizate, *inter alios*, de Gherman al Constantinopolului, Andrei Criteanul, Ioan Damaschinul și Gheorghe al Nicomidiei. În § 2, praznicile Bisericii, bornele care reiterează liturgic evenimentele istoriei mântuirii, sunt asemănată unei plante, a cărei rădăcină – sărbătoarea Născătoarei – asigură odrăslirea celor care decurg din ea (ἄνευ τῆς παρθενοκῆς πανηγύρεως οὐδεμία τῶν ἐξ αὐτῆς ἀναβλαστησάντων ἐπιφαίνεται). Celebrarea Maicii este denumită ῥίζα, πηγὴ, θεμέλιος, întrucât toate celelalte momente cinstite de memoria Bisericii o au drept întemeiere, motiv pentru care „este recunoscută ca zi a mântuirii întregii zidiri” (παγκοσμίου σωτηρίας ἡμέρα γνωρίζεται). Importanța praznicului – aici aniversarea (τὰ γενέσια) celei mai cinstite decât heruvimii – reprezintă o idee centrală în textele omiletice

extrase într-o formă utilizabilă? Răspunsul în ambele rânduri este un categoric da. Analiza retorică a surselor literare poate oferi date prețioase despre societate bizantină. Pentru început, simpla utilizare a unei forme sau strategii retorice poate avea o semnificație independentă de conținut; cu alte cuvinte, există circumstanțe în care mediul reprezintă, de fapt, mesajul, sau o parte importantă a lui. În al doilea rând, identificarea și analiza compoziției structurale a operei poate ajuta la stabilirea atât a datei, cât și a relației sale cu alte texte. Ultimul și cel mai important aspect, înțelegerea interacțiunii complexe între forma și conținutul unei lucrări poate aduce clarificări prețioase despre mediului social, cultural și politic care a produs-o”. Cf. Martha VINSON, „Rhetoric and Writing Strategies in the Ninth Century”, în: Elizabeth JEFFREYS (ed.), *Rhetoric in Byzantium: Papers from the Thirty-fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001*, coll. Society for the Promotion of Byzantine Studies 11, Variorum Reprints, Aldershot, 2003, p. 10.

³² A se vedea: Ionuț-Alexandru TUDORIE, „De la elogii la invective și retur: itinerariul biografic al patriarhului Fotie”, în: FOTIE AL CONSTANTINOPOLULUI, *Mistagogia Duhului Sfânt. Exegeze la Evangheliu*, Polirom, Iași, 2013, pp. 23-57; Patricia KARLIN-HAYTER, „Gregory of Syracuse, Ignatios and Photios”, în: *Iconoclasm...*, pp. 141-145.

³³ Cf. și Omiliile a VI-a, a XIII-a, a XIV-a, a XV-a, a XVI-a.

³⁴ Cf. N. TSIRONIS, „Historicity and Poetry in Ninth-Century Homiletics...”, p. 299.

ale secolelor VIII-X. Fotie accentuează proporțiile universale ale evenimentului și negrăita doxologie care i se cuvine Maicii Domnului:

„de vreme ce astăzi mântuirea universală (ή παγκοσμίος σωτηρία) își află temeiul prin nașterea Fecioarei, se cădea să stabilim un praznic comun tuturor popoarelor (κοινήν μὲν καὶ παγγενῆ προσήκει συστήσασθαι τὴν πανήγυριν) și să aducem cântări obștești de mulțumire care-s mai presus de această lume; căci mântuirea universală reclamă o mulțumire dincolo de lume (ὑπερκόσμιον γὰρ ἀπαιτεῖ τὴν εὐχαριστίαν τὸ τῆς σωτηρίας παγκόσμιον)” (§ 7).

Polemica antiiudaică este un *topos* recurent în elaborările creștinismului timpuriu, preluat și dezvoltat ulterior și în literatura bizantină. Spre deosebire de primele secole ale Bisericii, în epoca patriarhului Fotie, evreii nu mai erau o amenințare ori o „concurență” misionară. Invectivele aduse lor în această perioadă erau un vehicul al autodefinirii în raport cu o alteritate contrastantă. Separarea discursivă de „celălalt” escaladează în perioada iconoclastă. În veacurile al VIII-lea și al IX-lea, iconomahii erau frecvent catalogați drept iudaizanți, până în punctul în care lupta împotriva icoanelor era echivalată cu iudaismul³⁵. Ierarhul aplică evreilor perpetua condamnare de a fi fost „ucigași de Dumnezeu” – biruiți de pizmă și nu de recunoștință pentru minunile săvârșite de Hristos, „ei uneltesc moartea Mântuitorului spre propria-le piele” (cf. § 2: ἃ [τὰ ἐπίλοιπα τῶν παραδοξουμένων ἔργων] τὸ Ἰουδαίων ἔθνος, δέον δοξάζειν καὶ ἀνυμνεῖν, εἰς φθόνον ἐξέκαυσεν, ἀφ’ οὗ τὸν κατὰ τοῦ Σωτῆρος ἐπ’ ὀλέθρῳ σφῶν φόνον ἐπαλαμήσαντο). În § 3, sinagoga văduvită (ή συναγωγή τῶν Ἰουδαίων τὸ πλήρωμα χηρεύειν) este contrapusă Bisericii-mame (< metafora οἱ τῆς ἐκκλησίας κόλπου), care se desfată întru rod prin Hristos: τὰ τέκνα reprezentă probabil o transpunere în planul procreării a virtuților de care evreii sunt lipsiți din motive evidente. Patriarhul utilizează dialogul și personificarea pentru a spori efectul scontat. Remarcile abstracte sunt înlocuite de un rechizitoriu frontal adresat iudeului – contestatar prin excelență și subiect nedemn de minunea nașterii Fecioarei:

³⁵ Cf. Corrigan KATHLEEN, *Visual Polemics in the Ninth-Century Byzantine Psalters*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 30-31. Pentru mai multe informații, a se vedea: Elisabeth REVEL-NEHER, *The Image of the Jew in Byzantine Art*, Pergamon Press, Oxford-New York, 1992, pp. 1-42; Emma FANAR, „Silens Among the Jews? Anti-Jewish Polemics in Ninth-Century Byzantine Marginal Psalters”, în: *Between Judaism and Christianity. Art Historical Essays in Honor of Elisheva (Elisabeth) Revel-Neher*, Katrin KOGMAN-APPEL; Mati MEYER (eds), coll. The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400-1500 81, Brill, Leiden-Boston, 2008, pp. 259-278.

„Ești dar în dificultate (ἀπορεῖς), omule, că cea stearpă a născut? Ori mai degrabă cauți să micșorezi minunea (μᾶλλον δὲ ζητεῖς παρὰ φᾶλλον θέσθαι τὸ θαυμαζόμενον) de care trebuia și tu să te minunezi precum facem și noi? „Și, ripostezi, tu, cum a putut o femeie stearpă să nască? Căci, dacă este stearpă, nu poate naște, iar dacă naște, nu mai este stearpă”. [...] Astfel de lucruri ticluiești împotriva ta însuși și a propriei tale mântuiri (κατὰ σεαυτοῦ καὶ τῆς σῆς σωτηρίας). În ce calitate? De bună seamă nu ai putea fi dintre cei credincioși și vrednici de minune (τῶν πιστῶν γὰρ καὶ ἀξίων τοῦ θαύματος οὐκ ἂν εἴης), întrucât nu este îngăduit să se clatine în credință celor datorită căroră credința [există]; de aceea, nu credinciosul va fi tulburat, ci mai curând iudeul (οὐ μὲν οὖν ὁ πιστὸς παραχθήσεται, ἀλλ' ὁ Ἰουδαῖος)” (§ 4).

Șovăirea (ἡ ἀμφιβολία³⁶) nu numai că este un păcat, ci devine o nesocotire a propriei descendente (τῆς σῆς παραγράφειν συγγενείας), rețezarea propriilor origini (τὰς ῥίζας τέμνειν) și implicit abdicarea de la legea mozaică (τῶν Ἰουδαϊκῶν θεσμῶν καταφέρειν). Apostrofarea directă a „iudeului” continuă în § 5, unde accentul se mută asupra demascării imposturii și a dublei sale măsuri. Pledoaria ierarhului se încheie într-o notă aparent contrariantă: „Cel care se va opune nu ar putea fi nici măcar evreu” (οὐδὲ Ἰουδαῖος ὁ ἀμφοιβητήσων εἶη). Introdusă în cuvântare prin procedeul interogației retorice³⁷, polemica antiiudaică (§§ 4-5) constituie, de fapt, un pretext pentru introducerea înfruntării adevăratului potrivnic (§ 6) – „cel având mintea și judecata păgâne” (τις τῶν ἔλληνα νοῦν καὶ γνώμην κεκτημένων).

Mântuirea a toată suflarea, începută prin nașterea prunței din Ana, este pusă în directă legătură cu damnarea din Eden. „Păcatele protopărinților” (τὰ τῶν προγονικῶν ἁμαρτήματα) sunt răscumpărate prin „nașterea urmașei” (ὁ τῆς ἀπογόνου τόκος³⁸). Fotie folosește descrierea (*ekphrasis*³⁹) pentru a introduce cuplul originar într-un tablou sinestezic:

³⁶ Termen sugestiv, preluat din spectrul militar - ἀμφιβολία -ας, ἡ: atacul pe două câmpuri de luptă.

³⁷ Dialogul reprezintă o tehnică frecvent întâlnită în predica bizantină. Dramatismului și impactului retoric sporite li se adaugă și alte efecte obținute prin acest procedeu: antrenarea receptivității audienței, creșterea autorității predicatorului, posibilitatea de a parafraza conținuturi biblice, dezambiguizarea unor puncte doctrinare subtile prin analogii, ilustrarea relației dintre vorbitor și păstoriții săi. Cf. Mary CUNNINGHAM, „Dramatic device or didactic tool? The function of dialogue in Byzantine preaching”, în: *Rhetoric in Byzantium...*, pp. 101-113.

³⁸ Termenii aleși amplifică polaritatea predecesor-descendent și ideea de succesiune expiatoare.

³⁹ Pentru mai multe detalii despre *ekphrasis*, a se vedea: Ruth WEBB, *Ekphrasis, Imagination*

„Adam, împreună cu Eva, curățindu-se de întinăciunea fărădelegilor de demult și respingând mâhnirea deznădejdiei, se alătură bucurându-se – cu glasuri și chipuri neșovăielnice – corului praznicului Fecioarei (ἐλευθέρα καὶ φωνῆ καὶ ὄψει τὴν παρθενικὴν χοροστατοῦσι πανηγυριν χαίροντες) sau, mai degrabă, devin corifeii (κορυφαῖοι) acestuia. Căci, îndeosebi ei, prin care sămânța păcatului a încolțit în toată umanitatea și a corupt-o, sunt potriviți, odată ce sămânța a fost dezrădăcinată, să dirijeze corul plin de veselie (κατάρχειν τῆς χαρᾶς καὶ τῆς χοροστασίας), să-i caute și să-i cheme împreună pe urmașii lor” (§ 7).

Parigmenonul (χοροστατεῖν-χοροστασία) indică două chei de înțelegere a pasajului. Pe de o parte, motivul iertării abaterilor și eliberarea de „mâhnirea deznădejdiei” (τὸ τῆς κατηφείας σκυθρωπὸν) îi transpun pe primii oameni într-o dimensiune liturgică – reintegrarea reconciliatoare în „corul” Bisericii –, pe de altă parte, imaginea patetică a recuperării odraslelor (μετέρχεσθαι καὶ συγκαλεῖν τοὺς ἐξ αὐτῶν πεφυκότας) creionează un decor dramatic, Adam și Eva prefăcându-se în corifeii unui cor tragic. Imaginea Evei „lepădând masca stricăcioasă de piele a păcatului” (τὸ νεκρὸν τῆς ἁμαρτίας καὶ δερμάτινον ἀποδυσσαμένη πρόσωπον) pare a fi tot o aluzie în acest sens.

Un alt *topos* notabil, prezent în text, constă în apelul la emoții și la simțuri. La nivel tematic, criza iconoclastă a determinat glisarea spre o paradigmă sentimentală în omiliile mariane din această perioadă. Biruința pe teren dogmatic asupra iconomahiei a fost însoțită de o reinterpretare a profilului iconografic al Fecioarei, căreia i s-a accentuat maternitatea în detrimentul caracterului de protectoare a capitalei⁴⁰. Eforturile teologiei iconofile s-au concentrat asupra înțelegerii corespunzătoare a realității icoanei și a caracterului ei pozitiv. Angajarea afectivității pe frontul teologic a implicat, evident, potențarea părții senzoriale (mai ales a văzului), atât ca modalitate de exprimare a emoțiilor, cât și ca mijloc de percepere a imaginii⁴¹. În § 3, „Ana

and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice, Ashgate, Burlington, VT, 2009, pp. 13-86; Henry MAGUIRE, „Truth and Convention in Byzantine Descriptions of Works of Art”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, 28 (1974), pp. 111-140; Ruth WEBB, „The Aesthetics of Sacred Space: Narrative, Metaphor, and Motion in Ekphrasēs of Church Buildings”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, 53 (1999), pp. 59-74; Henry MAGUIRE, „The Classical Tradition in the Byzantine Ekphrasis”, în: *Byzantium and the Classical Tradition...*, pp. 94-102.

⁴⁰ Pentru evoluția ipostazelor picturale ale Născătoarei de Dumnezeu, a se vedea Ioli KALAVREZOU, „Images of the Mother: When the Virgin Mary Became «Meter Theou»”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, 44 (1990), pp. 162-172.

⁴¹ Cf. Niki TSIRONIS, „Emotion and the senses in Marian homilies of the Middle Byzantine period”, în: *The Cult of the Mother of God in Byzantium*, Leslie BRUBAKER, Mary B. CUNNINGHAM (eds), Routledge, 2016, pp. 201-218. A se vedea și: Bissera V. PENTCHEVA, *The*

curmă ocară pentru nerodire” (τὸν ὀνειδισμόν τῆς ἀτεκνίας ἢ Ἄννα θερίζεται), iar în § 7, copila adusă la templu „desființează dojenirea adusă părinților ei și înlătură eșecul înaintașilor (τὸ τῶν τεκόντων περιελομένην ὀνειδος καὶ τῶν προπατόρων ἀνακαλέσασθαι τὸ ἐλάττωμα). Termenii-cheie ὀνειδισμός -οῦ (ὅ) și ὀνειδος -ους (τό) stimulează empatia auditoriului, reliefând travaliul emotiv al dumnezeieștilor părinți și caracterul moralizator al minunii zămisirii: rugăciunea și credința neclintită înving deznădejdea întreținută de glasurele iudeilor răuvoitori. De asemenea, simțirea (αἴσθησις) este invocată de patriarh în contextul mustrării celui înșelat de fabulațiile mitologice (§ 6). Ea este prezentată drept garant al adevărului împreună cu harul (χάρις), mintea (νοῦς) și firea (φύσις), dar, asociată vederii⁴² (αὐτοψία), simțirea devine metoda principală (πρώτη μάρτυς) de probare a lucrurilor incerte, a părerilor contradictorii (δόξα μαχόμενα).

Utilizarea mijloacelor artistice și a vocabularului expresiv în Omilia a IX-a este proeminentă. În general, procedeele stilistice reflectau formația clasică a omiletului, comportând un rol îndoit: structurarea cuvântării și facilitarea urmăririi ei de către public. Fotie recurge în abundență la metaforă, comparație, antinomie (paradox), hiperbolă, climax, cultivând îndeobște un limbaj abstract, de multe ori cu prețul prolixității. În secțiunea dialogic-apologetică (§§ 4-6), el folosește interpelarea, deducția, ironia, parafraza, îngemănând soliditatea logică a argumentelor cu tonul incandescent al enunțurilor. Totodată, ierarhul întrebuițează frecvent antiteza⁴³, căreia îi conferă o funcție conclusiv-epexegetică (recapitularea plastică a ideilor/punctelor centrale ale capitolului respectiv):

„Astăzi legăturile nerodniciei (δεσμὰ στειρώσεως) sunt desfăcute și pecetea fecioriei (τῆς παρθενίας τὰ κλειθρα) sunt ferecate. [...] Astăzi, Ana curmă ocară pentru nerodire (τὸν ὀνειδισμόν τῆς ἀτεκνίας) și lumea culege vlăstarul bucuriei (τῆς χαρᾶς τοῦς στάχους); tatăl copilei (πατήρ παιδός) se numește Ioachim, iar noi avem cheazășia demnității adopției (τῆς υἰοθεσίας τὸ ἀξίωμα). Astăzi, Fecioara purcede din pânțe fără de sămânță (ἔξ ἀγόνων λαγόνων), iar nerodnicia capătă fructul [izvodit] din păcat (τὰς γονὰς τῆς ἁμαρτίας). Adunarea sinagogii iudeilor rămâne în lipsă, pe când copiii

Sensual Icon: Space, Ritual, and the Senses in Byzantium, Penn State University Press, University Park, PA, 2010; Liz JAMES, „Senses and sensibility in Byzantium”, în: *Art History*, 27, 4 (2004), pp. 522-537.

⁴² Αὐτοψία marchează o posibilă aluzie la iconoclaști, asimilați necredincioșilor care nu pot vedea, care nu își pot folosi văzul pentru o finalitate reflexivă.

⁴³ Pentru o expunere a procedurii antitezei în literatura bizantină, a se vedea Henry MAGUIRE, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1981, pp. 53-83.

se ivesc din pântecelul Bisericii, întăriți și înmulțiți dumnezeiește de Mirele Hristos. Fecioara purcede dintr-un pântec neroditor într-un moment când, chiar fertil să fi fost, zămisirea era neobișnuită. Ce minune! Când tocmai trecuse vremea însămânării (τῆς σπορᾶς ὁ χρόνος), atunci a venit vremea purtării rodului (τοῦ καρποῦ τῆς φορᾶς ὁ καιρὸς). Tocmai când focul dorinței (τὸ πῦρ τῆς ἐπιθυμίας) se ostoise, atunci făclia nașterii de prunci (ἡ λαμπὰς τῆς παιδοποιίας) a fost aprinsă. [Chiar dacă] tinerețea nu a dat o floare, bătrânețea face totuși să răsără o mlădiță. Deși firea se găsea în deplina-i vigoare, [totuși] nu a cunoscut rotunjimea pântecelui, cu toate acestea, prunca pururea fecioară este recunoscută ca odraslă a unei mitre vechi de zile” (§ 3).

O altă formă de exprimare a „tiraniei stilului înalt” – potrivit formulării lui I. Ševčenko – presupunea profesarea unei scriituri criptice, greu inteligibile, mânuirea abilă a unui stil esoteric aducând după sine consacrarea în elita literară constantinopolitană⁴⁴. Fotie răspunde acestei exigențe prin uzul polisemiei și al unor expresii sinonimice în redarea unei realități sau a unui câmp lexical, e.g.: fertilitate/infertilitate (ἡ ἀτεκνία, ἡ στειρώσεις, στειρὸς³, νηδὺς ἄγονος καὶ νεκρωθεῖσα τεκνώσεως, γήρως καὶ στειρώσεως παῖς, ἡ ἐρήμος καὶ ἄγονος μήτρα, ἡ τῆς καρποφορίας εὐλογία, ἡ ἄκαρπος ῥίζα), zămislire/naștere/odraslă (ὁ τόκος, ἡ κυφορία. ἡ γέννησις, τὸ τέκνον, ἡ παιδοποιία, ὁ στάχυς, τίκτειν, ἀποτίκτειν, προέρχεσθαι, γεωργεῖν, καρπίζειν), numiri ale lui Dumnezeu (δεσπότης, κύριος, γεωργός, νομοθέτης, πλάστης. κηδεμών) etc. Pasajele obscure nu lipsesc din text (cf. §§ 3, 5, 9); exprimările echivoce sunt identificabile preponderent în argumentarea chestiunilor teologice, în care apofatismul este preferat unei explicații categorice. De pildă, dezbaterea raportului natură-har-păcat-afect:

„Ia aminte și la următoarele: natura noastră nu este stăpânită de afecte (πάθος), de boală (νόσος), de bătrânețe (γήρας), nici chiar de tinerețea care nu a atins maturitatea (οὐκ αὐτῇ δὲ νεότης οὐπω ἠβάσκουσα) sau de vreo altă infirmitate (τι ἄλλο ἀσθένεια) care să periclitaze zămislirea; iar lucrul minunat [aici] este că – afară numai dacă recurența nu i-a răpit caracterul neobișnuit – [tinerețea] însăși, în vremea căreia cineva devine tată, l-a împiedicat să ajungă părinte. Este firea biruită de aceste slăbiciuni ori, dacă nu, de vreun alt afect, care este totodată o întinare a firii (εἰ μὴ τι ἄλλο πάθος καὶ περίπτωμα ταύτης ὄν), iar harul, care a plăsmuit-o, o poate însănătoși (ἡ δὲ χάρις, ἦν ἔπλασεν, οὐ βελτιοῖ φύσιν)? [...] Oare firea poate îndura cu ușurință starea la care nu a fost încă adusă – întrucât nu a venit

⁴⁴ Cf. I. ŠEVČENKO, „Levels of Style in Byzantine Literature...”, pp. 298-304.

încă sorocul ei – și mai reaua condiție în care este constrânsă, iar Ziditorul, dacă voiește, nu o poate lesne restabili în hotarul în care a statornicit-o la început? (§ 6)”.

„Starea la care natura nu a fost încă redusă” ([ἐκείνα] πρὸς ἃ μῆπω κατηνέχθη), adică moartea, este contrapusă bătrâneții, „mai deplorabila stare de care firea este strămtorată” (καὶ [ἐκείνα] πρὸς ἃ χείρονα ὄντα καθέλκεται). Fotie preferă aici bătrâneții moartea (contrariant, aparent), intrucât cea din urmă este asimilată unei vârste a poticnirii: desfătărire petrecerii în lume ajung la capăt, carnea începe a fi măcinată de dureri, orizonturile se înnegurează; un răstimp în care, deși sensurile de *aici* se epuizează, pasul către *dincolo* încă nu a fost făcut. Aserțiunea mai poate conține un înțeles: moartea este preferată vieții la orice vârstă, de vreme ce ea nu reprezintă un *terminus*, iar orice creștin este invitat să devină cetățean al Împărăției.

Subtilitatea simbolică și teologică a textului este secundată de complexitatea sa în plan filologic. Deși *Bibliotheca* consemnează numeroase pledoarii⁴⁵ în favoarea stilului concis, sobru, structurat în fraze scurte, care să evite hiper-aticismul, patriarhul însuși nu a aplicat cu regularitate propriile-i recomandări. Fotie preferă conciziei fraza maiestoașă, elaborată, în care multitudinea subordonatelor determină uneori apariția anacolutului. Utilizarea funcțiilor cazuale, a conjuncțiilor și a modurilor verbale respectă normele clasice. Se poate semnală frecvența eliziune a antecedentului în subordonatele relative și utilizarea vagă a relativului οἷς. Completiva infinitivală concurează completiva conjuncțională, identificată mai ales în redarea chestiunilor delicate ale predicii sau în pasajele unde ambiguitatea este preferată. Ocurența propozițiilor subordonate relative reflectă gustul ierarhului pentru sinteză și proporționalitate. Folosirea preponderentă a climaxului se traduce la nivel structural prin plasarea emfatică în enunț a unor termeni (*e.g.* § 3: inserarea consecutivă a lui σήμερον în poziție inițială), ori prin repetarea simetrică a unor construcții sintactice:

Ἀναπέμψωμεν εὐχαριστηρίους ᾠδὰς, ὅτι Ἄδὰμ ἀναπλάττεται καὶ ἡ Εὐὰ συνανακαινίζεται καὶ ἡ ἀρὰ διαλύεται καὶ ἡ φύσις ἡμῶν τὸ νεκρὸν τῆς ἁμαρτίας καὶ δερμάτινον ἀποδυσσάμενη πρόσωπον ἐπὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς δεσποτικῆς εἰκόνας ἀναμορφοῦται ἀξίωμα. Ἀναπέμψωμεν εὐχαριστηρίους ᾠδὰς καὶ χοροὺς πανδήμους συστησώμεθα, ὅτι κόλπων ἀγόνων παρθένος προκύπτουσα τὴν ἄγονον μήτραν ἀγιάζει τῆς φύσεως εἰς ἀρετῶν εὐκαρπῖαν τὸ ταύτης ἄκαρπον ἐγκεντριζούσα (§ 7:

⁴⁵ Cf., *inter alia*, *Bibliotheca*, codd. 70, 85, 99, 168, 209.

conjunctiv aorist cu valoare hortativă + subordonată cauzală introdusă prin ὅτι).

Ἔδει γὰρ ἔδει τὴν ἐξ αὐτῶν σπαργάνων ἀγνὸν μὲν τὸ σῶμα, ἀγνήν δὲ τὴν ψυχὴν, ἀγνοὺς δὲ τοὺς λογισμοὺς κρείττονι λόγῳ συντηρήσασαν μητέρα ταύτην προορισθῆναι τοῦ πλάσαντος. *Ἔδει* τὴν ἐκ βρέφους ναῶ προσαχθεῖσαν καὶ τοῖς ἀβάτοις τόποις ἐμβατεύσασαν ἐμψυχον ναὸν ὀφθῆναι τοῦ ταύτην ψυχώσαντος. *Ἔδει* τὴν ἐξ ἀγόνων λαγόνων παραδόξῳ λόγῳ τεχθεῖσαν καὶ τὸ τῶν τεκόντων περιελομένην ὄνειδος καὶ τῶν προπατόρων ἀνακαλέσασθαι τὸ ἐλάττωμα· ἀνασώσασθαι γὰρ ἔσχε τὸ προγονικὸν ἢ ἀπόγονος ἥττημα τὸν σωτήρα τοῦ γένους ἀνάνδρῳ τόκῳ γεννησαμένη καὶ τοῦτον σωματουργήσασα. *Ἔδει* τὴν τῷ κάλλει τῆς ψυχῆς ἑαυτὴν ὠραίως ἐμμορφώσασαν λογάδα νύμφην ἐφανισθῆναι, τῷ οὐρανίῳ νυμφίῳ ἐμπρέπουσαν. *Ἔδει* τὴν τῶν ἀρετῶν τοῖς τρόποις ὡς ἄστροις ἑαυτὴν οὐρανώσασαν τὸν τῆς δικαιοσύνης ἀνίσχουσαν ἥλιον πᾶσι τοῖς πιστοῖς ἐπιγλωσθῆναι. *Ἔδει* τὴν καθάπαξ ἑαυτὴν τῶν παρθενικῶν αἱμάτων τῇ βαφῇ πορφυρώσασαν εἰς ἀλουργίδα χρηματίσαι τοῦ παμβασιλέως (§ 10: *verbum necessitatis* + completivă infinitivală).

Verbele συμμεθελκῆσθαι și ὑποσαθροῦσθαι⁴⁶ sunt singurele ocurențele propriu-zis „bizantine” din vocabularul omiliei. Totodată, expresivitatea lexicului este potențată prin uzul polisemiei și al metaforei. De pildă, în § 8, ἐμπολιτεύεσθαι („a deveni cetățean”, „a fi naturalizat”) desemnează acțiunea de coabitare a armoniei și a primilor oameni: ὁ τῆς ὁμονοίας αὐτοῖς ἐμπολιτεύεσθαι σύνδεσμος. Semantica verbului personalizează buna înțelegere, care trebuia să îi anime pe locuitorii paradisiului. O „treime” creată putea fi instalată în Eden: Adam, Eva și Concordia, însoțitoarea și împăciuitoarea primilor doi. De asemenea, este semnificativă utilizarea verbului δανείζειν („a da”/„lua” ca împrumut) pentru a descrie atât „tranzacția” ontologică a cuplului originar în Eden (cf. § 8, Adam este creditorul, ὁ δανείσας, ființei Evei), cât și minunea zămislirii Fecioarei, care-I „împrumută un trup Celui întru toate îndestulat (§ 8: σάρκα δανείσαι τῷ πλουτοῦντι τὰ σύμπαντα). Fotie nu recurge întâmplător la această dublă utilizare, incluzând-o în simetriile „creație-recreație”, pe care le țese cu măiestrie pe parcursul cuvântării: după cum natura umană a fost perpetuată printr-un „credit” – Eva primește viață din Adam, din ceva propriu lui –, tot astfel Născătoarea îi „împrumută” Fiului carne pentru a pătrunde și înnoi

⁴⁶ Cf. Erich TRAPP (ed.), *Lexikon zur byzantinischen Gräzität: besonders des 9.-12. Jahrhunderts*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1994-2017, pp. 1648 și 1892.

aproximativul materiei. Ne reține atenția o antinomie conținută în subtext. Adam și Născătoarea nu sunt creditori deplini, întrucât, deși femeia ia ființă din coasta întâiului om, nu el este cel care o creează, iar Maica Îi oferă Fiului ȣesuturile brăzdate de viață ale unei naturi pe care El Însuși a format-o. Nu în ultimul rând, merită amintit plurisemantismul numelui φύραμα. Prin zămisirea minunată a lui Hristos, Născătoarea irigă „cu preacuratele-i sânguiri plămada cu totul uscată a firii” (§ 7: τὰ τῶν ἀχράντων αὐτῆς αἱμάτων ρεῖθρα εἰς ἀρδεῖαν ὄλου καταξηρανθέντος τοῦ φυράματος), *i.e.* mitra neroditoare a Anei. În § 10, Fecioara este denumită:

„Cuptorul însuflețit și ceresc [...], în care Creatorul frământăturii mele, gătind cu foc dumnezeiesc pârga roadelor și mistuind semănătura neghinei, Se prefacă în pâine, din aluat cu totul curat”

Ὁ ἔμψυχος καὶ οὐράνιος [...] κλίβανος, ἐν ᾧ ὁ πλάστης τοῦ ἐμοῦ φυράματος τῷ θεϊκῷ πυρὶ τὴν ἀπαρχὴν ὀπτησάμενος καὶ τὴν τῶν ζιζανίων ἐπισπορὰν συμφλεξάμενος ὄλον ἑαυτῷ καθαρὸν ἀρτοποιεῖται τὸ φύραμα”.

Verbul ἀρτοποιεῖν pune în evidență conținutul euharistic al metaforei. Aluzia pe care patriarhul o realizează prin intermediul termenului este capitală din punct de vedere dogmatic: Hristos asumă plămada noastră stricăcioasă și ne-o restituie îndumnezeită prin cuminecarea cu aluatul pâinii cerești.

Aspecte mariologice în Omilia a IX-a

Interdicția iconoclastă de a-L reprezenta pe Hristos s-a extins și asupra cultului Născătoarei, al sfinților și al moaștelor. Pentru iconomahi, venerarea Fecioarei trebuia să se realizeze – asemenea adorării lui Hristos – în spirit, întrucât, în virtutea umbririi ei de Duhul Sfânt, Maica lui Dumnezeu se sus-trăgea limitelor firii omeneste⁴⁷. Replica iconodulă se fundamenta pe realitatea Nașterii din femeie a Fiului lui Dumnezeu înomenit, prin care materia a fost sfințită și vădită demnă de venerare. De aceea, reafirmarea hristologiei calcedoniene în literatura omiletică a epocii s-a focalizat asupra a două aspecte: reliefaarea maternității și a afectivității Fecioarei, respectiv evidențierea descendenței după trup a lui Hristos, *i.e.* realitatea nașterii și a familiei Născătoarei⁴⁸.

⁴⁷ Cf. Niki TSIRONIS, „The Mother of God in the Iconoclastic Controversy”, în: Maria VASSILAKI (ed.), *Mother of God: Representations of the Virgin Mary in Byzantine Art*, Museum Benaki, Milan and Athens, 2000, pp. 29-39.

⁴⁸ Cf. Niki TSIRONIS, „From poetry to liturgy: the cult of the virgin in the Middle Byzantine period”, în: Maria VASSILAKI (ed.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Ashgate, Aldershot, 2005, pp. 91-102. A se vedea și: Bissera V. PENTCHEVA,

Dreapta Ana este o figură centrală în Omilia a IX-a. Minunii rodirii sale i se acordă atât de multă însemnătate, încât este comparată indirect cu zămisirea Fecioarei: ὑπερφυῆς μὲν γὰρ τόκος ἄνανδρος καὶ παρθενίας φυλακὴ μετὰ γέννησιν – νικᾷ δὲ θεσμούς φύσεως καὶ στεῖρα μετὰ γῆρας γεωργουμένη καὶ τίκτουσα (§ 3). Abordarea maternității Anei a presupus în egală măsură clarificarea modului în care vârstnica maică a luat în pân-tece. Părinții au oferit trei răspunsuri la problema conceperii Fecioarei: zămislire pe cale naturală (Teodor Studitul), pe cale firească și prin rugăciune (Andrei Criteanul), ca rod al rugăciunii (Sofronie al Ierusalimului, Gheorghe al Nicomidiei, Eutimie al Constantinopolului, Leon VI Filosoful, Teofilact al Orhidei, Nichifor Calist, Grigorie Palama, Isidor al Tesalonicului, Nicolae Cabasila ș.a.)⁴⁹. Limbajul antinomic al patriarhului Fotie pare să sugereze poziționarea sa în favoarea ultimei explicații. Antiteza „tatăl copilei (πατὴρ παιδὸς) se numește Ioachim, iar noi avem chezășia demnității adopției (τῆς υἰοθεσίας τὸ ἄξιωμα)” este relevantă în acest sens: πατήρ este în directă opoziție cu υἰοθεσία, ierarhul indicând faptul că Ioachim a devenit părinte „adoptând” un prunc odrăslit prin mijlocirea Celui Preaînalt. În § 6, Fotie întreabă retoric dacă nu stă în puterea Ziditorului a încălzi (θάλπειν) și iriga (ἀρδεύειν) izvoarele procreării (τῆς γονῆς τὰς πηγὰς) secate de bătrânețe. În aceeași perspectivă trebuie înțelese și interogațiile din § 4, care amintesc de preocupările pentru medicină ale autorului *Bibliotheci*⁵⁰:

„Cum pot niște săni secătuiți (μαζοὶ ξηρανθέντες) să reverse belșug de lapte (πηγὰς γάλακτος)? Căci dacă bătrânețea nu știe să păstreze sângele, cum au putut sănii să albească în lapte ceea ce n-au primit? Și cum poate un pântec mortificat să aducă la maturitate, să însuflețească, să cuprindă și să hrănească fătul (πῶς δὲ μήτρα νεκρωθεῖσα τελεσιουργεῖ καὶ ζωογονεῖ καὶ συνέχει καὶ τρέφει τὸ ἔμβρυον)?”

Nașterea Născătoarei lui Dumnezeu este înfățișată drept „zi a mântuirii întregii zidiri” (παγκοσμίου σωτηρίας ἡμέρα), începutul „restaurării creației

Icons and Power: the Mother of God in Byzantium, Penn State University Press, University Park, PA, 2010, pp. 11-103; Henry MAGUIRE, „The Depiction of Sorrow in Middle Byzantine Art”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, 31 (1977), pp. 123-174; Pr. lect. dr. Lucian-Dumitru COLDA, „Reflectarea hristologiei și antropologiei iconice în Omiliile Sfântului Fotie cel Mare: implicații eclesiologice”, în: Daniel LEMENI (ed.), *Sfinți și sfințenie în iconografia ortodoxă*, Astra Museum, Sibiu, 2017, pp. 195-204.

⁴⁹ Cf. Eirini PANOU, „The Theological Substance of St Anna’s Motherhood in Byzantine Homilies and Art”, în: Thomas ARENTZEN, Mary B. CUNNINGHAM (eds), *The Reception of the Virgin in Byzantium. Marian Narratives in Texts and Images*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019, pp. 63-66.

⁵⁰ Cf. *Bibliotheca*, codd. 40, 169, 216, 217, 220, 221.

zdrobite” (ἡ ἀνάπλασις τοῦ συντριβέντος πλάσματος). Așa cum la începuturile timpului s-a hotărât plămuirea omului prin sfat dumnezeiesc, tot astfel, susține Fotie, a fost hotărâtă de Preasfânta Treime recrearea lucrului mâinilor Sale:

„Unimea Treimii (ἡ τῆς τριάδος ἐνότης), dacă îmi este permis să mă exprim astfel, ținând sfat întru Sine (ἐκκλησιάσασα) – este îngăduit să se afirme aceasta despre refacerea creației (ἐπὶ τῆς ἀναπλάσεως), dat fiind că și la creație (ἐπὶ τῆς πλάσεως) versetul „Să facem om după chipul și asemănarea noastră” reflecta voința unică a deliberării –, a hotărât restaurarea creației care a fost frântă. Treimea căuta un om (ἄνθρωπον ἐξήτει) – întrucât omenirea se abrutizase și se înstrăinase [atât de] sever, [încât] nu putea fi readusă [pe cale] nici prin amenințări sau recompense, nici prin legi sau de profeți –, având aceeași natura ca noi (τῆς αὐτῆς ἡμῖν λαχόντα φύσεως), și în care se putea vedea păzirea neabătută a legii; pentru ca umanitatea, văzând conduita celui de-o stirpe și neam cu el, să-l imite și ca ticlucitorul comploturilor împotriva noastră să poată fi lipsit de stăpânirea asupra-ne prin puterea unei biruințe și zbateri în acord cu legea” (§ 9).

Fecioara este „seamănul” (ἡ ὁμογενής/ἡ ὁμόφυλος) în care Dumnezeu și oamenii au recunoscut „păzirea neschimbată a legii” (ἡ ἀπαράβατος συντήρησις τῆς νομοθεσίας) și care a fost găsită „vrednică să fie aleasă ca slujitoare a Tainei” (ἄξια χρηματίσαι τοῦ μυστηρίου διακονος), „să devină maica lui Dumnezeu” (μήτηρ γενέσθαι Θεοῦ).

Într-un studiu de la începutul veacului trecut⁵¹, M. Jugie susținea profesarea de către patriarhul Fotie a doctrinei Imaculatei Concepții, invocând pasaje extrase din Omiliile a V-a (la Buna Vestire) și a IX-a. Reputatul asumpționist francez punctează că teologia fotiană cuprinsă în rândurile citate sintetizează liniile principale ale definiției dogmatice din 8 decembrie 1854: Fecioara ar fi devenit obiectul unei predestinări speciale – departe de a fi fost întinată de abaterea originară, ea nu s-a aflat sub imperiul concupiscentei, nici nu a comis vreun păcat actual, puritatea-i absolută arătând-o vrednică să devină Maica Mântuitorului și Conlucrătoare în opera-I de răscumpărare⁵². Jugie percepe raportul cădere-întrupare-naștere drept argument al patriarhului în favoarea predestinării sale în calitatea de *Co-Redemptrix*:

„Nu ar fi fost cu puțință însă [ca Fiul, Τελεῖν δὲ εἰς ἀνθρώπων υἱοὺς οὐκ ἂν n.ns.] să devină unul dintre fiii oameni- ἐγχαροῦν εἴη χωρὶς γε σαρκώσεως.

⁵¹ Martin JUGIE, „Photius et l’Immaculée Conception”, în: *Échos d’Orient*, 13, 83 (1910), pp. 198-201.

⁵² Cf. M. JUGIE, „Photius et l’Immaculée Conception...”, p. 199.

lor în afara întrupării. Căci întruparea este calea spre naștere și nașterea reprezintă plinirea sarcinii. Iar luarea în pânțele, *presupunând o mamă, necesită în mod firesc să fie dinainte dispusă pregătirea uneia*. Era prin urmare trebuincios ca o maică să fie pregătită în lume pentru Creator, pentru restaurarea [umanității] distruse, *și ca ea să fie fecioară* pentru ca, precum întâiul om a fost plăsmuit *din feciorelnică tină*, tot așa *și refacerea creației să fie lucrată printr-o maică fecioară*; și pentru ca nicio plăcere, nici chiar legiuire, să nu fie închipuită în legătură cu zămislirea Creatorului” (§ 9).

„Căci era trebuincios, într-adevăr trebuincios, ca cea care, printr-o rațiune superioară, încă din pruncie și-a păzit neprihănite trupul, sufletul și gândurile *să fie hărăzită ca Maică a Creatorului*” (§ 10).

Culpa primordială a fost cea care a abătut sterilitatea asupra naturii umane. Născându-se dintr-o mitră stearpă, ea nu numai că vindecă infirmitatea mamei sale, ci, prin „abundența de rod a virtuților”, curmă nerodnicia firii căzute:

„[...] Fecioara, *ieșind dintr-un pânțele sterp, sfințește pânțele neroditor al firii și altoiește pe nerodnicia sa abundența de rod a virtuților*. Căci, oferind Stăpânului și Cultivatorului a toate răurile nepătatelor sale sângiuri *pentru adăparea acestei plămezi cu totul uscate*, primește cu îndreptățire pentru această *binecuvântarea rodniciei*” (§ 7”).

Σάρκωσις γὰρ ὁδὸς ἐπὶ γέννησιν. γέννησις δὲ κυοφορίας ὑπάρχει συμπεράσμα. Ἡ δέ, μητέρα συμπεριγράφουσα, τὴν ἐτοιμασίαν ταύτης εἰκότως ἀπαιτεῖ προκαταβάλλεσθαι. Μητέρα ἄρα ἔδει κάτω διευτρεπισθῆναι τοῦ πλάστου εἰς τὸ τὸ συντριβέν ἀναπλάσασθαι καὶ ταύτην παρθένον, ἵν' ὡσπερ ἐκ παρθένου γῆς ὁ πρῶτος ἄνθρωπος διεπέπλαστο, οὕτω καὶ διὰ παρθένου μήτρας πραγματευθῆ ἡ ἀνάπλασις καὶ ἵνα μηδεμία μηδ' ἐννόμου πάροδος ἡδονῆς μηδ' ἐπινοηθεῖ τῷ τόκῳ τοῦ κτίσαντος.

”Εδει γὰρ ἔδει τὴν ἐξ αὐτῶν σπαργάνων ἀγνὸν μὲν τὸ σῶμα, ἀγνήν δὲ τὴν ψυχὴν, ἀγνοὺς δὲ τοὺς λογισμοὺς κρεῖττονι λόγῳ συντηρήσασαν μητέρα ταύτην προορισθῆναι τοῦ πλάσαντος.

[...] Κόλπῳ ἀγόνῳ παρθένοσ προκύπτουσα τὴν ἄγονον μήτραν ἀγιάζει τῆσ φύσεωσ εἰσ ἀρετῶν εὐκαρπίαν τὸ ταύτησ ἄκαρπον ἐγκεντρίζουσα. Δι' ὧν γὰρ τῷ δεσπότη πάντων καὶ γεωργῷ τὰ τῶν ἀχράντων αὐτῆσ αἱμάτων ρεῖθρα εἰσ ἀρδεῖαν ὅλου καταξηρανθέντοσ ἔχρησε τοῦ φυράματοσ, τοῦτοισ εἰκότωσ καὶ τὴν τῆσ καρποφορίας εὐλογίαν ἀναδέχεται.

Totodată, potrivit savantului, aserțiunea din § 3, conform căreia vârsta la care Fecioara a fost zămislită face ca nașterea să fie neobișnuită (παράδοξος), fie și dacă pânțele ar fi fost fertil ([λαγόνων] καὶ γονίμων

ὄντων), este explicabilă prin neprihănirea pruncei și cooperarea sa energetică în planul mântuirii universale⁵³.

Din punctul nostru de vedere, lectura acestor pasaje în cadrul apologetic antiiconoclast căruia îi aparțin ar furniza o înțelegere mai fidelă scopurilor urmărite de patriarh. Insistența asupra nașterii minunate a celei mai înalte decât cerurile evidențiază demnitatea sa în iconomia răscumpărării, însă nu părășia concretă la actul expiator. Verbul προορίζειν⁵⁴, ofertant pentru analiza lui Jugie, indică locul bine determinat al Fecioarei în istoria mântuirii, iar, în context iconodul, necesitatea ca ea să fie recunoscută și precinstită ca Maica Logosului întrupat. De altfel, concluzia schiței lui Jugie reflectă anacronismul interpretării sale⁵⁵, aprecierea unui punct doctrinar realizându-se prin raportare la circumstanțele care l-au generat, iar nu la formulările sale subsecvente.

Cei vechi

Pentru patriarhul Fotie, importanța cosmică a nașterii Maicii lui Dumnezeu este nedespărțită de evenimentul personal al credinței. Îndoiala nu numai că îl extrage pe necredincios din bucuria celebrării minunii, ci îl și lipsește de roadele comuniunii cu Cel pentru care zămisirea Fecioarei a avut loc. Rechizitoriul antiudaic (§§ 4-5) introduce la nivel retoric abordarea unei problematici inedite: pericolul literaturii păgâne împotriva pietății. Patriarhul reține procedeul dialogic, pe care îl aplică și în confruntarea „celui amăgit de eresurile grecilor”:

„Tu nu crezi dar, și desconsideri că o pruncă s-a născut dintr-o femeie stearpă, tu care îți închipui că oamenii sunt odrasle ale descompunerii; care ai tocmii dinți de dragon ca pânțec pentru înaintașii tăi (o, de ți i-ai fi închipuit pe aceștia ca pe niște morminte, în vreme ce rosteai aceste vorbe!); tu care pretinzi că pietrele au devenit oameni și care schițezi descendența strămoșilor tăi așa cum îți convine ție, făcând-o să urce

Ἀπιστεῖς δὲ ἄρα σὺ καὶ φαυλίσεις ἐκ στεῖρας παῖδα προεληλυθέναι, ὁ σήψεως τέκνα πλάττων τοὺς ἀνθρώπους, ὁ δρακοντείους ὀδόντας μήτρας αὐτουργήσας τοῖς σοῖς γε προγόνους (ὡς εἶθε τάφους ταῦτα λέγοντί σοι τούτους ἐδείκνυς), ὁ λίθους ἀνθρωπίζεσθαι προστάσων καὶ τῶν σῶν προπατόρων τὸ γένος ἀξίως γε σαυτοῦ γενεαλογῶν καὶ εἰς τὸ τῶν μυρμηκῶν ἀναφέρων αἵμα; [...]

⁵³ Cf. M. JUGIE, „Photius et l'Immaculée Conception...”, p. 200.

⁵⁴ Deține atât înțelesul de „a stabili dinainte, a fixa în avans”, cât și sensul mai tare de „a predestina, a hărăzi”.

⁵⁵ M. JUGIE, „Photius et l'Immaculée Conception...”, p. 201: „Doctrina lui Fotie este foarte diferită de cea a grecilor moderni, care învață că Maica lui Dumnezeu a avut păcatul originar și că ea nu a fost curățită până în ziua Bunei Vestiri”.

până la neamul furnicilor? [...] Vorbește-ne despre oamenii-plop, din ochii cărora picură chihlimbarul mitic, din care îți adapi imbecilitatea. Menționează și dafinii și palmierii, privighetorile și rândunicile, cântătoarele lebede și alcioni, și prietenosii delfini. Laudă-l și pe Tiresias androginul ca să stingă vrajba zeilor, vrednică de vulgaritatea acestora; și care, atribuind zeiței o pondere de plăcere mai însemnată, a fost răsplătit cu pedeapsă pentru imprudența-i. Voiești să-ți amintesc și de taurii călători pe mare, mânați de iubirea pentru o nefericită fată, de îndelungatele absențe, multele călătorii și de șederile departe foarte de Olimp?” (§ 6).

Λέγε τὰς ἐξ ἀνθρώπων αἰγείρους, ὧν ἀπορρεῖ τῶν ὀμμάτων ὁ τοῦ μύθου ἤλεκτρος, ἀφ’ οὗ σὺ πλουτεῖς τὴν εὐήθειαν. Ἀρίθμει καὶ τὰς δάφνας καὶ τοὺς φοίνικας, τὰς ἀηδόνας καὶ τὰς χελιδόνας, τοὺς ψιδικούς σου κύκνους, καὶ τὰς ἀλκυόνας, καὶ τοὺς φιλανθρώπους σου δελφίνας. Ὑμνεῖ σου τοὺς ἀνδρογύνους Τειρεσίας, ἵνα θεῶν ἔριν ἀξίαν τῆς ἐκείνων ἀσελγείας διαλύσωσιν· οἱ καὶ πλέον τὴν ἡδονὴν ἐπιμετροσάμενοι τῇ θεῷ εἰς κακὸν τῆς παρρησίας ἀπώναντο. Βούλει σοι προσαναμνήσω τοὺς ποντοπόρους ταύρους, κόρης δυστυχοῦς οἰακίζομένους ἔρωτι, καὶ τὰς μακρὰς ἀποδημίας καὶ τὰς πολλὰς περιόδους καὶ τὰς πορρωτάτω τοῦ Ὀλύμπου διατριβάς;

Subiectul vizat de Fotie nu desemnează păgânul, în sensul apartenenței religioase (*i.e.* necreștin), ci scepticul, care opune legile firii nașterii miraculoase a Fecioarei dintr-o femeie stearpă, oferind însă, în același timp, credit absurdităților și povestirilor supranaturale teaurizate în scrierile antice⁵⁶. Intenția ierarhului de a bagateliza supranaturalul mitic este limpede: „grandioasele metamorfoze” (αἱ σεμναὶ μεταπλάσεις) nu sunt nimic altceva decât „un total nonsens” (μακρὸς λῆρος), o sursă de sminteală și insolență. Cele demult petrecute (τὰ πάλαι γεγονότα) constituie un trecut credibil doar pentru „cei care s-au afundat sub măsura firii pe cât a oferit Hristos puțința a-i depăși hotarele”. Fotie atrage atenția indirect asupra puterii de seducție a supranaturalului fabulat (τὰ παρὰ φύσιν), care nu trebuie să interfereze ori să fie confundat cu miracolul dumnezeiesc. El vorbește despre „sporirea credulității” (τὴν εὐήθειαν πλουτεῖν), un concept esențial în definierea riscului contaminării evlaviei prin ficțiune: „nu se cuvine nici ca mirul creștinei (μύρον πίστεως) să fie amestecat cu glodul greșelii (πλάνης βόρβορος), nici ca strălucirea evlaviei (αἱ τῆς εὐσεβείας ἀυγάι) să fie știrbită de negura adâncă a necredincioșiei” (τῷ βαθεῖ τῆς δυσσεβείας ζόφω) (§ 6).

Perioada de renaștere culturală inaugurată sub Teofil (829-842) nu a stabilit, în mod implicit, și un raport echilibrat între „înțelepciunea dinăuntru” și erudiția profană. Leon Matematicianul a fost acuzat de un fost

⁵⁶ Cf. C. MANGO, *The Homilies of Photius...*, p 161.

discipol⁵⁷ din cauza învățăturilor sale păgâne, iar o epigramă din *Anthologia Palatină* face referire la preocupările sale pentru astrologie⁵⁸. Patriarhul iconoclast Ioan Gramaticul și, ulterior, demnitarul și eruditul Leon Choiosphaktes au avut parte de același tratament⁵⁹. Fotie însuși este blamat din rațiuni similare: cronica lui Pseudo-Symeon îl surprinde pe tânărul Fotie încheind un pact ocult cu un vrăjitor evreu pentru a dispune „de toate scrierile grecilor la vârful limbii și a-i depăși pe toți în înțelepciune” (πάσαν γραφήν Ἑλληνικὴν ἐπὶ στόματος ἄγειν καὶ πάντα τοὺς ἐπὶ σοφία παρευδοκιμεῖν)⁶⁰. În această ordine de idei, excursul antipăgân din § 6 ar constitui o metodă prin care patriarhul ar fi respins calomniile și zvonurile propagate de contestatari. C. Mango îl plasează în contul polarității existente pe scena culturală bizantină a sec. al IX-lea: pe de o parte, școala lui Fotie, care prefera filosofia lui Aristotel, respectiv oratorii și istoriografii la nivel literar, iar pe de altă parte, o școală de orientare platonice și neoplatonică, mai înclinată spre tragedie și creații lirice⁶¹.

Potrivit *Lexiconului* fotian, „povestirea reprezintă o relatare minciunoasă care mimează adevărul”⁶². Numeroasele recenzii dedicate în *Bibliotheca*⁶³ operelor mitografice sugerează interesul personal al patriarhului și familiaritatea bizantinilor cu literatura greacă de perioadă elenistică și romană⁶⁴. Deși atenția îi era reținută îndeobște de particularitățile stilistice, ierarhul nu

⁵⁷ Pentru acuzațiile lui Constantin, cf. PG 107, LXI-LXIV/661-664.

⁵⁸ Leon îl omagiază pe astrologul Pavel din Alexandria pentru faptul de a-l fi inițiat în arta divinației. Cf. *Anthol. Pal.* IX, 201: Θέσφατα μαντικής Φοιβήιδος ὄργια τέχνης/ἀστρολόγων Παῦλος μ' ἐδιδάξατο κύδιμος ἀνήρ.

⁵⁹ Cf. P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin...*, pp. 135-147. Leon Choiosphaktes a fost acuzat de păgânism de poetul Constantin din Rodos (c. 870-880-după 931) și de arhiepiscopul Arethas al Cezareei (c. 860-după 932). Cf. Georges KOLIAS, *Léon Choerosphactès, magistre, proconsul et patrice: biographie-correspondance (texte et traduction)*, Verlag der Byzantinisch-neugriechischen Jahrbücher, Athen, 1939, pp. 55-56; 63-73.

⁶⁰ PG 109, col. 732BC. Textul mai precizează că viitorul patriarh ar fi avut în slujba sa un demon, pe nume Lebuphas (cf. col. 733CD).

⁶¹ Cf. C. MANGO, *The Homilies of Photius...*, p. 163-164.

⁶² Cf. Richard PORSON, Peter Paul DOBREE (eds.), *Photiou Tou Patriarchou Lexeon Synagoge. E Codice Galeano Descripsit*, vol. I, coll. Cambridge Library Collection, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 278: „Μῦθος: λόγος ψευδῆς εἰκονίζων τὴν ἀλήθειαν”.

⁶³ Cf. e.g. *Bibliotheca* codd. 11, 34, 87, 94, 129, 130.

⁶⁴ Pentru detalii, a se vedea: Kurt WEITZMANN, *Greek Mythology in Byzantine Art*, coll. *Studies in Manuscript Illumination* 4, Princeton University Press, Princeton, 1984; Moses HADAS, „Hellenistic Literature”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, 17 (1963), pp. 21-35; Romilly JH JENKINS, „The Hellenistic Origins of Byzantine Literature”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, 17 (1963), pp. 37-52; Ernst KITZINGER, „The Hellenistic Heritage in Byzantine Art”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, 17 (1963), pp. 95-115; Herbert HUNGER, „On the Imitation (ΜΙΜΗΣΙΣ) of Antiquity in Byzantine Literature”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, 23/24 (1970, 1969), pp. 15-38.

ezită să admită deopotrivă caracterul moralizator al unor povestiri fabuloase⁶⁵. În cod. 128, Fotie salută programul artistic al lui Lucian din Samosata, menit să ridiculizeze excesele Antichității:

„În toate [lucrările parcurse], el satirizează ideile păgânilor, rățăcirea lor de a imagina zei, pornirea lor irezistibilă spre obscenități și necumpătarea lor, opiniile și plăsmuirile lor bizare – și absurditățile care decurg de aici –, precum și cursul neregulat al vieții lor și vicisitudinile ei, conduita vanitoasă a filosofilor lor, care nu e alcătuită din nimic altceva decât din ipocrizie și păreri deșarte; pe scurt, după cum am spus, scopul lui constă în a scrie o comedie în proză despre [viața] păgânilor”⁶⁶.

În cod. 186, după generoasa recenzie a celor cincizeci de povestiri bizare ale lui Conon, el notează că a parcurs *Bibliotheca*⁶⁷ mitografului Apolodor din Atena (sec. al II-lea î.Hr.), care „conținea cele mai vechi [povești] ale grecilor, pe care timpul le-a dat lor a crede despre zei și despre eroi, despre numele fluviilor, ale țărilor, ale neamurilor și ale cetăților, iar, de aici, toate celelalte fapte care coboară până în vechime”⁶⁸.

În Bizanț, μῦθος-ul răspundea cerințelor etice impuse de religiozitate, popularitatea sa putând fi atribuită libertății momentane pe care conținutul său ficțional o oferea comparativ cu strictetea punctelor doctrinare⁶⁹. Nivelul de instruire generală (ἐγκύκλιος παιδεία) la care putea aspira cineva în Constantinopolul veacului al IX-lea ne îndeamnă să considerăm că auditoriul putea înțelege satisfăcător aluziile și referințele literare expuse de păstorul lor⁷⁰. În această perspectivă, atacul lui Fotie ar putea fi sinonim unui apel

⁶⁵ Cf. *Bibliotheca*, cod. 166, concluzia paginilor alocate romanului *Minunile de dincolo de Thule* al lui Antonius Diogenes: “Ἐστὶ δὲ ἐν αὐτοῖς καὶ μάλιστα, ὡς ἐν τρηκικοῦτοις πλάσμασί τε καὶ μυθεύμασι, δύο τινὰ θηράσαι χρησιμώτατα. ἐν μὲν ὅτι τὸν ἀδικήσαντά τι, κὰν μυριάκις ἐκφυγεῖν δόξη, εἰσάγει πάντως δίκην δεδωκέναι, καὶ δεύτερον ὅτι πολλοὺς ἀναιτίους ἐγγὺς μεγάλου γεγονότας κινδύνου, παρ’ ἐλπίδας δείκνυσι πολλάκις διασωθέντας.

⁶⁶ Cf. *Bibliotheca*, cod. 128.

⁶⁷ Acest detaliu este semnificativ, întrucât patriarhul extrage majoritatea trimeritelor mitologice prezente în omilie din această lucrare.

⁶⁸ Cf. *Bibliotheca*, cod. 186: Περιεῖχε δὲ [ἡ Βιβλιοθήκη] τὰ παλαιάτατα τῶν Ἑλλήνων, ὅσα τε περὶ θεῶν καὶ ἡρώων ὁ χρόνος αὐτοῖς δοξάζειν ἔδωκεν, ὀνομασίας τε ποταμῶν καὶ χωρῶν καὶ ἔθνων καὶ πόλεων ὅθεν καὶ τὰ ἄλλα ὅσα εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀνατρέχει.

⁶⁹ G.L. KUSTAS, „The function and evolution of Byzantine rhetoric...”, p. 62.

⁷⁰ Pentru mai multe informații despre învățământul din perioada medie bizantină, a se vedea: Joan Mervyn HUSSEY, *Church and Learning in the Byzantine Empire, 867-1185*, Oxford University Press, London, 1937, pp. 1-72; Cyril MANGO, „The availability of books in the Byzantine Empire, AD 750-850”, în: *Byzantine Books and Bookmen: A Dumbarton Oaks Colloquium*, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University

pastoral la discernământ și la o corectă raportare față de datul revelat. Dincolo de semnificația sa punctuală, tirada patriarhului reprezintă o evidență a faptului că revirimentul studiilor clasice nu a marcat o simplă renaștere literară.

Omilia a IX-a

*A aceluiași Preasfințit Fotie, Patriarh al Constantinopolului, omilie la Nașterea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*⁷¹

1. Fiecare prăznuire și fiecare sărbătoare, la care adunarea credincioșilor se veselește, înlătură neînțelegerile și conflictele cu ceilalți, reunește pe cei deosebiți între ei prin socotință – care au frânt legătura iubirii prin sfadă –, înfățișând armonia cântărilor ca invitație spre aducerea aminte a buneii înțelegeri. Totodată, arată că toți cei adunați sunt zidirea și lucrul mâinilor Aceluiași Domn și Creator și, vădind demnitatea egală a creației prin unitatea cultului, îi domolește și îi liniștește pe cei care se ridică cu îndârjire întreolaltă, îndemnându-i să cugete măsurat și omeneste, învățându-i să privească spre aceeași mână a Ziditorului și să se considere aceeași plămadă a creației. Căci, după mine, întru aceasta-i stabilită rânduiala proprie creștinilor de a sărbători praznicele: una descoperă Nașterea lui Hristos (*Mt* 2, 1), alta mărturisește despre Botezul Său (*Mt* 3, 16), alta ni-L aduce Schimbat la Față (*Mt*

Press, Washington D.C., 1975, pp. 29-45; Nigel G. WILSON, „Books and Readers in Byzantium”, în: *Byzantine Books and Bookmen: A Dumbarton Oaks Colloquium*, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University Press, Washington, D.C., 1975, pp. 1-15; Warren TREADGOLD, „The Revival of Byzantine Learning and the Revival of the Byzantine State”, în: *The American Historical Review*, 84, 5 (1979), pp. 1245-1266; Louis BRÉHIER, „L'enseignement classique et l'enseignement religieux à Byzance”, în: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 21, 1 (1941), pp. 34-69; Louis BRÉHIER, „Notes sur l'histoire de l'enseignement supérieur à Constantinople”, în: *Byzantion*, 3, 1 (1926), pp. 73-94; Louis BRÉHIER, „Notes sur l'histoire de l'enseignement supérieur à Constantinople (suite)”, în: *Byzantion*, 4 (1928 1927), pp. 13-28; Louis BRÉHIER, „Élèves et professeurs à Constantinople au Xe siècle”, în: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 113, 4 (1969), pp. 576-587; Robert BROWNING, „Byzantine Scholarship”, în: *Past and Present*, 28 (1964), pp. 3-20; Évanghélos MOUTSOPOULOS, „Byzance et l'hellénisme médiéval”, în: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 3 (1960), pp. 389-396.

⁷¹ Traducerea reproduce textul reconstruit în prima ediție critică a cuvântărilor și omiliilor patriarhului Fotie, *Λόγοι και όμιλίαι του έν Αγίοις Πατρός ήμών Φωτίου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως*, Τόμος Β', έκδιόντος Σ. Αριστάρχου, έν Κωνσταντινούπολει, Τύπος The Annuaire Oriental & Printing Co., 1900, pp. 330-351. Pentru pasajele în care lecțiunea propusă de Aristarques este nesatisfăcătoare, am optat pentru soluțiile propuse de Cyril Mango (*The Homilies of Photius...*, pp. 164-176) și Basileios Laourdas (*Φωτίου Όμιλίαι...*, pp. 89-98), formulate pe baza unei noi consultări a tradiției manuscrise. Gândurile mele de recunoștință se îndreaptă către doamna Conf. dr. Maria-Luiza Oancea, ale cărei prețioase observații și sugestii au contribuit simțitor la realizarea acestei traduceri.

17, 2), o alta făcând minuni (*In* 2, 23; 6, 2; 14, 26; 7, 31; 12, 37; 20, 30), tămăduindu-i pe cei ținuți de demoni (*Mt* 4, 24), deschizând ochii orbilor (*Mt* 15, 30), stăvilind curgerea sângelui (*Mt* 9, 20-22), întărindu-i pe șchiopi și pe infirmi (*Mt* 21, 14; *Mc* 2, 4), înviindu-i pe cei morți (*Mt* 27, 35); în sfârșit, alta Îl prezintă spânzurat pe Cruce (*Mt* 27, 35), iar alta înviind din morți (*Mt* 28, 5-6) și punând început învierii noastre (*Evr* 11, 35) prin fapte văzute.

2. Astfel, în vreme ce fiecare sfântă sărbătoare oferă bucuria darurilor comune și, în același timp, răspândește o strălucire proprie a harului, praznicul de față, cinstind nașterea Fecioarei și Maicii lui Dumnezeu, dobândește o cinstire mai luminoasă decât toate celelalte. Căci, precum știm că rădăcina este cauza ramurilor, a trunchiului, a rodului și a florii, cu toate că efortul și munca pentru restul sunt depuse pentru obținerea rodului, iar fără rădăcină nimic din întreg nu crește; tot așa, fără sărbătoarea Fecioarei, nimic din cele care odrăslesc din ea nu ar apărea. Căci, Învierea a fost prin moarte (*Rm* 3, 10), și moartea prin răstignire (*FA* 2, 36), iar răstignirea întrucât Lazăr s-a întors a patra zi prin porțile iadului (*In* 11, 39, 44), pentru că orbii văd (*Lc* 7, 22) și slăbănogul, alergând, își poartă patul pe care zăcea (*Mc* 2, 4, 12); precum și datorită celorlalte fapte minunate (nu este un moment potrivit să le enumăr pe toate (*Lc* 13, 32; *In* 11, 45)), pentru care neamul iudeilor, în loc să înalțe slavă și cântări de mulțumire, s-a aprins de invidie, din pricina căreia a uneltit moartea Mântuitorului (*In* 11, 47, 53) spre propria-i pieire. Iar toate acestea fiindcă Hristos, primind să fie botezat și curățindu-i pe oameni de greșală, a învățat cunoașterea lui Dumnezeu prin cuvânt și faptă. Botezul a fost datorită Nașterii, iar Nașterea lui Hristos a fost, ca să mă exprim pe șleau și nimerit, datorită nașterii Fecioarei, întru care ne înnoim și pe care ne-am învrednicit să o prăznuim. Așadar, sărbătoarea Fecioarei, îndeplinind rolul de rădăcină, izvor sau de temelie (nu știu cum să o numesc într-un chip mai adecvat), este înfrumusețată, pe bună dreptate, și cu podoabele [celorlalte sărbători⁷²], se distinge prin multe și bogate daruri și este recunoscută ca zi a mântuirii întregii zidiri.

3. Astăzi, Maica Fecioară se naște dintr-o mamă neroditoare și palatul pentru venirea Stăpânului este gătit. Astăzi legăturile nerodniciei sunt desfăcute și pecețile fecioriei sunt ferecate. Căci, precum un pântec sterp și neputincios în ale procreării a adus, contrar năzuințelor, un rod ales, în același fel și fecioria s-a logodit fără stricăciune, și minunea sarcinii s-a vestit prin fapte limpezi. Cu siguranță, zămislirea străină de bărbat și păzirea fecioriei după

⁷² Fotie completează simetric analogia vegetală de mai sus (sugerată de ambiguitatea din *PG* 102, 549: *εκείνας τε πάσαις* εικότως ἀγλαΐζεται): precum elementele unei plante oglindesc potențialitatea rădăcinii, tot astfel tâlcul și splendoarea fiecărei sărbători decurg din taina nașterii Maicii lui Dumnezeu.

naștere sunt de negrăit, însă o femeie stearpă, arătându-se fertilă la bătrânețe și născând, biruiește deopotrivă rânduiala firii și anunță zămisirea⁷³ Fecioarei, grație căreia minunea este săvârșită. Astăzi, Ana curmă ocară pentru nerodire și lumea culege vlăstarul bucuriei; tatăl copilei se numește Ioachim, iar noi avem chezașia demnității adopției. Astăzi Fecioara purcede din pântec fără de sămânță, iar nerodnicia capătă fructul [izvodit] din păcat. Adunarea sinagogii iudeilor rămâne în lipsă, pe când copiii se ivesc din pântecul Bisericii, întăriți și înmulțiți dumnezeiește de Mirele Hristos. Fecioara purcede dintr-un pântec neroditor într-un moment când, chiar fertil să fi fost, zămisirea era neobișnuită. Ce minune! Când tocmai trecuse vremea însămânțării, atunci a venit vremea purtării rodului. Tocmai când focul dorinței se ostiose, atunci făclia nașterii de prunci a fost aprinsă. Tinerețea nu a dat o floare, totuși bătrânețea face să răsară o mlădiță. Deși firea se găsea în deplina-i vigoare, [totuși] nu a cunoscut rotunjimea pântecelui; cu toate acestea, prunca pururea fecioară este recunoscută ca odraslă a unei mitre vechi de zile.

4. Ești dar în dificultate, omule, că cea stearpă a născut? Ori mai degrabă cauți să micșorezi minunea de care trebuia și tu să te minunezi precum facem și noi? „Și, ripostezi tu, cum a putut o femeie stearpă să nască? Căci, dacă este stearpă, nu poate naște, iar dacă naște, nu mai este stearpă. Cum pot niște săni secătuiți să reverse belșug de lapte? Căci, dacă bătrânețea nu știe să păstreze sângele, cum au putut sânii să albească în lapte ceea ce n-au primit? Și cum poate un pântec mortificat să aducă la maturitate, să însuflețească, să cuprindă și să hrănească fătul?” Astfel de lucruri ticluiești împotriva ta însuși și a propriei tale mântuirii. În ce calitate? De bună seamă nu ai putea fi dintre cei credincioși și vrednici de minune, întrucât nu este îngăduit să se clatine în credință celor datorită cărora credința [există]; de aceea, nu credinciosul va fi tulburat, ci mai curând iudeul⁷⁴. Dar cum rămâne cu Sara, ori acest aspect ți-a scăpat? Oare nu a cunoscut ea în Isaac un prunc al bătrâneții și al nerodniciei? Dacă Ana îți va intriga și îți va tulbura cugetul, atunci Sara ar trebui mai degrabă să o facă, de vreme ce a fost și prima. Iar dacă aceasta îți va provoca ezitarea, atunci nu te dumirești că nesocotești

⁷³ Textul grecesc: καὶ τῆς παρθένου τὸν τόκον [...] προοιμιάζεται nu se referă la *zămisire* în sensul nașterii (ἡ γέννησις) Maicii lui Dumnezeu, ci la conceperea (ὁ τόκος) lui Hristos. Ierarhul indică relația de cauzalitate între minunile (τερατουργεῖν) amintite: o femeie stearpă aduce pe lume prunca, pentru că în ea avea să se lucreze fără sămânță Întruparea Fiului lui Dumnezeu.

⁷⁴ Am reținut lecțiunea propusă de Aristarches: οὐδὲ γὰρ ἐξὸν τοῖς, δι' ὧν ἡ πίστις, ἀπιστεῖν· οὐ μὲν οὖν ὁ πίστος παραχθήσεται, ἀλλ' ὁ ἰουδαῖος. Laourdas: οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τοῖς δι' ὧν ἡ πίστις ἀπιστεῖν, οὐ μὲν οὖν, ὁ πίστος παραχθήσεται, ἀλλ' ὁ Ἰουδαῖος [ἀλλ' ἰουδαῖος, Mango].

propria-ți descendență, că tai rădăcinile dintru care tu ai o mlădită și că ești vădit căzut din legea iudeilor⁷⁵?

5. În ceea ce mă privește, dacă spuneam că nașterea s-a petrecut după ordinea firii, iar apoi te invitam să consimți atunci neîndoios⁷⁶ nerodirea femeii, vârsta ei înaintată, firea [însăși] ți-ar fi adus poticnirea în judecată. Dar, dacă eu ofer întâietate lucrării harului dumnezeiesc, de ce constrângi harul să-i slujească firii, al cărei stăpânitor a fost întotdeauna? Accepți că Adam a fost plăsmuit din tină (*Fc* 2, 7) și conceput fără de zămislire? Accepți că Eva este rodul, nu al unei împreunări, ci al unei coaste (*Fc* 2, 22)? Totuși, nu ai putea admite unele ca acestea urmând ordinea firii. Căci înmulțirea și nașterea succesivă a oamenilor, păstrând o ordine diferită a reproducerii, nu ne îngăduie să considerăm zămislirea acelora o lucrare a firii; pe de altă parte, nici împotriva firii, întrucât a fost obârșia întocmirii naturale a omului. Prin urmare, a fost [lucrarea] voinței și a puterii dumnezeiești. Dar în ce fel? Pe atunci dacă îngăduiai întărirea dumnezeirii prin preaminunate fapte și nepregătirea rânduiei firii peotriva Ziditorului acesteia, astăzi însă înfățișezi [voința dumnezeiască] mai puternică decât atotputernicia și neprihănită pricipere, recunoscând-o ca vârstă a maturității depline întru care, deprins cu faptele de dinainte, drept ar fi fost mai curând ca tu să le vădești și altora credința într-acestea, odată ce făgădui-ai fără urmă de tăgadă. Așadar, cel care se va împotrivi nu ar putea fi nici măcar iudeu – dacă totuși ar fi iudeu –, ci unul cu mintea și judecata păgâne⁷⁷.

6. Tu nu crezi, dar, și desconsideri că o pruncă s-a născut dintr-o femeie stearpă, tu care îți închipui că oamenii sunt odrasle ale descompunerii; care ai tocmit dinți de dragon ca pânțec pentru înaintașii tăi⁷⁸ (o, de ți i-ai fi închipuit pe aceștia ca pe niște morminte, în vreme ce rosteai aceste vorbe!); tu care pretinzi că pietrele au devenit oameni⁷⁹ și care schițezi descendența strămoșilor tăi așa cum îți convine ție, făcând-o să urce până la neamul furnicilor⁸⁰? Pe acestea le socotești tu, deși sunt o completă absurditate, și nu ai niciun apărător niciunde, nici în har, nici în minte, nici în fire sau în simțire, nici în opinia altuia sau în a ta însuși, în nimic altceva, exceptând propria-ți nerușinare și sminteală; și, totuși, le cinstești și le cultivi. Însă lucrurile pe

⁷⁵ Mango/Laourdas: ἐκεῖνο σὺ [σοῦ, Aristarches] καὶ τῆς σῆς οὐκ αἰσθάνη παραγράφων συγγενείας καὶ τέμνων τὰς ρίζας, ἔξ ὧν σοι τὸ εἶναι κλάδον, καὶ τῶν [καὶ οὐ τῶν, Aristarches] ἰουδαϊκῶν ἐλέγχῃ κατενηνεγμένος.

⁷⁶ Mango/Laourdas: καλῶς, corupt la Aristarches - οὐδόλωσ.

⁷⁷ Laourdas: οὐδὲ Ἰουδαῖος ὁ ἀμφοισθητήσων [ἄν >, Mango] εἶη [εἶης, Aristarches] ἄν περ Ἰουδαῖος εἶη [εἶης, Aristarches].

⁷⁸ Cf. EURIPIDE, *Fenicienele* 939 sq.; PAUSANIAS IX, 10, 1; APOLLODORUS, *Biblioteca* III, 4, 1.

⁷⁹ Cf. PINDAR, *Ode olympiene* IX, 41 sq.; APOLLODORUS, *Biblioteca* I, 7, 2.

⁸⁰ Cf. APOLLODORUS, *Biblioteca* III, 12, 6; STRABON, *Geografia* VIII, 6, 16.

care și părerile contrare le confirmă, forțate de adevăr să grăiască la unison, ai căror martori sunt întâi și-ntâi vederea⁸¹ și simțirea, și printre care – în afară de cele menționate – multe dintre cele petrecute aidoma celor din vechime atestă credința; pe acestea încerci să le batjocorești și să le iei în derândere? Cât despre mine, nu găsesc că ar fi necesar să vorbim cu prețiozitate despre [învățăturile] noastre pe temeiul faptului că păgânii au propovăduit asemenea enormități, și nici – cu atât mai puțin – că lumina ar trebui să strălucească prin întuneric, sau adevărul să se sprijine pe minciună, ori credința să fie susținută prin rătăcire; ci că nu le-a fost îngăduit nicidecum acestora, care s-au afundat sub [măsura] naturii pe cât [ne aflăm] noi deasupra-i, să cinstească și să admire lucruri suprafirești și care nu pot fi prin niciun mijloc îndeplinite, încercând, pe de altă parte, să compromită printr-un discurs calomnios ceea ce este cu mult mai presus de rostire și de natură, și ceea ce chiar recent mormintele martirilor adevăresc minunat, atunci când necesitatea o reclamă și Providența o rânduiește⁸². Ia aminte și la următoarele: natura noastră nu este stăpânită⁸³ de afecte, de boală, de bătrânețe, nici chiar de tinerețea care nu a atins maturitatea sau de vreo altă infirmitate care să periclitaze zămisirea; iar lucrul minunat [aici] este că – afară numai dacă recurența⁸⁴ nu i-a răpit caracterul neobișnuit – [tinerețea] însăși, în vremea căreia cineva devine tată, l-a împiedicat să ajungă părinte. Este firea biruită de aceste slăbiciuni ori, dacă nu, de vreun alt afect, care este totodată o întinare a firii, iar harul, care a plâsmuit-o, o poate însănătoși⁸⁵? Poate oare vârsta înaintată să răcească și să sece izvoarele procreării, iar Creatorul nu poate

⁸¹ În original: ἡ αὐτοψία - vederea cu proprii ochi, incredințarea mijlocită de simțuri.

⁸² Pasajul este ininteligibil în lecțiunea lui Aristarches. Mango/Laourdas: ἀλλ' ὡς ὅλως οὐκ ἔξῃν ἐκείνοις, κάτω παντελῶς κατενεχθεῖσι [κατενεχθῆναι, Aristarches] καὶ ὅσον ἡμεῖς [οὕτως ἡμῖν Aristarches] ἄνω τῆς φύσεως, τὰ [ἅ, Aristarches] μὲν παρὰ φύσιν καὶ ἅ μὴδ' ὅστισοῦν τρόπος συγκροτήσῃε, ταῦτα τιμᾶν καὶ θαυμάζειν, ἅ δὲ πολλῶ κρείσσω καὶ λόγου καὶ φύσεως καὶ ἅ νέως [καὶ αἰνέσεως, Aristarches] καὶ εἰσῆτι καὶ μαρτύρων τάφοι, ἔστιν οὗ τῆς χρείας καλοῦσης καὶ τῆς προνοίας οἰκονομούσης, τερατουργοῦντες, ταῦτα δὲ λογῶ καὶ πλάνῃ πειρᾶσθαι παρασαλεύειν.

⁸³ I.e. „nu este condiționată”.

⁸⁴ În original: τῷ συνήθει – „prin familiaritate/din pricina obișnuinței”. Probabil ierarhul are în vedere faptul că sterilitatea survenită în timpul tinereții nu a fost niciodată o afecțiune nemaiîntâlnită. În acest sens, a se vedea: Evelyne PATLAGEAN, „Sur la limitation de la fécondité dans la haute époque byzantine”, în: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 24, 6 (1969), pp. 1353-1369.

⁸⁵ În original: τί οὖν τὰ πάθη νικᾷ τὴν φύσιν, εἰ μὴ τι ἄλλο πάθος, καὶ περιπτωμα ταύτης ὄν, ἢ δὲ χάρις, ἦν ἔπλασεν, οὐ βελτιοῖ φύσιν. Fotie atacă o chestiune semnificativă: sunt sterilitatea și, prin extensiune, toate slăbiciunile patologii inerente vieții omului? Altfel spus, este boala un betesuș inerent naturii create sau *altceva* (τι ἄλλο πάθος, καὶ περιπτωμα ὄν), un morb produs de păcat? Patriarhul subliniază acțiunea salutară a harului, deci se poate lesne deduce că absența lui atrage după sine apariția infirmităților.

să încălzească și să irige ceea ce a îmbătrânit? Oare firea poate îndura cu ușurință starea la care nu a fost încă adusă – întrucât nu a venit încă sorocul ei – și mai reaua condiție în care este constrânsă, iar Ziditorul, dacă voiește, nu o poate lesne restabili în hotarul în care a statornicit-o la început? Te îndoiești de cuvintele mele (*Lc 24, 11*)? Bine faci, căci nu se aseamănă nici pe departe cu grandioasele tale metamorfoze⁸⁶, pe care ți le voi enumera; or, mai degrabă, îți revine ție a le expune cu de-amănuntul, ca să ai din plin prilej, în relatările tale judicioase, să te semețești față de noi⁸⁷. Vorbește-ne despre oamenii-plop, din ochii cărora picură chihlimbarul⁸⁸ mitic, din care îți adapi imbecilitatea. Menționează și dafinii⁸⁹, și palmierii⁹⁰, privighetorile și rândunicile⁹¹, cântătoarele lebede⁹² și alcionii⁹³, și prietenoșii delfini⁹⁴. Laudă-l și pe Tiresias androginul ca să stingă vrajba zeilor, vrednică de vulgaritatea acestora; și care, atribuind zeiței o pondere de plăcere mai însemnată, a fost răsplătit cu pedeapsă pentru imprudența-i⁹⁵. Voiești să-ți amintesc și de taurii călători pe mare, mânați de iubirea pentru o nefericită fată⁹⁶, de îndelungatele absențe, multele călătorii și de șederile departe foarte de Olimp? Le trec sub tăcere pe celelalte. Căci nu se cuvine nici ca mirul credinței să fie amestecat cu glodul greșelii, nici ca strălucirea evlaviei să fie știrbită de negura adâncă a necredincioșiei. Motiv pentru care, după ce am transmis un ferm rămas bun acestor jenante absurdități și sporovăieli, i-am compătimit, pentru sminteala lor, pe cei care se tulbură în aceste chestiuni și le-am dezaprobat⁹⁷ impostura, să continuăm acum parcursul inițial al cuvântării noastre.

7. Prin urmare, firea omenească a fost îndelung supusă stăpânirii păcatelor protopărinților; nașterea copilei⁹⁸, vestindu-l pe Surpătorul acestor [păcate], oferă semne vădite ale alungării tiraniei și eliberării noastre din robie.

⁸⁶ Ironie.

⁸⁷ Ironie.

⁸⁸ Cf. EURIPIDE, *Hyppolitus* 740; APOLLONIUS DIN RHODOS IV, 603 sq.; PHILOSTRATUS *Imagines* I, 11.

⁸⁹ Cf. PAUSANIAS VIII, 20; X, 7, 8; PHILOSTRATUS, *Vita Apollonii* I, 16; PARTHENIUS, *Narrationes Amatoriae* 15.

⁹⁰ Cf. HOMER, *Odysseia* VI, 162; PAUSANIAS VIII, 48, 3; AELIAN, *Varia Historia* V, 4.

⁹¹ Cf. APOLLODORUS, *Biblioteca* III, 14, 8.

⁹² Cf. ANTONINUS LIBERALIS 12.

⁹³ Cf. APOLLODORUS, *Biblioteca* I, 7, 4, ANTONINUS LIBERALIS 11.

⁹⁴ Cf. PLUTARH, *De sollertia animalium* 36; AELIAN, *De Natura Animalium* II, 6.

⁹⁵ Cf. APOLLODORUS, *Biblioteca* III, 6, 7.

⁹⁶ Cf. APOLLODORUS, *Biblioteca* III, 1, 1.

⁹⁷ În original: μισούντες τῆς ἀλαζονείας – „le-am urât impostura, fanfaronada”. Fotie încheie climaxul printr-un *verbum affectuum*, care traduce substratul afectiv al argumentației construite.

⁹⁸ În greacă: ὁ τῆς ἀπογόνου τόκος – „nașterea descendentei/urmașei”, în evidentă simetrie cu τῶν προγονικῶν ἀμαρτημάτων.

De aceea, Adam împreună cu Eva, curățindu-se de întinăciunea fărădelegilor de demult și respingând măhnirea deznădejdii, se alătură bucurându-se – cu glasuri și chipuri neșovăielnice – corului praznicului Fecioarei sau, mai degrabă, devin corifeii acestuia. Căci îndeosebi ei, prin care sămânța păcatului a încolțit în toată umanitatea și a corupt-o, sunt potriviți, odată ce sămânța a fost dezrădăcinată, să dirijeze corul plin de veselie, să-i caute și să-i cheme împreună pe urmașii lor. Mai mult încă, de vreme ce boala păcatului a fost transmisă (*Rm* 3, 12) de la primii călcători [de lege] tuturor oamenilor și fiecare are nevoie de aceeași îngrijire (*Rm* 3, 18); de vreme ce astăzi mântuirea universală își află temeiul prin nașterea Fecioarei, se cădea să stabilim un praznic comun tuturor popoarelor și să aducem cântări obștești de mulțumire care-s mai presus de această lume; căci mântuirea universală reclamă o mulțumire dincolo de lume. Să înălțăm cântări de mulțumire, întrucât Adam este zidit din nou, iar Eva se înnoiește dimpreună cu el, blestemul este dezlegat și firea noastră, lepădând masca stricăcioasă de piele a păcatului, este remodelată după vrednicia dintru început a chipului Stăpânului. Să înălțăm cântări de mulțumire și să ne adunăm în coruri obștești fiindcă Fecioara, ieșind dintr-un pântece sterp, sfințește pântecelul neroditor al firii și altoiește pe nerodnicia sa abundența de rod a virtuților. Căci, oferind Stăpânului și Cultivatorului a toate răuirile nepătatelor sale sângiuiri pentru adăparea acestei plămăzi⁹⁹ cu totul uscate, primește cu îndreptățire pentru aceasta binecuvântarea rodniciei. Scara care urcă spre cer este gătită, și firea pământescă, pășind dincolo de propriile-i limite, se sălășluiește în corturile cerești (*Lc* 16, 9); tronul Stăpânului este pregătit pe pământ și cele pământești sunt sfințite, oștile cerești împreună cu noi petrec, și celui rău, care ne-a înșelat la început și a fost făuritorul uneltirii împotriva noastră, puterea îi este zdrobită, în vreme ce cursele și vicleșugurile sale sunt măcinate de descompunere¹⁰⁰.

8. Cine va găsi puterea să grăiască minunile (*Ps* 105, 2) Domnului? Ce cuvântare va exprima puterea celor mai presus de cuvinte? Ce minte nu va înmărmuri încercând să-și potrivească înțelegerea măreției faptelor¹⁰¹? Dumnezeu l-a făcut pe om (*Fc* 2,7) întru început, mișcat de necuprinsa bogăție a iubirii de oameni, ca plăsmuire (*Is* 64, 7) a mâinilor Sale și i-a împărțit darul de a purta chipul Creatorului (*Fc* 1, 27); lucrul mâinilor vădea noblețea

⁹⁹ *I.e.* uterul; φύραμα, ατος (τό) aici cu sensul de organ, alcătuire a trupului.

¹⁰⁰ Imagine vizuală sugestivă - ὑποσθρόω: „a decădea”, „a deveni corupt, putred”. Cf. *Lexikon zur byzantinischen Gräzität*: besonders des 9.-12. Jahrhunderts, 8. Faszikel (ταριχευτικῶς - ὄχρωμα), erstellt von Erich TRAPP, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2017, p. 1892.

¹⁰¹ Cele trei interogații retorice introduc o superbă *ekphrasis* (descriere) a Edenului care ocupă întreg § 8.

trupului, chipul, pe cea a sufletului. O grădină, vedere¹⁰² îmbietoare și de preț, a fost sădită spre răsărit (*Fc* 2, 8), răspândind prospețimea nepieritoare a florilor sale și prisosind de roade felurite (*Fc* 2,9) și la vreme pârguite ale plantelor; iar răurile, care o străbat prin mijloc, udând (*Fc* 2, 10) obrazul câmpiei cu limpedea-i curgere, conferă ținutului o nemaivăzută frumusețe. În acest loc a așezat Ziditorul lucrul (*Fc* 2, 15) mâinilor Sale domnești, rânduindu-l ca stăpân a toate (*Fc* 1, 28), și l-a copleșit din preaplin cu tot lucrul bun (*Fc* 2, 15). Mai apoi, i-a creat o soață din coasta celui conceput în chip de negrăit (*Fc* 2, 19, 21, 22), ca să-l recunoască pe dăruitorul¹⁰³ din care a fost luată (*I Co* 11, 8) drept cap (*I Co* 11, 3) și să privească spre acela, cumpânindu-și datoria și faptul că, prin legătura firii, legătura (*Fc* 2, 24) armoniei ar trebui să se sălășluiască dimpreună-le. Însă, revărsând [asupra omului] stăpânirea și desfătarea (*Fc* 2, 16) tuturor lucrurilor din paradis, de vreme ce trebuia ca cel căruia i-a fost încredințată o atât de covârșitoare putere să fie călăuzit și întărit printr-o poruncă, Domnul îi dă acestuia o lege, în acord cu care nu-i era dificil să viețuiască, nici însă prea lesne să o păzească întru totul, și potrivit căreia răsplata sau osândirea erau stabilite. Căci, distingând anume din rest un copac cu vederoase poame, i-a dispus omului interdicția ca singur din acesta să nu mănânce. Însă o fiară nelegiuită și începătoare a răului, căreia faptele-i i-au adus numele de Diavol (*In* 8, 43, 44; *Ap* 12, 9), l-a scrutat cu pizmă pe om din pricina creației inșeși; folosind drept instrument un alt animal din rândul târătoarelor (*Fc* 3, 2) și îmiind-o pe femeie cu vorbe mieroase și ademenitoare (*Fc* 3, 2, 5, 7); împrășcând apăsător și blasfemii contra Legiuitorului, o înduplecă pe femeie (*I Co* 11, 3), și prin ea pe soț, să nesocotească porunca și să mănânce (*Fc* 3,6), deși li se poruncise să nu mănânce. Iar ei au încălcat ceea ce a fost orânduit și au fost, în același timp, lipsiți de toate darurile (*Fc* 3, 23) – ceea ce țintea uneltitorul, căci spre această finalitate și-a ticluit întreg complotul. De atunci înainte, pe măsură ce culpa s-a presărat de la înaintași la urmași, toată stirpea noastră a încăput sub robia (*Ga* 4, 2) urzitorului (*Ap* 12, 9).

9. Ce [vom putea spune], dar, despre Ziditorul și Păzitorul? Oare Și-a neglijat El cu totul zidirea, împovărată și adâncită într-o atât de mare smin-teală și supusă (*Tit* 3, 3) în fiecă zi tuturor patimilor sale? Nicidecum. Căci cum ar fi putut îndura cu plăcere să vadă că ceea ce cu mărinimie a adus întru ființă este înșelat și adus în derivă? De aceea, Unimea Treimii, dacă îmi este permis să mă exprim astfel, ținând sfat întru Sine (este îngăduit să se afirme aceasta despre refacerea creației, dat fiind că și la creație versetul „Să

¹⁰² În original: χροῖμα – „avuție”, „bun”.

¹⁰³ Ideea sugerată de ierarh prin verbul δαυεῖζω este că Adam i-a împrumutat ființa Evei; prima tranzacție din istorie – un credit ontologic.

facem om după chipul și asemănarea noastră” (*Fc* 1, 26) reflecta voința unică a deliberării), a hotărât restaurarea creației care a fost frântă. Treimea căuta un om (întrucât omenirea se abrutizase și se înstrăinase [atât de] sever, [în-cât] nu putea fi readusă [pe cale] nici prin amenințări sau recompense, nici prin legi sau de către profeți), având aceeași natura ca noi, și în care se putea vedea păzirea neabătută (*Evr* 7, 5) a legii; pentru ca umanitatea, văzând conduita celui de-o stirpe și neam cu el, să-l imite și ca ticlulitorul comploturilor împotriva noastră să poată fi lipsit de stăpânirea asupra-ne prin puterea unei biruințe și zbateri în acord cu legea¹⁰⁴. Era necesar, așadar, ca Una dintre Persoanele Treimii să vină printre oameni pentru a fi vădit că, asemenea creației, și refacerea creației este lucrarea Sa; trebuia ca Fiul s-o negocieze într-un totu jos, [pe pământ], și să nu știrbească slava cerului, [El], Cel care există (*Ga* 4, 4) dintru veșnicie și este preamărit (*FA* 3, 13) dintru veșnicie. Nu ar fi fost cu puțință însă să devină unul dintre fiii oamenilor¹⁰⁵ în afara întrupării. Căci întruparea este calea spre naștere și nașterea reprezintă plinirea sarcinii. Iar luarea în pânțe, presupunând o mamă, necesită în mod firesc să fie dinainte dispusă pregătirea uneia. Era prin urmare trebuincios ca o maică să fie pregătită în lume pentru Creator, pentru restaurarea [umanității] distruse, și ca ea să fie fecioară, pentru ca, precum întâiul om a fost plăsmuit din feciorelnică tină, tot așa și refacerea creației să fie lucrată printr-o maică fecioară; și pentru ca nicio plăcere¹⁰⁶, nici chiar legiuită, să nu fie închipuită în legătură cu zămislirea Creatorului: căci [omul] era prizonier (*Rm* 6, 16) al plăcerii, de care Stăpânul a primit să-l slobozească (*Rm* 6, 18, 22) prin nașterea Sa.

10. Însă cine era vrednică să fie aleasă ca slujitoare a Tainei? Cine era vrednică să devină Maica lui Dumnezeu (*Lc* 1, 43) și cu împrumut să dăruiască-un trup Celui într-unu toate îndestulat? Cine era dar vrednică? Fără îndoială că era însăși cea care astăzi a odrăslit minunat din Ioachim și Ana, rădăcina neroditoare, a cărei aniversare noi luminat o celebrăm, a cărei zămislire

¹⁰⁴ Un pasaj dens: ὡς ἂν ἔχοι τε τὸ ἀνθρώπινον, οἷς ὄρα τὸ ὁμογενὲς πολλατευόμενον, ἐκμμεῖσθαι τὸ ὁμόφυλον, καὶ ἵνα, δι’ οὗ τὸ κράτος τὸ καθ’ ἡμῶν ὁ τὰς μηχανὰς ῥαψάμενος ἀνεδήσατο, διὰ τοῦτο καθαιρεθεῖν τῆς κυρείας ἐννόμῳ νίκη καὶ ἀγωνίσματι. Fotie realizează o paralelă între lucrarea Rebelului și a *Alesului* Treimii - Fecioara: Ispititorul a folosit mijlocele („δι’ οὗ...”) stăpânirii pentru a ne subjugă, iar Fecioara prin aceleași mijloace („διὰ τοῦτο...”) ale puterii obține surparea râului. Dacă însă dominația (τὸ κράτος) primului derivă din violență și intruziune, autoritatea (ἡ κυρεία) Născătoarei decurge din drepturile pe care virtutea-i le-a câștigat înaintea Celui Preaînalt și a creației.

¹⁰⁵ Mango/Laourdas: εἰς ἀνθρώπων υἱοὺς [υἱὸν, Aristarhes].

¹⁰⁶ În original: μηδεμία μηδ’ ἐννόμου πάροδος ἡδονῆς – „nicio posibilitate a plăcerii, fie și una consfințită de lege”. Patriarhul este categoric: locuirea Cuvântului într-o Fecioară desființează plăcerea inclusiv la nivelul imaginarului, la nivelul *eventualității*.

prevestește minunea celei mai mari Taine – mă refer la Nașterea (*In* 1, 14) în trup a Cuvântului – și grație căreia această sărbătoare publică și dumnezeiască este săvârșită. Căci era trebuincios, într-adevăr trebuincios, ca cea care, printr-o rațiune superioară, încă din pruncie și-a păzit neprihănite trupul, sufletul și gândurile¹⁰⁷ să fie hărăzită ca maică a Creatorului (*Lc* 1, 31). Trebuia ca cea care a fost afierosită din copilărie la templu și a cercetat locuri de necercetat¹⁰⁸ să fie arătată drept biserică însuflețită pentru Cel care i-a dat viață. Trebuia ca cea care s-a născut în mod neobișnuit dintr-un pântec esterp să desființeze ocară [adusă] părinților ei și să înlăture eșecul înaintașilor: căci ea, o urmașă, a putut îndrepta căderea originară, născându-L fără de bărbat pe Mântuitorul seminției noastre și plămădindu-I un trup. Se cerea ca cea splendid șlefuită prin frumusețea sufletului său să fie înfățișată ca mireasă aleasă, pe potriva Mirelui ceresc. Se cădea ca ea, care prin virtuosoasele-i căi, asemenea stelelor, s-a asemănat cerurilor, să fie recunoscută de toți credincioșii drept cea din care răsare Soarele dreptății. Era necesar ca cea care a căpătat de-a pururi culoarea purperei, prin vopsirea cu feciorelnicele-i sân-giuri, să devină hlamida Împăratului a toate. Ce minune!, pe care întreaga zidire nu o cuprinde, pântecetele Fecioarei o cuprinde fără îngrădire; spre care Heruvimii nu cutează să caute – Fecioara o poartă cu brațe de tină. Dintr-o mitră pustie și stearpă, muntele cel sfânt se naște, din care a fost tăiată fără [lucrătura] mâinilor o piatră (*Dn* 2, 45) unghiulară de mult preț, Hristos Dumnezeuul nostru (*I Ptr* 2, 6; *Ef* 2, 20), Care a sfărâmat moșiile demonilor și împărăția iadului dimpreună cu samavolnicia ei. Cuptorul (*Mt* 3, 30) însuflețit și ceresc este făurit pe pământ, în care Creatorul frământăturii mele, gătind cu foc dumnezeiesc pârga roadelor și mistuind semănătura neghinei, Se preface în pâine, din aluat (*I Co* 5, 7)¹⁰⁹ cu totul curat. Însă ce ar putea spune cineva, de ce simțământ nu ar fi încercat cineva, navigând pe adâncă mare a darurilor și a izbânzilor Fecioarei? Poți să te temi și să te bucuri, să-ți păstrezi astâmpărul și să tresalți, poți să rămâi iarăși întru tăcere și să-ți înalți glasul, să fii discret și să te manifesti, îndemnat¹¹⁰ când de frică, când de râvnă.

¹⁰⁷ În original: ἀγνὸν μὲν τὸ σῶμα, ἀγνήν δὲ τὴν ψυχὴν, ἀγνοῦς δὲ τοὺς λογισμοὺς – „polyptoton”, „climax”.

¹⁰⁸ I.e. Sfânta Sfințelor.

¹⁰⁹ Fotie reia termenul φύραμα (ὁ πλάστης τοῦ ἐμοῦ φυράματος, respectiv ὄλον ἑαυτῷ καθαρὸν ἀρτοποιεῖται τὸ φύραμα) pentru a reitera identitatea de natură dintre umanitatea lui Hristos și umanitatea noastră.

¹¹⁰ Συμμετέλκομαι: „a scoate, a trage, a extrage/trage cu sine, a trage de-a lungul”. Cf. *Lexikon zur byzantinischen Gräzität*: besonders des 9.-12. Jahrhunderts, 7. Faszikel (προσπέλασις-ταριχευτικός), erstellt von Erich TRAPP, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2011, p. 1648.

11. Cât despre mine, dedându-mă acum mai degrabă râvnei decât fricii, v-aș sta bucuros dinainte, după cum știți, revărsând un mai îmbelșugat, deși inutil¹¹¹, șuvoi de cuvinte – dat fiind că minunile Fecioarei îmi dau [darul] de a tălăzui și împărtăși din abundență [cuvântul]¹¹² –, mai ales văzându-vă dornici să vă deschideți auzul și, totodată, să vă curățiți și să vă alipiți mintea venerării Pururea Fecioarei, dacă odată ce am săvârșit cu aceasta, sunt gata pentru slujba în cinstea Fecioarei. Însă timpul spre altele ne cheamă spre o altă cinstire a Fecioarei – vreau să spun să începem săvârșirea jertfei mistice și nesângeroase (de vreme ce pomenirea pătimirilor de bunăvoie ale Fiului reprezintă o cinstire a Maicii), spre care suntem conduși și pentru care este momentul cel mai prielnic să o săvârșim.

12. Însă tu, Fecioară și Maică a Cuvântului, sprijinitoarea și acoperământul meu, care ai încolțit în mod neobișnuit dintr-o femeie stearpă și încă mai minunat L-ai odrăslit pentru noi pe Vlăstarul vieții, ducând rugăciunile tale și mijlocind către Fiul tău și Dumnezeu nostru, curățește-i pe cei care te laudă pe tine de toată necurăția și întinăciunea și arată-i vrednici de cămara cerească de nuntă, ca să petreacă veșnic în lumina întreită a Treimii Celei mai presus de ființă și să se desfete întru vederea-I peste fire și negrăită, în Hristos Iisus, Dumnezeu nostru, ale Căruia sunt slava și puterea în veci vecilor, amin.

Concluzii

Omilia a IX-a la Nașterea Maicii Domnului a patriarhului Fotie al Constantinopolului înglobează atât valențele unui document istoric, cât și sensurile duhovnicești ale unui text cu scop pastoral. Deși aparține din punct de vedere literar speciei panegiricului, *Omilia a IX-a* nu se sustrage tendinței istoricizante comune tuturor predicilor fotiene.

Analiza locurilor comune și a aluziilor identificabile în text reflectă tulburările bisericești ale vremii și continuitatea teologiei fotiene cu literatura antiiconoclastă a veacului al VIII-lea. Cultul Născătoarei de Dumnezeu, obnubilat de propaganda luptătorilor împotriva icoanelor, este reafirmat categoric de contrapartida iconofilă. Patriarhul evidențiază afectivitatea și descendența Fecioarei pentru a susține ortodoxia calcedoniană. Maternitatea dumnezeiască a Fecioarei este potențată în text de maternitatea minunată a Anei, ierarhul neezitând să juxtapună cele două zămisliri fără de care iconomia mântuirii ar deveni nulă. Laitmotivele minunii, al cinstirii praznicului și al restaurării creației, indică limpede miza dogmatică a accentuării importanței latreutice a celebrării Maicii. De asemenea, este vital ca aspectele

¹¹¹ Deoarece lucrurile esențiale au fost rostite până în momentul prezent.

¹¹² Mango/Laourdas: εἰ καὶ ἀχρόστῳ [καὶ ἀχρόστῳ, Aristarches].

mariologice punctate de Fotie în text să fie percepute în logica respingerii iconomahiei. Astfel, contrastul „damnare cosmică – mântuire universală” nu anticipează doctrina Imaculatei Concepții, în sensul pledoariei decontextualizate a lui M. Jugie. Nașterea pruncei afierosite la templu inaugurează vârsta bucuriei a toate, care curmă atât suspinul părinților săi lipsiți de rod, cât și tânguirea de veacuri a cuplului originar. Zămisirea Născătoarei nu este sinonimă asocierii ei în lucrarea de răscumpărare (*Co-Redemptrix*), ci inaugurării sfântirii în potență a naturii.

De asemenea, campania de discreditare a iconoclaștilor transpare textual și prin intermediul polemicii antiiudaice. Fotie utilizează acest motiv al omileticii creștine timpurii, pe care îl adaptează scopului apologetic reclamat de epoca sa. Iudeul, ca descendent al neamului care s-a făcut vinovat de moartea Fiului lui Dumnezeu, este incapabil să se încreadă minunii nașterii Maicii Sale și, în consecință, este descalificat de la prăznuirea credinței celei drepte. Scrutarea aluziilor și a lexicului din §§4-5 reliefează raportul iconoclast – necredincios – iudeu/iudaizant, recurent și la alți autori iconofili, precum Ioan Damaschinul, Teodor Studitul, Tarasie al Constantinopolului, Gheorghe al Nicomidiei. Chiar dacă din punct de vedere structural invectivele contra evreilor nu constituie decât un artificiu retoric cu rol anticipativ, apariția acestei teme în cadrul omiliei arată persistența discursului antiiconoclast chiar și după două decenii de la restabilirea Ortodoxiei.

Tirada îndreptată împotriva povestirilor mitologice grecești (§ 6) definește originalitatea textului și sugerează – judecând după faptul că este emisă de un campion al erudiției asemenea lui Fotie – că *primul umanism bizantin* nu s-a rezumat la o mișcare literară. Renașterea culturală a sec. al IX-lea a înregistrat mai multe circumstanțe în care erudiția profană a fost conotată negativ, asociată vrăjitoriei sau ocultismului. Patriarhul iconoclast Ioan Gramaticul, Leon Matematicianul, Fotie însuși au fost ținta unor astfel de acuzații. Numeroase pagini ale *Bibliothecii* subliniază familiaritatea și interesul lui Fotie pentru literatura mitografică și paradoxografică, a cărei putere de seducție o conștientiza pe deplin. Dincolo de finalitatea pastorală ori de autolegitimarea urmărită de ierarh, excursul antipăgân din Omilia a IX-a pare să anunțe instalarea tot mai evidentă în cultura bizantină a curențului promotor al culturii clasice și al neoplatonismului, care va căpăta noi forme prin activitatea lui Mihail Psellos, a lui Ioan Italos, iar mai târziu prin cea lui Gheorghe Gemistos Plethon.

La nivel stilistic, Omilia a IX-a denotă competențele filologice ale lui Fotie. Adept al sistemului hermogenic al ideilor, proza celui „care rivaliza cu cei din vechime” respectă normele morfo-sintactice atice. O lectură atentă a originalului grecesc face vizibil efortul ierarhului de a specula din punct de vedere stilistic aproape fiecare enunț. Examenul procedeelelor artistice vădește

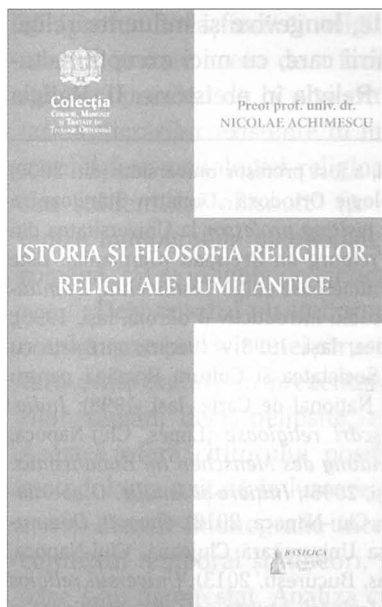
calibrarea – urmărită cu minuțiozitate în predică – a formei și a conținutului teologic dezbătut. Antiteza, metafora, simetria și termenii polisemantici întrețin ambianța liturgică, presupusă de slujirea amvonului, în care Logosul este evocat prin logos. Desigur, o perspectivă lămuritoare asupra stilului patriarhului implică cercetarea mai multor scrieri fotiene; cu toate acestea, Omilia a IX-a reprezintă o superbă demonstrație a angajării mijloacelor artistice și retorice în actul omiletic.

(Introducere, traducere din limba greacă veche
și note de Cristian Ioan DUMITRU)

E
O
L
O
G
I
C
E

R ECENZII

Nicolae ACHIMESCU, *Istoria și filosofia religiilor. Religii ale lumii antice*, coll. *Cursuri, Manuale și Tratatate de Teologie Ortodoxă*, Basilica, București, 2015, 607 pp.



În ultimele decenii, în peisajul editorial teologic, preocupările privind studiul istoriei și filosofiei religiilor au devenit numeroase, fiind consemnate evaluări comparative și analize istorice remarcabile. Dinamica cercetării a fost stimulată și de interesul evident al studenților teologi pentru acest domeniu, integrat ca o disciplină sistematică în cadrul planului de învățământ universitar. Astfel, cunoștințele dobândite contribuie nu doar la însușirea unei terminologii de specialitate și utilizarea unor concepte esențiale pentru înțelegerea mentalităților diferitelor areale religioase, culturale și civilizaționale, ci oferă și capacitatea de a analiza sincronic și diacronic diferitele cadre în care s-a răspândit și dezvoltat creștinismul, maniera de

raportare la alteritatea religioasă și tensiunile sau premisele dialogale ce au decurs din aceste întâlniri, ale căror reverberații sunt observabile în cotidian.

Lucrarea *Istoria și filosofia religiilor. Religii ale lumii antice*, al cărei autor este Pr. prof. dr. Nicolae Achimescu¹, urmărește înțelegerea și

¹ Nicolae Achimescu este preot și profesor universitar, titularul disciplinei *Istoria și filosofia religiilor* la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” a Universității din București. Din 1993, este doctor al Universității din Tübingen (Germania), unde a susținut teza *Die Vollendung des Menschen im Buddhismus. Bewertung aus orthodoxer Sicht (Desăvârșirea omului în budism. Evaluare din perspectivă ortodoxă)*, sub îndrumarea prof. dr. Peter

asimilarea obiectivelor menționate, clarificându-le într-o manieră admirabilă și eficientă. Această valoroasă performanță este certificată, pe de o parte, de faptul că este o nouă ediție revizuită și adăugită ale unei cărți didactice consacrate, anume *Istoria și filosofia religiilor la popoarele antice*, Editura Junimea, Iași, 1998 (reedit. Tehnopress, Iași, f.a.), apreciată cu premiul „Alma Mater Jassyensis” pentru carte universitară la Institutul pentru Societatea și Cultura Română, la cea de-a șaptea ediție a Salonului Național de Carte, Iași, 1998, unica de acest fel dintre manualele sau cursurile disciplinei, ajunsă la a treia ediție, iar pe de altă parte, de utilizarea ei consacrată, de peste două decenii, în mediul universitar teologic, perioadă în care și-a păstrat actualitatea didactică, prin modul sistematic în care a fost concepută și valoarea informațiilor.

În demersul său eminent pedagogic, în consonanță cu prevederile și cerințele programei analitice, autorul a dispus conținutul cărții sub forma unor monografii ale celor mai vechi, elaborate, longevive și influente religii sau forme articulate de religiozitate ale omenirii care, cu mici excepții, actualmente sunt dispărute. Sunt tratate astfel: I. Religia în preistorie; II. Religia

Beyerhaus și a prof. dr. Jürgen Moltmann. De asemenea, a fost profesor universitar (din 2000) și decan (1993-1994; 2000-2004) la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, precum și *visiting professor* la Universitatea din Graz (Austria) și Universitatea „Albert Ludwigs” din Freiburg im Breisgau (Germania). Este autorul mai multor volume de specialitate, publicate în numeroase ediții: *Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*, trad. din limba latină, note și studiu introductiv (Polirom, Iași, 1996); *Istoria și filosofia religiei la popoarele antice* (Junimea, Iași, 1998 – lucrare apreciată cu premiul Alma Mater Jassyensis al Institutului pentru Societatea și Cultura Română pentru carte universitară, la cea de-a VII-a ediție a Salonului Național de Carte, Iași, 1998); *India. Religie și filosofie* (Tehnopress, Iași, 2001); *Noi mișcări religioase* (Limes, Cluj-Napoca, 2002); *Religii în dialog* (Trinitas, Iași, 2006); *Die Vollendung des Menschen im Buddhismus. Bewertung aus ostchristlicher Sicht* (Performantica, Iași, 2006); *Inițiere și familie. O abordare fenomenologică* (coord., Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012); *Omăgiu Domnului Profesor universitar dr. Remus Rus* (coord., Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012); *Religie, Modernitate și Postmodernitate* (Trinitas, București, 2013); *Universul religios în care trăim* (Trinitas, București, 2013); *Impactul secularizării asupra valorilor religioase și morale în societatea contemporană*, ediție bilingvă (coord., Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2015). Totodată, autorul a mai publicat peste 370 de studii și articole științifice în reviste și volume de profil din țară și străinătate și a participat la peste 100 de conferințe și simpozioane naționale și internaționale. În prezent este, între altele: membru titular al Academiei Germano-Române. Forum Internațional pentru Științe, Etică, Teologie, Literatură și Artă (Deutsch-Rumänische Akademie. Internationales Forum für Wissenschaften, Ethik, Theologie, Literatur und Kunst) din Mainz (Germania); director al Centrului de Studii și Dialog Interreligios și Intercultural din cadrul Universității din București; președinte al Consiliului Național de Atestare a Titlurilor, Diplomelor și Certificatelor Universitare (CNATDCU) pe domeniul Teologie, din cadrul Ministerului Educației Naționale, și director al Școlii Doctorale „Dumitru Stăniloae” a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din cadrul Universității din București.

Egiptului antic; III. Religia în Mesopotamia antică: A. Religia sumeriană; B. Religia babiloniană și asiriană; IV. Religia popoarelor vest-semitice: cananeni, fenicieni și aramei; V. Religia hitiților; VI. Religia vechilor iranieni; VII. Religia grecilor antici; VIII. Religia romanilor; IX. Religia geto-dacilor; X. Religiile sincretiste eleniste; XI. Gnosticismul; XII. Maniheismul; XIII. Mandeiismul; XIV. Religia populațiilor germanice; XV. Religia celților; XVI. Religia vechilor popoare slave; XVII. Religia popoarelor precolumbiene: A. Religia aztecilor, B. Religia mayașilor; C. Religia incașilor. Abordarea generoasă a temelor este evidentă, ținând cont că scopul urmărit este surprinderea evoluției mentalității religioase și reflecției filosofice, dezvoltate într-o perioadă extinsă pe mai multe secole sau chiar milenii. Cu toate acestea, expunerea sistematică compensează amploarea materialului, care poate fi ușor sintetizat, informațiile dense și unice fiind dispuse în capitole, subcapitole și puncte, facilitând cititorilor interesați utilizarea lor. Autorul precizează, de asemenea, că aprofundarea fiecărei religii a fost nutrită de o intenție pedagogică determinată, așezându-se pe o facilitare înțelegerea particularităților și specificului religios, pornind de la observația pertinentă, conform căreia: „marea majoritate a lucrărilor existente în limba română – scrise sau traduse – țin de domeniul fenomenologiei religioase, un domeniu mai puțin accesibil cititorului sau studentului obișnuit” (p. 17). Urmând aceeași linie a redactării, fiecare dintre monografiile menționate are la final propria bibliografie, atât în limba română, cât și în limbi de circulație internațională: germană, franceză, engleză.

Deși autorul nu uniformizează profilul religiilor, nici nu încearcă să le configureze potrivit unei structuri predeterminate, utilizează totuși o arhitectură cvasi-unitară în prezentarea temelor. Anumite repere în ghidarea cititorilor rămân, deci, nelipsite, ele fiind intrinseci scopului esențial didactic. Acestea oferă cititorului posibilitatea unei analize comparative, chiar dacă metodologia uzitată în lucrare este fundamental istorică.

Fiecare monografie începe cu un excurs istoric, în care este descris contextul temporal și, uneori, geografic, în care respectivele sistemele religioase s-au manifestat. Analiza cristalizării diferitelor civilizații, rezultat al individualizării și emancipării populațiilor autohtone sau/și al migrațiilor succesive, periodizarea orânduirilor sociale și impactul influențelor culturale conturează premisele înțelegerii gândirii mitologice și a complexității sintezelor filosofico-religioase. Intenția autorului nu este însă de a sugera o relație de cauzalitate între mutațiile sociale și evoluția religioasă, ci de a sublinia că, în experiența istorică a omenirii, dimensiunea religioasă a fost omniprezentă, aceasta fiind constitutivă existenței umane (p. 15).

Un alt capitol introductiv, nelipsit aproape tuturor monografiilor, este rezervat enumerării izvoarelor fundamentale ale fiecărei religii. Descrierea cărților sacre și conținuturilor acestora, a monumentelor literare sau

mențiunilor istoricilor antici, a descoperirilor arheologice (tăblițe de argilă, inscripții, reprezentări figurate etc.) include atât nivelurile ideatice ale sistemelor religioase tratate, cât și impresia produsă asupra percepției observatorilor din exterior, care le-au consemnat. Forma, cantitatea și varietatea izvoarelor sacre denotă adesea arhaismul, influența și complexitatea concepțiilor religioase, astfel că recursul la sursele prime este echivalent sondării unor date genuine, care explică edificiul lor mitologic, cultic și etic și care conțin germeii dezvoltărilor sau reinterpretărilor ulterioare. Cunoscând importanța și rolul acestei componente cardinale, autorul o reiterează meticolos de fiecare dată, oferind cititorului familiarizarea incipientă cu mentalitatea religioasă studiată.

Prezentarea panteonului și semnificației divinităților avansează dincolo de explicarea symbolismului etimologic și reprezentării lor figurative, într-o veritabilă analiză morfologică din care pot fi deduse relațiile dintre funcțiunile zeităților și așteptările/năzuințele existențiale ale adoratorilor. Contextualizarea mitologică nu lipsește, dar, concentrat pe demersul său didactic, autorul înclină mai degrabă spre o prezentare rezumativă a miturilor esențiale, completată cu cele mai importante și interesante hermeneutici, aparținând unor savanți consacrați (dintre care Mircea Eliade este adesea menționat), precum și unor teologi români ca Ioan G. Coman (pp. 323, 381, 391) sau Nicolae Balca (p. 328). Abordarea adesea generalistă a mitologiei mută, deci, centrul de greutate pe radiografierea liniilor fundamentale de gândire filosofico-religioasă proprii fiecărei religii. Teogoniile, cosmogoniile sau antropogoniile, adesea diverse și multiforme, chiar în cadrul aceleiași structuri sau tradiții religioase, dezvăluie, în fond, diferite tipuri de *Weltanschauung*, iar cunoașterea și asimilarea lor asigură cititorilor bazele unei eventuale aprofundări fenomenologice ulterioare. De asemenea, raporturile divino-umane, etica socială și mentalitatea ecologică sunt direct inspirate din aceste concepții, ale căror efecte existențiale se extind în planul eshatologiei personale și generale.

Prezența domeniului divin în planul mundan, realizată printr-o întrupare/trimitere/manifestare a unui reprezentant concret este examinată conform fiecărui context religios. Fie că este vorba de înfățișarea hieratică a suveranilor din Egipt sau Orientul Mijlociu: Mesopotamia (Sumer: pp. 115-117; Babilon: pp. 143-147), spațiul levantin (pp. 193-194) sau Asia Mică (pp. 222-224), de întemeietori ai unor religii (Zoroastru: pp. 250-258; Mani: pp. 457-459) sau personalități ce emanau o autoritate cvasi-divină: eroi inspirați (pp. 302-304; 349-350), „bărbați îndumnezeiți” (pp. 407-409), sau oameni zeificați (Zamolxis: pp. 378-379, 391), toți aceștia sunt evaluați nu doar din perspectiva funcționalității/atribuțiilor sacre, călăuzirii religioase, împlinirii de așteptări/deschiderii de perspective noi condiției umane, ci și ca reperi ale unei credințe omniprezente, conform căreia împlinirea vocației umane

constă într-o comunicare permanentă cu un plan superior al existenței, posibil a fi atins doar printr-un efort continuu de emancipare spirituală.

O altă dimensiune atent studiată este cea a principiilor morale dezvoltate în societățile religioase antice (pp. 71-77; 122-124; 154-160; 194-196; 224-226; 260-262; 350-352, 467-470). Pornind de la observarea relațiilor sociale și familiale, sunt atinse treptat nuanțe subtile, cu caracter interiorizant, precum conștiința păcătoșeniei, valoarea intenției și faptelor sau proiectarea consecințelor acestora în planul vieții de după moarte. De asemenea, este surprinsă semnificația existențială a valorii moralei în planul ordinii universale și consonanța dintre probitatea comportamentul uman și funcționarea nealterată a cosmosului. Limitele moralității din cadrul societăților religioase antice sunt explicate în legătură cu viziunea religioasă căreia acestea i se circumscriau, dar nu este absentă și o evaluarea axiologică obiectivă, prin care este sugerată o ierarhie a rafinamentului culturilor și mentalităților diferitelor areale civilizatoare.

Expunerea vieții culturale (specificul ritual, arhitectura spațiilor sacre, statutul sacerdotului, diversitatea sărbătorilor religioase etc.) este realizată exhaustiv (pp. 77-86; 124-129; 160-172; 196-206; 226-232; 249-250; 262-267; 309-318; 352-363; 383-394; 405-417; 450-451; 470-471; 486-488; 505-512; 529-538; 549-554; 568-579; 586-590; 595-601). Subtilitatea descrierilor și detaliile menționate, inclusiv indicațiile terminologice, relevă aceeași constantă pedagogică a autorului de a menține criterii clare și unitare de analiză istorică și sistematică, dincolo de varietatea cadrelor ceremoniale ale religiilor antice, fapt observabil în similaritatea titlurilor subcapitolelor. Dinamica rituală proprie fiecărui etos religios este însă sesizată, specificul fiind analizat fără a sugera comparatismes predeterminate. Magia și mantica sunt surprinse atât în cadrele lor originale, cât și în cadrul fuziunilor sincretice; în aceeași manieră, inițierile arhetipale ale vechilor religii sunt observate cum capătă noi valențe metafizice și obiective spirituale în cadrul eterogen al cultelor misterice (pp. 318-325; 417-425; 450-451). Viziunile eshatologice, uneori elaborate relativ, alteori grandioase (ex. pp. 86-92; 504-505), completează prezentarea structurilor religioase, constituind adesea cheia înțelegerii miturilor fundamentale, a codului moral sau comportamentului ritual, pe care acestea le conțin.

Concluziile prezente la sfârșitul fiecărei monografii sintetizează parcursul istoric, adesea descendent al religiilor antice, asumarea creștinismului de către popoarele care odinioară le practicau, descriind obiectiv complexitatea și ambivalența acestui proces, în special în rândul romanilor, geto-dacilor și al populațiilor germanice (pp. 369-370; 394-395; 512-515) sau supraviețuirea sub forma unor comunități cu un număr redus de adepți, profund etnicizate, păstrătoare ale unor concepții și tradiții arhaice (pp. 267-268; 471-472;

602-603). La finalul fiecărei monografii, există o biografie consistentă, actualizată și valoroasă, remarcabilă prin menționarea lucrărilor academice consacrate ale celor mai cunoscuți specialiști.

Este necesar să facem o precizare cu privire la conținutul lucrării, care se extinde dincolo de perioada enunțată în titlu, anume Antichitatea. Prezența temelor care tratează despre religiozitatea preistorică (pp. 19-38), care descriu situația actuală a structurilor religioase care au reușit să se autoconserve în timp (pp. 236-270; 457-492) sau care schițează profilul religiilor de pe continentul american, cu care a fost realizat un contact abia în sec. al XV-lea (pp. 559-602), are rolul de a oferi un indiciu asupra unității și continuității unui peisaj religios cu idei cvasi-similare. Din acest motiv, nu a fost necesară detalierea titlului, care rămâne justificat de conținutul principal al cărții, centrat pe expunerile monografice ale religiilor din spațiul antic eurasiatic.

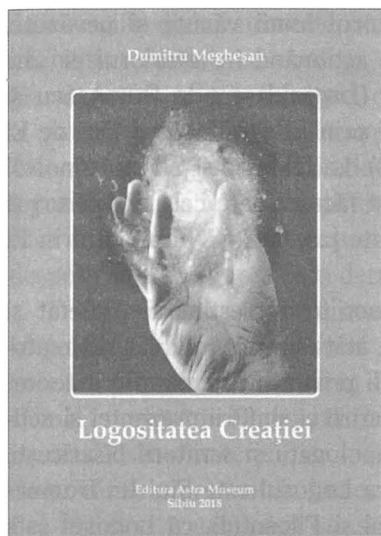
Reeditarea acestei lucrări de referință, adesea invocată și citată în mediul universitar teologic, nu este doar o apreciere meritată a calității sale didactice, ci și o confirmare a importanței disciplinei „Istoria și filosofia religiilor” în curricula de studii teologice universitare, pentru înțelegerea contextului apariției creștinismului, a substratului spiritual ancestral al popoarelor pe care le-a convertit, precum și a acelor reflexe culturale conservate până în contemporaneitate, decelabile încă în anumite tradiții și obiceiuri.

(Pr. Asist. Dr. Valentin ILIE)

Pr. Prof. Dr. Dumitru MEGHEȘAN, *Logositatea creației*, Ed. Astra Museum, Sibiu, 2018, 195 pp.

Autorul acestui volum, Pr. Prof. Dr. Dumitru Megheșan a fost absolvent al Seminarului Teologic din Caransebeș, și-a continuat pregătirea la Institutul Teologic de grad universitar din Sibiu și apoi la Facultatea de Teologie-Filosofie a Universității din Berna, unde a promovat cu succes examenul de doctorat. Reîntors în țară, a slujit cu cinste și demnitate altarul și catedra, încât, trecând prin toate treptele ierarhiei universitare, a ajuns profesor la catedra de dogmatică a Facultății de Teologie Ortodoxă din Oradea. A deținut apoi funcțiile de șef de catedră, secretar științific și decan al facultății, întemeind în această instituție teologică școala doctorală. Recunoașterea prestigiului său științific se concretizează prin participarea în comisiile de doctorat, în țară și în străinătate, ca membru în colectivele de redacție ale unor reviste științifice, ca membru în asociații științifice și profesionale etc.

Mai bine de 35 de ani, părintele profesor Dumitru Megheșan a scris zeci și sute de articole și studii publicate în revistele de prestigiu editate în



țară și în străinătate; iar printre cele zece cărți în volum se numără și cea de față, pe care a prezentat-o Comisiei de abilitare a competenței de coordonator al tezelor de doctorat.

Datorită importanței și actualității temei, vom evidenția pe scurt elementele esențiale pe care autorul le dezbate.

După o scurtă istorie a receptării conceptului de *logos*, volumul se continuă cu delimitarea conceptelor „logos” și „logositate” în filosofia antică, după care autorul vorbește despre logositatea creației în gândirea patristică, dimensiunea logică a creației și a timpului, logosita-

tea noii creații prin Întruparea și Învierea Logosului divin, încheind cu capitolul referitor la spațiul logic al noii creații.

Definind relația dintre rațiune și cuvânt, logosul a fost înțeles ca rațiune universală creatoare și proniatoare a ordinii și armoniei, deopotrivă în cosmos și în rațiunea omenească.

Ideea de logos a fost abordată în diferite forme de înțelepții lumii antice, de unde a fost preluată și interpretată de reprezentanții Bisericii creștine, potrivit revelației divine.

Astfel, în concepția lui Heraclit (sec. al V-lea î.Hr.), logosul este rațiunea inteligibilă universală a lumii, o energie în continuă mișcare, ce stăpânește totul și armonizează lumea în variatele ei forme. Ca ființă rațională, omul trebuie să fie în concordanță cu logosul, care este izvorul vieții, „care le gospodărește pe toate”, spre a determina ordinea universală. Dar, întrucât logosul este deosebit și separat de materie, Heraclit, considerând materia veșnică, a promovat panteismul ca dualism ce separă materia de spirit.

Tributari aceluiași panteism rămân și înțelepții stoici, care, mergând însă mai departe, se referă la *logos spermatikos*, ca generator al creației, căreia îi reglează viața și ordinea.

Provenind din mediul iudaic, Filon din Alexandria realizează o sinteză a receptării sintagmei *logos spermatikos* în filosofia stoică și gândirea iudaică. Logosul este, în gândirea lui Filon, prima creație a lui Dumnezeu. El este trimisul cerului sau mesagerul Creatorului, mediator între Dumnezeu și oameni. În același timp, el este Cuvântul lui Dumnezeu, prin Care Dumnezeu a creat lumea.

Pe de altă parte, întrucât în cetățile antice noțiunea de „logos” era bine-cunoscută, Sf. Apostol și Evanghelist Ioan Îl mărturisește pe *Logosul* -

Hristos ca Dumnezeu, Creatorul și Proniatorul lumii văzute și nevăzute, deosebit de materie, dar nu izolat de ea, ci acționând în interiorul ei: „La început era Cuvântul (Logosul) și Cuvântul (Logosul) era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul (Logosul). [...] Toate prin El s-au făcut și fără de El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut” (*In* 1, 1-3). La fel scrie și Sfântul Apostol Pavel colosenilor: „Pentru că întru El au fost făcute toate cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute [...]. Toate s-au făcut prin El și pentru El” (*Col* 1, 16).

Urmând acestor revelații apostolice, scriitorii creștini au reliefat și aprofundat realitatea că *Logosul-Hristos* este atât Mântuitorul, cât și Creatorul întregii existențe, iar creația se cuvine a fi privită nu numai din exterior, ci mai ales din interiorul ei, în sensul descoperirii și simțirii prezenței și acțiunii lui Dumnezeu în ea. În acest context, apologeții și scriitorii bisericești, încă din perioada post-apostolică, vor arăta ca Logosul este Fiul lui Dumnezeu, începutul noii creații (Sf. Iustin Martirul și Filosoful), că Logosul este mintea și priceperea lui Dumnezeu (Teofil al Antiohiei), că Logosul divin este Hristos, Care prin voința Tatălui organizează creația, armonizând-o, încât universul se aseamănă cu o simfonie (Clement Alexandrinul); că Logosul divin este Fiul lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos, consubstanțial cu Tatăl. El este cârmuitorul care conduce și orânduiește prin înțelepciunea Sa toate existențele din creație (Sf. Atanasie cel Mare). Iar logositatea creației este dată de faptul că Hristos, Logosul divin, este centrul universului, din al cărui trup înviat se răspândesc energiile care luminează existențele și prin care se susține în ființă întreaga creație (Sfântul Irineu). Aprofundând aceste aspecte, Sf. Maxim Mărturisitorul arată că lumea a fost adusă la existență de Dumnezeu Tatăl prin Logosul divin, conform rațiunilor (*logoi*) care sunt denumite voinți sau plan al lui Dumnezeu și care stau la baza existențelor viitoare. Prin actul creator, Logosul divin se ramifică în existențe, le pătrunde pe acestea, apoi le cheamă spre El. Această mișcare constituie baza liturghiei cosmice (Urs von Balthasar), care dovedește logositatea creației (p. 184). De aici vedem că există o legătură indisolubilă între Logosul divin, suprema Informație cosmică, și *logoi* ce se află în materie și care dau sens acesteia. Ele nu pot fi identificate cu ființa divină a Logosului sau a alteia dintre Persoanele Treimice, fiindcă sunt planuri, gânduri sau puteri care își au originea din Logosul divin, precum și din celelalte două Persoane ale Sfintei Treimi, fapt care face posibilă existența unei relații harice între aceste *logoi*-uri și Logosul divin (p. 184). În felul acesta, vechea gândire panteistă este înlocuită cu *panenteismul* care recunoaște prezența lui Dumnezeu în creație, dar nu a ființei Lui, ca panteismul, ci a energiilor necreate, ca lucrare a Sfântului Duh.

Depășind panteismul filosofiei antice care izolează pe Dumnezeu de lume și separă lumea de Dumnezeu, logositatea creației, ca raționalitate dată

de energiile divine necreate, stabilește legătura între transcendența divină și imanența creației, ca „ordine armonioasă a universului” (Sf. Atanasie cel Mare). Astfel, prin harul divin, creația se sfințește și poate transmite sfințenia ei naturii omului și firii înconjurătoare, devenind euharistie logică: „Ale Tale dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate!”. În felul acesta, logositatea creației se constituie într-un antidot al crizei ecologice actuale, în care omul, asumându-și postura de proprietar absolut al creației, acționează despotice la distrugerea ei în detrimentul vieții sale.

Referindu-se în acest context ideatic la logositatea noii creații prin Întruparea și Învierea Logosului divin, autorul arată că, „după Întruparea Logosului și preluarea lumii în Ipostasul Său dumnezeiesc, materia creației, virtual cuprinsă în El, poartă în ea o putere spirituală deosebită, care, pe de o parte, dă sens materiei, iar, pe de altă parte, o hrănește pe aceasta, iar Cel înviat rămâne prezent în lume, devenind un punct central al acesteia. Astfel, Cel Înviat și transfigurat constituie baza existenței, dar și fermentul care îi oferă, în același timp, o direcție nouă. În mod special, El stă la baza Noii Împărății și întemeiază Biserica, în sensul de preambul al împărăției veșnice...” (pp. 176-177). „Lumina învierii pătrunde și rămâne în creație, fiindcă se produce o legătură strânsă între Iisus Hristos cel Înviat, aflat în starea de lumină, și *logoi*-urile din creație, pe care le luminează, iar prin ele întreaga creație care compune lumea. El este Pantocratorul, adică Cel ce ține toate, influențând direct legile ce guvernează lumea în care trăim” (pp. 183-184), inclusiv a spațiului și timpului. Stând în legătură cu energiile divine izvorâte din Trupul Logosului înviat, spațiul devine un areal al eternizării existențelor și, în special, al omului, iar timpul devine unul logosificat și pnevmatizat, timp al mântuirii, capabil să realizeze schimbarea existențială a omului: de la moartea cauzată de păcat, la viața de har a comuniunii cu Dumnezeu, „într-un cer nou și un pământ nou” (*Ap* 21, 1).

Actualitatea și importanța acestui volum rezidă în faptul că, prin profunzimea și claritatea expunerii, oferă un model de sinteză teologică a gândirii și spiritualității Răsăritului creștin într-o lume din ce în ce mai secularizată și desacralizată, ce promovează, ca pe o religie seculară, antropocentrismul materialist al lui *homo-deus*, în timp ce pe Dumnezeu vrea să-L exileze în uitare, în ipostaza de *deus otiosus*. Numai că sacrul este un element consubstanțial naturii umane, încât Dumnezeu poate fi cel mult marginalizat, vulgarizat, înlocuit, desacralizat, dar în niciun caz uitat. Iar logositatea creației, expusă atât de convingător de părintele Profesor Dumitru Megheșan, este o dovadă în acest sens.

(Pr. Prof. Dr. Sorin COSMA)

Pr. Acad. Mircea PĂCURARIU, 230 de ani de învățământ teologic la Sibiu: 1786-2016, ediție întregită și adăugită, Editura Andreiana, Sibiu, 2016, 510 pp.



Vizita papei Francisc în țara noastră, între 31 mai și 2 iunie 2019, a suscitât din plin atenția mass-mediei românești și a rețelelor de socializare din mediul online, precum facebook și twitter. Pe lângă discuțiile de natură teologică, bisericească, socială și politică, a existat și o serie de dezbateri istorice, precum cele organizate de *historia.ro* și *adevărul.ro*, sau introspecții și comentarii de natură istorică și istoriografică găzduite de emisiuni radio și de televiziune, naționale, regionale și locale. În cadrul acestor dezbateri, emisiuni și show-uri, unii comentatori și unii invitați (cu sau fără pregătire istorică corespunzătoare) s-au erijat ori, mai grav, au fost creditați ca mari specialiști, cunoscători și restituitori ai istoriei noastre naționale, culturale și bisericești. Pentru unii dintre aceștia, vizita suveranului pontif în Transilvania, la Blaj, cu ocazia beatificării episcopilor greco-catolici martiri și mărturisitori în temnițele comuniste, a constituit prilejul potrivit pentru a readuce în atenția opiniei publice românești și internaționale rolul istoric „unic”, „de excepție” al Bisericii greco-catolice în istoria românilor și de a exalta, fără măsură, echilibru și bun simț, meritele naționale, politice și culturale ale „școlilor Blajului”, focarul „geniului greco-catolic românesc” (a se vedea recenta apariție editorială semnată de Cristian Bădiliță și Laura Stanciu sub acest titlu la Editura Vremea din București), în devenirea istorică a poporului român. Definirea exclusiv greco-catolică a mișcării culturale cunoscute sub sintagma „Școala Ardeleană”, ridicarea culturală a poporului român din Ardeal doar prin intermediul instituțiilor Bisericii unite, redescoperirea și revalorizarea originilor noastre latine și romanice de către corifeii Blajului și implicarea preponderentă, dacă nu în exclusivitate, a clerului unit în mișcarea națională a românilor ardeleni au fost marile ineptii, elucubrații și distorsionări ale adevărului istoric rostite în aceste emisiuni și colportate fără discernământ pe rețele de socializare.

Privite de unii drept simple exagerări de moment, motivate de exaltarea sentimentului catolic uniatic, în contextul vizitei papale și care nu trebuie

luate în serios, aceste comentarii și păreri referitoare la istoria noastră națională denotă până la urmă o necunoaștere crasă a trecutului și a literaturii de specialitate. Bunăoară, o lectură a cărților istoricului american Keith Hitchins – de confesiune reformată, care nu poate fi incriminat de lipsă de imparțialitate sau obiectivitate –, dedicate mișcării naționale a românilor din Transilvania, vieții și activității mitropolitului Andrei Șaguna, identității românilor în modernitate și istoriei României, publicate în traducere românească la editurile Enciclopedică și Humanitas, pot lămuri pe oricine în privința temelor amintite și mai ales a faptului că parcursul cultural, național și politic al națiunii române din Ardeal în secolele XVIII-XX nu poate fi confiscat sau prezentat sub semnul exclusiv al greco-catolicismului, dar nici al ortodoxiei. Ambele biserici au fost percepute drept românești și naționale de către românii ardeleni, contribuind împreună la propășirea națiunii și depășind asperitățile confesionale în momentele esențiale ale istoriei noastre, precum înaintarea memoriului „Supplex Libellus Valachorum”, de ambii episcopi Ioan Bob (unit) și Gherasim Adamovici (ortodox), în 1791, organizarea Adunării de la Blaj, în mai 1848, sub copreședinția celor doi ierarhi, Ioan Lemeni (unit) și Andrei Șaguna (ortodox), coparticiparea la fondarea și propășirea Astei – al cărei prim președinte a fost episcopul Șaguna! –, la mișcarea Memorandumului din 1892 și la Marea Adunare Națională de la Alba Iulia din 1 decembrie 1918, care i-a avut ca deputați, delegați sau membri de drept pe toți ierarhii, vicarii și protopopii români de ambele confesiuni! Pe de altă parte, a exalta și valorifica greco-catolicismul românesc prin binefacerile aduse națiunii române, fără a contextualiza circumstanțele încheierii unirii cu Biserica Romei și fără a discuta natura esențială, eclesiologică, a unirii în credință cu Biserica romană, care vrând-nevrând a produs o dezbinare a românilor din Transilvania, este iarăși o lipsă de onestitate și o dovadă de necunoaștere crasă a istoriei bisericești.

În ceea ce privește activitatea și componența Școlii ardeleni, trebuie subliniat că nu toți membrii acestui curent au fost greco-catolici: de pildă Ioan Piuariu Molnar, primul medic oculist sau oftalmolog transilvănean, fiul unui preot ortodox prigonit de episcopatul unit, cu o contribuție importantă în mișcarea politică și culturală a românilor ardeleni, a fost un ortodox practicant și implicat în viața Bisericii Ortodoxe! A se citi în acest sens monografia profesorului Mircea Popa, dedicată lui *Ioan Piuariu Molnar*, și publicată într-o ediție revăzută la Cluj-Napoca, în 2015. De asemenea, teza conform căreia episcopul Inochentie Micu Klein și corifeii școlii ardeleni și ai școlilor Blajului (Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior) ar fi redescoperit și prezentat în lucrările lor pentru prima oară originile latine ale poporului și ale limbii române este iarăși o ineptie, care nu numai că nu face cinste nimănui, dar denotă din nou o crasă necunoaștere a trecutului istoric și a literaturii

istorice. Este suficient să trimit aici la o „lucrare de temelie a istoriografiei noastre” (Șerban Papacostea), redactată de sasul din Tâlmaciul Sibiului, Adolf Armbruster, ca teză de doctorat sub îndrumarea academicianului Andrei Oțetea, care rămâne un reper și rezistă trecerii timpului: *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*, publicată în două ediții (1993, 2012) la Editura Enciclopedică.

Și acum, referitor la școlile Blajului și la contribuția lor la istoria culturii române și la mișcarea de emancipare națională a românilor ardeleni, trebuie spus răspicat că restituirea istoriei luminoase a acestei instituții, fondate în 1754, nu se face în oglindă sau printr-o comparație care sugerează absența unei instituții similare ortodoxe. O asemenea abordare este nu numai lipsită de onestitate, probitate intelectuală și deontologie științifică, ci plonjează, din nou, într-o zonă de necunoaștere flagrantă atât a adevărului istoric, cât și a literaturii de specialitate. În acest sens, avem ca reper de acribie științifică și accesibilitate bibliografică pentru largul public contemporan ediția a doua a monografiei școlii teologico-pedagogice sibiene a părintelui academician Mircea Păcurariu, publicată în contextul aniversării a două sute treizeci de ani de învățământ teologic ortodox la Sibiu. Sintetizând toate studiile dedicate istoriei școlii teologice ortodoxe sibiene, accesând pe larg sursele din arhiva Mitropoliei Ardealului și a instituției creatoare, părintele profesor Mircea Păcurariu a întocmit, în 1986, o monografie a acestei școli cu ocazia bicentenarului înființării sale. Aniversarea din 2016 a prilejuit o aducere la zi a monografiei, radiografiind și ultimele trei decenii.

Trebuie să subliniez dintru început că lucrarea nu este una triumfalistă, ci realistă și a fost scrisă pentru a prezenta parcursul istoric al acestei instituții în care autorul s-a format ca teolog și în care a activat ca magistrul al catedrei de istorie a Bisericii Ortodoxe Române vreme de aproape cinci decenii. De altfel, nucleul volumului îl reprezintă lucrarea de licență a autorului, susținută în 1956 sub îndrumarea profesorului Sofron Vlad, acoperind intervalul 1911-1956. Apreciată în epocă nu numai de comisia de licență, ci și de venerabilul preot academician mărturisitor Ioan Lupaș (1880-1967), lucrarea venea în continuarea monografiei arhimandritului Eusebiu Roșca, publicată în 1911. Dar dincolo de nevoia istoriografică a restituirii istoriei unei instituții venerabile de învățământ teologic-pedagogic din Transilvania, scopul lucrării este unul profund mărturisitor și pedagogic: „aceste date memorabile din istoria Institutului ne-au dat imboldul să-i cercetăm viața din trecut, pentru ca s-o înfățișăm preoților de azi și de mâine, foștii lui studenți, împreună cu figurile luminoase ale dascălilor de altădată, pentru ca, inspirându-se din faptele mari ale înaintașilor – dascăli și ucenici deopotrivă –, să-și slujească și ei cu vrednicie Biserica și neamul românesc” (p. 14). Or, slujirea Bisericii și a neamului presupune și cunoașterea istoriei acestora, în

cazul de față al Bisericii Ortodoxe din Transilvania și a instituției ei de învățământ, în care s-au format intelectual și moral mii de preoți și învățători, toți dascăli de cuget, simțire și țară românească, care au jucat un rol decisiv în cultivarea identității eclesiale ortodoxe și a celei culturale românești, precum și a unirii Transilvaniei cu România, la 1 decembrie 1918. Tocmai acest aspect este reliefat în cuvântul introductiv al rectorului Universității „Lucian Blaga”, profesorul Ioan Bondrea, Alma Mater din care face astăzi parte Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”.

Volumul se deschide cu un „cuvânt de suflet” al mitropolitului Laurențiu Streza, în calitate de absolvent, de profesor, de coordonator și responsabil spiritual al actualei Facultăți de Teologie. Înaltpreasfinția sa evocă pe scurt istoria instituției prin personalitățile dascălilor care au onorat-o, mai ales din a doua jumătate a secolului XX încoace, deapănă amintiri și trasează coordonatele grijii sale față de învățământul teologic sibian, în dubla sa calitate de profesor și arhipăstor. Urmează mișcătorul cuvânt de salut „Vivat! Crescat! Floreat!” al rectorului actual și „cuvântul înainte al autorului”, care explică travaliul științific al acestei cercetări și motivează apariția celor două ediții, cea princeps din 1986 și cea actuală din 2016. Introducerea oferă o radiografie atât a istoriei instituției teologice, cu reperele temporale și perioadele cele mai importante de evoluție, cât și a istoriografiei temei, subliniind contribuția studiilor monografice anterioare la restituirea parcursului istoric al instituției și oprindu-se, totodată, asupra preocupărilor personale succesive dedicate recuperării acestei istorii în diferite momente aniversare importante.

Monografia propriu-zisă are o structură bipartită, conținând în prima parte istoria învățământului teologic sibian, iar în cea secundă biobibliografiile profesorilor, urmate de anexe, rezumate în limba engleză și franceză, indice de nume, localități și lucrări.

Capitolul I tratează antecedentele, așa numitele „cursuri de normă” și „de preoție” de la Sibiu, desfășurate între anii 1786 și 1811 (pp. 17-42), spunând povestea foarte puțin cunoscută a școlii inițiate de episcopul Ghedeon Nichitici, în 1786, pentru formarea învățătorilor pentru școlile confesionale ortodoxe, triviale sau populare, din Eparhia Ardealului, îndrumate de cărturarilor Dimitrie Eustatievici (1786-1795), Radu Tempea V (1796-1808) și Gheorghe Haines (1808-1811). Sunt pomeniți absolvenții cursurilor dascălești, candidații la preoție, manualele utilizate și este întocmit profilul intelectual al celor trei directori ai școlii.

Capitolul următor (pp. 43-67) discută a doua perioadă din istoria „școlii de preoție” de la Sibiu, între anii 1811 și 1846, care corespunde cu păstorirea episcopului Vasile Moga (1811-1845), primul episcop român al ortodocșilor ardeleni de după unirea cu Roma. În 1811 a fost numit la conducerea școlii Gheorghe Lazăr, cu studii universitare la Viena, el fiind cel

ce a reorganizat instituția școlară și a inițiat cursuri speciale de pregătire a candidaților pentru preoție, cu o durată de șase luni. După plecarea lui Lazăr, în 1815, conducerea școlii a luat-o Ioan Moga, supranumit „teologul”, fiul fratelui episcopului Vasile Moga, cu studii de teologie la Universitatea din Viena. El a predat cursurile de dogmatică și morală, iar Moise Fulea, un alt absolvent de la Viena, cursurile de cântări bisericești, tipic și întocmire a protocoalelor matriculare sau a registrelor botezaților, cununaților și răposaților. Părintele Păcurariu le prezintă activitatea și manualele, tipărite și manuscrise păstrate în diferite copii în arhiva bibliotecii mitropoliei, adăstând și asupra unor absolvenți mai cunoscuți, unii trimiși de episcopul Vasile Moga cu bursă de studiu la Universitatea din Viena. În excursul său din primele două capitole, autorul atrage atenția asupra faptului că această instituție școlară ortodoxă nu a beneficiat de ajutorul financiar al statului, așa cum de pildă era cazul școlilor blăjene unite, ci a fost subvenționată exclusiv din „taxa sidoxială” sau contribuția anuală în bani, colectată de autoritățile statului de la credincioșii ortodocși ardeleni, din care erau plătite salariile episcopului Vasile Moga, ale profesorilor Moga și Fulea, precum și întreținerea clădirilor școlare, aflate pe atunci în același sediu cu centrul eparhial, achiziționate de episcop după lungi lupte cu primăria Sibiului, pe actualul bulevard Nicolae Bălcescu, aproape de Piața Mare. De asemenea, întreținerea elevilor teologi și pedagogi pe parcursul celor șase luni de studiu la Sibiu cădea totalmente pe sepele familiilor lor, în majoritate de obârșie țărănească din iobăgimea transilvană, ceea ce arată încă o dată condițiile mult mai grele de dezvoltare a acestei instituții și a vieții educaționale ortodoxe românești, în comparație cu celelalte confesiuni transilvănene.

Capitolul al III-lea (pp. 68-152) este cel mai consistent și pentru că prezintă cea mai lungă etapă cronologică din viața Institutului teologic-pedagogic din Sibiu, între anii 1846 și 1921. Venirea lui Andrei Șaguna în Ardeal ca vicar-general, în 1846, a însemnat începutul unei noi etape din viața școlii teologice prin prelungirea duratei cursurilor de teologie (de la șase luni la un an, în 1846, iar din 1852 la doi ani). Tot în 1852, cursurile pedagogice au fost separate de cele teologice, institutul fiind reorganizat pe două secțiuni speciale pentru candidații la preoție și cei la dascălie. Cursurile teologice au fost prelungite în 1861 la trei ani de studii, cum au rămas până în 1921, iar cele pedagogice au fost ridicate la un an de studiu, între 1852 și 1862, apoi la doi ani, în 1862, la trei ani, în 1879, și la patru ani, în 1907. Reformarea radicală a Institutului teologic-pedagogic sub Andrei Șaguna și a succesorilor săi, Miron Romanul, Ioan Mețianu și Vasile Mangra, a însemnat achiziționarea unui imobil nou, corespunzător, în 1864, construirea unei clădiri noi la începutul sec. al XX-lea, elaborarea unor manuale de teologie și pedagogie moderne pentru uzul studenților, întocmirea unor regulamente

clare de funcționare a instituției, diversificarea și îmbunătățirea curriculei școlare, ridicarea nivelului de instrucție și trimiterea celor mai buni absolvenți la studii în Europa Centrală pentru desăvârșirea intelectuală, obținerea doctoratului și numirea apoi în fruntea catedrelor institutului. Toți acești pași sunt urmăriți cu atenție de părintele istoriograf, în mod cronologic și sistematic. Nu în ultimul rând se subliniază că, în această etapă de existență a institutului, profesorii și absolvenții, clerici și învățători mireni, s-au numărat „în primele rânduri ale luptei românilor transilvăneni pentru obținerea de drepturi naționale și sociale și pentru realizarea unității noastre de stat”, cel mai bine fiind reliefată implicarea lor în mișcarea națională prin „anii suferințelor” din cursul Primului Război Mondial, când Institutul, alături de administrația mitropolitană, au fost mutate de autoritățile maghiare la Oradea.

Capitolul al IV-lea (pp. 153-188) survolează istoria „Academiei Teologice Andreiane” între 1921 și 1948, când fostul Institut a fost ridicat la treapta de Academie, cu patru ani de studii. Perioada este marcată de figura mitropolitului Nicolae Bălan, care s-a focalizat spre o mai bună formare teologică a viitorilor preoți, a stimulat cercetarea științifică, ale cărei rezultate au îmbogățit literatura teologică românească, a extins clădirile și patrimoniul bibliofil al Academiei, dar mai ales a format un corp profesoral de excepție, printr-o politică vizionară de susținere cu burse la Universități din Grecia, Germania și Franța a celor mai buni absolvenți, între care trebuie amintiți Nicolae Popoviciu, Nicolae Colan, Vasile Stan, Dumitru Stăniloae, Liviu Stan, Nicolae Balca, Grigorie T. Marcu, Nicolae Neaga, Nicolae Mladin, Spiridon Căndea ș.a. Reforma mitropolitului Bălan este evaluată de autor drept una de succes, reprezentând „un progres față de perioadele precedente”, astfel că academia teologică sibiană „a ajuns să fie socotită una dintre cele mai bune școli teologice ortodoxe” (pp. 187-188).

Capitolul următor este dedicat „Institutului Teologic de Grad Universitar – 1948-1991” (pp. 189-233), o perioadă mai dificilă pentru învățământul teologic, când mulți profesori au fost înlăturați de la catedră, unii au fost întemnițați, cenzura a intervenit adeseori în procesul didactic, studenții au fost obligați să efectueze „munci patriotice”, internatul teologic a fost adeseori decuplat de la utilități, iar viața instituției, ca și cea generală a Bisericii, s-a desfășurat în corsetul croit de autoritățile comuniste atee. În ciuda acestor neajunsuri, Institutul Teologic și-a continuat misiunea, pregătind zeci de generații de slujitori ai sfințelor altare, crescând o nouă generație de profesori care s-au impus în teologia românească prin cercetările lor teologice și istorice și prin activitatea desfășurată în cadrul mișcării ecumenice contemporane. După deschiderea relativă din anii șaizeci ai secolului trecut, Institutul a primit vizitele mai multor profesori și studenți ortodocși din afara României, a diverșilor reprezentanți ai altor Biserici creștine și ai mișcării

ecumenice, contribuind la buna vizibilitate internațională a Bisericii Ortodoxe Române.

Capitolul al VI-lea prezintă evoluția din ultimele trei decenii, sub titlul „Facultatea de Teologie Andrei Șaguna” (pp. 234-263) arătând intrarea instituției în cadrul Universității de Stat „Lucian Blaga”, dinamizarea planului de învățământ, diversificarea specializărilor, componența corpului profesoral și evocând momentele mai importante din viața academică.

Următoarele două capitole descriu aspecte de istorie culturală, prin prezentarea Societății de Lectură „Andrei Șaguna” a studenților Institutului (pp. 264-290), a revistei manuscrise „Musa” a acestei societăți, și evoluția bibliotecii arhiepiscopiei și a facultății din sec. al XIX-lea până în 2016, când a avut loc o reamenajare a spațiilor și o modernizare a rafturilor de carte, patrimoniul acestora cuprinzând aproximativ 100.000 de volume de publicații monografice și periodice (pp. 291-310).

Ultimul capitol este dedicat istoriei clădirii facultății de la începuturi până în prezent (pp. 311-329), autorul punctând, în mod amănunțit, acumulările și prefacerile edilitare prin care a trecut așezământul în două sute de ani. Urmează câteva constatări concludive și partea a doua care reunește 104 medalioane biobibliografice ale tuturor cadrelor didactice ale instituției teologice, din 1786 până astăzi, ordonate cronologic. Anexele oferă o imagine schematică a materiilor predate în perioada 1786-2016, cu indicarea nominală a profesorilor și a anilor lor de activitate, restituie lista președinților și vicepreședinților Societății de lectură „Andrei Șaguna”, între anii 1868 și 1948, precum și lista redactorilor revistei „Musa” între 1871 și 1889.

Monografia școlii teologice sibiene a părintelui Mircea Păcurariu accesează contemporanilor istoria luminoasă a celei mai vechi instituții de învățământ teologic a Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania. Publicată la Editura Andreiana în condiții grafice foarte bune, lucrarea se află la îndemâna tuturor celor interesați de istoria culturii române din Ardeal, oferind o mărturie perenă despre contribuția incontestabilă a ortodoxiei transilvănene la propășirea bisericească, națională, socială și culturală a națiunii române.

(Dr. Mircea-Gheorghe ABRUDAN)

Contributors to *Studii Teologice* No. 2/2018

Mircea-Gheorghe ABRUDAN (b. 1986), junior researcher, PhD, „George Barițiu” Institute of History of the Romanian Academy – Cluj-Napoca; member of „Nicolae Bocșan” Institute of Ecclesiastical History of Babeș-Bolyai University – Cluj-Napoca and of the Association for Transylvanian Studies – Sibiu. Research areas: the history of the Orthodox Church in Transylvania, Banat, Bukovina and Hungary during the 18th-19th centuries; the history of Oltenia under Austrian rule; the origins of Horea’s peasant uprising; memoirs of the first World War; the life, activity and writings of Metropolitan Andrei Șaguna. Major works published: *Ortodoxie și Luteranism în Transilvania între Revoluția Pașoptistă și Marea Unire. Evoluție istorică și relații confessionale*, Editura Andreiana/Presa Universitară Clujeană, Sibiu/Cluj-Napoca, 2015, 934 pp. (Dumitru Stăniloae Award of the Romanian Academy, 2017); *Friedrich Schwantz von Springfels: Descrierea Olteniei la 1723*, editing, translation from German, introductory study, notes and index by Mircea-Gheorghe Abrudan, Preface by Ioan-Aurel Pop, Muzeul Brăilei „Carol I”, Ed. Istros/Academia Română. Centrul de Studii Transilvane, Brăila/Cluj-Napoca, 2017, 334 pp.; *Preot acad. Ioan Lupăș, Prăbușirea Monarhiei Austro-Ungare și Importanța istorică a zilei de 1 Decembrie 1918*, editing, introductory study, notes, index by Mircea-Gheorghe Abrudan, Romanian Academy, Center for Transylvanian Studies, Cluj-Napoca, 2018, 144 pp.

Contact: mirceapadre@yahoo.com

Mihai CIUREA (b. 1983), deacon, PhD, lecturer at the Faculty of Orthodox Theology – the University of Craiova, teaching New Testament Studies and Greek language. He is also a senior researcher of the Institute for Romanian Diaspora – „Alexandru și Aristia Aman” County Library in Craiova. Works published: *Istoria textului Noului Testament. De la manuscris la edițiile tipărite*, Ed. Universitaria, Craiova, 2011, 334 pp.; *Limba greacă neotestamentară. Koinē dialektos*, Ed. Universitaria/Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2016, 224 pp.; *Epistola sobornicească a Sfântului Iuda: introduce-re, traducere, comentariu și teologie*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018, 200 pp.

Contact: ciureamihajr@yahoo.co.uk

Sorin COSMA (b. 1939), priest, PhD, professor at Universitatea de Vest [West University] – Timișoara, and *Eftimie Murgu* University – Reșița. Works published: *Cateheze*, vol. I-II, Ed. Banatica, 2001, 972 pp.; *Cumpătarea în etica filosofică antică și în morală creștină*, Helicon,

Timișoara, 1999, 440 pp.; *Ascetica*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2003, 640 pp.; *O abordare creștină a bioeticii*, Ed. Marineasa, Timișoara, 2007, 320 pp.; *Spiritualitate și misiune creștină în contextul actual*, Ed. Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2014, 414 pp.

Contact: naerpo@rdslink.ro

Cristian-Ioan DUMITRU (b. 1997), student of „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology and of Classical Philology – the University of Bucharest. Research into the relationship between Theology and lay culture during the Middle Byzantine period; investigating the theological content of Dostoevsky’s works.

Contact: cristianoandumitru@gmail.com

Mihai-Iulian GROBNICU (b. 1984), eparchial inspector for the *Education and Youth Activities* of Bucharest Archdiocese. PhD in Theology awarded by „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology, Bucharest, with the doctoral thesis entitled „Pneumatologia Sfântului Simeon Noul Teolog. O analiză dogmatică actuală”. Research areas and topics of interest: *pneumatology; consciousness of the presence of the Holy Spirit in the writings of the Philokalic Fathers; the relationship between protology and eschatology in liturgical and spiritual life; the role of human conscience in the Kingdom of God; ecclesiology; the relationship between culture and the liturgical expression put forward by the Church*. Works published: „Imaginația: punte a demonilor sau scară către cer? Rolul imaginației în viața duhovnicească”, in: *Icoană și Misiune. Relația dintre chip și imagine în societatea actuală. Supplement of „Altarul Reîntregirii” Journal*, 2017, Alba Iulia, pp. 199-210; „Baptism in the Holy Spirit – An Analysis of the Doctrine at Symeon the New Theologian and in Classical Pentecostal Movement”, in: *International Journal of Orthodox Theology*, 7:4 (2016), pp. 166-204; „Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Simeon Noul Teolog – taină și participare la viața Sfintei Treimi”, in: *Misiune și educație religioasă. Supplement of „Altarul Reîntregirii” Journal*, 2016, Alba Iulia, pp. 291-303.

Contact: grobnicu_mihai@yahoo.com

Valentin ILIE (b. 1977), priest, PhD, assistant lecturer teaching History and Philosophy of Religions within the Department of Systematic Theology, Practical Theology and Sacred Art, „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest. Research and interest areas: history and philosophy of religions, interreligious and intercultural dialogue; secretary of the *Center for Interreligious and Intercultural Studies and Dialogue* (CSDII) of the University of Bucharest. Latest published works: “Roots of

Modern Fundamentalism and Paradigms of its Overcoming”, in: Nicolae Achimescu, Mohsen Malek Afzali (eds.), *The Role of Interfaith and Intercultural Dialogue in the Contemporary World*, Al Mustafa International Translation and Publication Center, Qom, 2017, pp. 167-189; ”«Religion» as a Discipline of Study in The Public Schools”, in: Ednan Aslan & Margaret Rausch (eds.), *Religious Education between Radicalism and Tolerance*, Springer VS, Wiesbaden, pp. 173-186; *Umma. Tradiție, Modernitate și Post-modernitate*, Editura Universității din București, Bucharest, 2018, 348 pp.

Contact: valentin.ilie@unibuc.ro

Andrei MACAR (b. 1990), PhD student of the Institute of Ecumenical Theology, Oriental Church and Mission History – the Faculty of Theology, Göttingen (Germany), scholarship granted by *Konrad-Adenauer-Stiftung*. Research areas: History of Syriac Christianity in Late Antiquity; the ecumenical dialogue between the Eastern Orthodox Churches and the Oriental Orthodox Churches. Works published: „Structuri de învățământ religios în Edessa. «Școala persilor»“, in: *Studii Teologice*, 11 (2015), 1, pp. 129-158.; „Viața sacramentală a creștinilor siro-orientali. Despre Sfintele Taine în Biserica Asiriană a Răsăritului“, in *Studii Teologice*, 13 (2017), 1, pp. 175-205; „Liturghia Sfinților Apostoli Addai și Mari: expresie liturgică a creștinismului siro-oriental și etapele dezvoltării ei istorice“, in: Pr. Viorel Sava (ed.), *Cercetare și dialog teologic astăzi*, Doxologia, Iași, 2017, pp. 411-426.

Contact: andreimacar@yahoo.com

Florin-Ciprian PETRE (b. 1981), PhD student of the Doctoral School of Theology and Religious Sciences – the Faculty of Catholic Theology, the Faculty of Protestant Theology and the Canon Law Institute of the University of Strasbourg, France.

Contact: petreflorinciprian@gmail.com

Ioan POPA-BOTA (b. 1984), research assistant at the Faculty of Orthodox Theology, „Babeș-Bolyai” University, Cluj-Napoca; PhD in Theology awarded in 2015 by „Isidor Todoran” Doctoral School, Cluj-Napoca. Research areas: missiology and ecumenism; religious education; the theology of the icon. Works published: „Locul Crezului Ortodox în cadrul orei de Religie”, in *Credință și împlinire – simboluri de credință și plinire organizatorică a Bisericii Ortodoxe Române: doctrină, istorie, actualitate, mărturisire*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, pp. 87-104; „Redimensionarea misiunii Bisericii prin educația religioasă în funcție de etapele de vârstă. Direcții orientative de praxis misionar-educational: vârsta preșcolară (3-6 ani)”, in *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, XVI, 2012-2013, Renașterea,

Cluj-Napoca, 2014, pp. 279-295; Chirilă, Ioan, Stelian Pașca-Tușa, Ioan Popa-Bota, Claudia-Cosmina Trif, „Light-icon/stained glass-illumination, Thompson-Reuters, *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 50 (2018), pp. 96-108.

Contact: popabota@yahoo.com

Sfântul Ciprian al Cartaginei



Despre condiția muritoare a omului



colecția

CREDINȚA ORTODOXĂ



Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă



eBook



COLECȚIA
Teologi ortodocși români
din secolul al XX-lea

VIII

Pr. Prof. Dr. IOAN G. COMAN

DESPRE SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

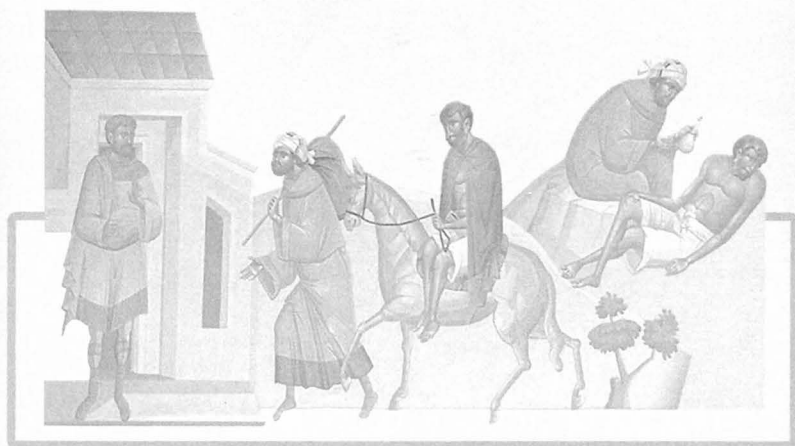


• STUDII •

BASILICA
BUCUREȘTI
2013

Pr. Prof. STANLEY S. HARAKAS

Despre viață și mântuire



TĂLCUIRI LA LECTURILE BIBLICE
DIN SLUJBA SFÂNTULUI MASLU

BASILICA

TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI

Intrarea Miron Cristea, nr. 6, 040162, Bucuresti
Tel.: 021.335.21.29; 021.335.21.28; Fax: 021.335.19.00
E-mail: contact@librariacartilorbisericessti.ro,
tipografia@patriarhia.ro, editura@patriarhia.ro,
www.librariacartilorbisericessti.ro

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CUPRINS:

Studii

Diac. Lect. Dr. Mihai CIUREA

Dumnezeu Tatăl (πατήρ) în Epistola sobornicească a Sfântului Iacob

Dr. Ioan POPA-BOTA

The Analysis of the Curriculum for Secondary Education from the Point of View of Religious Education. General Competence 1: Defining the Specificity of Personal Faith in Relation to Other Beliefs and Convictions

Drd. Mihai-Iulian GROBNICU

„Are They Saved?” Christian Witness in Multi-Religious Context

Drd. Florin-Ciprian PETRE

Les méthodes de prière hésychaste antérieures à Saint Grégoire Palamas. Quelques repères historiques

Dialog teologic

Drd. Andrei MACAR

Dialogul ecumenic dintre Bisericile Ortodoxe și Bisericile Vechi-Orientale desfășurat la Addis Abeba și receptarea acordurilor lui teologice în spațiul ortodox răsăritean

Din Sfinții Părinți ai Bisericii

SF. FOTIE, PATRIARHUL CONSTANTINOPOLULUI

Omilia a IX-a (introd., trad. și note de Cristian Ioan DUMITRU)

Recenzii