

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

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

SERIA A III-A, ANUL VIII, NR. 1, IANUARIE-MARTIE, 2012
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 (IAȘI); PS dr. Hilarion ALFEYEV (VIENA); Pr. prof. dr. John BEHR (CRESTWOOD NY); Pr. prof. dr. John MCGUCKIN (NEW YORK); Pr. prof. dr. Eugen J. PENTIUC (BROOKLINE MA); Prof. dr. Tudor TEOTEOI (BUCUREȘTI).

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

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

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

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

Corectură: Lect. dr. Constantin GEORGESCU (filolog)

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

Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă

Director: Dr. Vasile BĂNESCU, consilier patriarhal

Secretar General Editură: Ion-DraGoș VLĂDESCU

Tipografia Cărților Bisericești

Director general: Pr. Mihai HAU, consilier patriarhal

Inspector general tehnic: Protos. Varsanufie JEBURA, consilier patriarhal

Coperta și viziunea grafică a revistei: Doina DUMITRESCU

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

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

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

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

Materialele trimise Redacției nu se 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.

CUPRINS

Studii

Rev. Ștefăniță Barbu

Orthodox Diaspora in the Context of the Debates over Primacy 5

Ilie CHIȘCARI

Is 52:13-53:12 nei manoscritti biblici del Mar Morto 23

Pr. Radu Petre MUREȘAN

Anunțul morții și practici funerare în societatea românească după 1990 65

Oana Mădălina POPESCU

Mănăstirea Zlătari din București sub domnia lui Constantin Brâncoveanu: documente noi 83

Tarcisus MOVILEANU

Relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu Patriarhia Ecumenică între anii 1960-2010 105

Daniel LEMENI

„Școala din Gaza”: o renaștere a îndrumării spirituale în tradiția bizantină timpurie 147

Pr. Patriciu VLAICU

Biserica Ortodoxă în fața problematicei căsătoriilor mixte 167

Arhim. Policarp CHIȚULESCU

Noi manuscrise – posibile autografe – aparținând monahului Gavriil Uric de la Neamț 191

Marian CROITORU

Transplanturile de organe în lumina Teologiei ortodoxe: câteva considerații din gândirea unor teologi greci, decizii și texte sinodale din lumea ortodoxă privind transplanturile și problematica lor teologico-morală 207

Misiune și Pastorație

Pr. Sorin ȘELARU / George VĂLCU

Studiul Religiei (SR) în școlile publice din statele membre ale Uniunii Europene 229**Recenzii**Franz MÜßNER, *Traktat über die Juden*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2009, 401pp. (Alexandru IONIȚĂ) 253MAXIMI CONFESSORIS, *Mystagogia: una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii*, edita a Christian Boudignon, Turnhout, Brepols [*Corpus Christianorum. Series Graeca* (CCSG, nr. 69)], 187 + 99 p. (Florin CRÎȘMĂREANU) 262Ιωάννης Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, *Οικουμενικά παραδείγματα στην ιστορία της Ἐκκλησίας*, τόμος Α', Ἐκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2010, 301 σσ. [Ioannis G. Kourempelas, *Modele ecumenice în istoria Bisericii*, vol. 1, Ed. P. Pournaras, Tesalonic, 2010, 301pp.] (Alexandru PRELIPCEAN)..... 266

S TUDII

Rev. Ștefăniță BARBU

Katholieke Universiteit – Leuven (Belgium)

ORTHODOX DIASPORA IN THE CONTEXT OF THE DEBATES OVER PRIMACY

Keywords : *primacy, Orthodox diaspora, John Zizioulas,
Ecumenical Patriarchate, Pan-Orthodox Synod.*

Abstract

The present study proposes a new reading of the inter-Orthodox debates on the issue of Orthodox diaspora through the ecclesiological works of Metropolitan John Zizioulas. At the same time it analyzes the position of the Ecumenical Patriarchate among the Orthodox Churches as well as the recent inter-Orthodox discussions on diaspora and primacy as preparatory steps towards the future Pan-Orthodox Synod.

For almost ninety years Orthodoxy is preparing for a Holy and Great Pan-Orthodox Synod,¹ intended to clarify and solve many issues and challenges Orthodox Christianity faces today.² For this reason a commission has been constituted in order to prepare the path for the Council. The original direction of

¹ A Pan-Orthodox Council was scheduled for the first time in the 20th century in 1923 by the Ecumenical Patriarch Meletios IV (Metaxakis). However the reunion from 25 May – 5 June 1923 was attended by a limited number of participants. Another attempt to organize a Pan-Orthodox Synod was in 1925, but from political reasons this event could not be put in practice. The present preparations for the Synod started from 1951 when the Ecumenical Patriarch called for a Pan-Orthodox Synod. The idea started to take contour in the 1960s when the 1st Inter-Orthodox Conference from Rhodes (24 Sept.- 1 Oct. 1961) took place. Cf. Nikolaos A. DALDAS, *Le Patriarche Oecumenique de Constantinople et le statut canonique de la 'diaspora' orthodoxe de langue grecque: le cas de France*, coll. *Nomokanoniki Bibliothiki* 6, Epektasis, Katérini, 1999, pp. 383-384, 389.

² Since 1979 there have been voices doubting that such a synod will ever take place. See for example Stanley HARAKS, "Le Saint et grand Concile de l'Eglise orthodoxe aura-t-il jamais lieu?", in *Episkepsis* 222 (15.12.1979) : 8-11.

the council, as it was thought of at the 1st Pan-Orthodox Conference from Rhodes (1961), namely to treat in a very broad way theological, social and ethical issues, was changed by the time of the 1st Pre-Conciliar Conference (Chambésy, 1976) taking a rather inward direction as Orthodoxy became more aware of its own pastoral difficulties and needs.³ For this reason ten themes were chosen to be treated in a future Pan-Orthodox Synod: diaspora, autocephaly, autonomy, diptychs, the calendar, impediments for marriage, youth, rapports between churches, Ecumenical movement and ethical and social problems.⁴ The fourth Pre-Conciliar Pan-Orthodox conference that took place at Chambésy, 6-13 June 2009, under the chairmanship of Metropolitan John Zizioulas, representative of the Ecumenical Patriarchate,⁵ specifically treated the topic of diaspora. The Chambésy (June 2009) commission considered that the “problem of Orthodox Diaspora [should] be resolved as quickly as possible, and that it [should] be organized in accordance with Orthodox ecclesiology, and the canonical tradition and practice of the Orthodox Church”.⁶ However, the decision to establish “Episcopal Assemblies” (2a) of all canonical bishops in each region of the diaspora, represents a “temporary situation” (1b).

The mission and the role of these Assemblies

will be the concern for manifesting the unity of Orthodoxy, the development of common action of all the Orthodox of each region to address the pastoral needs of Orthodox living in the region, a common representation of all Orthodox vis-à-vis other faiths and the wider society in the region, the cultivation of theological scholarship and ecclesiastical education, etc. (2c)

Concerning the chairmanship of these Episcopal Assemblies, the commission decided that they “will be chaired by the first among the prelates of the Church of Constantinople and, in the absence of thereof, in accordance with the order of the Diptychs”. (2b)

The Chambésy inter-Orthodox commission by treating in the same document the topic of diaspora as well as that of primacy points towards the intrinsic links existing between the two till now separated topics. For this reason, the present study would be directed towards the further elucidation of the relationship between the actual situation of the Orthodox diaspora and the discussions on the issue of primacy.

In order to clarify it, the study will consist in three parts: the first one will present the historical and canonical provisions concerning the Orthodox

³ S. HARAKAS, “Le Saint et grand Concile de l’Eglise orthodoxe...”, p. 8.

⁴ Cf. S. HARAKAS, “Le Saint et grand Concile de l’Eglise orthodoxe...”, p. 9.

⁵ The ‘Decision’ as well as the ‘Rules of Operation’ are available online at <<http://www.goarch.org/archdiocese/documents/chambesy>>, accessed 09.12.2009.

⁶ Chambésy, June 2009, 1a.

diaspora; the second part will turn to ecclesiology by way of exploring Metropolitan John Zizioulas' understanding of primacy; the last part of the study will present the new perspectives on primacy and diaspora which have occurred as reaction to Constantinople's claims as well as to Zizioulas' ecclesiological proposal.

Historical and Canonical Considerations on Diaspora

Let us first attempt to define the concept of "Orthodox Diaspora". The term 'diaspora' derives from the Greek verb *diaspeiro*, meaning to scatter or to disperse.⁷ It was first applied to the Jewish Diaspora outside Palestine. For the New Testament 'diaspora' referred to "une situation ecclésiale pour les Eglises locales au sein d'un certain espace culturel".⁸ The first three centuries represented the development of the Christian Church's theology of diaspora, with Christians finding themselves living in the Roman Empire as in a diaspora. However, things changed once the empire itself became Christian.⁹ The term has been applied to a "Catholic Diaspora" in 19th century Switzerland. For the Orthodox Church it has been applied to the beginning of the 20th century.¹⁰ In the modern countries, such as Germany, the term has been used to describe members of any religious group living as a minority among those of other beliefs.¹¹

For the Pre-Conciliar commission the term 'diaspora' is applied to "Orthodox Christians belonging to Churches which do not fit in with the traditional structure of Eastern Europe and the Near East, or administrative ecclesiastical jurisdictions in areas not historically Orthodox, and even isolated parishes of Orthodox Christians living in countries and continents not historically Orthodox, such as France, the United States, and Latin America".¹² A more nuanced definition is proposed by Daniel Sahas who wishes to also take into consideration the sociological and historical factors that were conducive to the existence of an Orthodox Diaspora:

Diaspora is constituted of the Orthodox Christians who as a result of immigration on the part of themselves or of their forefathers, live outside the geographical borders of the traditional Patriarchal or autocephalous seats of Orthodox Christianity, in countries not traditional Orthodox, and who

⁷ Demetrios J. CONSTANTELOS, "The Orthodox Diaspora: Canonical and Ecclesiological Perspective", in: *Greek Orthodox Theological Review*, XXIV (1979), 2-3, pp. 200-211, 200.

⁸ N.A. DALDAS, *Le Patriarche...*, p. 44.

⁹ N.A. DALDAS, *Le Patriarche...*, pp. 43ff.

¹⁰ Grigorios D. PAPATHOMAS, *Essai de bibliographie (ad hoc) pour l'étude des questions de l'Autocéphalie, de l'Autonomie et de la Diaspora : Contribution bibliographique à l'étude des questions – Essai préliminaire*, coll. *Nomokanoniki Bibliothiki* 7, Epektasis, Katérini, 2000, p. 26.

¹¹ D.J. CONSTANTELOS, "The Orthodox Diaspora", p. 201.

¹² D.J. CONSTANTELOS, "The Orthodox Diaspora", p. 201.

with the converts to Orthodoxy from the indigenous population from a Christian community in a given country, while preserving certain cultural aspects of their country of origin.¹³

However, to this group of emigrants forming Orthodox communities outside the territorial borders of their national churches, one should also take into consideration the Orthodox missions that led to the formation of Orthodox communities, but which are composed of Christians who are not of the same nationality/ethnicity with the first missionaries.¹⁴ As we can see, the Orthodox Diaspora tends to combine two realities: an ethnical diaspora and an ecclesiastical diaspora.¹⁵ It was precisely this identification between ethnic and ecclesiastic that transformed the topic of diaspora into a complex one for Inter-Orthodox dialogue and a clear-cut simple solution will be elusive, if not outright impossible to be reached.

Concerning the canonical jurisdiction of the Diaspora the situation is not simple to describe. However, a short look reveals that most of the Orthodox communities residing in a non-Orthodox country have been organized by their Churches of origins, and therefore they were organized around the ethnic principle. Another group of Orthodox communities, although of a particular national identity (such as Russians), have decided to pass under the jurisdiction of Constantinople.¹⁶ Both the first and the second group are by majority (or were in the beginning) immigrants, however a third group of the so-called Diaspora is formed as a result of missionary activities deployed by a particular Orthodox Church in territories not belonging traditionally to any Orthodox Church: this was the case of the US and Canada, where missionaries were sent in the 18th century by the Russian Orthodox Church. The result of this activity was the Orthodox Church of America (OCA), a church which received its autocephaly from the Moscow Patriarchate.¹⁷

¹³ Daniel J. SAHAS, "The Orthodox Diaspora. Canonical, Ecclesiological Perspective: A Response", in: *Greek Orthodox Theological Review*, XXIV (1979), 2-3, pp. 212-222, 216.

¹⁴ See for example the case of Russian missionaries in Alaska.

¹⁵ G.D. PAPATHOMAS, *Essai de bibliographie...*, p. 26.

¹⁶ This happened mainly after the Russian Revolution (1917).

¹⁷ In 1741 two captains of the Russian Imperial Navy, Behring and Chirikov, discovered the Aleutian Islands and Alaska. Following this event fifty years later, on September 24th, 1794 eight monks under the leadership of Archimadrite Joasaph Bolotov were sent by the Russian Synod to make mission among the Aleutians. In their first two years they baptized 12,000 natives and built several chapels. In 1799 Joasaph Bolotov was ordained bishop of Kodiak, but unfortunately, during his returning voyage his ship sank and together with 70 passengers the bishop died. It will take another forty years till another bishop will be appointed for Alaska. For a detailed history of the beginnings of Orthodoxy in North America see Dimitry GRIGORIEFF, "The Historical Background of Orthodoxy in America", in: *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, V (1961), 1-2, pp. 3-53; Archpriest Leonid KISHKOVSKY, "Orthodoxy in America: Diaspora or Church?", in: *Europaica Bulletin*, No. 49 (October 05, 2004), online at

As a consequence of the nationalistic predominant character of the Orthodox communities from Diaspora, parallel jurisdictions were formed. Thus one can find in cities such as Paris, Brussels or London parishes belonging to the Moscow Patriarchate, Constantinople, Romanian Patriarchate or to any other Orthodox Church. At the same time, one can find more than one episcopal see residing in the same city. This parallel jurisdiction contradicts the principle of territoriality, namely one bishop in a city, and one church in a territory, a principle which guided the organization of the Orthodox Churches for centuries.

The Ecumenical Patriarchate and Diaspora

Starting with 1950, the Ecumenical Patriarchate has clearly claimed for itself a function and role which closely resembles that of the Vatican within the Catholic Church. The Ecumenical Patriarchate has described as:

un centre qui permet au cercle de l'Église Orthodoxe de s'inscrire dans son tracé divin. Ce centre et ce fondement divins maintiennent ensemble toute les Églises locale et autocéphales. [...] ce n'est pas autrement que par ce Siège, par la communion et le contact avec Lui, que les Églises Orthodoxes locales sont comme reliées entre elle pour former le Corps de l'Église Orthodoxe, Une, Saint, Catholique et Apostolique...¹⁸

The statute of the See of Constantinople was fixed for the first time by the 3rd canon of the 2nd Ecumenical Council, Constantinople (381), which placed it in the second ranking in church hierarchy, after Rome, due to the fact that Constantinople became the “New Rome”. After the Great Schism (1054), the See of Constantinople became *de facto*, but not *de jure*, the first episcopal see within the Orthodox world, its primacy being defined and understood as a “primacy of honor”. The jurisdiction and the rights of the See of Constantinople were re-enforced by the 28th canon of the 4th Ecumenical Council, Chalcedon (451): a) its primacy of honor was equal with that of Rome; b) it had the right to ordain bishops for Caesarea, Ephesus and Heracles; c) it had the right to ordain bishops for the so-called “barbarian territories”;¹⁹ d) Constantinople had the right to receive appeals from clerics coming from its own jurisdiction or from other

<<http://orthodoxeurope.org/page/14/49.aspx>>, accessed on 6 January 2010; A. Joos, “L'autocéphalie et l'autonomie ecclésiales d'après de récents documents du patriarcat de Moscou”, in: *Irénikon*, XLIV (1971), pp. 23-39.

¹⁸ “Lettre encyclique de S.S. le Patriarche Œcuménique (Athenagoras Ier) à l'occasion de la fête de l'Orthodoxie” (in Greek), in: *Orthodoxia*, XXV (1950), pp. 39-41, French translation in: *Istina*, I (1954), pp. 46-47. Cf. N.A. DALDAS, *Le Patriarcat...*, p. 389.

¹⁹ The canons refer “to the three provinces which belonged to the civil jurisdiction of the area of Constantinople and to the barbarian areas connected with them”. Archbishop PAUL of Karelia and All Finland, ‘Suggestions for Solutions to the Problem of the Orthodox Diaspora’, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, XXIII, (1979), 3-4, pp. 186-204, 194.

jurisdictions.²⁰ The fourth Ecumenical Council also marked the establishment of a new order in the Church, unknown till then, namely the birth of the patriarchates and the birth of the “*pentarchy*”.²¹ These patriarchates were organized territorially – according to the administrative organization of the Roman Empire. Thus the limits of the episcopal sees were also the limits of the Roman administrative regions.

A major change took place during the 19th century when, accompanied and supported by political factors, new patriarchates were established within the limits of the national states. However this situation took place only within the canonical territory of the See of Constantinople, the other four patriarchates of the *pentarchy* (Rome, Alexandria, Antioch and Jerusalem) avoiding such a situation.²² These new realities seem to follow the canonical tradition of establishing jurisdictions according to two major principles: the principle of territoriality (14th Apostolic Canon) and the principle of ethnicity (34th Apostolic Canon). However, the new patriarchy not only occupied a lower rank within the Orthodox *taxis*, but they seemed also to be second-class patriarchates, since, according to Constantinople’s jurist Grigorios D. Papatomas, the new ecclesiastical realities have been established within the canonical territory of the See of Constantinople, the latter one has a “*prejurisdictional right*” which (among other things) means that the autocephaly of the new patriarchates is granted only within their national borders and that they have no jurisdictional rights outside these limits, as Constantinople and the other four ancient patriarchates have.²³

Following this logic of argumentation the See of Constantinople claims the right to exercise its jurisdiction upon the whole world known today where Orthodox Christians live as a diaspora, and where none of the three ancient patriarchies (Alexandria, Antioch and Jerusalem) has jurisdiction as it was understood by the fourth Ecumenical Council.

Since it is not the aim of this paper to enter into more details regarding the jurisdiction and the interpretation of the canons concerning the Diaspora,²⁴

²⁰ Basil STAVRIDIS, “L’autorité du patriarche œcuménique dans la vie de l’Eglise orthodoxe”, in: *Istina*, XL (1995), pp. 357-368, 361.

²¹ Grigorios D. PAPATHOMAS, “Les différentes modalités d’exercice de la juridiction du Patriarcat de Constantinople”, in: *Istina*, XL (1995), pp. 369-385, 370.

²² G.D. PAPATHOMAS, “Les différentes modalités”, p. 373.

²³ G.D. PAPATHOMAS, “Les différentes modalités”, pp. 374-375.

²⁴ A first classification of canons shows that from the total of 770 canons held by the Orthodox Church, 42 of them concern directly or indirectly the issue of Diaspora. These canons are: 14, 34, 35, 37 Apostolic Canons; 4, 5, 6, 15 Nicea I (325); 4, 9, 14, 16, 19, 20 Antioch (341); 3, 4, 5, 9 Sardica (343); 2, 3 Constantinople (381); 8 Ephesus (431); 118 Carthage (419); 1, 9, 12, 17, 19, 28 Chalcedon (451); 2, 19, 20, 36, 38, 39, 95, 102 in Trullo (691/692); 1, 3, 6, 15 Nicea II (787), 1 Agia Sophia (879/880). Nonetheless, a more exhaustive list shows that 200

we will confine ourselves only at saying that this claim has been challenged by most of the national autocephalous churches,²⁵ as one could see for example from Bishop Hilarion Alfeyev's reaction:

Le patriarcat de Moscou, ainsi que plusieurs Églises locales, considèrent que chacune d'entre elles est en droit, dans les régions qui ne font pas partie du territoire canonique de l'une d'entre elles, de conduire des activités pastorales et missionnaires parmi ses fidèles dispersés.²⁶

Ecclesiological Perspectives on Primacy

The fact that the great Orthodox theologian John Zizioulas is a Metropolitan of the Ecumenical Patriarchate, as well as the fact that he represents the Ecumenical Patriarchate to the International Commission of Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church as the co-chairman of this commission, made us wonder if there is any correlation between Constantinople's ecclesiastical polity and his theology. A brief inquiry into his ecclesiology shows that Zizioulas continues in the same lines, though from an ecclesiological perspective, of defending a stronger role of the See of Constantinople by overstressing the role of the *primus* in ecclesiology.

It is in the first lines of his book *Being as Communion*, where Zizioulas clarifies his understanding of the Church:

The Church is not simply an institution. She is a 'mode of existence', a *way of being*. The mystery of the Church, even in its institutional dimension, is deeply bound to the being of man, to the being of the world and to

canons out of 770 could be considered for the discussions over Diaspora. For a complete list see N.A. DALDAS, "Le statut", pp. 388-389, footnote 12.

²⁵ During the early preparation for the Great and Holy Synod, the study of the topic of Diaspora has been assigned to five Churches: the Patriarchate of Constantinople, Antioch, Moscow, Romania and the Church of Greece [*Episkepsis* 163 (1.03.1977)]. From these Churches only the Patriarchates of Antioch, Moscow and Romania offered their replies. An unexpected reaction came from the Patriarchate of Alexandria who offered, though not requested, its opinion. Among other suggestions offered by each one of the above-mentioned Churches, we will express only those concerning the jurisdiction over the Diaspora. Thus the Antioch report opted for a local synod and autocephaly; the Romanian report advised for autonomy and autocephaly; the Russian reply advised for autonomy and then autocephaly. The Alexandrine report was the only one who defended Constantinople's right of jurisdiction over the whole Diaspora. Perhaps the soundest argument for this was the fact that "the rules concerning the government of the church are concerned with the geographical boundaries and not with the faithful residing within them...". Archbishop PAUL, "Suggestions for Solutions", pp. 187ff, 192.

²⁶ Interview with the Bishop Hilarion ALFEYEV, in: *Revue du patriarcat de Moscou* (Août 2009), online <<http://orthodoxeurope.org>>, accessed 6 January 2010.

the very being of God. [...] However (...) she [the Church] must herself be an image of the way in which God exists. Her entire structure, her ministries etc. must express this way of existence.²⁷

As one could see, Zizioulas grounds his ecclesiology on Trinitarian theology. However, as we will show, the fact that he presents a rather subordinationistic Trinitarian theology as well as an enhanced Eucharistic ecclesiology,²⁸ led Zizioulas to develop a vision of ‘primacy’ which find its place in the Ravenna document (2007)²⁹ and which is very close to the Roman Catholic understanding.

Since we have insisted in another study on Zizioulas’ ecclesiology³⁰ we will limit ourselves here only to illuminate some aspects of his theology which play an important role in his development of the concept of ‘primacy’. For this reason we will firstly present Zizioulas’ perspective on the Trinity and its relation with the Church, then we will analyze the figure of the bishop in the context of the relationship between the Holy Trinity and the Church, concluding with a critical assessment of Zizioulas’ model of ‘primacy’.

The Holy Trinity

Zizioulas’ argumentation of the role of ‘primus’, although initially defended on historical arguments,³¹ ended up being dogmatically and Trinitarian justified.³² He develops this model within the context of the local church, and from here he extrapolates it to the regional level and then to the universal level.

²⁷ John ZIZIOULAS, *Being as Communion*, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, 1985, p. 15.

²⁸ See for example Zizioulas’ nuances brought to N. Afanasiev’s “Eucharistic Ecclesiology” in his studies *Being as Communion*, p. 24 or “Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Movement”, in: *Sourozh*, XXI (1985), pp. 16-27, 18.

²⁹ In 2007 the International Commission of Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church resumed its discussions on the theme of primacy. The original document was prepared beginning in 1990 in Moscow, but the urgency of the Greek Catholic Churches, as well as the ten year interruption of official discussions, made the International Commission only able to tackle the topic of primacy in September 2006 in Belgrade, and then again in October 2007 in Ravenna, Italy and in Vienna 22-27 September 2010. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html (accessed 27.10.2010); <http://www.zenit.org/article-30508?l=english> (accessed 27.10. 2010).

³⁰ For a more elaborate study upon Zizioulas’ relation between Trinitarian theology and Ecclesiology see a.o. our study “From Ontology to Ecclesiology: John Zizioulas, the Cappadocians and the Quest for a New Ecclesiology”, in: *Studia Teologica*, VI (2010), 1, pp. 201-216.

³¹ John ZIZIOULAS, *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Translated by E. Theokritoff, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 2001.

³² J.D. ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, P. McPartlan (ed.), Foreword by Arch. R. Williams, T&T Clark, London, 2006.

However, as we will show, Zizioulas' attempt to impose the model of the "primus" as he sees it at the local level, to the universal level is inconsistent with the ecclesiology of the local church, on the one hand, and on the other hand, the model proposed is highly disputed among the Orthodox themselves.

For Zizioulas, Ecclesiology must be situated within the context of Trinitarian theology.³³ The Trinitarian model is first of all applied to the Eucharistic gathering which thus becomes the model for the whole structure of the Church.³⁴ But what exactly is the Trinitarian model that Zizioulas uses?

When discussing the Trinitarian teaching of the Church, Zizioulas always refers to the major contribution of the Cappadocian Fathers to the development of the Trinitarian teaching. They are revolutionary thinkers due to their identification of the hypostasis with the person.³⁵ What significance had this identification for ontology? First of all, as Zizioulas explains, "the person was no longer an adjunct to a being, a category which we *add* to a concrete entity once we have first verified its ontological hypostasis. *It is itself the hypostasis of the being*".³⁶ And secondly, "entities no longer trace their being to being itself [...] but to the person, to precisely that which *constitutes* being, that is, enables entities to be entities".³⁷ Thus, "the person becomes the being itself [...] *the constitutive element* (the 'principle' or 'cause') of beings".³⁸

With this "revolution" in mind Zizioulas traces the 'cause' of the Holy Trinity to the person of the Father, and not to the *ousia*.³⁹ It is the Father who "makes the one divine substance to be that which it is: the one God".⁴⁰ The Father's ontological primacy in the Trinity will play a significant role in Zizioulas' ecclesiology. Trinitarian relations are now read by Zizioulas in terms of dependency and conditionality.

Miroslav Volf has convincingly argued that in Zizioulas' hermeneutic of the Trinity, one can find two types of relationships: a) one of *reciprocity*, which "consists in the many being unable to live as communion without the one, and in the one being unable to exist without the many";⁴¹ b) and a second one of *asymmetry* which "consists in the many being constituted by the one, whereas the one is only conditioned by the many; although he cannot exist without them,

³³ John ZIZIOULAS, "The Mystery of the Church in Orthodox Tradition", in: *One in Christ*, XXIV (1988), 4, pp. 294-303, 295.

³⁴ J. ZIZIOULAS, "Orthodox Ecclesiology", p. 18.

³⁵ J. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 36.

³⁶ J. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 39.

³⁷ J. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 39.

³⁸ J. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 39.

³⁹ J. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 40.

⁴⁰ J. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 41.

⁴¹ M. VOLF, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998, p. 78.

they are not his cause, but rather he is theirs”.⁴² If the first type of relationship poses no problem, this is not the case with the second one which exhibits a subordinationist-like relationship.⁴³

Thus, the Son and the Holy Spirit become conditioned by the will and the person of the Father. Only in relation with the Father the Son and the Holy Spirit become persons whereas they can only condition the Father’s personalistic character.

“In making the Father the ‘ground’ of God’s being – or the ultimate reason for existence –, Zizioulas says, theology accepted a kind of subordination of the Son to the Father without being obliged to downgrade the *Logos* into something created”.⁴⁴

Zizioulas will try to clarify better this relation of “subordination” in Chapter 5 of his *Communion and Otherness*, ‘The Father as Cause: Personhood generating Otherness’, where he treats the subordination in terms of ‘causation’ but a causation which does not involves time. Here Zizioulas argues that “causal language is permissible *only at the level of personhood not of substance*”.⁴⁵

However the main concern appears when one recalls Zizioulas’ interpretation of the “Cappadocian revolution”, which practically identifies the *ousia* with the *hypostasys* (of the Father), thus making the substantial causation inconceivable outside the *hypostasys*, any personal causation becoming in fact a substantial causation.

Zizioulas translates the inter-Trinitarian relationship into a “one-and-many” dialectic, and not in the “one-and-three” model. This rather strange model shows once more the over-emphasis Zizioulas places on the Father’s *monarchy* but at the expense of the intra-Trinitarian *perichoresys* and *koinonia*. This model is then transferred into ecclesiology at two levels: a) the level of the relationship between the bishop and the church, and b) the level of the relationship between the local church and the universal church, in the shape of the synod and bishops, with tremendous implication for the concept of primacy.

⁴² M. VOLF, *After Our Likeness*, p. 79.

⁴³ This “asymmetrical-reciprocal relationship” between the one and the many stems from the fact that Zizioulas tries to combine the patristic principle of the ‘monarchy of the Father’ with the concept of *koinonia*, but although the latter plays an important role in his theology, it still remains a weak concept. A different accent with different ecclesiological implications has been presented by the Romanian Patriarch Daniel who preferred to give priority to *koinonia* and *perichoresis* in his description of the Church. See Patriarche DANIEL, *La joie de la fidélité*, Cerf/Istina, Paris, 2009, pp. 228ff.

⁴⁴ J. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 89.

⁴⁵ J. ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, p. 128.

The Bishop

As in the Trinitarian theology Zizioulas proposes,⁴⁶ where the Father is considered on the one hand, as the one who constitutes the Holy Trinity as such, and on the other hand, he is the unifying factor of the Trinity,⁴⁷ so is the bishop, who, in the Church assumes the role of the Father:⁴⁸

Ecclesial fatherhood reflects Trinitarian Fatherhood, in that membership in the church requires 'generation' or 'birth' or 'regeneration', which is given 'from above' in an act or event (Baptism) of *sonship*, that is, our acceptance by the Father as his sons by grace through our incorporation into his only-begotten Son whom he eternally generates.⁴⁹

In these conditions, as Ioan Ica, Jr. has noticed, by over-stressing the role of the bishop in the Church, Zizioulas attempts

to build an episcopate-centric (and Christo-centric) version of Ignatian inspiration of the Eucharistic ecclesiology as a reply and at the same time in critical distance to the communitarian-charismatic-centric (and pneumatocentric) version developed in the '50s by the priest and professor Afanasiev...⁵⁰

⁴⁶ There were significant critics brought to Zizioulas' way of reading the Cappadocian Fathers. See for example T.A. NOBLE, "Paradox in Gregory Nazianzen's Doctrine of the Trinity", in: E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica*, Peeters, Leuven, 1993, pp. 94-99; N.G. AWAD, "Between Subordination and Koïnonia: Toward a New Reading of the Cappadocian Theology", in: *Modern Theology*, XXIII (2007), 2, pp. 181-204; E. RUSSELL, "Reconsidering Relational Anthropology: A Critical Assessment of John Zizioulas's Theological Anthropology", in: *International Journal of Systematic Theology*, V (2003), 2, pp.168-186; J. BEHR, *The Nicene Faith*, SVS Press, Crestwood, NY, 2004; K. KILBY, "Perichoresis and Projection: Problems with the Social Doctrine of the Trinity", in: *New Blackfriars*, LXXXI (2000), pp. 432-445; A. BROWN, "On the Criticism of 'Being as Communion' in the Anglophone Orthodox Theology", in: D.H. KNIGHT (ed.), *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*, Ashgate, Hampshire, 2007, pp. 35-78.

⁴⁷ J. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 135.

⁴⁸ Through the baptism the bishop 'constitutes' the Church, which, at its turn only condition the bishop, in the sense that there could be no bishop outside the Church, yet it is not the Church who constitutes him as a bishop.

⁴⁹ J. ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, p. 148.

⁵⁰ Ioan ICA jr., *Canonul Ortodoxiei: Canonul Apostolic al primelor secole*, 6 vols., vol. I, Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 47 (English translation mine). We have to take in consideration that Ica's critics are not without importance since he is one of the members of the Orthodox-Roman Catholic International Commission of Dialogue, representing the Romanian Orthodox Church.

The role of the bishop in the Church is strictly related with the fact that he is (or better said, he was),⁵¹ the head of the Eucharistic gathering.⁵² His function can be exercised only in the Eucharistic gathering, which is the Church. However, as we will see, Zizioulas extends this form of primacy, which assures unity and diversity at the same time, also to the extra-Eucharistic space, namely to the synod.

The Primacy

Within the Orthodox – Roman Catholic dialogue Zizioulas sees two methods of approaching the topic of primacy, namely the historical and the theological one. However, since the historical method “has proved to have made almost no contribution to the debate, and can only be of slight use in the ecumenical discussions of the question”, the only reliable method left seems to be the theological one which tackles fundamental topics such as the nature of the Church and Trinitarian dogma.⁵³ This is the reason why his approach of primacy, with some exceptions,⁵⁴ has been mainly at the ecclesiological and dogmatical level, more precisely contrived through the intermediation of Trinitarian dogma.

It is due to the fact that everything in the Church must reflect the Trinitarian life that Zizioulas extends the model of the local church to a regional and universal level. This means that the structures and principles guiding the local church should be applied not only to the local level, but also to the regional and universal levels.⁵⁵ These structures and principles are: the *primus* and the principle of primacy, the communion and the principle of *koinonia*, as well as the principle of *taxis* (or order). At the level of the local church these principles are grounded in the Eucharist. Thus, the Eucharist is a communion of Christians, who are led in their prayer by a *protos* (always the bishop and never the parish priest) who assumes different hypostases: the bishop is the Church as a whole, Christ as a corporate personality, or the Father himself. The Eucharist

⁵¹ This situation changed in time, the bishop becoming from head of the Eucharistic gathering more of an administrator, a supervisor. This happened in relation with the development of the parish, starting with the 3rd century.

⁵² It is not just the function of the bishop that derives from the Eucharist, but “all administration in the Church derives from the Eucharist”. J. ZIZIOULAS, “Eucharistic Ecclesiology in the Orthodox Tradition”, in: *L’ecclésiologie eucharistique*, Jean-Marie VAN CANGH (ed.), Académie Internationale des Sciences Religieuses, Cerf, Bruxelles, 2009, pp. 187-202, 196.

⁵³ John ZIZIOULAS, “Primacy in the Church: An Orthodox Approach”, in: *Sourozh*, LXXXIV (2001), pp. 3-13, 5.

⁵⁴ See *Eucharist, Bishop, Church*. Zizioulas abandons rather soon the historical approach resuming himself only to the theological one. However, we believe that the historical approach should be considered further since it rises, as we will show later, serious questions to the theological primacy construct.

⁵⁵ One could easily notice the same methodological approach adopted in the Orthodox-Roman Catholic dialogue.

also creates a *taxis*, an order: bishop, priests, deacons and laymen who are in communion, in *koinonia* with one another. The unifying factor of all the orders is the Eucharist itself, but the one expressing the unity and at the same time the one who creates diversity through ordination (from baptism to priestly ordination) is the bishop.

These principles belong to the Church of the first three centuries and they characterize the so-called “Eucharistic ecclesiology”.⁵⁶ However, although Zizioulas distances himself from the classical “Eucharistic Ecclesiology” by strongly introducing the Trinitarian theology, he nonetheless attempts to apply the above-mentioned principles to realities that exceed, as we said, the Eucharistic milieu, such as the regional synod or the ecumenical synod.

The principle of the “primus” is a condition *sine qua non*, not just for the universality of the local church, but also for the validity and existence of the synod *qua* synod.⁵⁷ Zizioulas is against the idea that the primacy belongs to the *bene esse* of the Church, arguing that it actually belongs to the *esse* of the Church, which makes primacy to be a matter of ecclesiology/dogmatics and not just of canonical order.⁵⁸

For Zizioulas, all bishops are equal. When they gather in synod they express the unity, universality and equality of their local churches. According to the 34th Apostolic Canon each synod must work together with its *primus*, and the *primus* must do nothing without the synod. The Apostolic Canon, which has origins much later in the 4th century, is for Zizioulas the standard model of cooperation between the synod and its *protos*. However, although Orthodox theology, as Zizioulas himself explains it, has always spoken about a ‘primacy of honor’ granted to the *protos*, he nevertheless calls into question whether one can speak only about a “simple honor”.⁵⁹

If until this point Zizioulas’ argumentation was based upon Trinitarian teaching as well as upon Eucharistic ecclesiology, at this point his arguments are brought from the sphere of personal or Church’s “experience”.⁶⁰ It is this experience that Zizioulas tries to justify theologically by applying the Eucharistic model of primacy to non-Eucharistic realities.⁶¹ If the bishop (the *primus*)

⁵⁶ Cf. N. AFANASIEV, *The Church of the Holy Spirit*, trans. V. Permiakov, edited and with an introduction by Michael Plekon, foreword by Rowan Williams, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2007.

⁵⁷ J. ZIZIOULAS, “Primacy in the Church”, p. 9.

⁵⁸ John ZIZIOULAS, “Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology”, in: Walter KASPER (ed.), *The Petrine Ministry: Catholics And Orthodox in Dialogue*, Newman Press, Mahwah, N.J., 2006, pp. 231-248. See the same approach in Ravenna, 2007.

⁵⁹ J. ZIZIOULAS, “Recent discussions”, pp. 234-235.

⁶⁰ J. ZIZIOULAS, “Recent discussions”, p. 235.

⁶¹ It is not the first time when Zizioulas develops theological concepts starting not from Revelation, but from Church’s experience. “The ecclesial experience of the Fathers played a decisive role in breaking ontological monism and avoiding the gnostic ‘gulf’ between God and

constitutes the Church at the local level, this is not necessarily true for the *primus* in relation with the synod, or extrapolating, for a local church (represented by the *primus* of the synod) in relation with other local churches, since the bishops as well as the local churches take their existence from the Eucharistic event and not from some exterior institution.

Concerning the bishop who should hold the primacy, Zizioulas argues that since primacy is a ministry of the Church, this function/ministry should not be held by rotation, but it should belong to one particular bishop/church. Thus at the universal level this ministry should be held by the bishop of Rome.⁶² However, in another part where the historical method and facts are employed, Zizioulas writes that the primacy, the chairmanship of the first councils “was in some places given to the bishop of the metropolitan city, but in other places (e.g. Pontus) to the eldest of the bishops”.⁶³

Such historical evidences show that primacy in the Church, in a conciliar context did not follow the Eucharistic logic being even less theologically justified. The fact that there was no uniformity in practice concerning the bishop who should be the *primus* reveals rather the fact that the early Church regarded the primacy in the synod as belonging to the *bene esse*, thus to a practical, functional aspect of the Church, but also that it was an honorific function. The tendency of the Church to accommodate the Roman imperial organization was also reflected in the synodal organization. Thus the local or regional synods brought together bishops belonging to the same imperial administrative area, and the primacy came to be granted to bishops residing in important imperial cities.⁶⁴ As a consequence of this new direction taken in the Church, in 381 the Episcopal See of Constantinople, although was not of apostolic origin⁶⁵ still received the second place of honor, in front of the older Episcopal sees of apostolic origin Antioch, Jerusalem, Alexandria, simply because it was the “New Rome”.

world. [...] the bishops... such as St. Irenaeus and later St. Athanasius, approached the being of God through the experience of the ecclesial community, of *ecclesial being*. [...] This ontology, which came out of the Eucharistic experience of the Church, guided the Fathers in working out their doctrine of the being of God, a doctrine formulated above all by Athanasius of Alexandria and the Cappadocian Fathers”. J. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, pp. 16-17.

⁶² J.D. ZIZIOULAS, “The Theological Problem of ‘Reception’”, in: *One in Christ*, XXI (1985), pp. 187-193, 192.

⁶³ J.D. ZIZIOULAS, “The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council”, in: *Councils and the Ecumenical Movement*, coll. *World Council of Churches Studies* 5, WCC, Geneva, 1968, pp. 34-51, 42.

⁶⁴ See François DVORNIK, *Byzance et la primauté romaine*, Cerf, Paris, 1964, pp. 23-26.

⁶⁵ See F. DVORNIK, *Byzance et la primauté Romaine*, p. 22; F. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge, Mass., 1958.

Towards New Perspectives on Primacy and Diaspora

Let us now return to Constantinople's claim of primacy among the Orthodox Churches as it was expressed in the 1950 Patriarchal Encyclical to the Sunday of Orthodoxy, the Ravenna document (2007) and the inter-Orthodox Chambésy (2009) decision concerning the diaspora.

Although the Orthodox Churches have not rejected Constantinople a primacy of honor,⁶⁶ still they have refused to recognize it as a Byzantine Vatican. This is why paragraph 39 of the Ravenna document⁶⁷ which defines Orthodoxy in relation with the See of Constantinople, by drawing a parallel with the situation in the Roman Catholic Church, has scandalized for example the representatives of the Russian Patriarchate⁶⁸. The reason is not so much the fact that Constantinople can summon a Pan-Orthodox council but the theological hermeneutic of such claims. One must recall the fact that: a) Metropolitan John Zizioulas, a member of the Orthodox-Roman Catholic Commission of Dialogue since its beginning in the 1980s, has influenced strongly its texts and the Ravenna document is nothing else but an exposition of his theological positions; b) in Ravenna, Constantinople invited the Estonian Church to take part as full member, determining thus the Russian delegation to withdrawn from discussions; c) the chairperson of the Chambésy (2009) inter-Orthodox meeting has been the representative of the Constantinople See, Metropolitan Zizioulas under whose chairmanship the Russian proposal that the chairmanship/primacy of the Episcopal Assemblies in diaspora to be held by rotation has been

⁶⁶ See for example Bishop Hilarion Alfeyev's interview given to Interfax where he states: "[T]he Orthodox Church has a structure different was that of the Catholic Church, as we have no single universal primate, since each local Church is headed by its own primate. In other words, in universal Orthodoxy there is no hierarch whose role would be similar to that of the Pope of Rome in the Western Church. There must be no illusion that there is such a hierarch. We respect the Patriarch of Constantinople as the first in honor among the primates of local Orthodox Churches, but we are against regarding him as 'Pope of the East'". Available online at <<http://orthodoxeurope.org/page/14/122.aspx-3>>, accessed on 6 January 2010.

⁶⁷ "These councils gathered together the bishops of local Churches in communion with the See of Rome or, although understood in a different way, with the See of Constantinople, respectively" (§39). The Joint International Commission for the Theological Dialogue Between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority* (Ravenna, 13 October 2007), published online at <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html>, accessed on 09.02.2008.

⁶⁸ Interfax interview, 'Bishop Hilarion requests the Theologian (sic!) Commission to examine the ambiguous document adopted at the Orthodox-Catholic conference in Ravenna', available online at <<http://www.interfax-religion.com/?act=news&div=3945>>, accessed on 6 January 2010.

rejected.⁶⁹ In other words, the Moscow Patriarchate makes no distinction between Zizioulas' theology and Constantinople's church politics, but rather reads Constantinople's actions through Zizioulas's theology. In this context Alfeyev's rhetorical question "We are orthodox Christians and consider ourselves of such kind just as we communicate with the Constantinople See, aren't we?" receives new meanings.

For the Moscow Patriarchate, Constantinople's theological position is intended to intensify "its [Constantinople's] efforts to secure their primate's role as 'the Eastern Pope', the supreme arbiter and head of the entire Orthodox diaspora".⁷⁰

The fact that Constantinople's understanding of primacy is not shared by all the Orthodox Churches can also be seen from the position adopted by H.E. Daniel, the Patriarch of the Romanian Orthodox Church. For him the role of the primus should be one of *diakonia*, in order to "faciliter le processus par lequel chaque Eglise locale participe à la vie de toutes les autres et toutes les autres participe à la vie de chacune et de l'ensemble".⁷¹

If Zizioulas considers the *primus* as the expression of unity and catholicity of the Church and as the constitutive element of it, the Romanian Patriarch considers the act of *koinonia* itself as an expression of the unity, re-considering thus the role of the primus.

A la lumière du 34e canon apostolique, la théologie orthodoxe comprend que le *primus* qui est au service de la *koinonia* est *primus inter pares* et non pas *unus super omnes*, il est un facteur ou un service dans la réalisation de la communion, mai non pas un principe ultime d'unité, car l'unité est la *koinonia* elle-même, elle réside dans la qualité des relations d'obéissance réciproque, de responsabilité commune et de participation commune a la réalisation de la *koinonia*. [...] Cela explique pourquoi l'expression ultime de l'unité ainsi que l'autorité suprême d'une Eglise locale autocéphale n'est pas le patriarche lui-même, mais le Saint-Synode, c'est-à-dire la *koinonia* des évêques des différents diocèses.⁷²

⁶⁹ According to Alfeyev, the principle of rotation or of election of the chairman of Episcopal conferences has been proposed to Chambésy (2009): « La délégation de l'Eglise orthodoxe russe, celles de plusieurs autres Églises locales proposaient l'élection des présidents par les conférences ou bien la mise en place d'une présidence tournante selon les principes de la rotation ». However, « Il est apparu qu'il est aujourd'hui pour l'instant impossible d'atteindre l'unanimité sur cette question ». Hilarion ALFEYEV, *Revue du patriarcat de Moscou*, (Août 2009), online <<http://orthodoxeurope.org>>, accessed 6 January 2010.

⁷⁰ Bishop HILARION of Vienna and Austria, online at <<http://orthodoxeurope.org/print/19/2/502.aspx>>, accessed 6 January 2010.

⁷¹ Patriarche DANIEL, *La joie de la fidélité*, p. 320.

⁷² Patriarche DANIEL, *La joie de la fidélité*, pp. 230-231.

Conclusions

The present study's aim was to investigate the relationship between the issue of Orthodox diaspora and the topic of primacy. Although for many these seems to be distinct issues requiring answers independently one of the other, the analysis of the documents issued within the context of the inter-Orthodox and ecumenical dialogue prove the intrinsic relationship between them. Under these new conditions one could expect a definite solution to the issue of diaspora only when an agreement on the primacy within Orthodoxy will be reached. At the same time a growing agreement among the Orthodox churches concerning diaspora's jurisdiction will definitely confer a greater coherence to the Orthodox discourse on primacy especially in the ecumenical dialogues.

Concerning the ecclesiological discourse on primacy, the present study has joined the group of those who have pointed out towards the ecclesiological shortcomings of Orthodoxy's main speaker, John Zizioulas. In this situation a more balanced position where the sobornicity/*koinonia* of the Church(es) receive a stronger position, should be considered.

As a last remark, both at the level of discussions on diaspora and on primacy one has noticed the tendency to devalue the historical development of the Church as well as the significance of the historico-pragmatic aspect of the Church. In these conditions the Church tends to be regarded only in dogmatic terms and its canons interpreted in a total ignorance of the historical context in which they were promulgated. Such a *dehistoricization* of the Church leads first of all to heresy since the humanity of the Body of Christ is negated, and at the same time hinders any effort in the realization of a deeper unity among Churches.

Rezumat: Diaspora ortodoxă în contextul discuțiilor despre primat

Studiul de față este o propunere de a vedea discuțiile purtate la nivel inter-ortodox pe tema diasporei prin prisma operei ecleziologice a mitropolitului Ioannis Zizioulas. Autorul prezentului studiu consideră că există o legătură indisolubilă între problema diasporei, sau mai corect - problema jurisdicției asupra comunităților ortodoxe din diaspora - și problema primatului în Biserica Ortodoxă. Această legătură a devenit mai evidentă cu ocazia recentelor discuții inter-ortodoxe avute la Chambésy (2009) ce au rolul de a pregăti realizarea mult așteptatului Sinod Pan-Ortodox.

În prima parte a studiului, autorul oferă o scurtă analiză asupra diasporei ortodoxe care se dovedește a fi o realitate complexă ce combină aspecte național-culturale cu aspecte religioase. Realitatea acestor comunități ortodoxe aflate în diaspora ridică probleme atât juridico-canonice cât și ecleziologice, ce sunt legate mai ales de existența jurisdicțiilor ortodoxe paralele. Astfel, în diferite orașe vest-europene sau nord-americane se pot întâlni mai multe Episcopii Ortodoxe, care își exercită autoritatea pe același teritoriu.

Tot în această primă parte autorul întreprinde o scurtă evaluare a statutului Patriarhiei de Constantinopol în lumea ortodoxă prin prisma vechilor hotărâri sinodale cât și a unor teologi ortodocși moderni, punând în evidență viziunile diferite existente asupra acestui statut.

Cea de-a doua parte a studiului aduce în discuție viziunea ecclesiologică a mitropolitului Zizioulas. Analizând pe scurt viziunea ecclesiologică a mitropolitului Zizioulas, autorul indică tendințele eclezial-subordinaționiste ale acestuia, tendințe ce se referă nu doar la o subordonare a Bisericii față de episcop, ci și a sinodului față de întâistătătorul/președintele sau în detrimentul *koinoniei*.

Partea a treia a studiului, pornind de la constatarea că mitropolitul Zizioulas este președintele atât Comisiei Internaționale Ortodoxe de dialog cu Biserica Romano-Catolică ce a participat la emiterea documentului de la Ravena (2007) privind primatul în Biserică, cât și al Comisiei Inter-Ortodoxe de pregătire a Sfântului și Marelui Sinod Pan-Ortodox ce a discutat problema diasporei în 2009, autorul studiului ridică problema interdependenței celor două subiecte.

Astfel, concluzionând, autorul acestui studiu consideră că în ceea ce privește discuțiile inter-ortodoxe, subiectul jurisdicției asupra diasporei cât și cel al primatului în Ortodoxie sunt strâns legate, soluționarea unuia ținând de soluționarea celuilalt.

Ilie CHIȘCARI

IS 52:13-53:12 NEI MANOSCRITTI BIBLICI DEL MAR MORTO

Keywords: *Dead Sea Scrolls, Qumran, Is 52:13-53:11, textual analysis, Masoretic text, Suffering Servant, Messianic theology.*

Abstract

Questo studio realizza un confronto, al livello testuale, fra il testo masoretico e le versioni del Mar Morto del quarto inno del Servo di Dio (*Is 52:13-53:11*). Lo scopo è l'identificazione, al di là delle variazioni fonetiche o grammaticali, delle eventuali differenze di natura teologica, che potrebbero offrire una luce sulla storia dell'esegesi cristiana di questo testo. Provo realizzare un'analisi quanto più esaustiva possibile, con un'enfasi speciale sui passi più delicati dal punto di vista teologico. La lettura messianica generalizzata in alcuni libri del Nuovo Testamento e in quasi tutta l'esegesi patristica mi ha fatto porre l'accento specialmente sui passi che potrebbero individuare una tale interpretazione anche nella tradizione giudaica.

La scoperta dei manoscritti del Mar Morto ha stimolato una nuova linea di ricerca negli studi biblici, offrendosi la possibilità di confrontare i testi conosciuti finora con il grande corpo di letteratura biblica e non-biblica trovata. Circa un quarto di questi manoscritti contengono testi "biblici", che dimostrano una continuità fra la tradizione antica e quella medievale, ma anche alcune differenze fra le versioni in circolazione prima dell'uniformizzazione di un certo canone ebraico. Così si è sviluppata la ricerca della trasmissione del testo biblico e delle ragioni che possono stare dietro alle differenze testuali. Come parte di questo lavoro, i rotoli del libro di Isaia hanno provocato la critica più di tutti gli altri testi biblici.¹

Il libro di Isaia, insieme ai Salmi e al Deuteronomio, rappresenta uno dei più attestati scritti biblici fra i documenti del Mar Morto e l'unico che è stato scoperto in una versione quasi completa (IQIsa^a).² Si sono trovati 22 manoscritti

¹ George J. BROOKE, "On Isaiah at Qumran", in: *As Those Who Are Taught. The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*, Claire Mathews MCGINNIS, Patricia K. TULL (eds), coll. *Society of Biblical Literature – Symposium Series 27*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2006, pp. 69-71.

² E' interessante osservare che questi tre libri costituiscono infatti anche i più citati libri nel Nuovo Testamento; cf. Eugene ULRICH, "The Bible in the Making: The Scripture Found at Qumran", in: *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation*, Peter W. FLINT (ed.), coll. *Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, Eerdmans, Grand Rapids, 2001, p. 54.

e frammenti del libro di Isaia: 2 nella Grotta 1, 18 nella Grotta 4, 1 nella Grotta 5 e uno a Wadi Murabba'at.³ Sebbene congetturale, la scoperta di tanti frammenti di questo libro indica la popolarità di questo tipo di letteratura fra i membri della comunità di Qumran e, per estensione, nel Giudaismo dell'epoca.⁴ Da tutti questi frammenti, solo 5 manoscritti conservati contengono, completamente o parzialmente, il brano di *Is* 52:13-53:12: 1QIsa^a (col. XLIV, 1-22)⁵, 1QIsa^b (col. XXIII, 6-25), 4QIsa^b (fram. 39), 4QIsa^c (fram. 37-39) e 4QIsa^d (col. VIII, fram. 11 ii; col. IX, fram. 12).⁶ L'importanza di queste versioni testuali di Qumran cresce perché non c'è nessun riferimento a *Is* 53 nei cinque *peshtarim* di Isaia trovati lì⁷ e perché le allusioni a questo testo in altri scritti sono poche.⁸

Come caratteristica generale di questi manoscritti, si può precisare dall'inizio che 1QIsa^b, 4QIsa^b e 4QIsa^d, contenendo solo differenze minori fra loro, appartengono, apparentemente, alla stessa versione, molto simile al testo masoretico.⁹ 1QIsa^a e 4QIsa^c, però, contengono differenze più notabile rispetto al testo tradizionale, che superano il livello ortografico e necessitano un'interpretazione speciale.¹⁰ 1QIsa^a presenta poi un'importanza speciale per l'interpretazione di *Is* 53, specialmente a causa della sua datazione che va dietro alla fine del secondo secolo a.C., trasformandolo forse nel più vecchio monumento di questo passaggio biblico che ci è rimasto.¹¹

³ Eugene ULRICH, "An Index to the Contents of the Isaiah Manuscripts from the Judean Desert", in: *Writing & Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretative Tradition. Volume Two*, Craig C. BROYLES, Craig A. EVANS (eds), coll. *Vetus Testamentum – Supplement Series* 70/2, Brill, Leiden, 1997, p. 477; Peter W. FLINT, "The Isaiah Scrolls from the Judean Desert", in: *Writing & Reading the Scroll of Isaiah*, C.C. BROYLES, C.A. EVANS (eds), p. 481; Emanuel TOV, "The Text of Isaiah at Qumran", in: *Writing & Reading the Scroll of Isaiah*, C.C. BROYLES, C.A. EVANS (eds), pp. 491-493.

⁴ James C. VANDERKAM, Peter W. FLINT, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity*, Harper, San Francisco, 2002, p. 133.

⁵ L'interesse per questo frammento si è manifestato subito dopo la scoperta dei manoscritti del Mar Morto, come ci mostra: Pietro BOCCACCIO, *Colonna XLIV del Rotolo d'Isaia (DSIa)*, Pontificium Seminario, Fano, 1950.

⁶ E. ULRICH, "An Index to the Contents...", pp. 478-480.

⁷ Cf. J. BLEKINSOPP, *Opening the Sealed Book. Interpretations of the Book of Isaiah in Late Antiquity*, Eerdmans, Grand Rapids, 2006, pp. 106-128.

⁸ Alcune allusioni a *Is* 53 sono state identificate specialmente negli inni (1 QH 8.26, 27), ma anche in altri scritti (4QAha; 4Q541). Cf. Sydney H. T. PAGE, "The Suffering Servant between the Testaments", in: *New Testament Studies*, XXXI (1985), pp. 484-485.

⁹ Una lista quasi completa delle differenze fra il TM e il 1QIsa^b è offerta da: Samuel LOEWINGER, "The Variants of DSI II", in: *Vetus Testamentum*, IV (1954), 2, pp. 155-163.

¹⁰ J.C. VANDERKAM, P.W. FLINT, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls*, pp. 131-132.

¹¹ Cf. Emiliano Rubens URICUOLI, "A Suffering Messiah at Qumran? Some Observations on the Debate about 1QIsa^a", in: *Revue de Qumran*, XCIV (2009), 2, p. 273; J. BLEKINSOPP, *Opening the Sealed Book*, pp. 89-90.

Isaia 52:13

| TM | 1QIsa ^a | 1QIsa ^b | 4QIsa ^c |
|------------------------------------|--------------------------|-----------------------|-----------------------|
| הָנָה יִשְׁכַּל עַבְדִּי | הנה ישכיל עבדי | הנה ישכיל עבדי | הנה] דיןב[שכיל ע] |
| יָרוֹם וְנִשָּׂא וְנִבְהָ מְאֹד | וירום ונשא ונבה מואדה | ירום ונבה ונשא מאד | [ירום] |

E
O
L
O
G
I
C
E

L'inno comincia con un annuncio riguardo alla condizione futura del Servo, usando quattro verbi, con un unico soggetto – עבדי: יִשְׁכַּל ["riuscirà, avrà successo, agirà con saggezza"], ירום / וירום ["sorgerà, s'innalzerà, sarà innalzato"], ונשא ["sarà elevato, alto"] e ונבה ["crescerà, sarà grande, alto"]. I manoscritti del Mar Morto eliminano la proposta di G. R. Driver di leggere la forma שְׁכַל del TM come יִשְׁכַּל, "sarà legato, incrociato" (nifal della radice שכל II, "legare, vincolare"; cf. שָׁכַל, "incrociare", Gn 48:14; Accad. *šakkīlu*),¹² a causa della presenza dell'*yôd* in tutte le variante (1QIsa^a, 1QIsa^b, 4QIsa^c), marca specifica dell'hifil.

Per il secondo verbo, 1QIsa^b e 4QIsa^c presentano la stessa forma come il TM – ירום –, mentre 1QIsa^a aggiunge la congiunzione *waw*, con effetti sulla sintassi del versetto. Nelle versioni simili al TM, ירום e ישכיל sono due yiqtol trovati in parallelismo, che iniziano la linea principale del futuro, continuata poi attraverso i due w^qatal paralleli ונשא ונבה, sempre di livello principale. In 1QIsa^a invece, ישכיל è un yiqtol di livello principale, mentre וירום è un w^eyiqtol che difficilmente potrebbe essere spiegato secondo la sintassi di p. Niccacci. Al massimo, וירום può essere considerato un w^eyiqtol continuativo della linea principale del futuro volitivo, mentre ונשא ונבה sono due w^qatal della linea principale del futuro indicativo. L'analisi di וירום come un wayyiqtol sarebbe impossibile in questo contesto. Più probabile però si tratta di una semplice aggiunta per coordinare sindeticamente i primi due verbi del versetto.

Un'altra differenza rispetto al TM si osserva in 1QIsa^b, dove gli ultimi due verbi hanno l'ordine ונבה ונשא, mentre il TM, in accordo con 1QIsa^a ha ונשא ונבה.¹³ L'avverbio מואד / מואדה determina dunque la radice נשא: "sarà grande

¹² G.R. DRIVER, "Isaiah 52₁₃ – 53₁₂: The Servant of the Lord", in: *In Memoriam Paul Kahle*, Matthew BLACK, Georg FOHRER (eds), coll. *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 103, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1968, pp. 90-91.

¹³ Questo tipo di trasposizione si trova in 1QIsa^b anche in 38:19; 55:8; 57:20; 62:8; cf. Peter W. FLINT, "Variant Readings and Textual Affiliation in the Hebrew University Isaiah Scroll from Cave One (1QIsa^b)", in: *Qumran Cave 1 Revisited: Texts from Cave 1 Sixty Years after Their Discovery*, Daniel K. FALK et alii (eds), coll. *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 91, Brill, Leiden, 2010, p. 44.

e sarà elevato molto”. La forma מואדה di 1QIsa^a rappresenta una variante ortografica del מאד masoretico (cf. מאד di 1QIsa^b), con וא come *mater lectionis* per “o”¹⁴ e con un ה finale arcaico (cf. 47:6; 64:8; etc).¹⁵ Sembra che 1QIsa^a leggeva il מאד masoretico come *mōd*.¹⁶

Isaia 52:14

| TM | 1QIsa ^a | 1QIsa ^b | 4QIsa ^c |
|--|----------------------------|----------------------------|---------------------|
| כַּאֲשֶׁר שָׁמְמוּ עָלַיךָ רַבִּים | כאשר שממו עליכה רבים | כאשר שממו עליון רבים | [] [] |
| כִּן־מִשְׁחַת מַאִישׁ מִרְאֵהוּ | כן משחתי מאיש מראהו | כן משחת מאיש מראהו | מאיש [] [הו]מרא |
| וְתֹאדְרוּ מִבְּנֵי אָדָם | ותוארו מבני האדם | ותרו מבני אדם | [] |

Una prima osservazione che si può fare è che 1QIsa^a non cambia la persona del suffisso pronominale di עָלַיךָ (“su di te”), che rappresenta certamente una *lectio difficilior* del TM, ma la conserva nella forma עליכה. La forma כה del suffisso pronominale è preferita da 1QIsa^a nella maggior parte dei casi (230/352).¹⁷ Così, la correzione operata da alcuni, che leggono qui עליו (“su di lui”)¹⁸, secondo la versione siriana del testo e la forma equivalente targumica,¹⁹

¹⁴ Eugene ULRICH, Peter W. FLINT, *Qumran Cave I. II: The Isaiah Scrolls. Part 2: Introductions, Commentary and Textual Variants*, coll. *Discoveries in the Judaean Desert* 32, Clarendon Press, Oxford, 2010, pp. 27-28, 79; E. Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1 Q Isa^a)*, coll. *Studies in the Text of the Desert of Judah* 6, Brill, Leiden, 1974, pp. 173-174.

¹⁵ E. Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll*, p. 498.

¹⁶ E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave I. II*, p. 28.

¹⁷ E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave I. II*, p. 33.

¹⁸ David J.A. CLINES, *I, He, We, & They. A Literary Approach to Isaiah 53*, coll. *Journal for the Study of Old Testament – Supplement Series* 1, JSOT Press, Sheffield, 1983, p. 14; Julian MORGENSTERN, “The Suffering Servant – A New Solution”, in: *Vetus Testamentum*, XI (1961), p. 313; M. DAHOOD, “Phoenician Elements in Isaiah 52:13-53:12”, in: *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, H. GOEDICKE (ed.), Johns Hopkins University Press, Baltimore, p. 65; Michael L. BARRÉ, “Textual and Rhetorical-critical Observations on the Last Servant Song (Isaiah 52:13-53:12)”, in: *Catholic Biblical Quarterly*, LXII (2000), 1, p. 25; cf. Dominique BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l’Ancien Testament. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations*, coll. *Orbis Biblicus et Orientalis* 50/2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986, pp. 383-384.

¹⁹ Cf. J.S. STENNING (ed.), *The Targum of Isaiah*, Oxford: Clarendon Press, 1953, p. 179.

non trova sostegno nei testi del Mar Morto.²⁰ È interessante che Ulrich ricostruisce la forma [עליי] nel testo di IQIsa^b, considerandola migliore nel contesto.²¹

Una delle principali differenze fra il TM e le versioni del Mar Morto la costituisce l'aggiunta di un *yōd* alla fine del מִשְׁחָת, nel testo di IQIsa^a, che ha creato una valanga di discussioni nel mondo scientifico. La traduzione della parola מִשְׁחָת sarebbe in questo caso “io ho unto”, dal verbo מִשַׁח, sostituendo dunque la radice שָׁח (“corrompere, corruzione”) del TM, forse a causa dell'identificazione del עֲבָדִי con Messia.²² Mentre i LXX traducono questo termine con un *hapax legomenon* della versione greca, ἀδοξήσει (“avere una fama cattiva”),²³ IQIsa^a eliminerebbe dunque l'*hapax*, offrendo una lettura intelligibile del testo.²⁴

Sembra che abbiamo qui una soluzione settaria alla controversia intorno all'analisi e al significato del termine מִשְׁחָת nel TM,²⁵ fissandosi un'altra traduzione del versetto: “Come molti si stupirono di te, allo stesso modo io ho unto il suo volto [rendendolo] al di sopra dell'uomo e il suo aspetto al di sopra dei figli dell'uomo”. La costruzione grammaticale מִן מִשַׁח מִן troverebbe un parallelismo esatto in *Sal* 45:8 – עַל-כֵּן מִשְׁחָתָ אֱלֹהִים אֱלֹהֵיךָ שָׂמֵן שָׁשׂוֹן מִחֲבֵרֶיךָ (“per questo ti ha unto Dio, il tuo Dio, con olio di letizia al di sopra dei tuoi compagni”). Se accettiamo la traduzione “io ho unto” di questa parola, si fa intelligibile l'uso della parola יָזָה (hifil di נָזַח, “aspergere, far schizzare”) del versetto prossimo – “così lui aspergerà molti popoli” –, con un significato rituale, come un riferimento all'unzione che fa anche il Servo, come l'unto di Dio,

²⁰ Jim W. ADAMS, *The Performative Nature and Function of Isaiah 40-55*, coll. *Library of Hebrew Bible* 448, T&T Clark International, London, 2006, p. 175.

²¹ E. ULRICH, P.W. FLINT, *Qumran Cave 1. II*, p. 227. Questa ricostruzione potrebbe essere catalogata come una tendenza teologica dell'autore.

²² Il primo che abbia proposto questa comprensione è stato Dominique BARTHÉLEMY, “Le grand rouleau d'Isaïe trouvé près de la Mer Morte”, in: *Revue biblique*, LVII (1950), pp. 530-549. Fu seguito da molti altri: E. Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll*, p. 262; William H. BROWNLEE, *The Meaning of the Qumrân Scrolls for the Bible with Special Attention to the Book of Isaiah*, Oxford University Press, New York, 1964, p. 205.

²³ Hengel considera ἀδοξήσει un gioco di parole deliberato in connessione con δοξασθήσεται σφόδρα del v. 13. Cf. M. HENGEL, “The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period”, in: *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, B. JANOWSKI, P. STUHLMACHER (eds.), Eerdmans, Grand Rapids, 2004, pp. 101-122.

²⁴ Secondo Urciuoli però, questa lettura non fa altro che sostituire un *hapax* con un altro; cf. E.R. URUIOLI, “A Suffering Messiah at Qumran?”, p. 277.

²⁵ E.R. URUIOLI, “A Suffering Messiah at Qumran?”, p. 275; cf. Emanuel Tov, “The Text of Isaiah at Qumran”, pp. 501-502.

attraverso questo atto di aspergere.²⁶ Poi, מִשְׁחָתִי è esattamente il verbo alla prima persona singolare che si aspetterebbe dopo il הִנֵּה יִשְׁכִּיל עַבְדִּי (“ecco, il mio servo avrà successo”) del v. 53, continuando la linea positiva di quel versetto. Per questo, ci sono alcuni autori che preferiscano questa lettura, considerandola originale e più giusta.²⁷

Quelli che sostengono che il giudaismo pre-cristiano interpretava Is 53 in una chiave messianica portano come esempio specialmente questa modifica operata nel testo del versetto in 1QIsa^a.²⁸ La presenza di questa forma nel manoscritto non può essere spiegata, secondo loro, se non come un effetto dell’interpretazione messianica del Servo. Anche la trasmissione della forma ambigua מִשְׁחָתִי in tutte le altre versioni manoscritte sembra confermare l’importanza speciale di questo termine, inteso in un senso messianico.²⁹ Il Targum sostiene quest’interpretazione per l’introduzione dell’apposizione “Messia” al termine עַבְדִּי in 52:13. La versione qumranica non ha fatto altro che continuare la linea interpretativa messianica di questa parola, cambiandola con una forma più semplice e più esplicita. Questa modifica è considerata da alcuni in armonia con la tendenza generale del documento, come si osserva nell’uso delle vocali o nelle varie letture semplificate.³⁰ La versione di 1QIsa^a sembra, dunque, una *lectio facilior* sia per ragioni grammaticali, sia per motivi teologici.

P. Sacchi riconosce nel sottofondo di questa variazione testuale proprio una *damnatio memoriae* contro una visione messianica particolare. Secondo lui, 1QIsa^a sarebbe l’unica versione che è sopravvissuta a questa *damnatio*, mentre la lettura מִשְׁחָתִי del TM è il risultato della corruzione antica, anteriore ai LXX. Lui identifica la figura del servo con Zorobabele e la modificazione – fatta dal sacerdote – come causata dalla caduta definitiva della casa di Davide.³¹ Sebbene possibile che in molti casi la lettura di 1QIsa^a offrisse letture superiori a quelle del testo masoretico,³² questa teoria fabbricata si presenta come una delle ipotesi più intriganti di tutta la storia dell’interpretazione di questo brano, che non

²⁶ E.R. URUIOLI, “A Suffering Messiah at Qumran?”, p. 275.

²⁷ I. CARDELLINI, “*Mišhat*. Un termine controverso in Isaia 52, 14”, in: *Fedeli a Dio, fedeli all’uomo*, A. GASPERONI (ed.), EDB, Bologna, 2004, pp. 41-47.

²⁸ M. HENGEL, “The Effective History of Isaiah 53”, pp. 101-105; Wm. H. BROWNLEE, “The Servant of the Lord in the Qumran Scroll I”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, CXXXII (1953), pp. 8-15; O. BETZ, “The Servant tradition of Isaiah in the Dead Sea Scrolls”, coll. *Journal for Semitics*, VII (1995), 1, pp. 42-44.

²⁹ W.H. BROWNLEE, “The Servant of the Lord in the Qumran Scroll I”, p. 11.

³⁰ W.H. BROWNLEE, “The Servant of the Lord in the Qumran Scroll I”, p. 11

³¹ Cf. P. SACCHI, “L’esilio e la fine della monarchia davidica”, in: *Henoch*, XI (1989), pp. 131-148.

³² Cf. S. TALMON, “DSIa as a witness to ancient exegesis of the Book of Isaiah”, in: *Qumran and the History of the Biblical Text*, Frank Moore CROSS, Shemaryahu TALMON (eds), Harvard University Press, Cambridge, 1975, p. 118.

presenta un sostegno reale e che non può costituire una chiave ermeneutica per la lettura del testo.³³

È improbabile che la lettura di IQIsa^a sia quella originaria,³⁴ per ragioni sia sintattici, sia metodologici. Le difficoltà sintattiche rimangono le stesse anche dopo l'inserzione di questo verbo di prima persona singolare,³⁵ apparentemente da aspettare dopo il עברי del versetto anteriore. Poi, tutti gli altri manoscritti del Mar Morto, includendo IQIsa^b, sostengono la lettura masoretica, lasciando aperto il problema della scelta fra le varie interpretazioni del termine מִשְׁחָת.³⁶

Alcuni studiosi considerano pure che in IQIsa^a non si tratti di un cambiamento della radice שָׁחַת, il *yôd* finale rappresentando solo un *hireq compaginis* aggiunto alla forma hofal (מִשְׁחָתָהּ o מְשַׁחְתָּהּ) di questo verbo,³⁷ presente anche in altri brani di questo manoscritto (cf. Is 49:41, מִתְעַבֵּי per מִתְעַב).³⁸ Kutscher invece non identifica nessun altro *yôd* di questo genere nei manoscritti, considerando più probabile che lo scriba, trovandosi davanti a un termine difficile, che esprimeva un concetto (eventualmente) contrario alla sua visione messianica, lo abbia cambiato intenzionalmente.³⁹ È ovvio in alcuni (pochi) casi il tentativo di correggere errori o letture difficili del testo conservato dai masoreti. Anche se generalmente IQIsa^a prova conservare le *crux* del testo

³³ E.R. URUIOLI, "A Suffering Messiah at Qumran?", pp. 279-280.

³⁴ E.R. URUIOLI, "A Suffering Messiah at Qumran?", pp. 276-278; S.H.T. PAGE, "The Suffering Servant between the Testaments", p. 485.

³⁵ E.R. URUIOLI, "A Suffering Messiah at Qumran?", p. 279.

³⁶ Barthélemy considera che i masoreti abbiano scelto questa variante ambigua specialmente per lasciare capirsi tutte e due sensi ("unzione" e "distruzione"), perché ambedue erano ben presenti nella mentalità dell'epoca. Cf. Dominique BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations*, coll. *Orbis Biblicus et Orientalis* 50/2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986, p. 392.

³⁷ Cf. D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 2*, p. 394; M.L. BARRÉ, "Textual and Rhetorical-critical Observations", p. 27. A. Guillaume considera qui la prima persona singolare di una radice מִשַׁח, correlata al arabo *masaḥa*, "cambiare l'aspetto in male; diventare brutto o ripugnante nell'aspetto": "So did I mar his appearance from that of man / And his form from that of the sons of men"; cf. Alfred GUILLAUME, "Some Readings in the Dead Sea Scroll of Isaiah", in: *Journal of Biblical Literature*, LXXVI (1957), pp. 41-42; J. MORGENSTERN, "The Suffering Servant – A New Solution", p. 314.

³⁸ G.R. DRIVER, "Isaiah 52₁₃ – 53₁₂: The Servant of the Lord", p. 92; Arie RUBINSTEIN, "Isaiah LII 14 – מִשְׁחָתָהּ – and the DS1a Variant", in: *Biblica*, XXXV (1954), pp. 476-479; Patrick W. SKEHAN, "The Text of Isaias at Qumran", in: *Catholic Biblical Quarterly*, XVII (1955), 2, p. 38 [158]; Joseph BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York, 2000, p. 347. Cf. D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 2*, p. 394.

³⁹ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, p. 262.

ebraico, questo versetto può essere uno di quei pochi casi dove il copista cerca migliorare un brano difficile.⁴⁰

Brownlee considera però improbabile che il copista del documento abbia operato questa modifica, a causa della sua presupposta mediocrità nelle conoscenze dell'ebraico, evidente nell'incapacità di riempire alcune parti mancanti del testo, che dimostrerebbe una copiatura meccanica del testo (cf. 65:16a, 1QIsa^a). Per lui, è meno probabile che il copista del manoscritto 1QIsa^a avesse inventato la lettura **משחתי**, che dovrebbe essere cercata in una tradizione manoscritta anteriore o contemporanea.⁴¹ Lui offre alcuni paralleli lessicali fra 1QIsa^a e la seconda parte del libro di Daniele (cap. 7-12), con l'ipotesi di un'origine comune della tradizione che ha prodotto la variante testuale **משחתי** nell'epoca del 2° secolo a.C.⁴² Per molti è evidente in tutto il manoscritto lo sforzo di trasmettere il testo in un modo meccanico, senza cambiamenti intenzionali. Per esempio, molti casi di *crux interpretum* del testo masoretico si ritrovano uguali in 1QIsa^a. Rimane dunque possibile che il copista abbia semplicemente ripreso un'altra versione testuale dell'epoca, come aveva fatto anche in altri casi dove le similitudini fra il suo testo e fra altre versioni e traduzioni antiche non possono essere solo coincidenze.⁴³

Dobbiamo osservare, da un'altra parte, che le letture sbagliate, causate dagli errori dei copisti, sono molto più numerose in 1QIsa^a che in altri manoscritti di Isaia.⁴⁴ Il copista di 1QIsa^a è stato molto negligente, ha prodotto una copia del libro di Isaia irregolare e piena di errori.⁴⁵ Da un'altra parte però, lo stesso manoscritto ha sofferto delle correzioni grosse di questi errori, facendo che, da tutti i testi di Qumran, questo contenesse la più grande frequenza delle correzioni: circa una a quattro righe del testo.⁴⁶ Le correzioni sembrano fatte solo sulla base della *Vorlage* dello scriba, che alcune volte indirizzava il testo più vicino alla versione proto-masoretica, ma tante volte lo allontanava da questa.⁴⁷ Tuttavia, anche se prendiamo la forma **משחתי** come un semplice errore del copista o del correttore, il fatto che i lettori successivi non si sono resi conto del peso teologico completamente opposto può riflettere una familiarità con l'interpretazione messianica del passaggio.⁴⁸ Se non ci sono argomenti decisivi

⁴⁰ S. TALMON, "DSIa as a witness to ancient exegesis...", p. 118.

⁴¹ W.H. BROWNLEE, "The Servant of the Lord in the Qumran Scroll I", pp. 11-12.

⁴² W.H. BROWNLEE, "The Servant of the Lord in the Qumran Scroll I", pp. 12-15.

⁴³ S. TALMON, "DSIa as a witness to ancient exegesis...", pp. 116-126.

⁴⁴ Cf. S. TALMON, "DSIa as a witness to ancient exegesis...", p. 118.

⁴⁵ E. TOV, "The Text of Isaiah at Qumran", 502.

⁴⁶ Cf. Emanuel TOV, "The Textual Base of the Corrections in the Biblical Texts Found at Qumran", in: *The Dead Sea Scrolls – Forty Years of Research*, D. DIMANT, U. RAPPAPORT (eds), Brill, Leiden, 1992, pp. 313-314.

⁴⁷ E. TOV, "The Text of Isaiah at Qumran", p. 502.

⁴⁸ E.R. URQUIOLI, "A Suffering Messiah at Qumran?", p. 281.

per pensare una visione messianica basata sull'immagine del Servo negli scritti di Qumran, in questo caso si vede comunque quanto pesa la negligenza di uno scriba in un testo così cruciale come questo.⁴⁹

Fra le altre differenze rispetto al TM nelle versioni di Qumran, abbiamo nell'ultimo stico del versetto il sostantivo **נֶאֱדָר** con una grafia differente. Mentre il TM ha la forma irregolare **נְהַאֲדָרִי**, al posto di **הַאֲדָרִי** (cf. 2 Sam 28:14)⁵⁰, 1QIsa^a preferisce rendere *plene* ambedue i *holem*, come **וְהַאֲדָרוּ**.⁵¹ 1QIsa^b invece toglie l'*alef*, rendendolo come **וְהָדָרוּ**, che indica una pronuncia monosillabica della parola.⁵²

Lo stato assoluto della catena costrutta **מִבְּנֵי אָדָם** del TM è corretto da 1QIsa^a per l'aggiunta dell'articolo (**מִבְּנֵי הָאָדָם**) –, mentre 1QIsa^b presenta una forma uguale al TM (**מִבְּנֵי אָדָם**). La poesia ebraica non ha regole chiare riguardo all'uso dell'articolo, cosicché diventa impossibile concludere quale sia la lettura superiore. In 43:4 c'è lo stesso fenomeno dell'aggiunta dell'articolo alla parola **אָדָם**, ma quest'articolo viene poi cancellato nel processo della correzione del testo.⁵³

Isaia 52:15

| TM | 1QIsa ^a | 1QIsa ^b | 4QIsa ^c |
|---|---|--|----------------------|
| כֵּן יִזְהַר גִּוִּיָם רַבִּים | כֵּן יִזְהַר {ה} גִּוִּיָם רַבִּים | כֵּן יִזְהַר [ג]וִּיָם רַבִּים | [] |
| עָלָיו יִקְפְּצוּ מַלְכִים פִּיהֶם | עָלָיו וּקְפִצוּ מַלְכִים פִּיהֶם | עָלָיו וּקְפִצוּ מַלְכִים פִּיהֶם | ם פִּיהֶם [מַלְכִין] |
| כִּי אֲשֶׁר לֹא-סִפֵּר לָהֶם רָאוּ | כִּי אֵת אֲשֶׁר לֹא סִפֵּר לָהֶם רָאוּ | כִּי אֲשֶׁר לֹא סִפֵּר לָהֶם רָאוּ | כִּי][|
| וְאֲשֶׁר לֹא-שָׁמְעוּ הַתְּבוֹנְנִי | וְאֵת אֲשֶׁר לֹא שָׁמְעוּ הַתְּבוֹנְנִי | וְ[אֲשֶׁר לֹא שָׁמְעוּ הַתְּבוֹנְנִי | [] |

⁴⁹ E.R. URCIOLI, "A Suffering Messiah at Qumran?", p. 281.

⁵⁰ Cf. Paul JOÜON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew. Part One: Orthography and Phonetics. Part Two: Morphology*, coll. *Subsidia Biblica* 14/1, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1993, p. 298, §96Aj.

⁵¹ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, pp. 5-6.

⁵² P.W. SKEHAN, "The Text of Isaías at Qumran", p. 41 [161].

⁵³ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, pp. 411-412.

La costruzione כן יזה גוֹאִים רְבִים (1QIsa^a) / [כן יזה גוֹאִים רְבִים] (1QIsa^b) solleva lo stesso problema come nel TM, a causa della difficoltà di capire la sintassi della frase, cioè la funzione di גוֹאִים רְבִים in rapporto con il verbo יזה. La forma יזה [hifil di נזה, “aspergere, far schizzare”] chiederebbe la proposizione על per introdurre l’oggetto indiretto גוֹאִים רְבִים.⁵⁴ La grammatica del testo fa dunque difficile da considerare un’aspersione rituale così come propongono alcuni. Secondo E. R. Urciuoli, questa difficoltà può spiegare in un certo modo la scelta di cambiare מְשַׁחַת in מְשַׁחַתִּי nel v. 14 (1QIsa^a).⁵⁵ Eliminandosi l’hapax מְשַׁחַת e introducendosi un riferimento messianico per l’uso della radice מִשַׁח, la tradizione di 1QIsa^a sembra offrire una lettura coerente della frase: Il Messia, dopo che è stato unto dallo Spirito di Dio (cf. מְשַׁחַתִּי), adesso fa aspergersi questa unzione su tutte le nazioni.⁵⁶ Non si elimina però la difficoltà di capire l’oggetto di יזה e la funzione sintattica di גוֹאִים רְבִים in rapporto con il verbo.

Da un’altra parte, la soluzione ci può venire dalla forma וְקִפְצָו di 1QIsa^a e 1QIsa^b (?), che sta per il וְקִפְצָו del TM. Il waw aggiunto al verbo קִפַּץ ci suggerirebbe che lo scriba di Qumran capiva עליו in relazione con lo stico anteriore: כן יזה גוֹאִים רְבִים עליו.⁵⁷ Così si risolve in un certo modo il problema della presupposta indispensabilità della preposizione per marcarne l’oggetto indiretto del verbo יזה (“aspergere, far schizzare”): in altri brani l’oggetto diretto, che riguarda la materia che si fa aspergere, può essere senza preposizione, mentre la persona o l’oggetto asperso (i destinatari dell’azione) s’introducono per על (Es 29:21; Lv 8:30; Nu 8:7).⁵⁸ Nei manoscritti di Qumran fa così, per esempio, 1QS IV, 21: וְיִזְעוּ עָלָיו רוּחַ אֱמֶת כְּמִי נֹדָה מְכוּל תּוֹעֵבוֹת שְׂקָר וְהַתְּנוּלָל (“Lui [Dio] aspergerà su di lui lo spirito della verità come una acqua che pulisce

⁵⁴ Cf. J. MILGROM – D. P. WRIGHT, *nāzā*, in: *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, G.J. BOTTERWECK, H. RENGREIN, H.-J. FABRY (eds), vol. V, Paideia, Brescia, 2005, p. 718.

⁵⁵ E.R. URCIUOLI, “A Suffering Messiah at Qumran?”, p. 277.

⁵⁶ W.H. BROWNLEE, “The Servant of the Lord in the Qumran Scroll I”, p. 10.

⁵⁷ J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, p. 347.

⁵⁸ Cf. J. MILGROM – D. P. WRIGHT, *nāzā*, p. 718; cf. F. DELITZSCH, *Isaiah*, coll. *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*, C.F. KEIL, F. DELITZSCH (eds), Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1980, p. 308; J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, p. 347. Nel testo di 1QS III, 8-9, la materia dell’aspersione è introdotta con la preposizione כִּי: – וּבִעֲנוֹת נִפְשׁוֹ לְכוּל חוּקֵי אֱלֹהִים יִשְׁתַּחֲוֶה בְּשֵׁרָו לְהַזְנוֹת בְּמִי נֹדָה וְלִהְיוֹת בְּמִי דוּכִי – “e nella conformità della sua anima a tutte le leggi di Dio, la sua carne sarà purificata attraverso l’aspersione con l’acqua purificatrice e attraverso la consacrazione nell’acqua”. Cf. Florentino García MARTÍNEZ, Eibert J.C. TICHELAAAR, *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*, Brill, Leiden, 1999, pp. 74-75.

da tutti gli abomini della falsità e [dalla] contaminazione”.⁵⁹ Nella versione qumranica, עליו diventa complemento di direzione per יזה (aspergere verso/su x), mentre גוים רבים costituisce l’oggetto diretto. Dio diventa il soggetto logico di יזה. La traduzione sarebbe: “così lui [Dio] aspergerà molte nazioni su di lui e chiuderanno i re la loro bocca”. Se è valida quest’analisi, i manoscritti di Qumran preferiscono un w^qatal continuativo della linea principale del x-yiqtol anteriore (15a), al posto del x-yiqtol di sfondo del TM.

Dobbiamo notare, per il primo stico di 1QIsa^a (כן יזה {ה}גוים רבים), che lo scriba originariamente aveva scritto כן יז הגוים רבים, poi ha cancellato l’articolo *he* e ha scritto כן יזה גוים רבים.⁶⁰ Nella seconda parte del versetto, 1QIsa^a e 4QIsa^c hanno la grafia כיא per la congiunzione causale כי (TM e 1QIsa^b). Si tratta dell’uso comune, almeno in 1QIsa^a, di יא come *mater lectionis* finale per *i*, molto comune nella seconda parte del manoscritto: dal cap. 36 in poi s’incontra circa 150 volte solo applicato alla forma כיא della congiunzione.⁶¹ Le forme פיהמה e להמה di 1QIsa^a contengono un ה finale aggiunto al suffisso pronominale di terza maschile plurale, che indicherebbe il suono “a”, preso probabilmente dalla forma femminile in un certo momento dello sviluppo linguistico dell’ebraico.⁶² Il TM, 1QIsa^b e 4QIsa^c mantengono le forme פיהם e להם.

Poi, 1QIsa^a opera una modifica per l’aggiunta della particella את, marca dell’oggettivo, davanti ai due pronomi relativi אשר לוא סופר: ואת אשר לוא שמעו התכוננו || להמה ראו כיא את אשר לוא סופר. Quest’aggiunta vuole armonizzare il testo con la tendenza generale della letteratura profetica (TM) di usare questa particella (150 volte in Isaia, 400 in Geremia, 350 in Ezechia), a differenza di altri testi biblici.⁶³ Ulrich però identifica più una tendenza prosaica dello scriba di 1QIsa^a nell’aggiunta di questa *nota accusativi*.⁶⁴ 1QIsa^b invece presenta la stessa costruzione come il TM: ו[אשר] ... כי אשר.

1QIsa^a usa anche וא come *mater lectionis* finale per “o” nella particella negativa לוא, fenomeno specifico dell’intero manoscritto. Quasi in ogni caso dove il TM contiene la forma difettiva לא, 1QIsa^a preferisce la forma *plene*.⁶⁵ La forma סופר di 1QIsa^a rappresenta, poi, una variante ortografica del masoretico

⁵⁹ W.H. BROWNLEE, “The Servant of the Lord in the Qumran Scroll I”, p. 10.

⁶⁰ E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave I*, II, p. 115; cf. E. TOV, “The Textual Base of the Corrections...”, p. 300.

⁶¹ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, p. 178.

⁶² E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, pp. 49-51.

⁶³ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, pp. 412-413.

⁶⁴ E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave I*, II, p. 37.

⁶⁵ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, p. 171.

סִפְרָה, con il ך *mater lectionis* per il suono “u”.⁶⁶ Questa grafia del pual è specifica specialmente alla seconda parte del manoscritto.⁶⁷

Isaia 53:1

| TM | 1QIsa ^a | 1QIsa ^b | 4QIsa ^c |
|--|--|--|---|
| מִי הָאָמִין לְשִׁמּוֹעַתָּנוּ | מִי הָאָמִין לְשִׁמּוֹעַתָּנוּ | מִי הָאָמִין לְשִׁמּוֹעַתָּנוּ | מִי [לְשִׁמּוֹעַתָּנוּ] [הָאָמִין] |
| וְזָרַע יְהוָה עַל-מִי נִגְלָתָה | וְזָרַע יְהוָה אֵל מִי נִגְלָתָה | וְזָרַע יְהוָה אֵל מִי נִגְלָתָה | [] |

Nonostante l'apparente accordo fra gli studiosi che cap. 53 non deve essere separato da 52:13-15, ci sono alcuni che mettono in dubbio quest'unità. Questi prendono come argomento anche il fatto che 1QIsa^a sembra iniziare una nuova unità con il 53:1, marcata attraverso un segno divisorio nel manoscritto all'inizio della riga, come una lineetta orizzontale.⁶⁸ Questo segno, chiamato dagli specialisti *paragraphos*, rappresenta la marcatura scribale la più frequente in 1QIsa^a, messa sotto l'inizio dell'ultima riga di una sezione, cioè nella parte destra della colonna, per marcare pure il fine di quella sezione e inizio di un'altra nuova.⁶⁹ Non si può sapere se questo segno appartenesse allo scriba originale o a un correttore; oltre la forma di lineetta orizzontale, s'incontrano anche altri modi per rendere il *paragraphos*, per quale motivo dobbiamo pensare a vari interventi sul testo del manoscritto.⁷⁰ Qualunque sia il momento della sua introduzione, questo segno testimonia una traduzione della lettura del testo che separa fra *Is* 52:15 e 53:1. In 1QIsa^b, il v. 1 inizia una nuova riga nel manoscritto, senza indentazione o un altro segno di separazione dal contesto anteriore; la riga anteriore non permetteva però l'aggiunta di altre parole.

⁶⁶ Non si può parlare di un allungamento del *qibbuṣ* in *šureq* qui, come mai nel caso dei manoscritti di Qumran, perché la vocalizzazione masoretica appartiene a un'epoca molto più tarda.

⁶⁷ E. ULRICH – P. W. FLINT, *Qumran Cave 1. II*, p. 79; E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, pp. 139-145.

⁶⁸ Cf. Harry Meyer ORLINSKY, Norman Henry SNAITH, *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah*, coll. *Vetus Testamentum – Supplement Series 14*, Brill, Leiden, 1977, pp. 17-23; Jan L. KOOLE, *Isaiah III: Volume 2 / Isaiah 49-55*, Peeters, Leuven, 1998, pp. 258-259.

⁶⁹ E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave 1. II*, p. 86.

⁷⁰ E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave 1. II*, pp. 86-87.

Questo vuol dire che 1QIsa^b non considerava questo versetto come l'inizio di un nuovo capitolo.⁷¹

Riguardo alle differenze testuali, la forma לשמועתנו di 1QIsa^a e [לשמעותנו] di 4QIsa^c rappresentano varianti ortografiche del masoretico לשמעתנו, con un ו mater lectionis per il suono "u".⁷² Poi, 1QIsa^a e 1QIsa^b hanno ambedue la forma più usuale אל מי al posto di על מי del TM. L'uso di אל è considerato da alcuni studiosi come la forma più originaria del testo.⁷³ Ma על מי potrebbe suggerire un'immagine più eloquente del braccio del Signore che si estende sopra qualcuno.⁷⁴ Anche se un po' strana, la forma del TM deve essere considerata come originale, a causa della sua lectio difficilior, che è stata corretta dalle altre versioni.⁷⁵

Isaia 53:2

| TM | 1QIsa ^a | 1QIsa ^b | 4QIsa ^c |
|--------------------------------|--------------------------------|----------------------------------|----------------------------|
| ויעל כיוֹנֵק לְפָנָיו | ויעל {ו} כי ונק לפניו | ויעל [כי] ונק לפניו | |
| וכשרש מארץ ציה | וכשורש מארץ ציאה | וכשורש מארץ ציה | ץ [וכשורש] ציה [מאר] |
| לא תאר לו ולא הדר | לוא תאור לו ולוא הדר לו | לא תאר לו ולא הדר | [] [ל]וא |
| ונראהו ולא מראה ונחמדנו: | ונראנו ולוא מראה ונחמדנו | ונראָנו ו[לא] מראה ונחמדנו | [] |

Nel primo stico, il 1QIsa^a contiene un *waw* che è stato cancellato dallo scriba o da un corettore ulteriore: ויעל {ו} כיוֹנֵק לפניו.⁷⁶ Questo *waw* finale

⁷¹ E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave I*, II, p. 227.

⁷² E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave I*, II, p. 79.

⁷³ J. MORGENSTERN, "The Suffering Servant – A New Solution", p. 315; M.L. BARRÉ, "Textual and Rhetorical-critical Observations...", p. 27.

⁷⁴ D. Winton THOMAS, "A Consideration of Isaiah LIII in the Light of Recent Textual and Philological Study", in: *De Mari à Qumran: L'Antic Testament*, vol. II, H. Cazelles (ed.), coll. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 24, Duculot, Gembloux, 1969, p. 121.

⁷⁵ John N. OSWALD, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, coll. *New International Commentary of the Old Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998, p. 374.

⁷⁶ Barré identifica nel manoscritto di 1QIsa^a la forma לפניו al posto di לפניו, traducendo quindi la traduzione dello stico come "davanti a noi"; cf. M.L. BARRÉ, "Textual and Rhetorical-critical Observations...", p. 12. I redattori del testo di 1QIsa^a lo

rendeva il verbo al plurale,⁷⁷ forse in accordo con la visione di alcuni che vedono nel Servo un personaggio collettivo. Da un'altra parte, possiamo pensare che si tratti di un errore di copiatura, senza nessuno sfondo teologico.

Nel secondo stico, 1QIsa^a usa un *alef* consonantico al posto di un *yod* consonantico in צִיָּאָה, a differenza del TM (צִיָּה), 1QIsa^a (צִיָּה) e 4QIsa^c (צִיָּה). L'*holem*, poi, è *plene scriptum* in וְכִשּׁוֹרֶשׁ (וְכִשְׁרֶשׁ nel TM), secondo la preferenza dello scriba per rendere così le segolate di tipo *qufl*.⁷⁸ Nella particella negativa לֹא, incontrata due volte nella seconda parte del versetto, 1QIsa^a usa וָא cioè un *waw mater lectionis* per "o", secondo l'usanza specifica della forma *plene* della negazione in tutto il manoscritto,⁷⁹ conservando anche la *scriptio historica* dell'*alef*.

Anche תֹּאֵר di 1QIsa^a rappresenta una variante ortografica del תֹּאֵר masoretico (cf. תֹּאֵר in 1QIsa^b), rendendo *plene* il *holem*, ma cambiando la posizione della *waw* (dopo l'*alef*).⁸⁰ Questa grafia è differente di quella usata per la stessa parola nel resto dell'inno (52:14, 1QIsa^a) e, per questo, potrebbe essere un semplice errore. 1QIsa^b mantiene stavolta l'*alef* nella forma תֹּאֵר, a differenza di וְתֹרֵי del v. 14.⁸¹

Un'altra differenza è l'aggiunta da 1QIsa^a di un secondo לֹא dopo il sostantivo הַדֶּרֶךְ, creandosi così una simmetria con la proposizione anteriore: לֹא לֹא תֹאֵר לוֹ וְלֹא תֹאֵר לוֹ וְלֹא הַדֶּרֶךְ לוֹ. 1QIsa^b rimane invece simile al TM: לֹא תֹאֵר לוֹ וְלֹא הַדֶּרֶךְ לוֹ. 1QIsa^a contiene, al posto del וְנִחְמְדֵהוּ ... וְנִחְמְדֵהוּ masoretico (cf. וְנִחְמְדֵהוּ ... וְנִחְמְדֵהוּ in 1QIsa^b), le forme וְנִחְמְדֵהוּ ... וְנִחְמְדֵהוּ, cambiando dunque la grafia del suffisso di terza maschile singolare.⁸² Nei manoscritti di Qumran, mancando i segni masoretici di divisione del versetto, l'analisi sintattica di וְנִחְמְדֵהוּ / וְנִחְמְדֵהוּ diventa incerta: considerato insieme a ciò che precede, diventa un *w^eyiqtol* con valore finale,⁸³ unito però a cosa segue, diventa la protasi di מְרִאָה, come fa leggere anche il TM.⁸⁴

rendono però come לִפְנֵינוּ; cf. Eugene ULRICH (ed.), *The Biblical Qumran Scrolls: Transcription and Textual Variants*, coll. *Vetus Testamentum – Supplement Series* 134, Brill, Leiden, 2010, p. 434.

⁷⁷ E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave 1. II*, p. 115.

⁷⁸ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, pp. 138-139.

⁷⁹ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, p. 171; E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave 1. II*, p. 79.

⁸⁰ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, pp. 5-6; E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave 1. II*, p. 79.

⁸¹ Cf. P.W. SKEHAN, "The Text of Isaias at Qumran", p. 41 [161].

⁸² Cf. E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave 1. II*, p. 34.

⁸³ Cf. M.L. BARRÉ, "Textual and Rhetorical-critical Observations...", p. 12; J.L. KOOLE, *Isaiah III: Vol. 2*, pp. 282-283; P. JOÜON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*.

Isaia 53:3

| TM | 1QIsa ^a | 1QIsa ^b | 4QIsa ^c |
|----------------------------------|----------------------|---------------------|--------------------------|
| נְבִיָּה וַחֲדָל אִישִׁים | נבזה וחדל אישים | נבזה וחדל אישים | ל [ישים] [נבוזה וחד]א |
| אִישׁ מְכַאֲבוֹת | ואיש מכאובות | איש מכאבים | [] |
| וַיַּדְוֶה חָלִי | וידוע חולי | וידע חלי | [] |
| וּכְמִסְתָּר פְּנִים מְמַנּוּ | וכמסתיר פנים ממנו | וכמסתר פנים ממנו | [] |
| נְבִיָּה | ונבוזהו | ונבוזה | [] |
| וְלֹא חֲשַׁבְנֵהוּ | ולוא חשבנהו | ולא חשבנהו | [] |

E
O
L
O
G
I
C
E

1QIsa^a coordina sindeticamente tutte le proposizioni di questo versetto, a differenza del TM, aggiungendo dunque la congiunzione *waw* in **ואיש** e **ונבוזהו**. 1QIsa^b aggiunge una congiunzione solo in **ונבוזה**, secondo l'uso anche di questo manoscritto di usare il *waw* fra i termini e proposizioni correlative;⁸⁵ non mette però la congiunzione prima di **איש**, come fa 1QIsa^a. L'aggiunta della congiunzione *waw*, comune fra le variazioni testuali di Qumran, può esprimere una tendenza prosaica dello scriba, specialmente in 1QIsa^a. Anche se non si può parlare di azioni programmatici in questa direzione, a causa anche della mancanza del *waw* in abbastanza casi, si osserva anche da questo la sua predisposizione di rendere la poesia più leggibile, come la prosa.⁸⁶

La forma **מְכַאֲבוֹת** di 1QIsa^b tratta il sostantivo **מְכַאֲב** (“dolore”) come un maschile, a differenza della forma femminile del plurale di **מְכַאֲבוֹת** nel TM.⁸⁷ È interessante notare che nel TM, mentre la forma **מְכַאֲבוֹת** di 3d sembra trattare il sostantivo **מְכַאֲב** (“dolore”) come un femminile, il **וּמְכַאֲבֵינוּ** si presenta nel

Part Three: Syntax, coll. *Subsidia Biblica* 14/II, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1993, p. 383, §116c; D.W. THOMAS, “A Consideration of Isaiah LIII...”, p. 121

⁸⁴ Cf. Alviero NICCACCÌ, *Sintassi dei tempi nella poesia (dispensa all'uso degli studenti)*, Studium Biblicum Franciscanum, Gerusalemme, 2009, § 181; A. NICCACCÌ, “Biblical Hebrew System in Poetry”, in: *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting. Typological and Historical Perspectives*, S.E. FASSBERG, A. HURWITZ (eds), The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem, 2006, pp. 264-265.

⁸⁵ P.W. SKEHAN, “The Text of Isaias at Qumran”, p. 40 [160].

⁸⁶ E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave I*, II, p. 37.

⁸⁷ Cf. P.W. FLINT, “Variant Readings and Textual Affiliation...”, p. 45.

prossimo versetto come un costrutto maschile con suffisso. 1QIsa^b dunque prova uniformizzare l'uso di questa parola nel testo, mettendola alla forma giusta maschile (cf. מְכַאֲבִים, *Sal* 32:10 TM; מְכַאֲבִים, *Eccl* 2:23 TM). La forma מְכַאֲבוֹת di 1QIsa^a rappresenta invece una variante ortografica del מְכַאֲבוֹת masoretico, con la *waw mater lectionis* per la vocale “o”.

I manoscritti di Qumran correggono הָלִי וַיִּדְרַע הָלִי TM in וַיִּדְרַע חוֹלִי (1QIsa^a) e וַיִּדְרַע חָלִי (1QIsa^b), cioè propongono un qal attivo participio al posto del difficile qal passivo participio del TM. Nello stesso modo i LXX presentano la lettura εἰδὼς φέρειν μαλακίαν (“uno che sa portare la malattia”), come fanno anche la Vulgata (*scientem infirmitatem*) e la Peshitta (*yd' ḥš'*). Questa lettura è proposta dalla maggior parte dei commentatori al posto di quella del TM.⁸⁸ In וַיִּדְרַע di 1QIsa^a, la posizione del *waw* vocalico indica senza dubbio che s'intendi un participio attivo.⁸⁹ 1QIsa^b elimina completamente il *waw* vocalico, sia prima, sia dopo il *daleth*; anche se ambigua, s'indica una forma attiva, perché il participio passivo è scritto generalmente con il *waw* vocalico. Si può presupporre che la *Vorlage* ebraica, da dove derivano i LXX, la Peshitta e la Vulgata, leggeva qui un attivo.⁹⁰

Il וַכַּמְסִתִּיר di 1QIsa^a costituisce una variante ortografica di וַכַּמְסִתֵּר del TM e di וַכַּמְסִתֵּר di 1QIsa^b, per l'aggiunta di un *yôd*. Probabilmente si tratta di un *šere plene scriptum*,⁹¹ che coregge la forma difficile מְסִתֵּר, facendoci capire che si tratti dell'hifil מְסִתֵּיר del verbo סָתַר (“nascondere”).⁹² Interessante da notare è che una delle differenze che il manoscritto Kennicott 96 presenta rispetto al TM sia proprio la forma וַמְסִתֵּיר per וַכַּמְסִתֵּר; anche se l'assenza del *kaf* possa essere un errore, il *yod* è una marca sicura del hifil, nella direzione manifestata anche da 1QIsa^a.⁹³

Per il נִבְזָה [nifal participio masculine singolare di בָּזָה, “disprezzare”] del quinto stico di TM (cf. וַנִּבְזָה, 1QIsa^b), 1QIsa^a ha וַנִּבְזָהוּ, “e noi l'abbiamo disprezzato” [wayyiqtol qal, prima persona plurale di בָּזָה con suffisso di terza

⁸⁸ J.N. OSWALD, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, p. 375; J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, p. 347; J. MORGENSTERN, “The Suffering Servant – A New Solution”, p. 315; M.L. BARRÉ, “Textual and Rhetorical-critical...”, p. 27.

⁸⁹ Anthony GELSTON, “Knowledge, Humiliation or Suffering: A Lexical, Textual and Exegetical Problem in Isaiah 53”, in: *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages*, Heather A. MCKAY, David J.A. CLINES (eds), coll. *Journal for the Study of Old Testament – Supplement Series* 162, JSOT Press, Sheffield, 1993, p. 130.

⁹⁰ A. GELSTON, “Knowledge, Humiliation or Suffering”, p. 130.

⁹¹ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, p. 149.

⁹² E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, p. 345.

⁹³ A. GELSTON, “Isaiah 52:13-53:12: An Eclectic Text and a Supplementary Note on the Hebrew Manuscript Kennicott 96”, in: *Journal of Semitic Studies*, XXXV (1990), 2, p. 208.

maschile singolare; da leggere [נְבִיזָהוּ].⁹⁴ Troviamo qui la forma lunga הוּ- del suffisso pronominale, molto più comune a Qumran che nel TM.⁹⁵ Il verbo בִּיזָה con l'accusativo ha lo stesso significato di "disprezzare". Questa forma finita ha offerto a D.W. Thomas ragioni per considerare il נבִיזָה del primo stico e le costruzioni di dopo come un *casus pendens*, riferiti a questo verbo.⁹⁶ Alcuni favoriscono la forma qumranica⁹⁷ e la considerano valida anche per il primo stico.⁹⁸ La forma masoretica è interpretata come un'aplografia a causa del *waw* della parola prossima.⁹⁹ Anche la forma נבִיזָה di 3a è considerata da Barré un'aplografia; per lui, נבִיזָהוּ וְחָדַל dovrebbe essere ridiviso in נבִיזָהוּ חָדַל.¹⁰⁰ A livello sintattico, וְנבִיזָהוּ sarebbe un wayyiqtol che continua la linea del passato di וַיַּעַל (2a). La preferenza per il wayyiqtol qui, al posto di una forma di participio, sembra strana nella luce dell'osservazione che fanno alcuni rispetto all'uso sempre più raro del wayyiqtol nel periodo del Secondo Tempio.¹⁰¹ La versione masoretica sembra però più autentica e da conservare.¹⁰² Più probabile è che il *waw* finale di 1QIsa^a sia una dittografia oppure influenzato dall'uso della prima persona nel verbo seguente.¹⁰³

Come sempre, 1QIsa^a preferisce l'uso dell'holem *plene scriptum* in חוּלִי (חָלִי in 1QIsa^b) e l'uso di וּאָ come *mater lectionis* per "o" in וּלֹא (וּלָא in 1QIsa^b). Abbiamo anche una *scriptio plene* per la vocale "u" in חֲשַׁבְנֵהוּ per il חֲשַׁבְנֵהוּ del TM (חֲשַׁבְנֵהוּ in 1QIsa^b). Le versioni di Qumran mantengono la forma rara אִישִׁים, al posto del classico אַנְשִׁים, come plurale di אִישׁ, dando ragione a quelli che considerano l'assonanza con il אִישׁ che segue¹⁰⁴ o una forma arcaica di plurale in uso in una certa epoca.¹⁰⁵

⁹⁴ Il termine נְבִיזָהוּ potrebbe essere vocalizzato anche come un w^yiqtol; il contesto lo raccomanda però come un wayyiqtol.

⁹⁵ E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave I*, II, pp. 34-35.

⁹⁶ Citato da: J.L. KOOLE, *Isaiah III: Volume 2*, p. 283.

⁹⁷ *New English Bible* (1970); A. GELSTON, "Isaiah 52:13-53:12", p. 198.

⁹⁸ M.L. BARRÉ, "Textual and Rhetorical-critical Observations...", p. 13

⁹⁹ Martini aveva proposto questa lettura per il TM ancora da 1791, cioè molto prima della scoperta dei manoscritti di Qumran. Cf. D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, 2, p. 395.

¹⁰⁰ M.L. BARRÉ, "Textual and Rhetorical-critical Observations...", p. 13.

¹⁰¹ E. ULRICH – P. W. FLINT, *Qumran Cave I*, II, pp. 37-38.

¹⁰² J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, p. 347.

¹⁰³ J.N. OSWALD, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, p. 375.

¹⁰⁴ Cf. F. DELITZSCH, *Isaiah*, pp. 313-314.

¹⁰⁵ Cf. M. DAHOOD, "Phoenician Elements...", p. 66; Gary A. RENDSBURG, "Morphological Evidence for Regional Dialects in Ancient Hebrew", in: *Linguistics and Biblical Hebrew*, W. R. BONDINE (ed.), Eisenbrauns, Winona Lake, 1992, p. 85.

Isaia 53:4

| TM | 1QIsa ^a | 1QIsa ^b |
|--|---|--|
| אָכַן חַלְיֵנוּ הוּא נִשָּׂא | אכּן חולֵינוּ הואה נשא | אכּן חלינו הוא נשא |
| וּמְכַאֲבֵינוּ סְבָלָם | ומכאובינו סבלם | ומכאבינו סבלם |
| וְאַנְחָנוּ חֲשַׁבְנָהּוּ נְנוּעַ מִכָּה אֱלֹהִים וּמְעַנָּהּ | ואנחנו חשבנוהי ננוע ומוכה אלוהים ומעונה | ו[א]נחנו חֲשַׁבְנָהּוּ ננוע מכה אלהים ומענה |

1QIsa^a presenta la variante הוואה del pronome di terza maschile singolare הוא del TM (cf. הוא in 1QIsa^b). La forma הוואה è specifica nei manoscritti del Mar Morto. Come una statistica del suo uso, dai 51 casi dove è stata identificata nei scritti biblici di Qumran, 30 sono di 1QIsa^a, tutti nella seconda parte del manoscritto. Poi, dai 97 casi dove si usa il pronome di terza maschile singolare in 1QIsa^a, non ci sono forme lunghe nei 65 della prima metà del rotolo, ma 30 di 32 della seconda metà presentano la grafia הוואה.¹⁰⁶

Il *ḥaṭṭef qameṣ* di חַלְיֵנוּ [„le nostre malattie”; plurale difettivo di חָלִי; 1QIsa^b, חַלְיֵנוּ] riceve un *mater lectionis* ו in חולֵינוּ di 1QIsa^a (cf. חולי in 3c).¹⁰⁷ Si osserva anche l’ulteriore aggiunta sopralineare di un *yod* in חולֵינוּ, per marcare la presenza del *yod* consonantico prima del *šere* dello stato costruito.¹⁰⁸ Di nuovo, 1QIsa^a rende וּמְכַאֲבֵינוּ del TM (ומכאבינו in 1QIsa^b) in וּמְכַאֲבֵינוּ, con l’uso del *waw* come *mater lectionis* per l’*ḥolem* (cf. מְכַאֲבוֹת di 3b). Lo stesso vale anche per אֱלֹהִים di 1QIsa^a (אלהים in 1QIsa^b). Il *qibbuṣ* riceve un *mater lectionis* ו in 1QIsa^a per tre volte in questo versetto: חֲשַׁבְנָהּוּ del TM (חֲשַׁבְנָהּוּ in 1QIsa^b), מִכָּה per מוכה del TM (מכה in 1QIsa^b) e וּמְעַנָּהּ per ומעונה (ומענה in 1QIsa^b). Il *ḥolem plene* della desinenza masoretica di 1° persona plurale qal perfetto di חָשַׁב (“considerare”), abbreviato in *qibbuṣ* a causa dell’aggiunta del suffisso pronominale nel TM (חֲשַׁבְנָהּוּ), sembra conservare la sua forma *plene* in חֲשַׁבְנָהּוּ di 1QIsa^a (cf. קראוהו 55:6). Dall’altra parte, è probabile che questo *waw* sia parte del suffisso aramaico ודי- di terza maschile singolare, incontrato in 1QIsa^a non solo con i sostantivi plurali (cf. תַּנְמוּלוֹדֵי, *Sal* 116:12), ma anche con verbi al plurale.¹⁰⁹ Il TM non attesta questo tipo di forme

¹⁰⁶ E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave I. II*, pp. 33-34.

¹⁰⁷ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, pp. 147-148.

¹⁰⁸ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, p. 154; cf. E. TOV, “The Textual Base of the Corrections...”, p. 300.

¹⁰⁹ Elisha QIMRON, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, coll. *Harvard Semitic Studies* 29, Scholars Press, Atlanta, 1986, 61; E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave I. II*, p. 34.

del suffisso con il verbo.¹¹⁰ In **וּמוֹכָה**, il **ו** rappresenta la marca dell'*hofal* (cf. 40:21).¹¹¹ Osserviamo qui anche l'aggiunta di un *waw* di coordinazione in **וּמוֹכָה**: "mentre noi lo avevamo considerato colpito e percosso da Dio e umiliato" (cf. LXX καὶ ἡμεῖς ἐλογοισάμεθα αὐτὸν εἶναι ἐν πόνῳ καὶ ἐν πληγῇ καὶ ἐν κακώσει).¹¹² Nel caso di **וּמַעֲוֹנָה** [pual di **עָנָה** II, "essere umiliato, afflitto"] si tratta di un uso comune, nella seconda parte di 1QIsa^a, della *mater lectionis* per marcarne il pual.¹¹³

Isaia 53:5

| TM | 1QIsa ^a | 1QIsa ^b |
|-----------------------------------|-------------------------------------|-----------------------------------|
| וְהוּא מְחַלְלֵל מִפְשְׁעֵינוּ | וְהוּאָה מְחַלְלֵל מִפְשְׁעֵינוּ | וְהוּא מְחַלְלֵל מִפְשְׁעֵינוּ |
| מִדְּכָא מַעֲוֹנֹתֵינוּ | וּמְדוּכָא מַעֲוֹנוֹתֵינוּ | וּמְדַכָּא מַעֲוֹנֹתֵינוּ |
| מוֹסֵר שְׁלוֹמֵנוּ עָלֵינוּ | וּמוֹסֵר שְׁלוֹמֵנוּ עָלֵינוּ | מוֹסֵר שְׁלוֹמֵנוּ עָלֵינוּ |
| וּבְחִבְרָתוֹ נִרְפָּא לָנוּ: | וּבְחִבְרָתוֹ נִרְפָּא לָנוּ | וּבְחִבְרָתוֹ נִרְפָּא לָנוּ |

Di nuovo, 1QIsa^a aggiunge dei *waw* di coordinazione fra le proposizioni del versetto: **וּמוֹכָה** e **וּמוֹסֵר**, forse a causa della stessa tendenza prosaica dell'autore.¹¹⁴ 1QIsa^b opera questo cambiamento solo per **וּמְדַכָּא** (cf. LXX καὶ μεμαλάκισται).¹¹⁵ 1QIsa^a presenta poi la variante **וְהוּאָה** del pronome **וְהוּא** del TM (cf. **וְהוּא** in 1QIsa^b).¹¹⁶

Come sempre, 1QIsa^a manifesta la sua preferenza per la scrittura *plene* dei suoni vocalici e per l'uso delle *matres lectionis*: **מְחַלְלֵל**, **מִפְשְׁעֵינוּ**, **וּמְדוּכָא**, **וּמַעֲוֹנֹתֵינוּ**.¹¹⁷ La forma **מְחַלְלֵל** presenta solo la scrittura *plene* dell'*ḥolem*, reso

Anche se Qimron parla in generale di verbi al plurale che usano questo suffisso aramaico, è meglio considerare qui solo un uso analogico al suffisso aramaico aggiunto alla terza persona plurale.

¹¹⁰ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, pp. 213-214.

¹¹¹ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, p. 145.

¹¹² Cf. E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave 1. II*, pp. 36-37.

¹¹³ E. Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1 Q Is^a)*, coll. *Studies in the Text of the Desert of Judah* 6, Brill, Leiden, 1974, pp. 139-145.

¹¹⁴ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, p. 37.

¹¹⁵ Cf. P.W. FLINT, "Variant Readings and Textual Affiliation...", p. 48.

¹¹⁶ Cf. E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave 1. II*, pp. 33-34.

¹¹⁷ Cf. E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave 1. II*, p. 26.

difettivo in מְחַלֵּל del TM (cf. מחלל in 1QIsa^b). Non si può sapere se la grafia plene di 1QIsa^a o la grafia difettiva di 1QIsa^b implichi la pronunciazione di questo participio passivo come un pual o come un polal.¹¹⁸ Il *yod* di מִפְשַׁעֵינוּ (1QIsa^a) e מִפְשַׁעֵינוּ (1QIsa^b) – che stanno per il מִפְשַׁעֵנוּ masoretico – ha lo scopo di sottolineare la presenza di una vocale lunga, marca del plurale costruito del sostantivo.¹¹⁹ Nel caso di מְדוּכָא [pual participio di דָּכָא, “essere schiacciato”, TM מְדוּכָא] si tratta di un uso comune della *mater lectionis* per marcarne il pual nella seconda parte di 1QIsa^a.¹²⁰ Il termine מְעוּוֹתֵינוּ di 1QIsa^a contiene due differenze rispetto al masoretico מְעוֹתֵינוּ: la doppia וו per indicare che si tratta di un *waw* vocalico accanto al *waw* consonantico,¹²¹ e la scrittura *plene* dell'*holem* (dopo la *nun*). 1QIsa^b invece presenta una scrittura difettiva del מְעוֹתֵינוּ masoretico, reso come שלמנו.

1QIsa^a cambia il singolare וּבְחִבְרָתוֹ [sost. fem. sg. חִבְרָה con suff. 3° masc. sg.] del testo masoretico in וּבְחִבְרָתֵינוּ [sost. fem. pl. חִבְרָה con suff. 3° masc. sg.].¹²² Questa errata è preferita dalla maggior parte delle traduzioni: “e per le sue piaghe noi siamo stati guariti”.¹²³ 1QIsa^b presenta però la stessa forma come il TM: וּבְחִבְרָתוֹ, trattandosi probabilmente di un singolare collettivo, come nel TM.

Al livello teologico, la prima parte di questo versetto è stata messa da alcuni in relazione con una certa lettura del fram. 5 di 4Q285, che parla, secondo loro, di un “Messia trafitto”.¹²⁴ Si tratta di un testo controverso con il seguente contenuto: [...] וְהַמִּיתָ נְשִׂיאַ הָעֵדָה צַמְחָה דְּוִיד [...] וּבְמַחֲלָלוֹת וְצוּהָ [...] הָרֹאשׁ [...] כוּהָן. Questo sarebbe l'unico testo della letteratura di Qumran, eccetto la presupposta lettura messianica di Isaia 53, che parlasse della morte di una figura messianica. Perché generalmente il verbo חָלַל II (“trafiggere”)¹²⁵ è usato spesso in riferimento con sofferenze che risultano in morte (*Is* 22:2; 51:9;

¹¹⁸ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, 2, p. 396.

¹¹⁹ Cf. E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, pp. 154-155. La presenza del *yod* esclude la proposta di Barré di cambiare la vocalizzazione del TM nel singolare מִפְשַׁעֵנוּ al posto del plurale מִפְשַׁעֵנוּ, pure per questo motivo; cf. M.L. BARRÉ, “Textual and Rhetorical-critical Observations...”, p. 5.

¹²⁰ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, pp. 139-145.

¹²¹ Kutscher dichiara che il יִשְׁתַּחֲוֶה di 45:14 (TM יִשְׁתַּחֲוֶה) sia l'unico caso di questo uso del וו; cf. E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, p. 148.

¹²² Rimane, comunque, la scrittura difettiva dell'“o” della desinenza femminile plurale.

¹²³ Cf. J. MORGENSTERN, “The Suffering Servant – A New Solution”, p. 316

¹²⁴ James D. TABOR, “A Pierced of Piercing Messiah? – The Verdict Is Still Out”, in: *Biblical Archaeology Review*, XVIII (2002), 6, pp. 58-59.

¹²⁵ L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. 1, Brill, Leiden, 2001, p. 320.

66:16; *Sal* 69:27). Ma un grande numero di studiosi combattono questa teoria e dimostrano che in questo testo si parla non di un “Messia trafitto”, ma di un Messia che trafugge i suoi nemici, più in armonia con *Is* 11 che con *Is* 53.¹²⁶

Isaia 53:6

| TM | 1QIsa ^a | 1QIsa ^b | 4QIsa ^c |
|-----------------------------|----------------------|----------------------------|---|
| כָּלְנוֹ כָּצֵאן תְּעִינּוּ | כולנו כצואן תעינו | כָּלְנוֹן כָּצֵאן תעינו | [] |
| אִישׁ לְדַרְכּוֹ פָּנִינוּ | איש לדרכו פנינו | אִישׁ לְדַרְכּוֹ פָּנִינוּ | [] |
| וַיְהִי הַפְּגִיעַ בּוֹ | ויהוה הפגיע בו | ויהוה הפגיע בו | [ניע] [אֵלֶּה אֵלֶּה אֵלֶּה אֵלֶּה הַפּ] |
| אֵת עֲוֹן כָּלְנוּ: | את עוון כולנו | את עון [כלנו] | [] |

Ambedue le volte, il *qibbuš* di כָּלְנוּ è reso con un *waw*, per la lettura del suono “u” – כולנו – in 1QIsa^a, con il *waw mater lectionis* per il suono “u”, mentre 1QIsa^b presenta una forma uguale al TM (כָּלְנוֹן). La preferenza di 1QIsa^a per la scrittura plene delle vocali si ritrova anche nella forma כצואן, che sta per il כָּצֵאן del TM. Di nuovo, la presenza in עֲוֹן (“iniquità”) del *waw* vocalico accanto al consonantico è indicato in 1QIsa^a attraverso il gruppo וי, nella forma עוון, mentre 1QIsa^b mantiene la scrittura difettiva עון.¹²⁷

Una nota distintiva di 4QIsa^c è che contiene il nome di Dio scritto in caratteri paleo-ebraici.¹²⁸ P. W. Skehan considera che 4QIsa^c sia stato scritto poco tempo prima della distruzione del secondo livello del sito di Qumran e che l’uso della scrittura paleo-ebraica rappresentasse il punto ultimo di un certo sviluppo dello scanso del nome di Dio. Nei frammenti del manoscritto di 4QIsa^c

¹²⁶ Martin G. ABEGG, “Messianic Hope and 4Q285: A Reassessment”, in: *Journal of Biblical Literature*, CXIII (1994), 1, pp. 81-91; G. VERMES, “The Oxford Forum for Qumran Research Seminar on the Rule of War from Cave 4 (4Q285)”, in: *Journal of Jewish Studies*, XLIII (1992), pp. 95-90; John J. COLLINS, *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*, Eerdmans, Grand Rapids, 2010, pp. 64-65.

¹²⁷ Cf. E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, p. 148.

¹²⁸ Dobbiamo osservare che l’editore di 4QIsa^c abbia ricostruito il resto del *tetragrammaton* con l’aggiunta del *waw* copulativo, secondo l’uso dello scriba in altri posti del manoscritto di rendere in carattere paleo-ebraici anche i suffissi e i prefissi attaccati al nome divino. Cf. Donald W. PARRY, “4QSam^a and the Tetragrammaton”, in: *Current Research & Technological Developments on the Dead Sea Scrolls*, Donald W. PARRY, Stephen D. RICKS (eds), Brill, Leiden, 1996, p. 108; P.W. SKEHAN, “The Text of Isaias at Qumran”, p. 42 [162].

sono stati identificati 27 casi della rappresentazione del *tetragrammaton* in caratteri paleo-ebraici.¹²⁹ Questo fenomeno scribale era una tecnica per evitarsi sia della pronunciazione,¹³⁰ sia la cancellazione o la distruzione del nome sacro scritto.¹³¹ Accanto al carattere reverenziale, alcuni hanno considerato anche uno scopo decorativo di questa grafia del nome divino.¹³²

Isaia 53:7

| TM | 1QIsa ^a | 1QIsa ^b | 4QIsa ^c |
|--|--|---|--------------------|
| נָשׁ | ננש | ננש | [] |
| וְהוּא נִעְנָה | והואה נענה | ו[ה]וּא נְעָנָה | [] |
| וְלֹא יִפְתַּח פִּי | ולוא יפתח פיהו | ולא יפ[ת]ח פיהו | [] |
| כְּשֶׁה לְטִבּוּחַ יוּבֵל | כשה לְטִבּוּחַ יוּבֵל | כשה לְטִבּוּחַ יוּבֵל | [] |
| וּכְרָחֵל לְפָנַי גּוֹזִיָּה נְאֻלְמָה | כרחל לְפָנַי גּוֹזִיָּה נאֻלְמָה | וכר[ח]ל לְפָנַי גּוֹזִיָּה נאֻלְמָה | [] [וכ]לְפָנַי |
| וְלֹא יִפְתַּח פִּי | ולוא פתח פיהו | ולא יפתח פ[י]ו | [] |

1QIsa^a presenta di nuovo la variante והואה del pronome והוא del TM (cf. ו[ה]וּא in 1QIsa^b).¹³³ Per due volte in questo versetto, 1QIsa^a usa וּא come *mater lectionis* finale per “o” nella particella negativa לוּא (l’*alef* appartiene alla parola consonantica), come fa quasi in ogni caso dove il TM contiene la forma difettiva

¹²⁹ Dennis GREEN, “4QIs^c: A Rabbinic Production of Isaiah found at Qumran?”, in: *Journal of Jewish Studies*, LIII (2002), 1, pp. 123-124.

¹³⁰ D. GREEN, “4QIs^c: A Rabbinic Production of Isaiah found at Qumran?”, p. 123.

¹³¹ D. GREEN, “4QIs^c: A Rabbinic Production of Isaiah found at Qumran?”, pp. 123-143; E. TOV, “Hebrew Biblical Manuscripts from the Judaean Desert: Their Contribution to Textual Criticism”, in: *Jewish Civilisation in the Hellenistic-Roman Period* S. Talmon (ed.), coll. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha – Supplement Series* 10, JSOT Press, Sheffield, 1991, pp. 107-137.

¹³² Patrick W. SKEHAN, “*The Divine Name at Qumran, in the Masada Scroll, and in the Septuagint*”, in: *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, XIII (1980), p. 28.

¹³³ Cf. E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave I. II*, pp. 33-34.

לא.¹³⁴ In גוֹזִייהּ di 1QIsa^a si tratta dell'uso comune del *waw* come *mater lectionis* per “o”, a differenza di גוֹזִייהּ del TM.

1QIsa^a e 1QIsa^b hanno פִּיהוּ per il masoretico פִּי, per ambedue i casi, introducendo dunque la forma preferita del suffisso pronominale di 3° persona maschile singolare per le parole che finiscono per vocali (cf. בפִּיהוּ in 9d di 1QIsa^a e 4QIsa^d).¹³⁵ Nel TM, generalmente il suffisso הוּ- è usato con radici che finiscono per *he*, con forme verbali che finiscono in *waw* e, occasionalmente, con forme verbali che finiscono in *yod*. Nei manoscritti non-biblici di Qumran, הוּ- diventa la forma normale (usata per 74% dei casi) attaccata a parole come פָּה, אָה e אָב. Nei testi biblici, questo suffisso lungo è usato per 10 volte di 53 casi (19%), dai quali 7 si trovano in 1QIsa^a e uno in 1QIsa^b (XXIII, 17 = 53:7).¹³⁶

1QIsa^a e 1QIsa^b hanno la forma לְטַבֵּחַ per il masoretico לְטַבַּח. Si tratta da un passaggio dal sostantivo טַבַּח (“macello”) all'infinito costruito qal [scritto però con la *mater lectionis* per “o”] del verbo טַבַּח (“macellare, massacrare”; cf. לְטַבֵּחַ, Ger 11:19). La traduzione diventa: “come l'agnello [che] viene portato al macellare”. Il cambiamento può essere dunque causato dalla tendenza di armonizzare il testo di Isaia a quello parallelo di Geremia: כִּכְבֵּשׁ אֶלְיָהּ יִבֵּל לְטַבֵּחַ (“come un agnello mansueto [che] viene portato al macello”).

Stavolta 1QIsa^a è quello privo della congiunzione *waw*, con il כַּרְחַל per il masoretico וּכְרַחַל (cf. [וּכַרְחַל] di 1QIsa^b), forse per crearsi un parallelismo più stretto con il כַּשָּׁה del stico anteriore.

La presenza dell'ultimo stico del versetto nelle due versioni di Qumran conservate – ולוא יפתח פִּיהוּ (1QIsa^a); ולוא יפתח פִּיְהוּ (1QIsa^b) – ci offre un argomento per rifiutare la proposta di alcuni di togliere questa parte come una dittografia.¹³⁷ 1QIsa^a opera però un cambiamento rispetto a 7c, avendo la forma di qatal פתח in 7f al posto del yiqtol masoretico (יִפְתַּח). Questo cambiamento modifica un po' il valore di questo stico. Non si tratta più di una ripetizione poetica di 7c, come un ritornello, anche se il cambiamento del valore temporale può avere ancora un'importanza stilistica. A livello sintattico, questo w^e-lo-qatal, equivalente al wayyiqtol, può essere rapportato direttamente al qatal di 7a (נִגַּשׁ), come una forma continuativa della linea principale del passato. La forma פתח non presenta più il merismo aspettuale di 7c, che esprimeva un'azione abituale e

¹³⁴ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, p. 171.

¹³⁵ E. KAUTZSCH (ed.), *Gesenius' Hebrew Grammar*, Clarendon Press, Oxford, 1960, p. 254 (§91b).

¹³⁶ E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave I*. II, pp. 34-35.

¹³⁷ G.R. DRIVER considera questa ripetizione come un errore di dittografia verticale, che deve essere tolta per la ricostruzione del testo originale; G.R. DRIVER, “Isaiah 52₁₃ – 53₁₂: The Servant of the Lord”, p. 347.

ripetuta, continuando il discorso sulla stessa linea principale, puntando un'azione unica nel passato. Si rinuncia in un certo modo a un procedimento stilistico, per lasciarsi posto a una sequenza narrativa. Anche qui si può parlare di una tendenza del manoscritto di rendere lo stile più "prosaico".

Isaia 53:8

| TM | 1QIsa ^a | 1QIsa ^b | 4QIsa ^c | 4QIsa ^d |
|-------------------------------------|---------------------------------------|--------------------------------------|--------------------------------|--|
| מַעֲצָר וּמְשַׁפֵּט לְקַח | מַעֲצָר וּמְשַׁפֵּט לְקַח | מַעֲצָר מְשַׁפֵּט לְקַחוּ | ט [] מְשַׁפֵּט [לְקַח] | [] |
| וְאֵת־דָּ וְרוּ מִי יְשׁוּחָח | וְאֵת דָּרוּר מִיָּא יְשׁוּחָח | וְאֵת דָּרוּרוּ מִי יְשׁוּחָח] | [] | [] |
| כִּי נִגְזַר מֵאֲרֶץ חַיִּים | כִּיָּא נִגְזַר מֵאֲרֶץ חַיִּים | כִּי נִגְזַר מֵאֲרֶץ חַיִּים] | [] | [] |
| מִפֶּשַׁע עַמִּי נִגַּע לָמוֹ | מִפֶּשַׁע עַמוֹ נִגַּע לָמוֹ | מִפֶּשַׁע עַמוֹ נִגַּע לָמוֹ | [] | ע עֲמוֹ נִגַּע [מִפֶּשַׁח לָמוֹ] |

La similarità fra la forma מַעֲצָר del TM e מעצָר di 1QIsa^b esclude i cambiamenti consonantici proposti da alcuni per il TM.¹³⁸ Gli editori di 1QIsa^a hanno reso questo termine come מעוצָר, facendoci capire che il *resh* finale non è stato incluso dall'inizio, ma aggiunto dopo, sia dalla prima mano, sia da un recensore. Questa forma testimonia anche la preferenza di 1QIsa^a per *holem* plene. 1QIsa^b presenta la mancanza della congiunzione *waw* in מְשַׁפֵּט, a differenza del TM (וּמְשַׁפֵּט) e di 1QIsa^a (וּמְשַׁפֵּט).¹³⁹ A differenza di 53:1, dove il TM e 1QIsa^a si mettono d'accordo per rendere il pronome interrogativo nella forma difettiva מִי (2 volte), in questo versetto 1QIsa^a preferisce la sua forma *plene* מִיָּא.¹⁴⁰ Nella seconda parte del versetto, 1QIsa^a ha la grafia כִּיָּא per la congiunzione causale כִּי (TM). Si tratta dello stesso uso di יָא come *mater lectionis* finale per *i*, incontrata anche nel v. 52:15.¹⁴¹

¹³⁸ C.F. WHITLEY propone il termine עצה ("consiglio") al posto di עצָר ("ristringimento") solo su raggioni semantiche; "Textual Notes on Deutero-Isaiah", in: *Vetus Testamentum*, XI (1961), pp. 459-460.

¹³⁹ P.W. FLINT, "Variant Readings and Textual Affiliation...", p. 48.

¹⁴⁰ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, pp. 178-179.

¹⁴¹ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, p. 178.

Alla fine del primo stico, 1QIsa^b preferisce, al posto di לָקַח [pual perfetto 3° persona maschile singolare di לָקַח, “prendere, togliere”] del TM, la forma לָקַחוּ. Questa forma può essere capita come un qal perfetto, 3° persona maschile plurale, di לָקַח, in accordo anche con altri cambiamenti del passivo generico in attivo plurale, così com'è nel וַיִּתְּנוּ di 1QIsa^a. 1QIsa^b presenta in questo punto l'unico caso della preferenza di cambiare una forma di terza persona plurale qal al posto di un singolare passivo, che generalmente è manifestata da 1QIsa^a (cf. וַיִּתְּנוּ di 53:9).¹⁴² Stavolta però 1QIsa^a presenta la stessa forma come il TM, l'unica differenza essendo l'uso di un ם *mater lectionis* per il suono “u”, come marca del pual לֹקַח, cioè l'uso del *waw* come *mater lectionis* per il suono “u”. Capita così, la forma לָקַחוּ è più difficile di quella masoretica, a causa della mancanza dell'oggetto espresso. Un'altra analisi possibile può essere quella di un qal perfetto di 3° maschile singolare con un suffisso pronominale oggettivo di 3° maschile singolare, nella forma breve.¹⁴³

Le versioni di Qumran – 1QIsa^a, 1QIsa^b (?) e 4QIsa^d (?) – cambiano עָמִי con עָמוֹ, traducendo dunque l'ultima proposizione con “per l'iniquità del suo popolo [fu] colpo a lui”, lettura preferita da alcuni anche per il testo masoretico.¹⁴⁴ In 1QIsa^b, Sukenik aveva letto עָמִי,¹⁴⁵ ma Elliger e Ulrich¹⁴⁶ hanno proposto la lettura della lettera finale come *waw*. Anche in 4QIsa^d, Morrow fa la nota che ci sono parecchi casi nel manoscritto dove la grafia di *yod* è molto simile a quella di *waw* (cf. 52:6; 54:1).¹⁴⁷ Con la forma עָמוֹ si solve apparentemente la difficoltà dell'inserzione della prima persona nel testo masoretico, che ha dato fastidio a molti studiosi. Ma questa variante, con testimonianza più probabile in 1QIsa^a, non è da accettare per il TM, a causa dell'attestazione della prima persona nei LXX (ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ μου) e perché il versetto si può spiegare anche così.¹⁴⁸ L'opzione di 1QIsa^a per il *waw* si esplica come un tentativo di armonizzare la parola con l'uso della terza persona nel contesto (cf. דָּוִדוֹ).¹⁴⁹

¹⁴² E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave 1. II*, pp. 38-39.

¹⁴³ P.W. FLINT, “Variant Readings and Textual Affiliation...”, p. 39.

¹⁴⁴ Traduction Œcuménique de la Bible (1988); *The New American Bible* (1991); J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, p. 348; D.J.A. CLINES, *I, He, We, & They*, p. 19; cf. D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 2*, pp. 397-398.

¹⁴⁵ Cf. D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 2*, p. 397.

¹⁴⁶ E. ULRICH (ed.), *The Biblical Qumran Scrolls*, p. 435.

¹⁴⁷ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 2*, p. 398.

¹⁴⁸ J.W. ADAMS, *The Performative Nature...*, p. 184; J.L. KOOLE, *Isaiah III: Vol. 2*, pp. 309-310.

¹⁴⁹ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 2*, p. 398.

1QIsa^a presenta anche un'altra differenza, leggendo al posto del sostantivo נָנַע il verbo נוּנַע [pual di נָנַע, "toccare, colpire"], con il senso di "è stato colpito" (cf. LXX ἤχθη). Questa forma verbale passiva realizza un parallelismo più stretto con il verbo נָנַע [qal passivo participio] del v. 4, preferito da alcuni sulla premessa di un parallelismo verbale della coppia נָנַע (4d || 8d) – עָנָה (4d || 7a).¹⁵⁰ Il cambiamento ha anche lo scopo di fare il testo più semplice da leggere, cosicché dovrebbe essere rifiutato come *lectio facillior*.¹⁵¹ 1QIsa^b e 4QIsa^d presentano la stessa versione come il testo masoretico: נָנַע. Poi, dobbiamo osservare che l'intera linea del v. 8d (לָמוּ מִפֶּשַׁע עָמוּ נוּנַע) nel manoscritto di 1QIsa^a sembra essere la scrittura di un altro mano, per una grafia evidentemente differente.¹⁵² Ulrich considera però che anche queste parole siano state scritte dallo stesso scriba, con una penna più affinata.¹⁵³

Il לָמוּ di tutti i manoscritti di Qumran rappresenterebbe la prova che il TM conservi la forma giusta e non sia solo una forma abbreviata di לָמוֹת (cf. LXX εἰς θάνατον), come sostengono alcuni.¹⁵⁴ Barthélemy però vede nel נוּנַע di 1QIsa^a una prova sufficiente per considerare questo manoscritto appartenente a una fase di passaggio dal לָמוֹת נוּנַע originale al לָמוּ נוּנַע masoretico. Lui considera, dunque, una mutilazione accidentale di לָמוֹת in לָמוּ, della quale testimonia 1QIsa^a, seguita poi dalla correzione del verbo נוּנַע, che viene trasformato nel sostantivo נָנַע.¹⁵⁵ Questa spiegazione è rifiutata da altri invece, sia per ragioni di critica testuale, a causa dell'uniformità dei testimoni ebraici, sia per motivi teologici, considerando che non ci sono argomenti sufficienti per considerare la morte del Servo.¹⁵⁶

Alla fine di questo versetto, il manoscritto di 1QIsa^a lascia uno spazio libero, iniziando poi il v. 9 con un'indentazione. 1QIsa^b però non lascia nessun intervallo fra i vv. 8 e 9.¹⁵⁷

Isaia 53:9

| TM | 1QIsa ^a | 1QIsa ^b | 4QIsa ^d |
|----|--------------------|--------------------|--------------------|
|----|--------------------|--------------------|--------------------|

¹⁵⁰ M.L. BARRÉ, "Textual and Rhetorical-critical Observations...", pp. 17-18.

¹⁵¹ J.N. OSWALD, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, p. 390.

¹⁵² J.W. ADAMS, *The Performative Nature...*, p. 184.

¹⁵³ E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave 1. II*, p. 115.

¹⁵⁴ G.R. DRIVER, "Isaiah 52₁₃ – 53₁₂: The Servant of the Lord", p. 95; E. KAUTZSCH (ed.), *Gesenius' Hebrew Grammar*, p. 301 (§103f, n. 3); M. TREVES, "Isaiah LIII", in: *Vetus Testamentum*, XXIV (1974), p. 103; D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 2*, p. 398.

¹⁵⁵ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 2*, p. 398.

¹⁵⁶ D.J.A. CLINES, *I, He, We, & They*, pp. 27-29.

¹⁵⁷ Cf. E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave 1. II*, p. 227.

| | | | |
|------------------------------------|--------------------------------------|------------------------------------|------------------------------|
| וַיִּתֵּן אֶת־רְשָׁעִים קְבָרוֹ | וַיִּתְּנוּ אֶת רְשָׁעִים קְבָרוֹ | וַיִּתֵּן אֶת רְשָׁעִים קְבָרוֹ | [וַיִּתֵּן אֶת] |
| וְאֶת־עֲשִׂיר בְּמַתָּיו | וְעַמִּי עֲשִׂיר־{ים} בּוֹמְתוֹ | [וְאֵת] עֲשִׂיר בְּמַתָּיו | [] |
| עַל לֹא־חָמַס עָשָׂה | עַל לֹא חָמַס עָשָׂה | עַל לֹא [חָמַס עָשָׂה] | ס חַמַּס[עָשָׂה] |
| וְלֹא מָרְמָה בְּפִיו | וְלֹא מָרְמָה בְּפִיהוּ | וְלֹא מָרְמָה בְּפִיו | וְלֹא [ו] מָרְמָה בְּפִיה |

Partendo dall'osservazione di Delitzsch che, nel v. 8, וַיִּתֵּן־דָּרוֹרֹ, dovrebbe essere capito non come l'oggetto di יִשְׁחַח, ma come una nota avverbiale, che serve a dare enfasi sul soggetto, mentre la costruzione seguente, introdotta per un כִּי dichiarativo (= ὄτι recitativo), rappresenti il vero complemento oggetto di יִשְׁחַח,¹⁵⁸ alcuni hanno considerato che l'interrogativa si estendi fino alla fine del v. 9: "e riguardo alla sua generazione, chi considerava che «lui è stato tolto dalla terra dei viventi, per l'iniquità del mio popolo la punizione cadde su di lui, diedero la sua tomba con i malvagi e con il ricco nella sua morte, anche se violenza non aveva fatto e inganno non [fu] nella sua bocca?»".¹⁵⁹ 1QIsa^a però fa chiaro che non abbia capito la costruzione in questo modo, perché presenta un'interruzione evidente all'inizio del v. 9, come un tipo di divisione del testo secondo il senso, iniziando con וַיִּתְּנוּ un nuovo paragrafo.¹⁶⁰ Questa interruzione si realizza attraverso uno spazio bianco lasciato alla fine della riga che contiene le ultime parole del v. 8, mentre il v. 9 inizia dopo un altro spazio bianco della prossima riga. Dunque, per 1QIsa^a si può capire al massimo una costruzione interrogativa fino alla fine del v. 8.

1QIsa^a mette al posto del wayyiqtol singolare וַיִּתֵּן (TM, 4QIsa^d) il plurale וַיִּתְּנוּ, che si può tradurre con il senso generico di "diedero", "poserò", senza un soggetto definito,¹⁶¹ a differenza di quelli che considerano un soggetto collettivo ("loro hanno dato"). Questo cambiamento è in accordo con la preferenza manifestata da 1QIsa^a (17x) di usare la terza persona plurale Qal al posto di un singolare passivo (qal passivo, pual, nifal).¹⁶² Questa lettura, che sostituisce solo

¹⁵⁸ Cf. F. DELITZSCH, *Isaiah*, pp. 324-325.

¹⁵⁹ G.R. DRIVER, "Isaiah 52₁₃ – 53₁₂: The Servant of the Lord", p. 104; J.W. ADAMS, *The Performative Nature...*, pp. 183-184.

¹⁶⁰ Cf. E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave I. II*, pp. 82-83.

¹⁶¹ Questa forma è preferita da alcuni: G.R. DRIVER, "Isaiah 52₁₃ – 53₁₂: The Servant of the Lord", p. 95; J.N. OSWALD, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, p. 390; J. MORGENSTERN, "The Suffering Servant – A New Solution", p. 316.

¹⁶² E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave I. II*, p. 38.

una forma impersonale con un'altra, non cambia per niente il senso del verbo, ma precisa meglio l'identità collettiva dell'autore dell'azione. 4QIsa^d conserva la stessa forma וייתן come il TM, mentre il 1QIsa^b è rovinato in questo punto.¹⁶³

1QIsa^a aveva scritto prima ועמ [sic], "insieme a, con" all'inizio del secondo stico. Questa parola è stata corretta dopo per l'aggiunta di un ת sopra la riga, in corrispondenza al את del testo masoretico.¹⁶⁴ Dunque, uno scriba originale ha scritto ועמ, poi lui – o un altro scriba – ha coretto il *mem* con un *taw* più grande,¹⁶⁵ poi un altro mano ha aggiunto anche un *taw* sopra la riga, per una migliore chiarezza.¹⁶⁶ Risulta dunque la forma עת, che deve essere letta come il את del versetto anteriore, non con il suo apparente valore temporale. Poi, la parola seguente è stata resa dagli editori di 1QIsa^a come {עשיר}ים, indicando dunque una correzione successiva di un plurale iniziale della parola עשיר. Probabilmente, il plurale voleva armonizzare la forma con il רשעים del verso anteriore, ma uno scriba ha cancellato ulteriormente quest'aggiunta della desinenza plurale.¹⁶⁷ Nelle altre versioni di Qumran manca questa parte del versetto.

1QIsa^a ha, per il מותיו masoretico [prep. ב + sost. מות, "morte", masc. pl. costr. + suffisso di terza maschile singolare],¹⁶⁸ la forma במותו, dalla parola במה ("altura, tomba"; cf. Ez 43:7), che nella sua forma originare avrebbe avuto un

¹⁶³ Ulrich ricostruisce la forma come וייתן, in accordo con 4QIsa^d, con il quale è generalmente più vicino che con il 1QIsa^a; cf. E. ULRICH, P. W. FLINT, *Qumran Cave I. II*, p. 227.

¹⁶⁴ Cf. Klaus BALTZER, *Deutero-Isaiah*, coll. *Hermeneia*, trad. M. Kohl, Fortress Press, Minneapolis, 2001, p. 417.

¹⁶⁵ Cf. E. TOV, "The Textual Base of the Corrections...", p. 301.

¹⁶⁶ E. ULRICH – P.W. FLINT, *Qumran Cave I. II*, p. 115.

¹⁶⁷ J.W. ADAMS, *The Performative Nature...*, pp. 184-185.

¹⁶⁸ Secondo l'opinione della maggioranza, la forma מותיו viene dal sostantivo מות ("morte"). Il plurale di מות dà alla parola un valore assoluto (*pluralis exaggerativus*; cf. Ez 28:8; Ger 16:4), nel senso di una morte eccellente, forse a causa del suo valore di sacrificio estremo oppure di martirio. Cf. J.N. OSWALT, *The Book of Isaiah*, p. 397; F. DELITZSCH, *Isaiah*, pp. 328-329; J.W. ADAMS, *The Performative Nature...*, p. 185; E. KAUTZSCH (ed.), *Gesenius' Hebrew Grammar*, pp. 397-398 (§124e). Altri però considerano che si tratti anche qui di un plurale di במה ("altura, tomba"), al quale si aggiunge un suffisso di terza persona singolare, lettura che sarebbe confermata da 1QIsa^a (במותו; cf. Ez 43:17). Questa seconda variante creerebbe un parallelismo più stretto fra 9a-b: A (וייתן) – B (את־רשעים) – C (קברו) – B' (ואת־עשיר) – C' (במותיו). Cf. D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 2*, pp. 339-340; A. GELSTON, "Isaiah 52:13-53:12", pp. 198-199.

holem lungo nella prima sillaba,¹⁶⁹ alla quale si aggiunge il suffisso di terza persona singolare: “la sua tomba”.¹⁷⁰ La vocalizzazione sarebbe בּוֹמְתוֹ. Questa lettura, combinata con l’interpretazione di עשיר in un piano positivo, in contrapposizione con רשעים,¹⁷¹ hanno fatto alcuni a pensare a un parallelismo con la sepoltura di Gesù (Mt 27:57-60). Questa variante di lettura spiegherebbe la preoccupazione di Matteo di mostrare le circostanze della sepoltura di Gesù nella tomba di Giuseppe di Arimatea.¹⁷² Ci sono alcuni che accettano la variante בּוֹמְתוֹ come originale e la considerano anche per il testo masoretico.¹⁷³ Osserviamo che, anche per בְּמֹתֵי di Is 14:14 e per בְּמֹתֵי di Is 58:14, 1QIsa^a ha la forma allungata בּוֹמְתֵי.¹⁷⁴ Da un’altra parte, questa differenza, che non è attestata in nessun’altra versione, può essere considerata un semplice errore di scrittura che sposta la *mater lectionis*, fenomeno incontrato anche in altri brani; la forma giusta sarebbe בּוֹמְתוֹ.¹⁷⁵

Di nuovo, 1QIsa^a usa la forma לוֹא per la particella negativa, con וֵא come *mater lectionis* finale per “o”, dove il TM contiene la forma difettiva לֹא (לֹא in 1QIsa^b e 4QIsa^d).¹⁷⁶ 1QIsa^a e 4QIsa^d manifestano poi la preferenza per la forma הוֹ- del pronominale di 3° persona maschile singolare dopo le parole che finiscono per vocali,¹⁷⁷ come aveva fatto 1QIsa^a anche in 7c e 7f (פִּיהוֹ; 4QIsa^d non è stato conservato per quel versetto). 1QIsa^b però, anche se in 7c e 7f aveva favorito la forma פִּיהוֹ, qui rimane simile al TM (בְּפִיֹּ), con il בְּפִיֹּ.

¹⁶⁹ Barthélemy riconosce qui la parola בְּמֹת (non attestata nei principali dizionari) al posto di בְּמֹתָ; cf. D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l’Ancien Testament*, 2, p. 400.

¹⁷⁰ W. F. ALBRIGHT, “The High Place in Ancient Palestine”, in: *Volume du Congrès: Strasbourg, 1956*, coll. *Vetus Testamentum – Supplement Studies* 4, Brill, Leiden, 1957, pp. 244-246.

¹⁷¹ F. DELITZSCH, *Isaiah*, pp. 327-328; A. NICCACCI, “Quarto carne del Servo del Signore (Is 52,13-53-12). Composizione, dinamiche e prospettive”, in: *Liber Annuus*, LV (2005), p. 16; A. MOYER, *Isaia*, coll. *Commentari all’Antico Testamento*, Edizioni GBU, s.l., 2002, p. 540.

¹⁷² W. Boyd BARRICK, “The Rich Man from Arimathea (Matt 27:57-60) and 1QIsa^a”, in: *Journal of Biblical Literature* XCVI (1977), 2, pp. 235-239.

¹⁷³ *New English Bible* (1970); *Bible de Jérusalem* (1973); *Traduction Œcuménique de la Bible* (1988); NVB San Paolo Edizione (1995); A. GELSTON, “Isaiah 52:13-53:12”, pp. 198-199; W. F. ALBRIGHT, “The High Place in Ancient Palestine”, p. 245.

¹⁷⁴ Cf. D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l’Ancien Testament*, 2, p. 399. Si trovano a Qumran anche altri esempi di *waw* come *mater lectionis* per *qameš gadol*, soprattutto vicini a consonanti labiali.

¹⁷⁵ J.N. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, p. 390.

¹⁷⁶ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, p. 171.

¹⁷⁷ E. KAUTZSCH (ed.), *Gesenius’ Hebrew Grammar*, p. 254 (§91b).

Isaia 53:10

| TM | 1QIsa ^a | 1QIsa ^b | 4QIsa ^d |
|--|---------------------------------------|---|--|
| וַיְהִי־הָאֵם חַפְּץ דְּכָאוּ | וַיְהוּה חַפְּץ דְּכָאוּ | [וַיְהוּה חַפְּץ דְּכָאוּ] | [וַיְהוּה חַפְּץ דְּכָאוּ] |
| חַחְלִי | וַיְחַלְלֵהוּ | [חַחְלִי] | חַחְלִי |
| אִם־תְּשִׂים אִשָּׁם נַפְשׁוֹ | אִם תְּשִׂים אִשָּׁם נַפְשׁוֹ | אִם תְּשִׂים אִשָּׁם נַפְשׁוֹ | אִשָּׁם [פְּשׁוֹ אִם תְּשִׂים] נ |
| יִרְאֶה זֶרַע | יִרְאֶה זֶרַע | יִרְאֶה זֶרַע | רְאֶה [י]זֶרַע |
| וַיֵּאָרֶךְ יָמִים | וַיֵּאָרֶךְ יָמִים | וַיֵּאָרֶךְ יָמִים | וַיֵּאָרֶךְ יָמִים |
| וַיִּחַפֵּץ וַיְהִי בְיָדוֹ יִצְלַח | וַיִּחַפֵּץ יְהוּה בְיָדוֹ יִצְלַח | וַיִּחַפֵּץ יְהוּה [בְיָדוֹ] יִצְלַח | וַיִּחַפֵּץ [יִצְלַח וַיְהִי בְיָדוֹ] |

Nel primo stico, si può discutere se il termine דְּכָאוּ segue la vocalizzazione masoretica דְּכָאוּ, piel infinito costruito di דָּכָא (pi. “schiacciare”), con suffisso di terza maschile singolare, oppure, come propongono alcuni cambiare il TM, vedere qui una forma del verbo aramaizzante דְּכָא/דְּכָה (= זָכָה, “essere puro, innocente, giustificato”)¹⁷⁸ o dell’aramaico מְכָר,¹⁷⁹ in accordo con il καθαρίσαι dei LXX. Anche se l’omonimia è una caratteristica di Deutero-Isaia e della letteratura poetica giudaica in genere, manifestiamo un dubbio a causa dell’uso del pual di דְּכָא, con il senso di “essere scacciato”, nel v. 5.¹⁸⁰ Rimane dunque più probabile una lettura simile ai masoreti, nonostante la traduzione diversa dei LXX.

Una delle differenze notevoli fra il TM e i manoscritti di Qumran e la parola וַיְחַלְלֵהוּ di 1QIsa^a, “e lo ha trafitto” [wayyiqtol¹⁸¹ piel di חָלַל II, “traffiggere”]¹⁸², che sta per il masoretico הִחֲלִי, “ha fatto ammalare” [hifil perfetto di חָלַה, “essere debole, malato”]. Abbiamo qui uno dei pochi casi di 1QIsa^a dove una forma di wayyiqtol sostituisce un qatal. Anche se l’uso del

¹⁷⁸ G.R. DRIVER, “Isaiah 52₁₃ – 53₁₂: The Servant of the Lord”, p. 96.

¹⁷⁹ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, p. 236.

¹⁸⁰ J.W. ADAMS, *The Performative Nature...*, p. 185.

¹⁸¹ Teoreticamente potrebbe essere identificato qui anche un w^eyiqtol; il contesto suggerisce però una forma di wayyiqtol.

¹⁸² J. MORGENSTERN, “The Suffering Servant – A New Solution”, 318. Barré suggerisce l’emendazione ḥōlēlō, il polel infinito di חָלַל, con suffisso pronominale di terza persona maschile singolare, coordinato con l’infinito דְּכָאוּ; cf. M.L. BARRÉ, “Textual and Rhetorical-critical Observations...”, p. 5.

wayyiqtol era in declino nel periodo del Secondo Tempio, qui abbiamo un esempio del fatto che continuava essere preferito per gli scritti biblici. Probabilmente forme di questo genere davano la sensazione di antichità, necessaria per gli scritti sacri.¹⁸³ Alcuni capiscono questa differenza come un errore dello scriba di Qumran, che legge il ה di הַחֲלִי del TM come un ו e un ך; questo tipo di sbaglio, cioè la confusione di ה o di ת con ו, sembra comune in 1QIsa^a e in altri scritti di Qumran.¹⁸⁴

Qualunque sia la spiegazione, nella forma presente, il ויחלהו di 1QIsa^a crea un parallelismo con הַחֲלִי del v. 5, forse intenzionato dallo scriba.¹⁸⁵ La ripresa della coppia חלל – דכא del v. 5a-b nel testo di Qumran crea un parallelismo più stretto di quello masoretico, il secondo riprendendo il verbo דכא del v. 5b e il corrispondente verbale חלה dalla forma nominale della stessa radice dei vv. 3c e 4a, חָלִי (“malattia”).¹⁸⁶ La traduzione ἐλεῖσαι αὐτὸν ἐν τῷ τραυματισμῷ (כפציעה) di Simmaco¹⁸⁷ sembra confermare la lettura di 1QIsa^a, mentre i LXX hanno καθαρίσαι αὐτὸν τῆς πληγῆς.¹⁸⁸ Il senso di “traffiggere” può essere considerato anche per הַחֲלִי, ma sarebbe una lettura molto forzata.¹⁸⁹ Comunque, la versione di 1QIsa^a l’ha capito così e ha voluto farlo chiaro cambiando la forma.¹⁹⁰ Per questo, alcuni studiosi propongono la forma qumranica al posto di quella masoretica,¹⁹¹ ma altri la rifiutano come una *lectio facilior* e per la testimonianza ridotta.¹⁹² 1QIsa^b è rovinato in questo punto, ma il חָלִי di 4QIsa^d conferma il TM e ci mostra che non tutte le versioni di Qumran avevano operato questo cambiamento.¹⁹³ Anche se 4QIsa^d potrebbe essere vocalizzato הַחֲלִי [infinito assoluto], come propongono D.W. Thomas e D.J.A. Clines cambiarsi il הַחֲלִי del TM („Dio ha voluto schiacciarlo attraverso la

¹⁸³ Angel SÁENZ-BADILLOS, *A History of the Hebrew Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 144.

¹⁸⁴ I. SONNE, “Isaiah 53:10-12”, in: *Journal of Biblical Literature*, LXXVIII (1959), p. 340.

¹⁸⁵ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, p. 236; M.L. BARRÉ, “Textual and Rhetorical-critical Observations...”, p. 5.

¹⁸⁶ M.L. BARRÉ, “Textual and Rhetorical-critical Observations...”, p. 5.

¹⁸⁷ Fredericus FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive Veterum Testamentum Graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta. Tomus II*, Clarendon Press, Oxford, 1875, p. 535.

¹⁸⁸ Il verbo καθαρίσαι avrebbe come corrispondente l’ebraico דכר (cf. Aram. טהר); cf. E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, p. 236. Delitzsch invece vede qui un originale חָלִי, simile al masoretico חָלִי; cf. F. DELITZSCH, *Isaiah*, p. 330.

¹⁸⁹ G.R. DRIVER, “Isaiah 52₁₃ – 53₁₂: The Servant of the Lord”, pp. 98-101.

¹⁹⁰ G.R. DRIVER, “Isaiah 52₁₃ – 53₁₂: The Servant of the Lord”, p. 98.

¹⁹¹ J. MORGENSTERN, “The Suffering Servant – A New Solution”, p. 318.

¹⁹² D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l’Ancien Testament. 2*, p. 401.

¹⁹³ J.W. ADAMS, *The Performative Nature...*, p. 185.

malattia”),¹⁹⁴ oppure הִהָלַלְי [hifil infinito costruito con suffisso di 3° maschile singolare], come propone Dahood,¹⁹⁵ non esistono ragioni sufficienti per questa variazione.

Si è discusso molto se si deve cambiare il TM, dalla forma אַם־תִּשִׁים (seconda persona maschile / terza persona femminile) a אַם־יִשִׁים (terza persona maschile), in accordo con la Vulgata (“si posuerit”).¹⁹⁶ La forma masoretica però è attestata in tutte le versioni di Qumran (1QIsa^a, 1QIsa^b, 4QIsa^d). Da un’altra parte, alcuni hanno suggerito una ridivisione delle parole, da אַם תִּשִׁים (x-yiqtol condizionale) a אַם־תִּשִׁים (x-qatal),¹⁹⁷ Anche se a una prima vista non troviamo supporto testuale per questa ipotesi, un aiuto ci può venire da parte del testo 1QIsa^a, che presenta la seguente forma: אַם־תִּשִׁים אֲשֶׁם נִפְשׁוֹ. Qui, il מ di אַם non ha la sua forma finale, così come sta nel TM (אַם־). Togliendosi il *yôd* di תִּשִׁים, considerato un’aggiunta secondaria, si ottiene questa lettura del testo, più in accordo con il contesto: “veramente ha offerto la sua anima sacrificio di espiazione”.¹⁹⁸ Questa suggestione introduce però una interiezione un po’ scomoda, che non s’integra bene nel contesto. La mancanza del *mem* finale non costituisce una prova sufficiente per questa emendazione, perché osserviamo anche in altri posti nel manoscritto di 1QIsa^a l’uso del *mem* mediano alla fine della parola (es. אַם־ di 40:28).¹⁹⁹ Tutte le altre varianti di Qumran, poi, presentano la forma normale di *mem* finale, in armonia con il TM.

H. L. Ginsberg ha proposto un cambiamento di vocalizzazione di זָרַע (“discendenza”) del TM in זָרַע (“braccio”), per metterlo in accordo con la lettura di alcuni salmi.²⁰⁰ Anche se questa lettura sarebbe possibile per il testo non-vocalizzato dei manoscritti di Qumran, non abbiamo argomenti convincenti nel contesto per cambiare la vocalizzazione masoretica.²⁰¹

Osserviamo che, al posto di זָרַע־יִאֲרֵךְ del TM [hifil imperfetto, terza maschile singolare di זָרַע, “essere lungo”], 1QIsa^a presenta la forma זָרַע־יִאֲרַךְ [w^e-

¹⁹⁴ D.J.A. CLINES, *I, He, We, & They*, pp. 13, 20.

¹⁹⁵ M. DAHOOD, “Phoenician Elements in Isaiah 52:13-53:12”, p. 71; Mitchell DAHOOD, “Isaiah 53,8-12 and Massoretic Misconstructions”, in: *Biblica*, LXIII (1982), pp. 568-569.

¹⁹⁶ James R. BATTENFIELD, “Isaiah LIII 10: Taking an ‘If’ Out of the Sacrifice of the Servant”, in: *Vetus Testamentum*, XXXII (1982), p. 485.

¹⁹⁷ M. DAHOOD, “Textual Problems in Isaia”, in: *Catholic Biblical Quarterly*, XXII (1960), p. 406; M. DAHOOD, “Phoenician Elements in Isaiah 52:13-53:12”, p. 71; cf. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, p. 348.

¹⁹⁸ J. R. BATTENFIELD, “Isaiah LIII 10: Taking an ‘If’ Out...”, p. 485; I. SONNE, “Isaiah 53:10-12”, in: *Journal of Biblical Literature*, LXXVIII (1959), p. 340.

¹⁹⁹ J.W. ADAMS, *The Performative Nature...*, p. 186.

²⁰⁰ H. L. GINSBERG, “The Arm of YHWH in Isaiah 51-63 and the Text of Isa 53:10-11”, in: *Journal of Biblical Literature*, LXXVII (1958), pp. 155-156.

²⁰¹ J.W. ADAMS, *The Performative Nature...*, p. 186.

yiqtol/wayyiqtol hifil/qal, terza maschile singolare], mentre 4QIsa^d ha וְהָאֵרִיךְ [w^e-qatal hifil, terza maschile singolare]. Dunque, 4QIsa^d opera una correzione di natura sintattica, preferendo al posto del parallelismo poetico del TM (|| יִרְאֶה || וְהָאֵרִיךְ),²⁰² una sequenza normale x-yiqtol – w^e-qatal della linea principale del futuro indicativo. Rimane comunque la controversia riguardo al soggetto di questi due verbi, con conseguenze teologiche abbastanza importanti. La forma וְהָאֵרִיךְ di 1QIsa^a deve essere analizzata come un w^e-yiqtol, che, secondo la sintassi di Niccacci, continuasse il x-yiqtol anteriore sulla linea del futuro volitivo, difficile da capire in questo contesto. La coniugazione qal di questo verbo poi chiederebbe come soggetto la parola יָמִים, presentando un disaccordo riguardo al numero. Anche se presenta una *lectio difficilior*, è difficile che la versione di 1QIsa^a sia considerata originale, perché presenta difficoltà grammaticali e non trova sostegni in altre versioni o traduzioni.

Isaia 53:11

| TM | 1QIsa ^a | 1QIsa ^b | 4QIsa ^d |
|--|--|---|--|
| מַעֲמֵל נִפְשׁוֹ יִרְאֶה | מַעֲמֵל נִפְשׁוֹה יִרְאֶה אֹר | מַעֲמֵל נִפְשׁוֹ יִרְאֶה אֹר | מַעֲמֵל נִפְשׁוֹ יִרְאֶה אֹרְ] |
| יִשְׁפַּע בְּדַעְתּוֹ | וּיִשְׁבַּע וּבְדַעְתּוֹ | יִשְׁבַּע בְּדַעְתּוֹ] | וּיִשְׁבַּע בְּדַעְתּוֹ |
| יִצְדִּיק צְדִיק עֲבָדֵי לְרַבִּים | צְדִיק עֲבָדוֹ לְרַבִּים יִצְדִּיק | יִצְדִּיק צְדִיק עֲבָדֵי לְרַבִּים] | צְדִיק עֲבָדֵי לְרַבִּים יִצְדִּיק |
| וְעֹנֹתָם הוּא יִסְבֹּל | וְעֹנֹתָם הוּא יִסְבֹּל | וְעֹנֹתָם הוּא יִסְבֹּל | וְעֹנֹתָם הוּא יִסְבֹּל |

Nei vv. 11-12 abbiamo le principali varianti testuali rispetto al TM, con sostegni nella traduzione dei LXX.²⁰³ Il v. 11 è conservato (più o meno) integrale in 1QIsa^a, 1QIsa^b e 4QIsa^d, mentre 4QIsa^b conserva solo la sua parte finale nel suo frammento 39 (הוּא יִסְבֹּל]).²⁰⁴ Qui si osserva la principale differenza fra i manoscritti di Qumran e il TM, attestata in tutte le tre versioni conservate: l'aggiunta della parola אֹר (“luce”) alla frase מַעֲמֵל נִפְשׁוֹ יִרְאֶה del TM, come oggetto del verbo. Interessante è che quest’aggiunta si ritrovi (tradotta) anche nei LXX: δεῖξαι αὐτῷ φῶς. Da un’altra parte, il TM è in accordo con la versione siriana e con la Vulgata nella mancanza di questa parola. Questo cambiamento, con una grande attestazione nei testimoni del testo, sembra integrarsi bene nel

²⁰² A. NICCACCİ, *Sintassi dei tempi nella poesia*, § 175.

²⁰³ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l’Ancien Testament*, 2, p. 405.

²⁰⁴ E. Ulrich (ed.), *The Biblical Qumran Scrolls*, p. 536.

contesto, perché *Sal* 49:20 e *Gb* 3:16 ci fanno capire che **וַיֵּאָרָא** era un idioma comune per “vivere”.²⁰⁵ La traduzione sarebbe: “Dopo l’angoscia della sua anima, vedrà luce [= vivrà]”.

È vero che pochi testi di Qumran sono così vicini alla versione masoretica com’è 1QIsa^b, datato nel primo secolo a.C., nell’epoca erodiana.²⁰⁶ Analizzando i 46 capitoli presenti in 1QIsa^b, si osservano solo differenze minore fra questo e il codex L,²⁰⁷ dimostrando l’esistenza della recensione pre-masoretica già nell’epoca intertestamentaria.²⁰⁸ *Is* 53:11 rappresenta l’unica istanza di una differenza significativa di lettura tra 1QIsa^b e il TM.²⁰⁹ Lo stesso discorso vale anche per 4QIsa^d, conservato abbastanza bene per 53:11-54:1 e molto vicino al TM per il resto del testo.²¹⁰

Eugene C. Ulrich discute le tre così dette varianti “settarie” identificate a Qumran: 41:22, 44:25 e 53:11. Riguardo al nostro testo, lui considera che la parola **וַיֵּאָרָא** non debba essere capita come un indizio di un intervento settario, sebbene giochi un ruolo molto importante nell’autodefinizione dei membri della comunità come “figli della luce”.²¹¹ Comunque, l’aggiunta del termine $\varphi\omega\varsigma$ nei LXX ci mostra chiaramente che non si tratti di un intervento specifico di una certa comunità di Qumran. Questa modifica può essere l’espressione della convinzione sul fatto che l’esaltazione del Servo sarà nella vita di dopo la morte (cf. *Gb* 33:28-30).²¹² Gli interpreti antichi, facendo la connessione con la cecità

²⁰⁵ H.G.M. WILLIAMSON, “DA’AT in Isaiah LIII 1”, in: *Vetus Testamentum*, XXVIII (1978), pp. 119-120.

²⁰⁶ Forse solo 4QGen^b lo supera, essendo virtualmente identico al testo medievale. Cf. E. TOV, “The Text of Isaiah at Qumran”, pp. 505-506.

²⁰⁷ M. COHEN fa una tabella di queste differenze, ripresa da E. TOV: differenze di ortografia – 107; aggiunta della congiunzione *waw* – 16; mancanza della congiunzione *waw* – 13; articolo – 4; lettere differenti – 10; lettere mancanti – 5; differenze nel numero – 14; differenze del pronome – 6; forme grammaticale differenti – 24; preposizioni differenti – 9; parole differente – 11; parole mancante – 5; parole aggiunte – 6; ordine diversa – 4. Cf. E. TOV, “The Text of Isaiah at Qumran”, p. 506.

²⁰⁸ ERNST WÜRTHWEIN, *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*, Eerdmans, Grand Rapids, 1995, p. 14.

²⁰⁹ J. BLENKINSOPP, *Opening the Sealed Book*, p. 91; B.J. ROBERTS, “The Second Isaiah Scroll from Qumrân (1QIs^b)”, in: *Bulletin of the John Rylands University*, XLII (1959), p. 134.

²¹⁰ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l’Ancien Testament*, 2, p. 404.

²¹¹ Eugene ULRICH, “The Absence of ‘Sectarian Variants’ in the Jewish Scriptural Scrolls Found at Qumran”, in: *The Bible as Book: The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries*, Edward D. HERBERT, Emanuel TOV (eds), British Library, London, 2002, pp. 183-185.

²¹² Cf. K. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, coll. *Alter Orient und Altes Testament* 219, Neokirchen, Neukirchen-Vluyn, 1986, pp. 19-20.

spirituale del Servo descritto in 42:18-20, hanno sentito il bisogno di chiarire questo testo difficile aggiungendo in 53:11 la parola אור da 42:16.²¹³

Quest'aggiunta di natura esegetica non deve influire però sulla ricostruzione del TM,²¹⁴ anche se ci sono molti che sostengono la necessità di inserirla nel testo.²¹⁵ La mancanza della parola אור nel TM è stata spiegata come un'aplografia causata dalla presenza delle stesse consonanti nella parola che la precede (ראה). Ma il testo masoretico – con la sua *lectio brevior* – ha logica anche senza l'aggiunta di questa parola, capendosi יראה e ישבע in relazione con due stichi del versetto anteriore: יראה זרע (“vedrà una discendenza”) e יאריך ימים (“si sazierà di giorni”) e leggendo così: “a causa della fatica della sua anima, vedrà una discendenza, si sazierà di giorni”.²¹⁶ L'oggetto del vedere è dunque “la discendenza” nel testo masoretico, non “la luce”. Anche la coppia ראה – ידע è abbastanza comune in Deutero-Isaia, offrendo una base per interpretare il testo senza quest'aggiunta.

Un'altra differenza troviamo per la parola ישבע del TM,²¹⁷ presente ugualmente in 1QIsa^b (ישׁבע), se la ricostruzione sia giusta, ma sotto la forma ושבׁע in 4QIsa^d e con l'aggiunta di un *waw* in 1QIsa^a (וישבׁע). Quest'aggiunta di *waw* è attestata anche nella versione siriana, nei LXX (καὶ πλάσαι) e nella Vulgata (*et saturabitur*). Per 4QIsa^d però è difficile fare alcune considerazioni, perché non si sa se la ricostruzione di Ulrich²¹⁸ sia giusta. Nella forma presente si tratterebbe di un *w*^e-qatal che continua la linea del futuro indicativo del *x*-yiqtol (11a), secondo la sintassi della prosa. Si rinuncia dunque all'uso masoreti-

²¹³ Marjo C.A. KORPEL, Johannes C. de MOOR, *The Structure of Classical Hebrew Poetry: Isaiah 40-55*, coll. *Oudtestamentische Studiën* 41, Brill, Leiden, 1998, p. 549.

²¹⁴ J.W. ADAMS, *The Performative Nature...*, p. 187.

²¹⁵ J.N. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, p. 399; I. BLYTHIN, “A Consideration of Difficulties in the Hebrew Text of Is. 53:11”, in: *The Bible Translator*, XVII (1966), pp. 27-31; H.G.M. WILLIAMSON, “DA'AT in Isaiah LIII 1”, pp. 119-120; J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, p. 348; Christopher R. NORTH, *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, Clarendon Press, Oxford, 1964, pp. 233-234; Gary V. SMITH, *Isaiah 40-66*, coll. *The New American Commentary* 15B, B&H Publishing Group, s.l., 2009, p. 456; A. GELSTON, “Isaiah 52:13-53:12”, pp. 193, 199. Eugene Ulrich considera che né il TM, né i manoscritti di Qumran, non conservano il testo originale di questo versetto; si dichiara d'accordo con D. Winton Thomas, l'editore di *BHS*, che propone la lettura di ראה come ריה, “essere pieno, saturato” (cf. שבׁע); cf. G.J. BROOKE, “On Isaiah at Qumran”, p. 76.

²¹⁶ Cf. A. NICCACCI, “Quarto carne del Servo del Signore”, pp. 18-19.

²¹⁷ Le attestazioni di Aquila, Simmaco, Teodotione e del Targum di Isaia sono vicine alla forma masoretica. Cf. E. ULRICH (ed.), *The Biblical Qumran Scrolls*, p. 535.

²¹⁸ E. ULRICH (ed.), *The Biblical Qumran Scrolls*, p. 535.

co del “double-duty modifier”²¹⁹ e del parallelismo poetico fra le forme coordinate asindeticamente.²²⁰

Un'altra differenza notevole la rappresenta il termine וברעתו di 1QIsa^a, cioè l'aggiunta di un *waw* copulativo alla forma masoretica בְּרַעְתּוֹ (cf. ברעתו di 4QIsa^d). In questo caso, l'aggiunta della congiunzione esprime una soluzione che quella tradizione manoscritta ha trovata per risolvere il problema della divisione fra il 2° e il 3° stico del versetto, cioè se il termine בְּרַעְתּוֹ va inteso con cosa sta prima o con cosa c'è dopo.²²¹ Il *waw* ci mostra che ברעתו deve essere letto insieme al terzo stico, con la traduzione: “e nella sua conoscenza giustificherà il giusto”. In questo caso, יִצְדִּיק si separa dalla coppia יְרָאָה || יִשְׁבַּע, ricevendo il suo proprio “x” e iniziando un'altra costruzione futura di livello principale: “A causa della fatica della sua anima vedrà luce [e] si sazierà. Nella sua conoscenza giustificherà il giusto mio servo molti”. 4QIsa^d, per la mancanza del *waw*, lascia aperto il problema, così come fa anche il TM, offrendo la possibilità che il termine sia letto insieme al verbo anteriore: “si sazierà nella sua conoscenza”. Oswalt considera questa lettura più probabile a causa del parallelismo con יִרְאָה אֹר.²²² In questo caso avremmo un parallelismo fra i tre verbi יִרְאָה || יִשְׁבַּע || יִצְדִּיק, determinati dallo stesso elemento “x” (מַעֲמֹל נַפְשׁוֹ) e ognuno con il suo complemento: “A causa della fatica della sua anima vedrà luce, si sazierà nella sua conoscenza, giustificherà il giusto mio servo molti”. Questa lettura rimane possibile solo per 1QIsa^b, perché 1QIsa^a e 4QIsa^d (?) rovinano il parallelismo attaccando un *waw* al secondo verbo.

A causa di alcune difficoltà grammaticali e della testimonianza di tre manoscritti masoretici di Isaia conservati, la parola יִצְדִּיק viene intesa da alcuni come un'aplografia o come una glossa esplicativa inserita dallo scriba, proponendosi la sua cancellazione.²²³ A causa della presenza di יִצְדִּיק in 1QIsa^a, 4QIsa^d e [molto probabile] in 1QIsa^b – a causa della spaziatura del testo –, non

²¹⁹ Cf. A. NICCACCI, *Sintassi dei tempi nella poesia*, § 179.

²²⁰ Cf. A. NICCACCI, *Sintassi dei tempi nella poesia*, § 175.

²²¹ K. BALTZER, *Deutero-Isaiah*, p. 424; D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, 2, p. 407.

²²² J.N. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, pp. 403-404.

²²³ Cf. A. GELSTON, “Some Notes on Second Isaiah”, in: *Vetus Testamentum*, XXI (1971), pp. 524-527; M.C.A. KORPEL, J.C. de MOOR, *The Structure of Classical Hebrew Poetry*, p. 549; H.G.M. WILLIAMSON, “DA'AT in Isaiah LIII 1”, pp. 120-121; J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, p. 348; R.N. WHYBRAY, *Thanksgiving for a Liberated Prophet: An Interpretation of Isaiah Chapter 53*, coll. *Journal for the Study of the Old Testament* 4, Sheffield University Press, Sheffield, 1978, pp. 66-67; J. MORGENSTERN, “The Suffering Servant – A New Solution”, p. 319.

si può escludere questa parola dal testo ebraico. La sua mancanza in alcuni manoscritti è, più probabile, un semplice homoioteleuton.²²⁴

Un'altra differenza in questo versetto appare sempre in 1QIsa^a, dove, al posto della forma עֲבָדִי del TM – conservata anche da 1QIsa^b e 4QIsa^d – mette עֲבָדוֹ, cioè, al posto di un suffisso di 1° singolare mette uno di 3° singolare. Questa lettura si ritrova anche in Peshitta.²²⁵ Barthélemy considera questa modifica come un errore dello scriba, che non fosse stato familiare con la teologia del brano e avesse confuso il *yod* con il *waw*.²²⁶

Fra le differenze minori, notiamo in 1QIsa^a l'uso della doppia וו per indicare la presenza del *waw* consonantico in ועוונותם (cf. עוון di 53:6).²²⁷ In נפשוהו abbiamo uno dei sette casi dove 1QIsa^a usa la digramma ווה- per il suffisso di terza maschile singolare. Questa grafia sarebbe sia una forma arcaica del suffisso, scritto con *he* (cf. אָהֳלָהּ, Gen 9:21), sia un'influenza della scrittura plene di parole come כוה (פה TM).²²⁸ 1QIsa^a presenta di nuovo la variante הוואה del pronome הווא del TM (cf. הווא in 1QIsa^b e 4QIsa^d). L'ultima parola del versetto presenta una differenza grafica rispetto al TM (וְיִסְבֹּל), rendendo l'*holem* (יִסְבֹּל) plene in tutte e tre versioni di Qumran che la contengono.²²⁹

Isaia 53:12

| TM | 1QIsa ^a | 1QIsa ^b | 4QIsa ^b | 4QIsa ^d |
|--|-----------------------------|--------------------------------|--------------------|-------------------------------|
| לְכֹן אֲחֻלְק־לּוֹ בְּרַבִּים | לכּוֹן אחלק לוֹ ברבים | לכּוֹן אחלק לוֹ ברבים | [] | לְכֹן אֲחֻלְק־לוֹ ברבים |
| וְאַתָּעַ עֲצוּמִים יִחְלַק שָׁלַל | ואת עצומים יחלק שלל | [ואת] עֲצוּמִים יחלק שלל | [] | ואת עצומים יחלק שלל |

²²⁴ Cf. David A. SAPP, "The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaia 53 and the Christian Doctrine of Atomenemt", in: *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, William H. BELLINGER, William R. FARMER (eds), Trinity Press International, Harrisburg, 1998, pp. 173-174; C.R. NORTH, *The Second Isaiah*, p. 232; J.W. ADAMS, *The Performative Nature...*, p. 187.

²²⁵ E. ULRICH (ed.), *The Biblical Qumran Scrolls*, p. 535.

²²⁶ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2, p. 408.

²²⁷ Cf. E. Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, p. 148.

²²⁸ E. Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, pp. 183-184; E. ULRICH, P.W. FLINT, *Qumran Cave I*. II, p. 35.

²²⁹ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2, p. 404.

| | | | | |
|---|------------------------------|---------------------------------------|------------------------------|--|
| תַּחַת אֲשֶׁר הָעֵרָה לְמֹות נַפְשׁוֹ | תחת אשר הערה למות נפשו | תַּחַת אשר הערה לְמֹות נַפְשׁוֹ |] הָעֵרָה לְמֹות נַפְשׁוֹ | תחת אֲשֶׁר הָעֵרָה לְמֹות נַפְשׁוֹ |
| וְאֵת־פִּ שָׁעִים נִמְנָה | ואת פושעים נמנה | ואת פשעים נִמְנָה | [] | ואת פושעים נמנה |
| וְהוּא חֲטָא־רַבִּים נִשְׂאָ | והואה חטאי רבים נשא |] וְהוּא חֲטָא־רַבִּים נִשְׂאָ | [] | והוא חטאי רבים נשא |
| וְלַפְשָׁע יָם יִפְגִּיעַ | ולפשע יהמה יפגע | ולפשע יהם יפגיע | [] | ולפשע יהם יפגיע |

G. R. Driver propone una vocalizzazione diversa per il חֲלֵק (piel imperfetto) del TM, che secondo lui dovrebbe essere letto חֲלֵק (qal imperfetto), per crearsi il contrasto con אֲחֲלֵק (piel imperfetto). La traduzione sarebbe: “perciò io darò parte a lui con i molti, e con i potenti lui riceverà parte”.²³⁰ Il parallelismo sarebbe semantico, non grammaticale, come nel TM. Questa lettura, anche se possibile nei testi di Qumran, a causa della mancanza della vocalizzazione, non può essere accettata così semplicemente, senza altri sostegni diretti.

Il termine פושעים di 1QIsa^a rende *plene* il *holem* della prima sillaba,²³¹ a differenza del TM (פִּשְׁעִים) e 4QIsa^d. Nella forma נִמְנָה di 1QIsa^a, si osserva in manoscritto che il *he* finale è stato scritto sopra un *alef* [sic] che stava prima lì.²³² 1QIsa^a presenta di nuovo la variante וְהוּאֵה del pronome וְהוּא del TM (cf. וְהוּא in 4QIsa^d).²³³ 4QIsa^d presenta la lettura difettiva עֲצוּמִים per il עֲצוּמִים del TM; 1QIsa^a e 1QIsa^b invece conservano il *waw* per il suono “u”.

Tutte le versioni di Qumran – 1QIsa^a, 1QIsa^b, 4QIsa^d – presentano al posto del singolare masoretico חֲטָא־רַבִּים (“il peccato di molti”) il plurale חֲטָאֵי רַבִּים (“i peccati di molti”), in accordo anche con διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν dei LXX e con *peccata multorum* di alcune versioni della Vulgata. Il plurale presenta un parallelismo più stretto con la preferenza per ולפשעהמה (1QIsa^a) / ולפשעהם (1QIsa^b, 4QIsa^d) nel prossimo stico, al posto del ולפשעים masoreti-

²³⁰ Lui considera che la confusione dei masoreti non sia l'unica qui, identificando ancora altri passi dove si trova qal al posto di piel (*Dt* 4:19; 29:25; *Gios* 14:3; *1 Cron* 29:25; *2 Cron* 23:18; *Ne* 9:22; *Giob.* 39:17) oppure piel al posto del qal (*Gen* 49:27; *Sal* 68:13). Cf. G.R. DRIVER, “Isaiah 52₁₃ – 53₁₂: The Servant of the Lord”, p. 102.

²³¹ E. Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, pp. 5-6.

²³² E. ULRICH – P.W. FLINT, *Qumran Cave I. II*, p. 115.

²³³ Cf. E. ULRICH – P.W. FLINT, *Qumran Cave I. II*, pp. 33-34.

co.²³⁴ A causa della testimonianza maggiore della variante plurale, molti considerano questa lettura più originale e la propongono al posto di quella masoretica; si considera che la caduta di *yôd* sia causata di un semplice errore, forse a causa della piccolezza della lettera.²³⁵ La forma singolare **וְלִפְשַׁעֵיהֶם** del TM è accettabile nel suo contesto, anche se non riesce a creare nessun tipo di parallelismo con il prossimo stico.²³⁶

La parola **וְלִפְשַׁעֵיהֶם** di 1QIsa^a deve vocalizzarsi come **וְלִפְשַׁעֵיהֶם** (“per i loro peccati”; da **פָּשַׁע**), cambiando dunque il **וְלִפְשַׁעֵים** (“per i peccatori”; qal participio di **פָּשַׁע**) del TM. 1QIsa^b (**וְלִפְשַׁעֵיהֶם**) e 4QIsa^d (**וְלִפְשַׁעֵיהֶם**) presentano forme simile a 1QIsa^a, mentre i LXX traducono con **διὰ τὰς ἀμαρτίας**. Questa lettura diluisce il parallelismo stretto con lo stico **וְאֵת־פְּשָׁעֵים נִמְנָה** (12d) del TM, ma crea un parallelismo nuovo, al livello semantico, con il **הַטָּאִי רַבִּים** dello stico anteriore. Alcuni preferiscono questa versione di Qumran a quella del TM.²³⁷ Anche se generalmente i testi biblici considerano come oggetto dell’intercessione le persone umane, non tanto i loro peccati (cf. *Gn* 23:8),²³⁸ le varianti di Qumran non cambiano molto il significato teologico del versetto.

1QIsa^a sembra avere, al posto dell’hifil **יִפְנִיעַ** [hifil imperfetto, 3° masc. sg di **פָּנַע**, “fare che qualcosa raggiunga qualcuno”], la forma **יִפְנַע**, rappresentando il qal dello stesso verbo.²³⁹ Anche se questa forma può essere solo una forma difettiva dell’hifil,²⁴⁰ osserviamo che generalmente 1QIsa^a preferisce la scrittura *plene* più di quella difettiva.²⁴¹ Alcuni commentatori correggono il testo masoretico, mettendo lì questa forma di qal.²⁴² Ma il **יִפְנִיעַ** di 1QIsa^b conferma la lettura masoretica. L’hifil ha senso qui ed è in relazione con il resto del poema; per questo è accettato dalla maggior parte delle traduzioni.²⁴³

²³⁴ P.W. FLINT, “Variant Readings and Textual Affiliation...”, pp. 39-40.

²³⁵ J.N. OSWALD, *The Book of Isaiah*, p. 399.

²³⁶ P.W. FLINT, “Variant Readings and Textual Affiliation...”, p. 40.

²³⁷ *New English Bible* (1970); J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, p. 349; K. BALTZER, *Deutero-Isaiah*, p. 393.

²³⁸ Cf. M.L. BARRÉ, “Textual and Rhetorical-critical Observations...”, p. 6; cf. G.R. DRIVER, “Isaiah 52₁₃ – 53₁₂: The Servant of the Lord”, p. 103.

²³⁹ K. Elliger legge qui un nifal; cf. K. ELLIGER, “Nochmals Textkritisches zu Jes 53”, in: *Wort, Lied und Gottesspruch: Beiträge zu Psalmen und Propheten*, J. Schreiner (ed.), Echter Verlag Katholisches Bivewerk, Würzburg, 1972, pp. 143-144. M.L. Barré però vede qui una forma di hofal, in accordo con la forma passiva **παρεδόθη** di LXX; cf. M.L. BARRÉ, “Textual and Rhetorical-critical Observations...”, p. 6.

²⁴⁰ J.W. ADAMS, *The Performative Nature...*, p. 187; M. DAHOOD, “Phoenician Elements...”, pp. 72-73; D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l’Ancien Testament*, 2, p. 404.

²⁴¹ M.L. BARRÉ, “Textual and Rhetorical-critical Observations...”, p. 6.

²⁴² K. BALTZER, *Deutero-Isaiah*, p. 393; K. ELLIGER, “Nochmals Textkritisches zu Jes 53”, pp. 143-144; cf. M.L. BARRÉ, “Textual and Rhetorical-critical Observations...”, p. 6.

²⁴³ J.W. ADAMS, *The Performative Nature...*, p. 187.

Nel manoscritto di 1QIsa^a, il fine della riga è lasciato libero, per mostrare il fine dell'unità. Perché il testo aveva riempito tutta la riga 25 della colonna, 1QIsa^b separa questo capitolo del seguente per un'indentazione che lascia nella prossima riga.²⁴⁴ Il TM presenta la Setuma (Ⓢ).

Conclusioni

Dopo quest'analisi delle attestazioni di *Is* 53 a Qumran, non si può individuare una visione settaria chiara riguardo alla teologia del Servo, che differirebbe da quella del TM.²⁴⁵ Gli interventi sul testo non hanno tanto lo scopo di cambiare un certo significato tradizionale, ma solo di chiarire alcuni passi difficili da leggere. Ci sono più modifiche di lettura che di natura esegetica, cosicché i testi di Qumran possono essere considerati testimoni uguali alle versioni masoretiche per la ricostruzione del libro di Isaia.²⁴⁶ Solo 1QIsa^a non può essere considerato un testimone di prima mano, perché, anche se inizialmente gli studiosi erano affascinati delle sue varianti di lettura, l'hanno classificato ulteriormente come un testo volgare²⁴⁷ e secondario rispetto alla versione conservata nel testo masoretico.²⁴⁸

Quelli che cercano nei manoscritti di Qumran una soluzione al problema messianico cristiano dovrebbero tenere conto dell'avvertimento di García Martínez: "i manoscritti del Mar Morto non ci spiegano il cristianesimo, ma ci offrono un aiuto per conoscere il giudaismo dal quale si è nato il cristianesimo".²⁴⁹ Le varianti testuali di *Is* 52:13-53:12 offerte da questi manoscritti non sono sufficienti per considerarli più vicini alla dottrina di Gesù che il testo masoretico. Le differenze rispetto al TM non ci danno indici decisivi per individuare un'interpretazione messianica particolare a Qumran. La soluzione deve essere cercata dunque non nei testi biblici di Qumran, ma negli

²⁴⁴ E. ULRICH (ed.), *The Biblical Qumran Scrolls*, p. 227.

²⁴⁵ J. BLENKINSOPP, *Opening the Sealed Book*, p. 90.

²⁴⁶ Cf. G.J. BROOKE, "On Isaiah at Qumran", p. 76. Questo pensiero è valido però non solo per il testo di *Is* 53, ma anche per tutto il libro di Isaia e per tutti i testi biblici di Qumran; cf. George J. BROOKE, "E Pluribus Unum: Textual Variety and Definitive Interpretation in the Qumran Scrolls", in: *The Dead Sea Scrolls in their Historical Context*, Timothy H. LIM (ed.), T&T Clark, London, 2000, p. 119.

²⁴⁷ Cf. Jesper HØGENHAVEN, "The Isaiah Scroll and the Composition of the Book of Isaiah", in: *Qumran between the Old and New Testament*, Frederick H. CRYER, Thomas L. THOMPSON (eds), coll. *Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series* 270, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998, pp. 151-152.

²⁴⁸ E.Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background...*, pp. 2-3.

²⁴⁹ G. García MARTÍNEZ, "The Dead Sea Scrolls, Jesus Christ and the Origins of Christianity", in: *The People of the Dead Sea Scrolls. Their Writings, Beliefs and Practices*, G. García MARTÍNEZ – J. Trebolle BARRERA (eds), Brill, Leiden, 1995, p. 198.

altri scritti che rivelano una concezione teologica differente di quella del giudaismo tradizionale.

Summary: *Is 52:13-53:12* in the Biblical Dead Sea Scrolls

The discovery of the Dead Sea Scrolls opened a new direction for Biblical Studies research, allowing scholars to compare texts that had previously been known only in the Old Testament corpus of writings, with this rich collection of biblical and non-biblical literature. The Isaiah scroll is one of the major writings among the Qumran documents, and the only biblical text found to be almost complete (1QIsa^a).

The present study addresses the various versions of the Fourth Servant Song (*Is 52:13-53:12*), one of the best known fragments in the Scriptures, but also one of the most controversial ones. The purpose of this investigation is to identify the possible textual variants justifying the presupposition of a "sectarian" messianic interpretation of this text by the Qumran community. This comparative analysis has approached all available variants of *Is 52:13-53:12* so far identified at Qumran: 1QIsa^a, 1QIsa^b, 4QIsa^b, 4QIsa^c and 4QIsa^d. Among these versions, 1QIsa^a is especially important for the interpretation of *Is 53*, and mainly its dating in late 2nd century BC, which makes it the oldest monument of this scriptural excerpt.

The analysis is mainly a linguistic one, explaining the phonetic, morphological and syntactic variations caused by the dialectal specificity of the times when they were written. In the case of variations in contents, we have attempted to ascertain the reasons for the respective alterations, as well as the possible theological trends able to justify them. We mention the form מִשְׁחָתִי in 1QIsa^a version of *Is 52:14*, which has generated many hypotheses concerning the messianic interpretation of this hymn by the Dead Sea community. We also note the agreements between the Qumran texts and the Greek translation of the Old Testament (the Septuagint), differing from the massoretic text (cf. *Is 53:11*).

This thorough examination of textual differences does not reveal a marked sectarian stance regarding the theology of the Suffering Servant, diverging from that of traditional Judaism, namely the massoretic text. Interventions in the text do not aim to alter traditional significance, but only to clarify certain difficult parts. Most changes are linguistic and not exegetical, so that the Qumran texts can be deemed testimonies as valuable as the massoretic text for the reconstruction of the original text of the Book of Isaiah.

Those who seek a solution to the messianic problem in the Qumran scrolls should bear in mind G. García Martínez's statement: „the Dead Sea scrolls do not explain Christianity, but help us better know Judaism that engendered Christianity". Textual variants of *Is 52:13-53:12* do not suffice to consider Dead Sea literature closer to Christian teachings than the Judaic text of the Old Testament. The reason for employing *Is 53* as a biblical excerpt underlying the Christian teaching about the sufferings and exaltation of Messiah must be found in other texts evincing a different theological stance than traditional Judaism.

Pr. Radu Petre MUREȘAN

Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea București

ANUNȚUL MORȚII ȘI PRACTICI FUNERARE ÎN SOCIETATEA ROMÂNEASCĂ DUPĂ 1990

Keywords: *death, secularisation, religious indifference, cremation.*

Abstract

Studiul abordează discursul despre moarte în societatea românească post-comunistă, așa cum se reflectă acesta în anunțurile mortuare publicate în ziare, precum și în practicile funerare. Inventarul anunțurilor mortuare după 1990 arată încercarea de recuperare a formulelor creștine pierdute în timpul perioadei comuniste. Pe de altă parte, se observă tendința de a evita termenul moarte și de a-l înlocui cu diverse formule abstracte. În ceea ce privește practicile funerare, cercetarea noastră a acordat atenție incinerării, prezentând câteva date istorice despre această practică în România, precum, și poziția Bisericii Ortodoxe. Incinerarea apare ca o practică marginală în comparație cu înhumarea, atât în perioada comunistă, cât și după 1989. Totuși, propaganda în favoarea incinerării este foarte activă în România, această practică funerară fiind prezentată ca o soluție la „criza locurilor de veci”. În fond, incinerarea este o modalitate prin care omul contemporan își exprimă indiferențismul său religios.

Societatea românească traversează în prezent un proces interesant de restructurare a mentalității religioase. Asistăm pe de o parte la recuperarea valorilor creștine tradiționale, după 50 de ani de propagandă atee, iar pe de altă parte la un nou proces de secularizare, vizibil mai ales la generațiile crescute și educate în ultimii 20 de ani, care se manifestă prin descreștinarea concepțiilor despre lume și viață și prin separarea experienței religioase de Biserică, ca instituție. Problematika morții sau *thanatologia*, un subiect incitant de cercetare deopotrivă pentru istorici, sociologi, antropologi, etnologi sau teologi ne ajută să înțelegem acest proces de redefinire a religiosului în societatea contemporană¹.

¹ Mihaela GRANCEA, *Death and Society. Transdisciplinary Studies*, Cluj-Napoca, 2009; M. GRANCEA, *Reprezentări ale morții în România epocii comuniste*, Cluj Napoca, 2007; Adrian CIOROIANU, „Primul Secretar a murit! Trăiască Primul Secretar!- moarte și succesiune în lumea comunistă: câteva repere metodologice”, în: *Dosarele istoriei*, 20 (1998), 4, pp. 26-30; Nicolae VIȚANU, *Antropologie și tanatologie*, București, Ed. Didactică și Pedagogică, 1999. Menționăm de asemenea volumele rezultate din publicarea comunicărilor științifice în cadrul conferințelor organizate de Societatea Cremaționistă *Amurg*: Marius ROTAR (ed), *Murire și moarte în România secolelor XIX-XX*. Lucrările Conferinței Naționale de la Alba Iulia (11-12 octombrie 2007), Cluj Napoca, 2007; Marius ROTAR, Mariana SOZZI, *Proceedings of the Dying and Death in 18th-21st Centuries Europe International Conference: Alba Iulia, 5-7 September*

Studiul de față își propune să arate în ce măsură discursul despre moarte și atitudinea față de cei decedați se ancorează încă în valorile creștine tradiționale sau se încadrează în această nouă logică a secularizării. Pentru aceasta, ne-am raportat la două aspecte legate de funeralii, respectiv anunțul decesului și alegerea incinerării ca practică funerară în România post-comunistă. Am plecat de la premisa că discursul despre moarte în anunțurile din ziare și modalitatea în care acest discurs se concretizează în practicile funerare are un sens profund simbolic, aflându-se în strânsă legătură cu întreaga concepție despre om și lume a unei persoane.

Metodologia de cercetare

Am parcurs anunțurile funerare apărute în cotidianul „România Liberă” în luna ianuarie a anului 1992, în luna ianuarie a anului 1999, în luna ianuarie a anului 2010², respectiv în luna ianuarie 2011. Pentru o mai bună înțelegere a surselor și a formulelor care se găsesc la baza acestor anunțuri, am făcut trimitere la câteva anunțuri mortuare din perioada comunistă, luând ca reper luna ianuarie a anului 1989, același cotidian „România Liberă” (1-10 ianuarie 1989). De asemenea, am parcurs anunțurile mortuare apărute în luna ianuarie a anului 1928 în cotidianul „Universul”, pentru a avea o perspectivă despre conținutul acestor anunțuri în perioada interbelică, precum și anunțurile mortuare din perioada celui de al doilea război mondial (luna aprilie 1943), luând în considerare anunțurile „civile”, și nu pe cele care anunțau moartea ostașilor români pe Frontul de Răsărit și care aveau o rubrică specială.

Cercetarea anunțurilor mortuare, un domeniu care așteaptă încă să fie explorat, ne oferă indicii valoroase despre atitudinea față de moarte a contemporanilor noștri. Cu toate acestea, trebuie să ținem seama că el are anumite limite care fac dificilă orice încercare de generalizare. În primul rând, maniera stereotipă în care sunt redactate aceste anunțuri nu ne permite să alcătuim statistici referitoare la vârsta, meseria, confesiunea sau religia celui decedat. Vârsta este indicată doar în cazul unei persoane care a murit în floarea vârstei, iar profesia este specificată numai în cazul unei personalități într-un anumit domeniu. În ceea ce privește confesiunea sau religia, rareori se menționează locul unde se va săvârși ceremonia religioasă sau unde va avea loc înmormântarea.

În al doilea rând, anunțurile mortuare sunt un apanaj al populației de la orașe, mai precis al familiilor înstărite, de regulă intelectuale. Ele reflectă așadar mentalitatea despre moarte a unei categorii puțin numeroase. Pentru populația rurală, un studiu interesant ar fi inscripțiile funerare dintr-un cimitir sătesc, deși nici acestea nu sunt scutite de împrumuturi stereotipe după tiparul celor din

2008, Cluj Napoca, 2008, P.S. Calinic BOTOȘĂNEANUL, *Tanatologie și nemurire*, Ed. Cantes, 1999.

² Menționez că nu am avut la dispoziție toate numerele din cotidianul „România Liberă”, luna ianuarie 2010.

mediul urban. O excepție în acest sens este „Cimitirul vesel” din satul Săpânța (Maramureș) care transmite o viziune autentic ortodoxă asupra morții. Inscripțiile din acest cimitir surprind cu mult umor limitele condiției umane, au o valoare normativă (moralizatoare) pentru cei rămași în viață și mai presus de aceasta exprimă speranța că cei vii și cei morți se vor întâlni dincolo, în viața de apoi³. Cimitirul este „vesel” pentru că, așa cum se arată și în slujba înmormântării ortodoxe, doar prin moarte se face mutarea de la cele mai triste de aici, de pe pământ, la cele mai vesele de dincolo⁴.

Formulele anunțurilor mortuare: evaluare procentuală

Anunțurile publicate după anul 1990 ne arată că formularea aleasă cu precădere pentru a anunța moartea unei persoane din familie, a unui coleg sau a unui prieten este „încetare/ stingere din viață”: 25,5% în 1992, 27% în 1999, respectiv 20,5 % în 2011 din numărul total de anunțuri inventariate (Fig. 1). Acest lucru ne arată o continuitate atât cu epoca comunistă, unde anunțurile despre „încetarea din viață” sunt, de asemenea, cele mai numeroase (25,5%), dar și cu cele din perioada interbelică. În anul 1928, 59% dintre anunțurile erau formulate în acest fel, iar în 1943, 65%.

În general, în perioada comunistă, dar și după 1990 se observă tendința de a evita cuvântul „moarte” care era prezent în multe din anunțurile din perioada interbelică (12% în 1928; 16% în 1943). Cuvântul „moarte” apare în 7,5% din anunțurile din perioada comunistă, în 6,2% din anunțurile din 1992, 4,1% în 1999 sau 5,3 % în 2011 (Fig. 2). Acest lucru ne arată că moartea ridică probleme majore pentru omul contemporan educat să creadă că totul este aici și acum, că singura existență credibilă și palpabilă este cea prezentă. De aici, tendința de a eluda moartea, de a pretinde că nu există⁵. În locul cuvântului „moarte”, formulările care predomină sunt „dispariție” (10,7% în 1992, 15,7% în 1999; 8,4% în 2011), „deces” (12,9% în 1992, 9,8% în 1999, 10,2% în 2011) sau „pierdere” (7% în 1992, 10,9% în 1999, 7,2% în 2011). Urmează alte formulări care implică ideea de „plecare”, „părăsire”, „despărțire” sau de aducere a unui „ultim și pios omagiu” (Fig. 3). Uneori întâlnim formulări ca „a căzut răpus de boală”, „a închis ochii”, „a încetat să bată inima”, „a plecat dintre noi” sau formule abstracte ca „acest ianuarie necruțător smulge dintre noi pe X”, „un suflet ales s-a înălțat fulgerător la ceruri”, „firul vieții s-a rupt fulgerător”, „a trecut în lumea umbrelor” etc.

³ Mihaela GRANCEA, „L'epitaphes de Săpânța et la celebration de la vie”, în: *Death and Society. Transdisciplinary Studies*, Mihalea GRANCEA, Casa Cărții de Știință, Cluj Napoca, 2009, pp. 214-246.

⁴ „Pe acesta se s-a mutat la Tine, acolo unde este locașul celor ce se veselesc și glasul curatei bucurii...”; „pe acesta ce s-a mutat de noi odihnește-l unde este locașul tuturor celor ce se veselesc” (*Moliffelnic*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 228).

⁵ Adrian LEMENI, *Adevăr și economie*, Ed. Basilica, București, 2011.

Formula finală „Dumnezeu să-l odihnească/să-l ierte” apare timid în anunțurile mortuare după 1990. În 1992 doar 1,6% din anunțuri se încheiau cu această formulă creștinească, în 1996 am găsit 18%, iar în 2011, 36% (Fig. 4). În anii 2010 și 2011 am găsit numeroase anunțuri cu conținut creștin: „a plecat în veșnicie/eternitate”, „a plecat la Domnul”, „a plecat în lumea celor drepti”, „a plecat unde toți dreptii se odihnesc”, „a adormit întru Domnul”, „Dumnezeu să fie cu tine în împărăția dreptilor”, „rugăm pe Bunul Dumnezeu să o așeze în loc binecuvântat, acolo unde sufletul ei bun merită să se odihnească”, „ne rugăm Bunului Dumnezeu să-l odihnească la dreapta Lui, în liniște și pace veșnică”, „Sfântul X (al cărui nume îl purta cel decedat) să-i ocrotească sufletul”. Conținuturile creștine sunt din ce în ce mai numeroase, semn că religia în școală și catehizarea în biserici încep să-și arate roadele. Totuși acestea coexistă cu formulări necreștine sau neutre.

O mențiunea aparte aș dori să fac pentru formularea „a trecut în neființă”, o moștenire nefericită a perioadei comuniste, care poate fi auzită frecvent astăzi la posturile de radio sau televiziune atunci când se anunță decesul unei persoane publice⁶. Dintre anunțurile din anul 1992, 10% se refereau la „trecerea în neființă”, 13% din cele din 1999, respectiv 15% în 2011. Printre acestea, am putut găsi câteva anunțuri date de familii de preoți. De exemplu, un anunț din 1999: „Cu nemărginită durere anunțăm trecerea în neființă a celui ce a fost preot paroh (numele), neprețuitul nostru tată, soț și bunic”, iar altul, tot din același an: „Fam. pr. (numele) anunță cu adâncă durere trecerea în neființă a celui ce a fost (numele), suflet nobil, de o bunătate deosebită. Dormi în pace, nu te vom uita niciodată!”.

După 1990 anunțurile în care apare cuvântul „neființă” apar „însoțite de formula finală „Dumnezeu să-l odihnească” (2 anunțuri în 1992, 6 anunțuri în 1999, respectiv 19 anunțuri în 2011- 8,4% din total). Acest lucru constituie un paradox pentru că formula „trecerea în neființă”, adică în neant, exclude credința în Dumnezeu, în suflet și în viața viitoare (Fig. 5). În opinia noastră, familiile care adaugă „Dumnezeu să-l odihnească”, preiau formularea stereotipă („neființă”), fără să-i înțeleagă sensul, dar mesajul pe care vor să-l transmită este în fond unul creștin. De fapt, același lucru se întâmplă și în perioada comunistă când familiile creștine erau obligate să se ascundă în spatele unui mesaj stereotip. Un exemplu: „Îndurerați, copiii și rudele anunță trecerea în neființă a (numele), soț și părinte drag. Dumnezeu să-l odihnească!”. Un alt exemplu: „Mântuitorul nostru să-l

⁶ În anul 2010, Mitropolitul Bartolomeu Anania a dat un comunicat de presă în care arăta caracterul necreștin al acestei formulări. Ca o ironie a sorții, moartea sa survenită câteva luni mai târziu, a fost anunțată în mediile academice ca „trecere în neființă”. IPS Bartolomeu, „Expresia «trecerea în neființă» folosită de jurnaliști – o sechelă a limbajului comunist”, HotNews.ro, Miercuri, 31 martie 2010 (<http://www.hotnews.ro/stiri-esential-7086615-ips-bartolomeu-expresia-trecerea-nefiinta-folosita-jurnalisti-sechela-limbajului-comunist.htm>).

Valeriu RĂPEANU, „Trecerea în neființă a unui mare român: Valeriu Anania”, Clipa, februarie 2011, <http://www.revistaclipa.com/5041/2011/02/restituiri/trecerea-in-nefiinta-a-unui-mare-roman-valeriu-anania>.

primească în împărăția Sa și să așeze sufletul lui lângă părinții și frații plecați în neființă” (1992).

Un lucru care m-a impresionat parcurgând anunțurile din perioada interbelică este faptul că un anunț mortuar reunea întreaga familie a celui decedat, toate familiile înrudite, uneori chiar și prietenii. De exemplu: „Adânc îndurerăți, fiii (urmează numele), nepoții (numele), frații (numele), împreună cu toate familiile înrudite anunță încetarea din viață a scumpului și neuitatului lor tată, frate, unchi, bunic (numele). Slujba religioasă se va desfășura la biserica (nume), iar înhumarea va avea loc la cimitirul (nume). Toți cei care l-au cunoscut și l-au apreciat sunt rugați să ia parte”. Acest lucru arată o solidaritate a celor vii în durere. Din contră, în perioada de după 1990, anunțurile sunt foarte individualizate. Moartea unei persoane este anunțată separat de familie, de familiile înrudite, de prieteni și de vecini (asociația de locatari), fiecare venind cu propria ei formulare.

Interesant este faptul că, din punct de vedere cantitativ, anunțurile mortuare sunt în continuă scădere din 1990. Am inventariat 798 de anunțuri în ianuarie 1992, 528 de anunțuri în ianuarie 1999 și doar 224 în 2011 (Fig. 6). Scăderea lor este invers proporțională cu creșterea numărului de anunțuri publicitare (cumpărări, vânzări, cereri și oferte de muncă). Pentru a avea o idee despre raportul între rubrica „decese” și celelalte rubrici cu anunțuri, trebuie să spunem că în 1992 existau în medie 2 pagini de publicitate pe zi cu 16 coloane publicitare, din care 2 coloane erau dedicate deceselor. Pentru anul 1999 am găsit în medie 8 pagini de publicitate pe zi cu 64 de coloane de anunțuri. Dintre acestea, doar o coloană și jumătate era dedicată deceselor.

Incinerarea ca practică funerară

Printre cele 1899 de anunțuri mortuare pe care le-am parcurs, am găsit 20 anunțuri care se referă la incinerare: 14 în ianuarie 1992, 4 în 1999, respectiv 5 în 2010 (Fig. 7). Persoanele incinerate, atunci când se menționează profesia lor, sunt foști activiști de partid, foști ofițeri în rezervă (de armată sau securitate), cercetători științifici, academicieni, doctori. Câteva dintre aceste anunțuri de incinerare se încheie cu formula „Dumnezeu să-l odihnească în pace!” (!?)

În România înhumarea se practică în proporție de 99%. Față de incinerare există o mare reticență chiar la persoanele care nu sunt creștine practice. Conform datelor pe care Administrația Cimitirelor și Crematoriilor le-a pus recent la dispoziția ziarului „Evenimentul zilei”, în anul 2010 au fost îngropate 270 000 de persoane în timp ce doar 855 de persoane au fost incinerate, adică în jur de 0,3%. Fără îndoială că în acest număr intră și persoane de alte religii care au decedat în România, respectiv chinezi, hinduși, budiști etc. Cifra de 855 re-

flectă o anumită creștere, dar nu semnificativă, în raport cu anii precedenți: 781 de incinerări în anul 2009, 779 în anul 2008 și 795 în anul 2007⁷.

Vârful de lance al mișcării pro-incinerare în România este *Asociația Cremaționistă Amurg*, întemeiată în luna februarie 2010, de un grup de cercetători și cadre universitare din centre universitare transilvănene (în special Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia), la care s-au alăturat oameni de afaceri în domeniul pompelor funebre. Asociația se află în strânsă legătură cu *Cremation Society of Great Britain* și este implicată activ în cercetarea legată de acest subiect. Membrii fondatori au primit numeroase granturi de cercetare pentru editarea de cărți și organizarea de conferințe, popularizare și diseminare de informații⁸. Lor li se datorează de altfel cea mai recentă lucrare de cercetare în domeniu, apărută în 2011⁹.

Asociația oferă consultații gratuite legate de orice problemă referitoare la incinerarea umană, literatura în limba română și străină despre incinerare, efectuează la cerere incinerări în crematoriul de la Szeged (Ungaria), asigură încheierea formalităților legale pentru cei care doresc încă din viață incinerarea (act notarial) și se îngrijesc ca această dorință să fie respectată. Conform articolelor din presă, Asociația militează pentru deschiderea a două crematorii în Transilvania, unul la Cluj și altul în localitatea Oșorhei din Oradea. Ceea ce ne-a frapat a fost caracterul de firmă al acestei asociații, care, în răspăr cu obiectivul propus (și anume acela de a promova incinerarea în România), face reclamă explicită cimitirului particular din Hunedoara care aparține unuia din membrii fondatori: „Prin firma dlui X, asigurăm și înhumări clasice, precum și exhumări” (!!).

Date istorice despre practicarea incinerării

Primele voci care menționează incinerarea ca o alternativă la înhumare în România apar în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Este vorba de personalități în domeniul medical, dr. Iacob Felix (1932-1905), academicianul Constantin Istrati (1850-1918), sau dr. Mina Minovici (1858-1933), directorul primului Institut de Medicină Legală din România, care astăzi îi poartă numele. Toți aceștia menționau incinerarea ca o soluție pentru menținerea sănătății publice, în con-

⁷ Marian PĂVĂLAȘCU, „Românii care aleg focul în locul gropii”, *Evenimentul zilei*, 13 octombrie 2011, <http://www.evz.ro/detalii/stiri/romanii-care-aleg-focul-in-locul-gropii-949492.html>

⁸ Conform informațiilor publicate pe site-ul „Amurg”, dl. Marius Rotar, președintele *Amurg. Romanian Cremation Association*, a obținut finanțare pentru un proiect CNCS pentru anii 2011-2013, dedicat unei analize științifice a dimensiunilor istorice și perspectivelor contemporane ale cremaționii în România secolelor XIX-XX, valoarea contractului de cercetare fiind de 605.246 RON.

⁹ Marius ROTAR, *Eternitate prin cenușă. O istorie a crematoriilor și incinerărilor umane în secolele XIX-XX*, prefață de Peter Jupp, Institutul European, Iași, 2011. Cartea dlui Rotar, care este o apologie a incinerării, mi-a parvenit când materialul prezent era deja în formă finală.

textul epidemiilor care răvășeau Bucureștiul la acea dată¹⁰. Concomitent, apare un lobby condus de Radu Rosetti (1853-1926), scriitor și om politic român, care a și susținut, de altfel, prima Conferință publică despre incinerare în anul 1913, la Ateneul Român.

În anul 1923 a apărut „Societatea Nirvana” (mai târziu „Cenușa”), avându-i între membrii fondatori pe dr. Mina Minovici și pe Radu Rosetti. Crematoriul „Cenușa” a fost construit între anii 1925-1928, cu sprijinul nemijlocit al Primăriei Capitalei. Pentru a avea o idee despre începuturile mișcării pro-incinerare în România, în comparație cu statele vecine, trebuie să avem în vedere că în Serbia o societate de susținere a incinerării apare foarte devreme, în 1904, dar abia în 1964 este inaugurat primul Crematoriu. În Ungaria primul crematoriu se deschide în 1952, iar actualmente sunt funcționale 12 crematorii¹¹.

Prima incinerare umană la Crematoriul „Cenușa” a avut loc în data de 27 ianuarie 1928. Era vorba de un cadavru neidentificat provenit de la Institutul de Medicină Legală condus de dr. Mina Minovici. Acest eveniment a generat o amplă discuție polemică în epocă, în paginile principalelor publicații ale vremii, și a determinat o reacție din partea Bisericii Ortodoxe Române. Cu acel prilej, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a hotărât că „nu se poate săvârși înmormântarea creștinească celor incinerati fiindcă incinerarea morților este în contradicție cu doctrina Bisericii Ortodoxe. Mai înainte de a începe slujba înmormântării, preoții să ceară familiei mortului biletul stării civile care arată unde urmează să aibă loc înmormântarea și numai după ce s-au convins că îl duc la cimitir și nu la crematoriu să officieze pogrebania”¹².

În anul 1934 apare periodicalul „Flacăra Sacră” care își propunea să continue propaganda în favoarea incinerării și să contribuie la acțiunea de coagulare a adeptilor în paginile revistei. Primul număr apărea sub moto-ul: „Cremațiunea nu este nici un act religios, nici antireligios, ci o necesitate istorică”. Conform revistei „Flacăra sacră”, în anul 1928 s-au înregistrat 262 de incinerări, iar în anul 1934 476 de incinerări. În total, în perioada 1928-1934, conform datelor oferite de această publicație, s-ar fi incinerat 2705 persoane. Printre cei incinerati se aflau personalități publice ca criticul literar Garabet Ibrăileanu (†12 martie 1936) sau omul politic Constantin Stere (†26 iunie 1936). În sfârșit, menționăm că profanarea urnelor era un delict prevăzut ca atare în Codul Penal al regelui Carol al II-lea, adoptat în anul 1936 și că în anul 1939 la Crematoriul

¹⁰ Constantin ISTRATI, *Despre depărtarea cadavrelor*, teză de doctorat, București, 1877; Iacob FELIX, „Arderea morților”, *Enciclopedia română publicată din însărcinarea și sub auspiciile Asociației pentru Literatură și Cultura poporului Român*, vol. I, Sibiu, 1904; Mina MINOVICI, *Putrefacția din punct de vedere legal și higienic*, București, 1899.

¹¹ Marius ROTAR, *Eternitatea prin cenușă*; Marius ROTAR, Corina ROTAR, *Murire și moarte în România secolelor XIX-XX*. Lucrările Conferinței Naționale Alba Iulia, 11-12 oct. 2007, Ed. Accent, 2007, p. 153.

¹² Hotărârea Sfântului Sinod este redată în articolul „Nu merge cu arderea morților”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XLVI (1928), 5 (566), p. 479.

„Cenușa” au fost arse cadavrele legionarilor bănuși de uciderea primului ministru Armand Călinescu¹³.

Comunismul a preluat această practică a incinerării pentru a-și manifesta și pe această cale, opoziția cu creștinismul și a promova concepția materialistă despre lume și viață. Incinerarea era o provocare la adresa simbolisticii eshatologice tradiționale fiindcă exprima mesajul contra-eschatologic al materialismului triumfător¹⁴. În prima decadă comunistă incinerarea a constituit o modalitate preferată de înmormântare pentru noile elite, dar acest lucru nu a creat un model și nici nu a dus la deschiderea altor crematorii. Liderii comuniști Petru Groza († 7 ianuarie 1958), respectiv Gheorghe Gheorghiu Dej († 19 martie 1965) au fost înhumați, primul chiar cu soboare de preoți și cu deservenți de cult din toate denomiuniunile. Din contră, Ana Pauker († 3 iunie 1960), lideră a grupării promoscovite din cadrul Partidului Comunist Român și prima femeie ministru de externe din lume (1947-1952), după ce a fost îndepărtată de la conducerea Partidului și a murit în anonim în 1960, a fost incinerată. Cumnata ei, Edmea Pauker, a preferat de asemenea incinerarea, iar cenușa a fost vărsată în râul Argeș¹⁵.

Probleme economice care au afectat societatea românească în ultimii ani ai regimului Ceaușescu au influențat și problematica incinerării. Este vorba de criza gazului care făcea ca operațiunea incinerării să fie dificil de încheiat. Uneori, rudele luau cadavrul ars incomplet și îl înmormântau în cele din urmă. În 1989 au fost incinerate în secret la București cadavrele a 40 de persoane ucise la Timișoara în timpul evenimentelor din decembrie. În 1993, a fost deschis al doilea crematoriu numit „Vitan Bârzești”. Acesta a funcționat în paralel cu „Cenușa”, până când acest crematoriu din urmă a fost închis pentru reparații în anul 2003. În prezent Crematoriul „Vitan Bârzești” este singurul crematoriu care funcțional din România.

Biserica Ortodoxă Română și incinerarea

Apariția Societății „Cenușa” în anul 1923¹⁶ și mai ales prima incinerare din 1928 a generat o vie polemică în presa bisericească. Teologii au văzut în

¹³ M. ROTAR, *Eternitatea prin cenușă*, p. 163

¹⁴ Zoe PETRE, „Adio, tovarăș scump”, în: *Vârsta de bronz*, Ed. Persona, 200, p. 16.

¹⁵ Constantin BRĂTESCU, *Ce-a fost să fie!*, Ed. Humanitas, București, 2003, p. 354 (Constantin Brătescu este ginerele Anei Pauker).

¹⁶ Pr. Constantin COMAN, „Să ardem trupurile sau să le dăm pământului?”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, (1924), 6, pp. 341-342: „Nu vrem să mai avem la cap, după vechiul obicei, o cruce, semnul biruinței morții, nu vrem să mai avem la cap o candelă, semnul nemuririi, care să-i mângâie pe cei vii că nu am murit, ci dormim”; pr. C. GRIGOROVSKI, „Câteva cuvinte despre arderea trupurilor morților”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, (1924), 12, pp. 707-709: „Din punct de vedere creștinesc, înmormântarea în pământ este numai închipuirea vremelnicei adormiri a răposatului, pentru care mormântul în pământ este firescul loc de odihnă. Nu fără temei, Biserica numește pe cel răposat adormit, căci credința în Hristos ne învață că starea noastră în pământ este numai vis, somn, până la bucurioasa dimineață a Învierii. În cazul

această practică o atitudine anti-creștină și au subliniat implicațiile dogmatice și liturgice pe care le presupune această inovație¹⁷. În fiecare număr al revistei „Glasul monahilor” (publicație editată de Ieromonahul Dionisie Lungu care lua atitudine față de toate problemele vremii și avea un mare impact în rândul credincioșilor,) au fost publicate articole virulente împotriva incinerării. Se denunța reapariția păgânismului, a „slujitorilor lui Baal”, atacul îndreptat împotriva credinței creștine și a tradiției poporului român și nu în ultimul rând ipocrizia autorităților locale care nu se arătau la fel de preocupate de problema gunoaielor, sau a drumurilor¹⁸.

Din inițiativa Pr. Marin Ionescu de la Biserica Cuibul cu Barză, unul din cei mai importanți colaboratori ai revistei „Glasul Monahilor”, s-a constituit o asociație creștină, numită „Țarina olarului” care urma să se ocupe de îngroparea oamenilor săraci pentru ca aceștia să nu ajungă la crematoriu. Preotul Ionescu s-a aflat la Crematoriul „Cenușa” cu ocazia primei incinerări, protestând alături de 20 de preoți și 50 de studenți teologi¹⁹. Este important de menționat că Pr. Marin Ionescu a fost dat în judecată de adepții incinerării pentru calomnie și atac la persoană și că procesele care s-au derulat în cursul anului 1928 au polarizat cele două tabere, respectiv susținătorii și adversarii incinerării. În paginile revistei

introducerii la noi a ritualului arderii corpurilor, ar trebui să refacem rânduiala Bisericii de la prohod și înmormântare, iar acest lucru este cu totul de nedorit”. Vezi și pr. Nicolae COTOS, „Încenușarea și înmormântarea”, în: *Candela*, 1925, 8-10, pp. 409-416; N. COTOS, „Încenușarea și înmormântarea”, în: *Candela*, 1925, 1-2, pp. 49-124 (pp. 56-57); N. COTOS, „Încenușarea și înmormântarea”, în: *Candela*, 1925, 3-7, pp. 114-124 (arată motivele pentru care arderea morților nu se face în public, iar cei de aproape ai defunctului nu sunt admiși să privească oribil proces de ardere, căci cadavrele, sub influența temperaturii, „se mișcă, sar în sus, se schimonosesc, slujindu-se îngrozitor”).

¹⁷ A se vedea: arhim. I. SCRIBAN, „Morții la foc, iar vii în știrea Domnului”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XLVI (1928), 1 (562), p. 89; arhim. I. Scriban, „Câteva cuvinte despre arderea trupurilor morților”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XLVI (1928), 1 (562), p. 707; pr. Gh. VERȘESCU, „Dușmanii religiei creștine”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XLVI (1928), 5 (566), pp. 417-418 (se referă la despre „crematuriști” și arată că incinerarea este „o barbarie”); arhim. I. SCRIBAN, „În vremea crematoriului”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XLVI (1928), 5 (566), p. 478.

¹⁸ A se vedea de exemplu următoarele articole din revista *Glasul Monahilor*: pr. Marin IONESCU, „Ardă-i focul să-i ardă!” (9 octombrie 1927): „Păgânismul reapare și se ridică ca un monstru în mijlocul și sub masca unui modernism stăpânit de falsificări apocaliptice”; pr. M. IONESCU, „Istoria și osemintele” (16 octombrie 1927): „Istoria noastră nu e o istorie de cenușă, ci de leșuri și oase”; arhim. I. SCRIBAN, „Arderea morților” (13 nov. 1927); „Crematorii sau scamatorii” (22 ianuarie 1928); pr. M. IONESCU, „Destul” (29 ianuarie 1928) unde propune înființarea unei societăți creștine care să se ocupe cu îngroparea oamenilor săraci, astfel încât aceștia să nu ajungă la crematoriu.

¹⁹ Pr. M. Ionescu, „Primul cadavru încenușat”, în: *Glasul Monahilor*, nr. 115, 5 febr. 1928, f. 2.

„Glasul Monahilor” se arăta că procesul nu este îndreptat de fapt împotriva unui om, ci împotriva Bisericii Ortodoxe înseși²⁰.

De partea cealaltă, revista „Flacăra sacră” se străduia să arate că incinerarea nu este act religios, ci, alături de înhumare, este un alt mijloc, mai științific, pentru îndepărtarea organismului mort. Toate anunțurile mortuare au o formulare standard în paginile acestei reviste: „Societatea „Cenușa” anunță încetarea din viață a membrului său (numele). Solemnitatea incinerării și oficierea slujbei religioase ortodoxe a avut loc în capela..., la data de....De remarcat faptul că se menționează slujba religioasă și că în paginile revistei sunt mai multe fotografii de la înmormântarea unei persoane incinerate, în care apar și preoții, fără să știm care era situația lor canonică.

Biserica Ortodoxă nu are un canon expres care să interzică practica incinerării. În Biserica Ortodoxă Română există o singură hotărâre referitoare la această problemă, și anume cea menționată, din 1928, reconfirmată de Sfântul Sinod în 1933²¹. Din 1933 Sfântul Sinod nu a revenit asupra acestei hotărâri, așa, încât ea exprimă până astăzi punctul de vedere oficial al Bisericii Ortodoxe Române. Așadar, nu se săvârșește nici Slujba Înმormântării și nici slujbele de la soroacele de pomenire a celor morți, rânduite de Biserică, celor care se incinerează. În realitate, așa cum arăta Pr. Prof. Neculae Necula, „preoți caterisiți sau depuși din treaptă săvârșesc slujba înmormântării în însăși incinta crematoriului, fără știrea și controlul autorităților bisericești și civile”²². Alteori, preoții sunt puși în situația să săvârșească parastasul de la Biserică pentru cel decedat și uneori chiar slujba de pomenire la mormânt, în cazul în care urna este îngropată (în pomelnicele pe care le dă familia la Biserică apare doar numele persoanei, nu și faptul că a fost incinerată)

Atitudinea Bisericii Ortodoxe Române tinde să se nuanțeze în cazul comunităților românești din diaspora unde alegerea incinerării este mult mai frecventă decât în România. În anul 2005, Mitropolia Europei Centrale și Occidentale hotărâ ca, în cazul în care preoții vor întâlni familii care insistă totuși pentru incinerarea trupurilor celor răposați, slujba înmormântării se va face numai în-

²⁰ Vezi prima pagină a ediției din 26 februarie a revistei *Glasul Monahilor* care titra cu litere mari: „Creștini! Luați parte la procesul Bisericii cu Crematoriul care va avea loc la 9 martie la Curtea cu Juri!”. Potrivit informațiilor cuprinse în revista *Glasul Monahilor*, la termenele respective a fost nevoie de intervenția jandarmeriei din cauza mulțimii adunate pentru a-l susține pe preotul Ionescu (vezi articolul „Biserica și crematoriul” din 6 mai 1928)

²¹ În ordinul din 18 septembrie 1933, dat în urma unui caz de abatere de la hotărâre, s-a făcut precizarea că „pentru orice abatere de la hotărârea luată de Sfântul Sinod, în respectul doctrinei și practicii Sfintei noastre Biserici Creștine Ortodoxe, preoții vor fi opriți de la toată lucrarea preoțească și trimiși în judecata Consistoriului Spiritual Eparhial, spre aspră sancționare”. Vezi revista *Apostolul*. „Curierul Arhiepiscopiei Române” din București, X (1933), 6 (15 martie), p. 73.

²² Pr. Neculae NECULA, „Este permis să se săvârșească slujba înmormântării și a soracelor de pomenire celor care se incinerează?”, în: *Tradiție și înnoire liturgică*, Galați, 1996.

inte de incinerare. În cazul în care cineva, din neștiință sau din alte motive, îl va informa pe preot despre decesul unei persoane abia după ce trupul celui răposat a fost incinerat, nu se va mai săvârși Slujba Însmormântării, ci doar aceea a Parastasului, cu citirea Apostolului și Evangheliei²³.

Incinerarea nu contrazice fâțiș dogma despre învierea morților. Puterea lui Dumnezeu este aceeași și față de țărână și față de cenușă. De aceea, îngroparea nu a făcut și nu face parte din dogmele Bisericii și nici nu poate fi socotită ca piatră de temelie pentru învierea morților, căci Dumnezeu care L-a sculat din morți pe Fiul Său și pe noi ne va scula cu puterea Sa. (*I Co* 6, 14). **Arderea însă nu poate fi simbolul învierii, căci ce se arde nu mai încolțește, nu mai poate răsări.** Dar ce se îngroapă, răsare (*In* 12, 24). Mântuitorul Iisus Hristos a spus că la judecata viitoare cei din mormânt vor auzi glasul Lui și vor învia (*In* 5, 28).

Biserica Ortodoxă se opune acestei practici din motive biblice, teologice, liturgice, în general prin întreaga ei tradiție. Arderea nu este oprită în Vechiul Testament, dar era socotită numai ca o pedeapsă pentru adulter, sau pentru alte păcate, în timp ce neîngroparea era socotită o mare pedeapsă ce se aplica pentru călcătorii de lege. Găsim două locuri unde se spune că s-au ars trupurile morților: cartea întâi a Regilor (31, 12) și cartea proorocului Amos (2,1), dar acestea nu constituie dovezi ca arderea era practică pe scară largă. Incinerarea nu este nici măcar menționată în Noul Testament. Mântuitorul a fost îngropat, la fel și Sfinții Apostolii, iar ucenicii s-au îngrijit de însmormântarea Sfinților Apostoli. Ulterior, moaștele martirilor au fost păstrate cu grijă, iar mormintele martirilor au devenit temelii de locașuri de rugăciune încă de timpuriu.

Biserica Ortodoxă învață că ființa umană este trup și suflet și amândouă au vocația Împărăției lui Dumnezeu. Trupul nu este o temniță, un loc de exil pentru sufletul nemuritor, dar păcătos, ci este „templu al Duhului Sfânt” (*I Co* 6, 19-20). De aceea Biserica nu poate fi de acord cu adepții incinerării care susțin că „sufletul este nemuritor, iar trupul doar ceva trecător, care prin moarte devine un rest inutil și dizgrațios de viață” (Site-ul Asociației Cremaționiste Amurg). Astfel, incinerarea este una din practicile omului post-modern, prin care își exprimă indiferentismul religios și viziunea lui utilitarist-consumistă asupra vieții. Trupul nu mai este privit o parte constitutivă a persoanei umane, care, trup și suflet va intra în Împărăția lui Dumnezeu, ci un ambalaj al sufletului, un obiect incomod, de care familia vrea să se debaraseze cât mai repede²⁴.

²³ Decizii mitropolitane Data: 01.08.2005 <http://www.cbrom.de/de/node/54>

²⁴ „Acolo unde trupul mort este considerat rămasiță pământescă cinstită a existenței umane, este firesc ca acesta să se cinstească....Acolo unde trupul omenesc este tratat ca un hoit macabru, este firesc să se urmărească dispariția lui. În acest caz, nu se disting simboluri, ci obiecte naturale cu valoare utilitaristă sau financiară” (Georgios MANTZARIDIS, *Morala creștină. Omul și Dumnezeu, omul și semenul. Poziționări și perspective existențiale și bioetice*, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 522 (vezi întreg subcapitolul „Arderea morților” pp. 521- 525).

Scriitorul Cezar Petrescu argumenta foarte frumos în 1928 că „incinerarea este teama de pământ, de întoarcere a materiei în materie, orgolioasă încăpătânare de a nu urma calea legilor firii. De fapt, apologia nihilismului. Sunt de plâns acești bieți oameni care în deznădejdea lor lipsită de orice credință, au ajuns la negarea morții, care este înseși negarea vieții”²⁵.

Concluzii

Componenta creștină în funeralii nu s-a pierdut în timpul perioadei comuniste. Regimul ateu a împins religia din sfera publică în cea privată, dar nu a reușit să schimbe atitudinea față moarte și practica funeraliilor. Anunțurile de deces de după 1990 ne arată că traversăm un proces de tranziție de la anunțurile din perioada comunistă (obligatoriu fără referințe creștine, chiar dacă familia era creștină) la anunțuri care încearcă să recupereze formulările creștine. Acest proces este încă în desfășurare și anunțurile pe care le-am parcurs arată că formulările creștine explicite încep să-și facă loc alături de cele neutre sau agnostice.

Incinerarea nu a constituit o alternativă pentru înhumare nici în perioada comunistă și nici astăzi. Una din explicații se referă la rădăcinile rurale ale societății românești, la faptul că există un sistem al morții tradițional românesc și, în cadrul acestui sistem, incinerarea este un subiect scandalos. Trebuie să adăugăm faptul că, în anumite cazuri, familia înmormântează urna și chiar solicită săvârșirea serviciului religios precum și pomenirea celui decedat la soroacele cuvenite. Propaganda în favoarea incinerării este foarte activă în România, la întreținerea ei contribuind foarte mult și neîngrijirea cimitirelor, precum și superficialitatea cu care uneori se face înmormântarea (o slujba prescurtată, fără predică, fără solemnitatea cuvenită). Cu toate acestea, așa cum am văzut, frecvența incinerării este extrem de redusă.

În general, se poate spune că în societatea românească are loc o schimbare a atitudinii față de moarte, vizibilă îndeosebi în mediul urban. Omul contemporan tinde să se elibereze de gândul de moarte, să acopere realitatea ei, să nu fie tulburat de gândul ei²⁶. Problema morții în sine și a vieții după moarte bulversează concepții consumiste potrivit cărora totul e aici și acum. Moartea și înmormântările încep să fie gestionate de firme specializate, iar trecerea pe la biserică are un aspect formal, de îndeplinire a unei tradiții.

²⁵ Cezar PETRESCU, „Cenușă și mormânt”, în: *Glasy Monahilor*, nr. 117, 19 februarie 1928.

²⁶ Preot Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 148. Vezi și considerațiile Părintelui Stăniloae în introducerea la lucrarea *Viața repausaților noștri și viața noastră după moarte*, de PĂRINTELE MITROFAN, trad. din limba franceză de Mitropolitul Iosif, prefață de pr. Dumitru STĂNILOAE, 2 vol., Ed. Anastasia, București, 2003, p. 6.

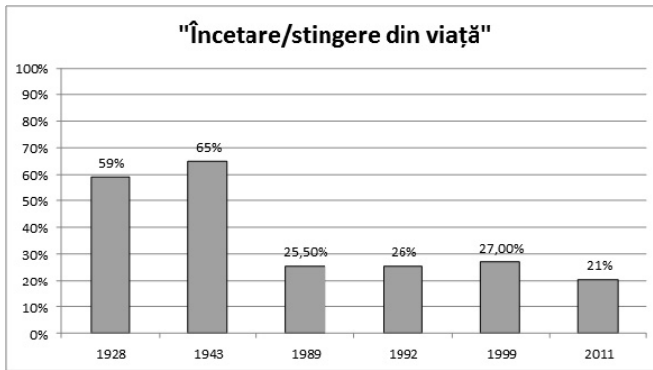


Fig. 1

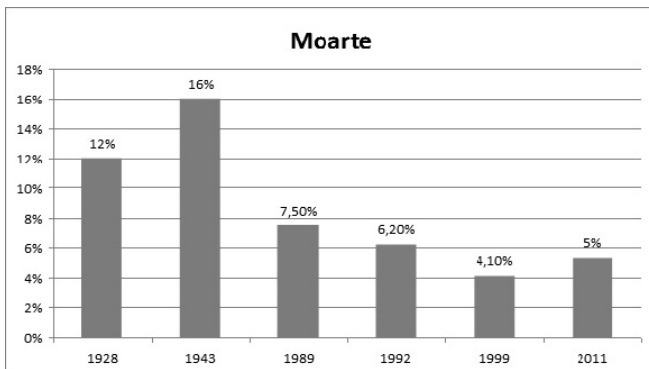


Fig. 2

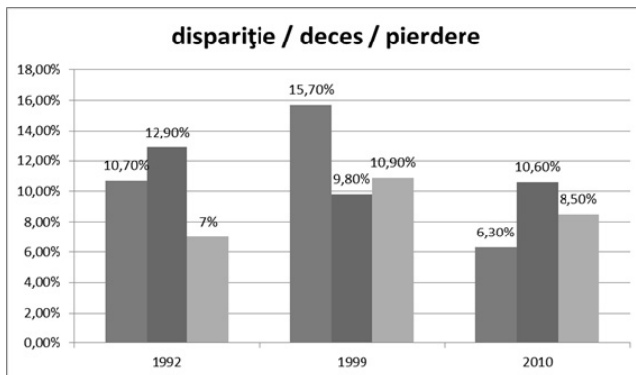


Fig. 3

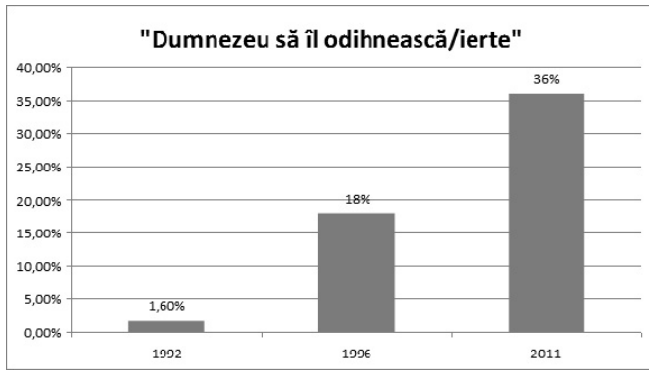


Fig. 4

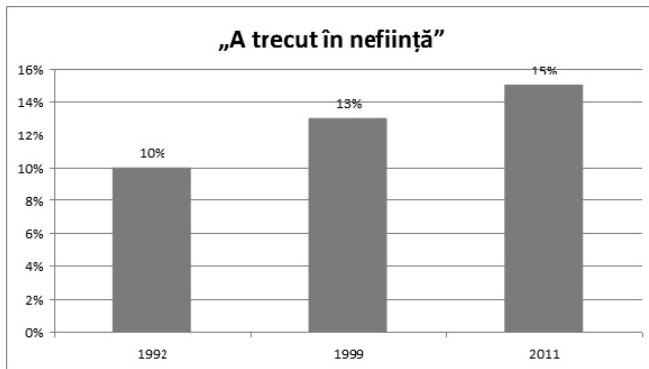


Fig. 5

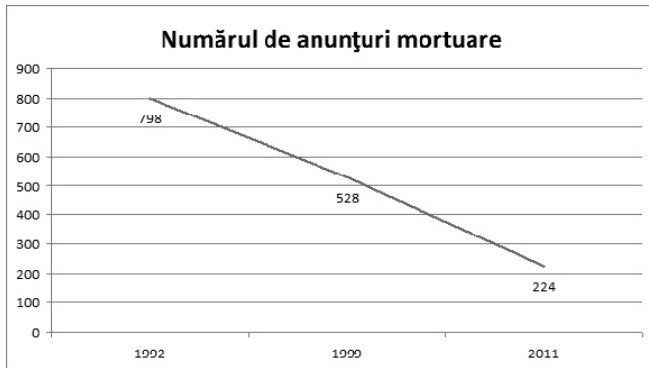


Fig. 6

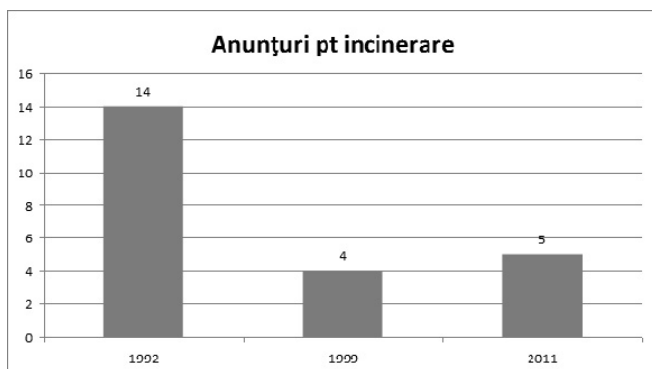


Fig. 7

Summary: Obituaries and Funeral Practices in the Romanian Society after 1990

Contemporary Romanian society is undergoing an interesting restructuring of religious mentality. On the one hand, traditional Christian values are restored after 50 years of atheist propaganda; on the other, we witness a new secularization process, mainly affecting the generations born and educated over the last 20 years. It is manifest in a de-Christianized perception of world and life, and the separation of religious experience from the Church, as an institution. The present study addresses the extent to which the views on death and the attitude towards the deceased are still anchored in traditional Christian values, or in this new paradigm of secularization.

We have examined the obituaries published in the daily newspaper „România Liberă” in January 1992, January 1999, January 2010 (partially), respectively January 2011. For a better understanding of the sources as well as formulas employed in these notices, we have also investigated the obituaries published by the same newspaper in January 1989, respectively during the interwar period (January 1928, April 1943). They provide valuable insight into our contemporaries’ attitude towards death. However, their limitations hardly allow generalizations. Firstly, the stereotypical manner of writing does not enable us to collect statistical data on the age, profession, or religion of the deceased. Secondly, obituaries are published mainly by the urban population, especially the well-off, usually intellectuals. Thus they reflect the views concerning death of a rather small category.

The preferred formula chosen to announce the death of a relative, colleague or friend, in the obituaries published after 1990 is „departing this life”. Generally, during the communist times, as well as the 1990s the term „death” tended to be avoided and replaced with „departure” „decease” or „loss”, or other, more abstract ones. The closing formula „May God grant him/her eternal rest” shyly emerged in the 1990s obituaries. The years 2010 and 2011 saw numerous obituaries with Christian wording, proving that religious education in schools and catechization in churches started to produce results. However, non-Christian or neutral statements were also published. I mention the formula „ceased living [literally: passed into non-existence]”, sadly inherited from the communist

period, and still frequently uttered on the radio or TV, when the death of a public figure is announced. In the 1990s, such obituaries also contained the closing formula „May God grant him/her eternal rest”. It is a paradox, because „passing into non-existence”, that is nothingness, excludes the belief in God, soul and the afterlife.

Among the 1899 obituaries investigated, 20 announce cremation. In Romania, the burial rate is 99%. Even the persons who are not devout Christians avoid cremation. According to the data recently provided by the Administration of Cemeteries and Crematories to „Evenimentul zilei” newspaper, 270 000 persons were buried in the year 2010, while only 855 were cremated, amounting to 0,3%. Certainly, they included adherents to foreign religions who died in Romania, namely Chinese, Hinduists, Buddhists etc. The main promoter of cremation in Romania is *Amurg Cremation Association*, founded in February 2010 by a group of scholars and members of the academic staff in Transylvania, joined by undertaker entrepreneurs. The association is closely connected to the *Cremation Society of Great Britain* and is actively involved in research carried out into this topic. It offers free counselling on any aspect of human cremation, as well as Romanian- and foreign-languages literature, cremations in the Szeged crematory (Hungary), and the legal documents for those wishing to be cremated (notary public documents) etc.

The first voices proposing cremation as an alternative to burial, appeared in Romania in the second half of the 19th century. They belonged to prominent physicians who mentioned cremation as a solution for safeguarding public health, as epidemics swept through Bucharest. In 1923 was established „Nirvana Society” (later „Cenușa”), founded by dr. Mina Minovici and Radu Rosetti. „Cenușa” crematory was built between 1925-1928, with the support of the Bucharest city council. In 1934 was issued the periodical „Flacăra Sacră” which promoted cremation and rallied its supporters. According to this publication, 2705 persons were cremated between 1928-1934.

The first human cremation was performed at this crematory on January 27, 1928. The event generated heated debates at the time, published by the times’ main newspapers, and prompted the response of the Romanian Orthodox Church. The Holy Synod decided that „a Christian funeral service cannot be celebrated for cremated persons, since human cremation contradicts the doctrine of the Orthodox Church”. This decision was confirmed by the Holy Synod in 1933, and expresses the official stance of the Romanian Orthodox Church.

Communism adopted cremation in order to demonstrate its opposition to Christianity and promote the materialistic view on world and life. During the first communist decade, cremation was the preferred practice for the new elites; however it failed to become mainstream and new crematories were not built. On the contrary, the communist leaders Petru Groza and Gheorghe Gheorghiu Dej were buried, the former even with the attendance of priests and celebrants of all denominations. In December 1989, the bodies of 40 persons killed in Timișoara were secretly cremated in Bucharest, during the respective events. In 1993 a second crematory („Vitan Bârzești”) was opened. It operated in parallel with „Cenușa”, until the latter was closed for repairs in 2003. Today „Vitan Bârzești” Crematory is the only working one in Romania.

The foundation of „Cenușa” Society in 1923 and especially the first cremation of 1928 generated intense debate in church press. Theologians deemed this practice to be anti-Christian and stressed the dogmatical and liturgical implications of this innovation. „Glasul monahilor” review published vehement articles against cremation. Rev. Marin

Ionescu, serving at Cuibul cu Barză Church, one of the major contributors to „Glasul Monahilor”, prompted the establishment of a Christian association named „Potter’s Field” for the burial of the poor so that they would not end up in the crematory. Rev. Marin Ionescu was sued by the supporters of cremation, for slander and defaming, and the 1928 trials divided the audience into supporters, respectively adversaries of cremation.

The Orthodox Church opposes this practice for biblical, theological, liturgical reasons, and on the grounds of its tradition. The Orthodox Church teaches that the human being is made up of body and soul and that both are called to enter the Kingdom of God. The body is not a prison, a place of exile for the immortal soul, but a „temple of the Holy Spirit” (I Cor. VI, 19-20). Therefore the Church cannot agree with the promoters of cremation, who claim that „the soul is immortal, but the body is perishable and death reduces it to useless, unsightly remnants of life” (the website of *Amurg Cremation Association*). Cremation is one of the post-modern man’s practices, expressing his religious indifferentism and his utilitarian-consumerist attitude. The body is no longer regarded as integral to the human being who will enter the Kingdom of God with body and soul, but rather as a soul’s container, an object which the family of the deceased must dispose of, as soon as possible.

Oana Mădălina POPESCU

MĂNĂSTIREA ZLĂTARI DIN BUCUREȘTI SUB DOMNIA LUI CONSTANTIN BRÂNCOVEANU: DOCUMENTE NOI

Keywords: *Zlătari monastery, Gherasim Palada, the Patriarchate of Alexandria.*

Abstract

Pe baza informațiilor oferite de câteva documente inedite, românești și grecești, păstrate la Arhivele Naționale Istorice Centrale și la Secția de Manuscrise a Bibliotecii Academiei Române, sunt prezentate în articolul de față începuturile relațiilor dintre Mănăstirea Zlătari din București și Patriarhia de Alexandria, căreia aceasta i-a fost închinată, în vremea domnului muntean Constantin Brâncoveanu și a patriarhului Gherasim Palada. Între sursele analizate amintim, de pildă, primul act cunoscut până în prezent care menționează Mănăstirea Zlătari ca fiind închinată Alexandriei, anume cel din 20 iunie 1708, sau un pomelnic al bisericii redactat în 1854, dar care aduce lămuriri asupra momentului și contextului închinării, precum și a principalelor etape de construcție ale lăcașului de cult.

Biserica Zlătari din București, cu o istorie coborând până la sfârșitul sec. al XVI-lea, potrivit mărturiilor arheologice¹ și pomenită documentar sub diferite nume în veacul următor², prezintă încă mai multe aspecte neclare legate de evoluția sa, în pofida abundenței izvoarelor scrise care o menționează. Ne oprim în cele ce urmează în primul rând asupra relațiilor cu Patriarhia Alexandriei, căreia i-a fost închinată, dar avem în vedere și stabilirea, pe cât posibil, a tipului de ctitorie specific acesteia, iar analiza va fi bazată pe surse inedite păstrate la Arhivele Naționale Istorice Centrale sau în Colecția de Manuscrise a Bibliotecii Academiei Române.

Închinarea bisericii Zlătari Patriarhiei Alexandriei poate fi pusă în legătură cu prezența la curtea lui Constantin Brâncoveanu a lui Gherasim Palada, ierarh care a vizitat în mai multe rânduri Țara Românească, în scopul strângerii de ajutoare pentru scaunul patriarhal pe care-l deținea, practică des întâlnită la ierarhii orientali din veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea, în contextul creșterii obligațiilor avute de acestea față de Poarta Otomană. La curtea lui Brâncoveanu,

¹ Gh. MĂNUCU-ADAMEȘTEANU, „Cronica cercetărilor arheologice în București (1999-2004)”, în: *Cercetări arheologice în București*, VI (2005), pp. 292-293.

² Pentru aceste aspecte, vezi Florina-Manuela CONSTANTIN, „Începuturile lăcașului religios de la Zlătari”, în: *Revista Istorică*, XVII (2006), 5-6, pp. 19-34. Prima atestare documentară a bisericii este din 25 ian. 1645, când se aminteau „chiliile bisericii Popa Manta”. *Documenta Romaniae Historica*, B, Țara Românească, vol. XXX, 1645, ed. Violeta Barbu, Marieta Chiper, Gheorghe Lazăr, Ed. Academiei Române, București, 1998, p. 43, doc. 33.

cunoscut prin activitatea sistematică de sprijinire a Ortodoxiei, deopotrivă în zonele controlate de turci sau amenințate de prozelitismul catolic sau protestant, au fost bine primiți diferiți arhieriei orientali. Astfel, în Țara Românească au venit Dionisie IV Seroglan³, care deținea scaunul de Constantinopol și îl va dobândi ulterior, Dosithei și Hrisant Notara ai Ierusalimului⁴, Athanasie Dabbas al Antiohiei⁵ și Gherasim Palada al Alexandriei. Arhieriei orientali au desfășurat în spațiul românesc și în general în cel ortodox activități culturale sau de sprijinire a ortodoxiei și au beneficiat, la rândul lor, de dobândirea unor sume de bani sau închinare de mănăstiri pentru ajutorarea scaunelor patriarhale.

Gherasim Palada a venit în Țara Românească în trei rânduri⁶, în 1691, când se interesează în mod direct de bunurile deținute de patriarhia Alexandriei în țară, în 1699, când activitatea sa se remarcă mai ales pe teren cultural și în 1708, când, potrivit cronicii lui Radu Grecianu⁷ slujește împreună cu Hrisant al Ierusalimului la biserica *Sf. Gheorghe Nou*, iar după moartea mitropolitului Theodosie, participă la întronizarea lui Antim ca mitropolit al Ungrovlahiei sau săvârșește slujba cununiei domniței Bălașa, fiica domnului muntean, cu Manolachi Lambrino. Totodată vizitele sale aveau și scop duhovnicesc, după cum aflăm dintr-un hrisov din 1692 redat în *Condica Mănăstirilor Segarcea și Stănești*, care amintește că ierarhul a venit „pentru ca să blagoslovească creștinăta-te aceștii părți de loc”⁸.

În legătură cu momentul închinării Mănăstirii Zlătari către Patriarhia Alexandriei, sunt, de asemenea, unele precizări de făcut, în condițiile în care actul propriu-zis de închinare nu a fost până în prezent găsit. Că el a existat, o mărturisește o gramată patriarhală din august 1718, a patriarhului ecumenic Ieremia III (1716-1726) adresată patriarhului de Alexandria Samuel Capasulis (1710-1723), care spune clar că „preasfințitul și apostolicescul Scaun patriarhicesc al Alexandriei, are în București, în preacucernica și prealuminata Domniei a Ungrovlahiei, o mănăstire supusă lui, întru numele Preasfintei noastre Născătoare de Dumnezeu,

³ Pr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, ²1994, p. 259.

⁴ I. GEORGESCU, „Legăturile Țărilor Române cu Ierusalimul”, în: *Studii Teologice*, VIII (1956), 5-6, p. 353, 359.

⁵ M. PĂCURARIU, „Legăturile Țărilor Române cu Patriarhia Antiohiei”, în: *Studii Teologice*, XVI (1964), 9-10, p. 605.

⁶ D.G. IONESCU, *Relațiile Țărilor Române cu Patriarhia de Alexandria*, Imprimeria Națională, București, 1935, p. 27.

⁷ R. GRECIANU, *Viața lui Constantin Vodă Brâncoveanu*, ed. Șt. Greceanu, Institutul de Arte Grafice Carol Gobl, București, 1906, p. 180: „...întâmplându-se a veni de la Alexandria Patriarhul Gherasim aici în țară (carele și mai înainte vreme iar în zilele luminatului Domn Io Costandin Basarab Brâncoveanu Voievod mai venise și iar se duseseră), săvâi slab și bătrân forte de firea trupească fiind, la știință era mult mai înalt și mai slăvit de cum era înainte și întâmplându-se a fi aici și Părintele Hrisanth Patriarhul Ierusalimului, sărbătorile Nașterii și Peritomi și a Bogoiavleniei cu parisie aici la București le-au făcut”.

⁸ DANIC, Manuscrisul 725, f. 3^r.

zisă a Zlătarilor, pe care mișcat de dumnezeiască râvnă și evlavie, cel de veșnică pomenire Domn Io Constantin Basarab Voevod, a afierosit-o aceluiaș Scaun patriarhicesc al Alexandriei în zilele celui întru fericită adormire Patriarhului de Alexandria Gherasim, întărind această afierosire cu al său propriu domnesc hrisov și cu socotința și învoirea preaslăviților boieri ai Domniei aceleia...”⁹.

În document se arată deci că a fost închinată de către Constantin Brâncoveanu în timpul lui Gherasim Palada, informație care apare și la călătorul rus Porfirie Uspenski, care în 1846 scria că „Mănăstirea Sfintei Fecioare Maria, numită Zlătari, a fost închinată Patriarhiei de Alexandria de către Constantin Basarab, voievodul Ungrovlahiei”¹⁰. Coroborând cele doua surse citate, se dovedește a fi inexactă afirmația lui Gh. Bezviconi, care, contrazicându-l pe Uspenski, spunea că precizarea acestuia potrivit căreia Mănăstirea Zlătari ar fi fost închinată de Constantin Brâncoveanu „nu este justificată de niciun act cunoscut și pesemne o face Uspenski din cele aflate dela arhimandritul ce sluja la 1846 biserica”¹¹.

Restrângând momentul închinării, D.G. Ionescu¹² și I. Pulpea-Rămureanu¹³ consideră că actul a avut loc în timpul ultimei vizite a patriarhului Gherasim în Țările Române, între 1707-1708, lucru afirmat încă de la începutul secolului XX și de cărturari greci, precum Hrisostom Papadopoulos, care, în a sa istorie a Bisericii din Alexandria, spunea că aceasta are în Vlahia Mănăstirea Zlătari, dobândită din 1708 și trei schituri, iar în Moldova Mănăstirea Hangul sau Buhalnița, luată în 1715 și o biserică¹⁴.

Primul act cunoscut până în prezent care să menționeze Mănăstirea Zlătari ca fiind închinată Alexandriei este cel din 20 iunie 1708, redactat în limba greacă, prin care Hagii Toma căpitan și soția sa, Stana, dau „o vie mănăstirii din București a Alexandriei, a preafericitului patriarh Gherasim, așa-numitei biserici a Adormirii Maicii Domnului, ca să ne pomenească pe noi și pe părinții noștri”¹⁵. Observăm că în acest act de danie se atestă doar dependența Mănăstirii Zlătari de Alexandria, fără a se face comentarii în legătură momentul de început al acestei legături. Însă, doar la câteva zile distanță, un alt act, scris de asemenea în limba greacă, datat 1 iulie 1708, îl amintește pe Anastasie al lui Cuciuc, fostă capuchehaie a lui Constantin Brâncoveanu, care dăruiește un loc în București bisericii Maicii Domnului,

⁹ *Documente privitoare la istoria românilor*, culese de Eudoxiu de Hurmuzaki, vol. XIV, p. II (1716-1777), Atelierele Grafice Socec, București, 1917, pp. 837-838, doc. DCCCXXIV.

¹⁰ Vezi Gh. BEZVICONI, *Călători ruși în Moldova și Muntenia*, Imprimeria Națională, București, 1947, p. 370.

¹¹ Gh. BEZVICONI, *Călători ruși în Moldova și Muntenia*, p. 370, nota editorului.

¹² D.G. IONESCU, *Relațiile Țărilor Române ...*, p. 54.

¹³ Diac. I. PULPEA-RĂMUREANU, „Legăturile Patriarhiei de Alexandria cu Țările Române”, în: *Studii Teologice*, VIII (1956), 1-2, p. 70.

¹⁴ † Χρυσοστόμου ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Ιστορία της εκκλησίας Αλεξανδρείας* (62-1934), Τυπογραφειον P.A. Petrakou, Athena, 1935, p. 753, nota 5.

¹⁵ DANIC, M-rea Zlătari, XVI/10, original grec.

închinată Patriarhiei Alexandriei de Constantin Basarab Voievod¹⁶. Este vorba tot despre un act de danie, făcând ca și precedentul din motive religioase, anume pentru a fi pomenit el și părinții săi, însă importanța lui este deosebită, deoarece este primul pe care îl cunoaștem până în prezent, care atestă ațerosirea Mănăstirii Zlătari Scaunului Patriarhal al Alexandriei de către Constantin Brâncoveanu, anterior gramatei patriarhale a lui Hrisant Notara din 1718.

Urmează apoi, la începutul sec. al XVIII-lea, mai multe danii către Mănăstirea Zlătari, precum cea a lui Constantin Brâncoveanu din 17 iulie 1713, prin care dă acesteia 300 vedre de vin din Dealul Negovani, județul Saac pentru „ajutorul și chiverniseala părinților călugări și domnii mele veacinică pomenire”¹⁷. În act se precizează că mănăstirea, cu hramul Adormirii Maicii Domnului „iaste închinată metoh la Sfânta Patrierșie de la Alexandria”¹⁸, iar dania este și ea motivată, fiind această sfântă mănăstire fără nici un venit.

Un zapis din 7 august 1719¹⁹ amintește pe Zota care vinde bisericii o vișoară în dealul Bucureștilui, dinspre Fântâna Boului, cu o cramă și pomi. Dincolo de vânzarea propriu-zisă, valoarea actului este mult mai mare decât ne-am da seama la prima vedere, deoarece el atestă pe părintele patriarh Dionisie Ahridos, adică al Ohridei, ca fiind lăsat de către patriarhul Alexandriei Samuil Capasulis ispravnic la Zlătari. Informația despre existența acestui patriarh, Dionisie, de la începutul sec. al XVIII-lea, este confirmată de o listă a arhierilor de Ohrida, întocmită în veacul al XIX-lea de către Jean Claude Faveyrial, pe baza cercetării unor manuscrise de la Ohrida și Târnovo²⁰. Doar cu câțiva ani înainte, cu ocazia vizitei patriarhului Samuil în Moldova din 1715, fusese atestată prezența unui alt ierarh de Ohrida în spațiul românesc. Este vorba despre Grigorie, fost arhiepiscop al Ohridei, care semnează, cu această titulatură un act, alături de patriarhul Alexandriei, document care reglementa o problema apărută în jurisdicția bisericească moldoveană. În contextul revendicării satelor Dubăsarii, Sultan-Cișlași și Musaip-Câșlași deopotrivă de către Iorest, episcop al Hușilor și de Ioanichie al Proilavului, domnul Moldovei consultă pe patriarhul Alexandriei în această problemă, care, în fața boierilor și a părților aflate în conflict, decide ca Dubăsarii să aparțină de Brăila, iar celelalte să depindă de episcopul de Huși. Decizia este urmată de încheierea unor acte, unul din ele fiind semnat și de ierarhul de Ohrida²¹. În stadiul actual al cercetărilor, ne mărginim în a semnala

¹⁶ DANIC, M-rea Zlătari, XVI/83, original grec.

¹⁷ *Condica Marii Logofeții (1692-1714)*, ed. îngrijită de Melentina Bâzgan, Ed. Paralela 45, Pitești, 2009, pp. 584-585, doc. nr. 415 din 17 iulie 1713.

¹⁸ *Condica Marii Logofeții (1692-1714)*, ed. îngrijită de M. Bâzgan, pp. 584-585, doc. nr. 415.

¹⁹ DANIC, M-rea Zlătari, XVI/ 84.

²⁰ Jean Claude FAVEYRIAL, *Histoire de l Albanie*, ed. Robert Elsie, Peja, Dukagjini, 2001, pp. 232-233.

²¹ † MELCHISEDEC [ȘTEFĂNESCU], *Cronica Hușilor și a Episcopiei cu asemenea numire*, Tipografia C.A. Rosetti, București, 1869, pp. 188-191.

doar prezența acestor ierarhi de Ohrida în teritoriul românesc și colaborarea lor strânsă cu patriarhul Samuil al Alexandriei.

De asemenea, alte danii sunt făcute Patriarhiei de Alexandria, căreia i se închină o pivniță cu casă și prăvălii în 1715²² de către Mihai Cantacuzino, act confirmat de hrisovul lui Nicolae Mavrocordat din 1716²³ și de cel al lui Ioan Mavrocordat din 1717²⁴. Dania din 1 iunie 1715, constând într-o pivniță cu tot locul ei, cu prăvălie și casă, aflate în București, „aproape de biserica Sfântului Scaun <al> Alexandriei, unde easte praznicul Adormirii Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, care să numește a Zlătarilor”²⁵, este motivată de sărăcirea patriarhiei în acea vreme, de „lipsa, neaverea și datoriia sfântului scaun celui apostolescu al Alexandriei și nevoile cele multe și datoriile cele grele și întâmplările cele cumplite”²⁶. Toate acestea afectează, spune actul în continuare, nu doar patriarhia ci și un „spital pentru hrana săracilor bolnavi, slăbănogi, bătrâni și neputincioși, bărbați, mueri, aflându-se încă mai multu decât noazeci de suflete, fiind și doftori, de-i căuta cu toate leacurile ranelor și boalelor lor”²⁷. Spitalul, aflat Mănăstirea Sfântul Gheorghe, în pământul Egiptului, era ajutată de patriarhia Alexandriei, lucru constatat personal de Mihai Cantacuzino cu prilejul vizitei sale în Egipt „însumi odată fiind pe acolo, le-am vazut și le-am știut adevărate”²⁸. Prin urmare spătarul Cantacuzino, împreună cu fiul său Mihai „dăruiescu și făgăduiescu și închin această danie” Patriarhiei Alexandriei ca să fie pentru hrana săracilor și „pomenirea noastră și a părinților noștri”²⁹.

Interesant este un zapis din 10 august 1717, prin care Mihai Corbeanu dăruiește șase pogoane de vie în Dealul Șcheilor, bisericii Zlătari. Se precizează că, deoarece biserica era săracă, iar emitentul actului trăgându-se din neamul ctitorilor „am socotit și am binevoitu denpreună cu Costandin vodă Brâncoveanu, de o am dat să fie metoh Sfintei Patrierșii de la Alexandria, fiind atunce patriiarh bătrân [...] Gherasim”³⁰. Faptul arată că biserica a fost închinată Alexandriei de Constantin Brâncoveanu, împreună cu alți ctitori, așa cum spune și gramata patriarhului Hrisant Notara din august 1718 din care aflăm că „...este și o altă mănăstire înlăuntru domnescului oraș București, cinstită întru numele Preasfintei noastre Născătoare de Dumnezeu, anume a Zlătarilor, cu multă vreme înainte închinată aceluiași Scaun de către cel întru fericire răposat precucernic și bun Domn, domnul Io Constantin Basarab Voevod, cu învoirea și

²² DANIC, M-rea Zlătari, XVII bis/4, actul din 1 iunie 1715.

²³ DANIC, M-rea Zlătari, XIX/5, hrisovul din 28 aprilie 1716.

²⁴ DANIC, M-rea Zlătari, XVII bis/5, hrisovul din 12 septembrie 1717.

²⁵ DANIC, M-rea Zlătari, XVII bis/4, actul din 1 iunie 1715.

²⁶ DANIC, M-rea Zlătari, XVII bis/4, 1 iunie 1715.

²⁷ DANIC, M-rea Zlătari, XVII bis/4, 1 iunie 1715.

²⁸ DANIC, M-rea Zlătari, XVII bis/4, 1 iunie 1715.

²⁹ DANIC, M-rea Zlătari, XVII bis/4, 1 iunie 1715.

³⁰ DANIC, M-rea Zlătari, XVI/14. Mulțumim Florinei Manuela CONSTANTIN, care ne-a semnalat actul și ne-a pus la dispoziție transcrierea acestuia.

a Preasfințitului Mitropolit al Ungrovlahiei și a preaslăviților boieri din jurul său...³¹. Se confirmă astfel și cele scrise de egumenul Athanasie la 1854, într-un pomelnic al mănăstirii, anume că biserica s-a ridicat și prin ajutorul „multor creștini dreptmăritori, locuitori ai acestui oraș”³². Pe de altă parte, descoperim prin documentul din 10 august 1717 pe Mihai Corbeanu ca fiind ctitor la acest locaș, neamul boierilor Corbeni fiind renumit în epocă, mulți dintre ei deținând importante dregătorii. De pildă, despre Mihai aflăm chiar din acest act că era postelnic, fiul lui Vintilă Corbeanu despre care știm că fusese mare ban și al Ilincăi, dania fiind făcută „ca să fie de întărire besericii și de hrană părinților și de adaogere patrierșiei, iar mie și părinților miei și a tot neamul meu de iertare păcatelor și de sănătate sufletească și trupească, însă să să pomenească părinții miei și aici la beserică și la Sfânta Patrierșie, anume Vintilă, Ilinca, părinții miei, Costandin frate meu, eu, Mihai și dupe botez Ioan și Marie, soție me, Ilince, Stanca, fetele mele și unul născut fiu Costandin”³³. Un alt reprezentant al familiei era Dumitrașco, fost mare paharnic, fiul lui Negoită Corbeanu logofăt, prin urmare, unchiul lui Mihail Corbeanu. Cunoaștem și pe Constantin Corbeanu, mare pitar, fiul lui Vintilă, deci frate cu Mihail³⁴. În pomelnic apar scrise anumite nume dintre cele purtate de membrii familiei Corbeanu, însă identificarea lor este riscantă deoarece ele nu se află întotdeauna grupate.

Exista și mărturii de altă natura în afara celor de tipul actelor amintite mai sus cu privire la închinarea lăcașului de cult către Alexandria. În acest sens, D. Caselli³⁵ se oprește la o frescă de pe frontispiciul clopotniței, frescă redând Nașterea Maicii Domnului, deasupra căreia scria în greacă că este a sfântului tron apostolic al Alexandriei, fiind alăturată și stema patriarhală, un leu și titlatura patriarhală „patriarhul Alexandriei, papă al Africii și judecător al lumii”. Fresca, ne spune autorul, a fost executată de pictorul grec Diamantopol la 1851, iar în 1903 încă se mai păstra inscripția ce atesta că lucrarea fusese executată „de mâinile lui Diamandopol”³⁶.

Păstrat în colecția de manuscrise grecești a Bibliotecii Academiei Române sub numărul 1036, pomelnicul Mănăstirii Zlătari conține o listă cu numele persoanelor care au contribuit material la refacerea lăcașului de cult, a ctitorilor, cum ni se spune în text, toți fiind desemnați cu această calitate, lista fiind precedată de un scurt istoric al mănăstirii, scris de către arhimandritul Athanasie și datat 4 noiembrie 1854. Manuscrisul, dăruit bibliotecii în 1927 de Virgil Drăghiceanu, a fost scris pe hârtie simplă, fără filigran și conține un număr de 19 foi,

³¹ *Documente privitoare la istoria românilor*, culese de Eudoxiu de Hurmuzaki, vol. XIV, partea II, p. 834.

³² Biblioteca Academiei Române, Manuscrise-Carte Rară, *Manuscrisul grec 1036*.

³³ DANIC, M-rea Zlătari, XVI/14.

³⁴ *Condica Marii Logofeții (1692-1714)*, ed. îngrijită de M. Bâzgan, p. 475, doc. 327 din 16 mai 1710; p. 523, doc. nr. 367, din martie 1712.

³⁵ D. CASELLI, „Biserica, Hanul și Mahalaua Zlătari”, în: *Gazeta Municipală*, II (1933), 96, p. 3.

³⁶ D. CASELLI, „Biserica, Hanul și Mahalaua Zlătari”, p. 3.

dintre care primele 10 sunt scrise recto-verso, iar următoarele sunt albe. Între filele 12 și 13, păstrând numerotarea bibliotecii, se văd urmele a câtorva pagini care fuseseră inițial scrise, apoi rupte, pagini care par totuși a fi ulterioare pomelnicului, deoarece sesizăm un alt scris față de cel precedent și un alt mod de așezare în pagină a textului. Căci, în timp ce prima parte a fost scrisă lăsându-se în partea stângă o distanță mai mare față de margine, însemnarea din paginile astăzi dispărute începea din extrema stânga a foi, aproape de cotor. Pe coperta posterioară, găsim o însemnare în limba română „la anul 1870 septembrie”, precum și numele, trecut în creion al Preotului „Gheorghe”.

Pomelnicul propriu-zis menționează la început pe patriarhii Matei, Parthenie, Theofil și Ierotei, sub care identificăm pe Matei II (1746-1766), Parthenie II (1788-1805), Theofil II (1805-1825) și Ierotei II (1847-1858), patriarhi ai Alexandriei, mănăstirea Zlătari fiind închinată acestui tron apostolic. Urmează apoi domni al Țării Românești, cu familia, de pildă, Constantin, Maria, Constantin, Ștefan, Radu, Matei, Bălașa, nume care considerăm că se referă la familia lui Constantin Brâncoveanu, pentru ca în final să fie amintiți diferiți boieri, împreună cu familiile lor. Lista acestora din urmă fiind lungă, admitem că termenul de boieri, care-i desemnează, dobândește în acest context un sens mai larg, înglobând și pe negustori sau alți locuitori ai Bucureștiului, care au sprijinit biserica, căci, așa cum citim la început, mănăstirea a fost refăcută cu ajutorul „multor creștini dreptmăritori, locuitori ai acestui oraș”³⁷.

Analizând structura pomelnicului, ne surprinde că, deși sunt menționați patriarhi ai Alexandriei din veacurile al XVIII-lea și al XIX-lea, totuși nu este amintit și Gherasim Palada, care a păstorit între 1688-1710 și în timpul căruia mănăstirea Zlătari a fost închinată patriarhiei de Alexandria. Pe de altă parte, între ctitori este amintit Constantin Brâncoveanu, însă nu regăsim în șirul arhonților, adică al boierilor, pe Mihail Cantacuzino, pe care, datorită daniilor către patriarhie, se obișnuiește a fi considerat în istoriografie ca fiind ctitor principal. Oricum, el nu se regăsește între primele rânduri ale boierilor, deși pomelnicul amintește câteva persoane cu numele Mihail, unul dintre ele putând fi spătarul Cantacuzino. În lipsa amintirii și a numelor de familie pe lângă cele de botez, identificarea persoanelor incluse este dificilă, acestea putându-se deduce din locul în care sunt menționați, respectiv domni sau boieri, pe de o parte și din menționarea familiilor, pe de altă parte. Nici în istoricul mănăstirii semnat de egumenul Athanasie, nu se face referire în mod special la Mihai Cantacuzino.

Sub raport etimologic, întâlnim nume specific românești, uneori în variantă grecizată, de exemplu Păuna, amintită ca Pagouna, Crăciun, Mușat, Călin, Badea, Bălașa; exista numeroase nume de origine slavă dar intrate deja în fondul onomastic românesc, ca Stana, Neacșa, Radu, Părvu și sunt și nume care pot fi purtate de persoane grecești sau grecizate.

³⁷ Biblioteca Academiei Române, *Ms. grec 1036*, f. 1.

Istoricul mănăstirii ne spune că aceasta a fost reparată la 1692, ceea ce înseamnă că lăcașul a existat anterior, fapt de altfel confirmat și de alte izvoare documentare, care coboară existența bisericii până în jurul anilor 1630³⁸ și că în 1851 mănăstirea a început să fie „refăcută din temelie”³⁹ în timpul lui Barbu Știrbei, prin „cheltuiala ei proprie”⁴⁰, dar și cu aportul „Excelenței Sale, consulul general al ambasadei Rusiei, Ioan Dimitrie Halcinski”⁴¹, implicându-se și egumenii Calistrat al Libiei și Athanasie. Dacă sprijinul egumenilor este menționat și de alte izvoare, de pildă o pisanie în limba greacă pe care o amintesc C. Bilciulescu⁴², Em. Elefterescu⁴³, D. Caselli⁴⁴ sau M. Dumitrescu⁴⁵, contribuția consulului rus nu pare să fi fost pusă în evidență de alte surse. De altfel, nici Halcinski nu este adesea menționat în istoriografia română, decât sporadic, în contextul domniei lui Barbu Știrbei. Polonez de origine, Halcinski a fost numit consul rus la București din 1851, după înlocuirea lui Alexandr Osipovici Duhamel, după ocupația ruso-turcă a Principatelor și înainte de izbucnirea Războiului Crimeei⁴⁶. Ajutorul dat de el bisericii Zlătari poate fi pus în legătură și cu faptul că acolo a existat Hanul Zlătari, care a servit în timpul ocupațiilor rusești ca sediu al generalilor și unde N. Mavrogheni instalase arsenalul armatei⁴⁷.

Pisania în limba greacă în care sunt amintiți clericii Calistrat și Athanasie, menționată și ea în istoriografie⁴⁸, conține mai multe neconcordanțe, dintre care

³⁸ Pentru date, vezi studiul F.M. CONSTANTIN, „Începuturile lăcașului religios de la Zlătari”, p. 33: „Sub aspect cronologic, deși biserica Zlătari este pomenită în izvoare scrise abia la 1645, începuturile sale pot fi plasate anterior anului 1630, deoarece preotul care oficia cultul religios aici, popa Manta, se regăsește periodic în zapise, începând cel puțin cu vâleatul 7140, ceea ce implică și existența bisericii”.

³⁹ Biblioteca Academiei Române, *Ms. grec 1036*, f. 1.

⁴⁰ Biblioteca Academiei Române, *Ms. grec 1036*, f. 1.

⁴¹ Biblioteca Academiei Române, *Ms. grec 1036*, f. 1.

⁴² C. BILCIULESCU, *Mănăstirile și bisericile din România*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1890, p. 148.

⁴³ Em. ELEFTERESCU, „Biserica Zlătari”, în: *Glasul Monahilor*, XII (1934), 398, p. 3.

⁴⁴ D. CASELLI, „Biserica, Hanul și Mahalaua Zlătari”, pp. 1-3.

⁴⁵ M. DUMITRESCU, *Istoricul a patruzeci de biserici din România*, vol. I, Tipografia Vocea Învețăceilor, București, 1899, pp. 138-139.

⁴⁶ Vezi de pildă N. IORGA, *Viața și domnia lui Barbu Dimitrie Știrbei, domn al Țării Românești (1849-1856)*, Ed. Neamul Românesc, Valenii de Munte, 1910, pp. 51, 149 sau D. BERINDEI, „Domniile de la Balta Liman”, în: *Istoria Românilor*, vol. VII, tom I, Ed. Academiei, București, 2003, pp. 410, 421.

⁴⁷ G. POTRA, *Hanurile bucureștene*, Tiparul Românesc, București, 1943, p. 64; vezi și G.D. FLORESCU, *Din vechiul București*, Ed. Lupta, București, 1935, p. 32.

⁴⁸ De pildă, citim la C. BILCIULESCU, *Mănăstirile și bisericile din România*, p. 148: „Întru slava și cinstea s-șilor și marilor Mucenici Dimitrie și Gheorghe, s-a clădit din nou, din temelie aceasta sântă și Dumneadeiască biserică Zlătari (cu numele de Mănăstire) în anul mîntuirii 1705, prin ajutorul domnului Kir Spătarul Mihail Cantacuzin, fiul cel dintăiu al lui Șerban Voevod Cantacuzin și al soției sale Maria Doamna, care au luat parte la clădirea și întemeerea acestui sânt și Dumneadeesc locaș. În zilele Înalt Prea Sănșitului Mitropolit al țerei Românești,

una a fost îndreptată de Caselli⁴⁹, anume cea care spunea că spătarul Mihail Cantacuzino este fiul cel dintâi al lui Șerban Cantacuzino.

O altă eroare a pisaniei, nesesizată de autorii care o publică, este în legătură cu numele egumenului Calistrat Livis și al celui care i-a urmat în funcție, Athanasie Livis, menționa și el de C. Bilciulescu, ultima particulă apărând ca nume de familie. Însă, citind varianta greacă a numelui, așa cum s-a păstrat în pomelnicul din 1854, observăm că Livis nu trebuie înțeles ca nume de familie, ci face referire la țară, clericii fiind mitropoliți ai Libiei. Așa citea și D.G. Ionescu semnătura lui Calistrat de pe un act din 8 martie 1851⁵⁰, prin care acesta închiria Iosefinei Halpina o prăvălie. Faptul nu ne surprinde, căci Mănăstirea Zlătari fusese închinată Patriarhiei de Alexandria, iar o dioceză a acesteia era cea a Libiei⁵¹. Mai mult, H. Papadopoulos chiar arată că în timpul patriarhului Ierotei II (1847-1858), Calistrat a fost hirotonit ca mitropolit al Libiei și că a ajuns și în Vlahia, pentru a administra bunurile Patriarhiei de Alexandria⁵², iar arhimandritul Athanasie a fost egumen al Mănăstirii Zlătari, închinată Alexandriei. În București fiind, în 1856, el a fost ales mitropolit al Libiei și hirotonit în Vlahia⁵³. De altfel, observăm că în 4 noiembrie 1854 el semnează doar ca egumen al Mănăstirii Zlătari, nu și ca mitropolit al Libiei, așa cum îl vom reîntâlni în acte ulterioare. De exemplu, într-un act din 14 ianuarie 1857⁵⁴, Mitropolitul Nifon al Ungrovlahiei se adresa fratelui Libias Chir Athanasie, căci între timp primise demnitatea arhierescă. Calistrat și Athanasie nu sunt singurii arhieri al Libiei care vin în Țările Române. De plidă, la mijlocul veacului al XVIII-lea, vine în Moldova Matei al Libiei, așa cum ne relatează Chesarie Daponte, în al său cata-

Kirio Kir Theodosie, care a cârmuit biserici lui Christos până la anul 1709 și murind, corpul său s-a înmormântat în biserica s-tei Mitropolii din București. Iar a doua oră, în anul 1850, fiind în mare ruină și dărăpănare această sântă și Dumnedeească biserică, s-a început a se reclădi din nou din temelie, cu binecuvântarea Inalt Prea Sântitul Mitropolit al Ungrovlahiei D.D. Nifon, în dilele Prea Înălțatului Domn al Țerei, Barbu Dimitrie Știrbei, de Prea Sântitul Arhiereu D.D. Calistrat Livis, egumenul de pe atunci al acestei sante biserici, care a putut de a termina numai zidăria bisericeii din roșu (adică lucru de cărămidă), căci dupe câte-va zile a încetat din viață, în urma unei bole de care mult timp suferea și al cărui corp i s-a inmormontat aci în partea din dreapta a bisericeii, în mormontul de zidărie și piatră peste tot.”

⁴⁹ D. CASELLI, „De cine a fost zidită Biserica Zlătari?”, în : *Gazeta Municipală*, V (1936), 249, p. 3.

⁵⁰ DANIC, M-rea Zlătari, XXVI/192, original grec. Vezi și D.G. IONESCU, *Relațiile Țărilor Române ...*, p. 59.

⁵¹ † X. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Ιστορία της εκκλησίας Αλεξανδρείας*, p. 473. Situația se menținea din vechime, căci în secolele IV-V întâlnim dioceza Libia-Pentapole și Libia-Marmarakis.

⁵² † X. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Ιστορία της εκκλησίας Αλεξανδρείας*, p. 820.

⁵³ † X. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Ιστορία της εκκλησίας Αλεξανδρείας*, p. 827.

⁵⁴ DANIC, M-rea Zlătari, XXV/140.

log al oamenilor însemnați din sec. al XVIII-lea⁵⁵. Aflându-se în Țara Românească, unde slujea ca egumen al Mănăstirii Zlătari, Matei Psaltul este ales patriarh al Alexandriei, în august 1746 și investit în această demnitate de mitropolitul Ungrovalahiei, împreună cu alți arhieri, pe baza actului de alegere și a permisiunii patriarhului ecumenic Paisie. Ceremonia, precum și actele sinodale și patriarhale sunt redată în *Condica Mitropoliei Ungrovalahiei*, editată în veacul al XIX-lea de către arhierul Ghenadie Enăceanu⁵⁶. Lucrarea conține o însemnare din septembrie 1746 despre „strămutarea Mitropolitului Liviei D. Matei la tronul patriarhicesc al Alecsandriei, pe care strămutare am făcut-o noi, cu consimțământul și voia Prea-Sântitului Patriarh ecumenic, d. Paisie, aici în Ungro-Valachia, fiind domnitor prea înălțatul Constantin voevod Mavrocordat”⁵⁷. Se descrie apoi cum i se înmânează lui Matei o nota prin care patriarhul ecumenic Paisie îl chema pe acesta de la Mitropolia Libiei la tronul Alexandriei, apoi ceremonia propriu-zisă, realizată în biserică, unde i se dă mantia, este așezat pe tron, se citește actul sinodal, apoi i se dă cărja, apoi arhieriei încep împreună Sfânta Liturghie. Mitropolitul muntean primise de la patriarhul ecumenic un act, datat 18 august 1746 prin care i se permitea să facă această investire. Ghenadie Enăceanu, publicând condica, atrăgea atenția asupra faptului că Alexandria era independentă din punct de vedere bisericesc și nu avea nevoie neapărat de această implicare a patriarhului ecumenic, pe care o explică, însă, prin aceea că politic, prin dependența de Imperiul Otoman, Alexandria depindea de Constantinopol.

Historicul mănăstirii, scris la 1854, menționează că în 1851 a început să se refacă biserică din temelie, având hramul Nașterea Maicii Domnului, așa cum arăta și inscripția clopotniței și pisană greacă a bisericii, lucrarea fiind începută de Calistrat și terminată succesorul său, Athanasie, care a dus până la capăt înfrumusețarea lăcașului „în interior și în exterior”.

La finalul schițării principalelor etape ale construcției mănăstirii, arhimandritul Athanasie stăruie asupra faptului că acești ctitori înscrși în pomelnic trebuie să fie pomeniți „la toate sfintele slujbe de către preoții slujitori”, afirmație care face de fapt referire la o clauză a dreptului de ctitorie, întâlnită încă din vremea Imperiului Bizantin. Căci, între privilegiile de care se bucurau aceia care dobândeau calitatea de ctitori, se numărau, între altele și acelea de a fi pomeniți la slujbe împreună cu familiile lor, de a li se înscrie numele în pisanii și de a avea tablouri votive⁵⁸. Pe de altă parte, calitatea de ctitor nu putea fi acordată oricui ar fi făcut daruri

⁵⁵ C. ERBICEANU, *Cronicarii greci carii au scris despre români în epoca fanariotă*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1888, p. 102.

⁵⁶ *Condica sfântă a Mitropoliei Ungro-Valahiei*, ed. Ghenadie Craioveanu, Tipo-Litografia Cărților Bisericești, București, 1886, pp. 137-143.

⁵⁷ *Condica sfântă a Mitropoliei Ungro-Valahiei*, ed. Ghenadie Craioveanu, p. 137.

⁵⁸ Pentru aceste aspecte, vezi de exemplu V.AL. GEORGESCU, *Bizanțul și instituțiile românești până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Ed. Academiei, București, 1980, p. 154 și Gh. CRONȚ, „Dreptul de ctitorie în Țara Românească și Moldova. Constituirea și natura juridică a fundațiilor din Evul Mediu”, în: *Studii și Materiale de Istorie Medie*, IV (1960), p. 83.

unui locaş religios, căci se impunea ca donatorul să fie ortodox și să nu fi fost excomunicat. Poate de acest aspect al dreptului de ctitorie putem lega și mențiunea lui Athanasie că biserica a fost refăcută prin ajutorul mai „multor creștini dreptmăritori, locuitori ai acestui oraș”⁵⁹, frază care sugerează de altfel și că, la mijlocul veacului al XIX-lea, biserica era privită ca o ctitorie colectivă.

Așa gândea de pildă și D. Papazoglu, fiul lui Andrei Pappasoglu, cel care s-a născut în 1811 chiar în Hanul Zlătari, administrat de tatăl său, din sarcina Patriarhiei Alexandriei. În lucrarea sa dedicată orașului București, D. Papazoglu spunea despre Mănăstirea Zlătari că a fost „fondată de niște aurari sau argintari foarte avuți (zolotari)”⁶⁰, fără a preciza aportul deosebit sau calitatea de unic ctitor a lui Mihai Cantacuzino, pe care însă același autor, referindu-se la Mănăstirea Colțea nu pregeta să-l numească fondator al ei „Monastirea zisă a Colței, cu școală și spital, fondată de spătarul Mihai Cantacuzino la 1715”⁶¹ avea și turn de cloptniță, cu ceasornic, avariat de cutremurul din 1802 și fusese ridicată pe un teren cumpărat de la vornicul Colceac. Părerăa lui Papazoglu o regăsim într-o oarecare măsură și la Gh. Crutzescu care identifica mai multe etape în ridicarea construcției. „Cea dintâi, o bisericuță de lemn, o zidiseră prin mijlocul veacului al XVII-lea argintarii sau zlătarii, cum li se zicea pe atunci, care locuiau în vecinătate”⁶², pentru ca, în 1715, continuă autorul, Mihai Cantacuzino să zidească o biserică de piatră. Totuși, dacă ne amintim de lucrarea despre București a lui Ionnescu-Gion⁶³, vedem că aportul breslei meșterilor aurari sau argintari a fost chiar din sec. al XIX-lea privit cu suspiciune.

Într-un studiu recent al Florinei-Manuela Constantin⁶⁴ dedicat bisericii Zlătari, se analizează și problema ctitorilor bisericii. Autoarea, expunând două tradiții pentru începuturile lăcașului de cult, anume că este opera lui Matei Basarab și alta că este realizarea meșterilor zlătari, demonstrează că acestea nu se pot susține, pe de o parte deoarece nu se face referire în documentele din vremea lui Matei Basarab la această ctitorie, iar pe de altă parte deoarece biserica a avut mai multe denumiri până când să ia numele mahalalei omonime.

Prin urmare, considerăm că poate fi reținut din tradiția amintită de Pappasoglu doar aspectul ctitoriei colective, însă nu ca operă a meșterilor zlătari, ci dimpotrivă, ca realizare a mai multor familii de origine boierească, înrudite între ele într-o măsură mai mare sau mai mică, precum Cantacuzinii sau Corbenii, la care se adaugă, mai ales pentru etapa din vremea lui Brâncoveanu, participarea mai multor locuitori ai capitalei, așa cum arată și pomelnicul.

⁵⁹ Biblioteca Academiei Române, *Ms. grec 1036*, f. 1.

⁶⁰ D. PAPAZOGLU, *Istoria fondărei orașului București, capitala regatului român*, ed. Marcel Dumitru Ciucă, Ed. Curtea Veche, București, 2005, p. 43.

⁶¹ D. PAPAZOGLU, *Istoria fondărei orașului București ...*, p. 43.

⁶² Gh. CRUTZESCU, *Podul Mogoșoaiei. Povestea unei străzi*, Ed. Meridiane, București, 1986, p. 81.

⁶³ G.I. IONNESCU-GION, *Istoria Bucureștilor*, București, Ed. Socec, 1899, p. 226.

⁶⁴ F.-M. CONSTANTIN, CONSTANTIN, „Începuturile lăcașului religios de la Zlătari”, pp. 31-33.

Viața bisericii Zlătari a fost împletită cu cea a hanului omonim, al cărui început poate fi legat de dania lui Mihai Cantacuzino către Patriarhia Alexandriei, dar care ulterior s-a dezvoltat, ajungând, așa cum preciza și G. Potra⁶⁵ care s-a ocupat îndeaproape de hanurile bucureștene, la o activitate negustorească intensă, susținând material mănăstirea. În han își duceau activitatea meșteșugari sau negustori, în principal argintari și zarafi, dar și mari bancheri, hanul fiind situat în zona comercială a orașului, iar importante venituri erau obținute de mănăstire prin închirierea prăvăliilor, așa cum demonstrează numeroasele contracte de închiriere datând mai ales din sec. al XIX-lea. Astfel, întâlnim în han băcăni⁶⁶, cârciumi, un coafor care tunde după ultima moda pariziană, un horticultor⁶⁷, bărbieri⁶⁸, cofetari⁶⁹, argintari care lucrau pentru mitropolia din București cruci sau chivote dar și argintari care falsificau monede⁷⁰. Se puteau închiria de asemenea și apartamente sau pivnițele de sub prăvălii, contractele stabilind nu doar suma de bani datorată sau perioada de timp alocată, dar și unele obligații, de supraveghere a locului în vederea prevenirii incendiilor, de tăiatul și ridicarea gheții, de măturarea podurilor sau de strângere a gunoiului. În 1851, de exemplu, îl întâlnim pe egumenul Calistrat, amintit în pomelnic, care închiriaza mai multe prăvălii, după cum dovedesc contractele din 8 martie⁷¹, 5 aprilie⁷² sau 13 septembrie⁷³. Prin urmare, vedem că egumenii se implică într-o oarecare măsură în activitatea comercială desfășurată în han, faptul fiind pus în evidență nu doar de actele de închiriere, dar și de o scrisoare din 1840⁷⁴ către starețul Ambrozie prin care i se aducea la cunoștință că la Brăila apare o gazetă comercială și i se recomanda să se aboneze.

Veniturilor încasate din activitatea comercială li se adăugau moșii în diferite județe ale Țării Românești, în principal Dolj și Romanați, vii, grădini, dar și țigani, însă o caracteristică a Mănăstirii Zlătari, închinată, așa cum am văzut, Patriarhiei de Alexandria, era că avea, la rândul ei, metocuri în țară. Porfirie Uspensky amintea la 1846 doar două dintre acestea: „Mănăstirii Zlătari îi aparțin în Muntenia două mănăstiri, cu veniturile moșilor: Segarcea peste Olt și Sf. Nicolae pe râul

⁶⁵ G. POTRA, *Istoricul hanurilor bucureștene*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1985, p. 106.

⁶⁶ DANIC, M-rea Zlătari, XXV/118, actul din 12 mart. 1841.

⁶⁷ G. POTRA, *Istoricul hanurilor bucureștene*, p. 110.

⁶⁸ DANIC, M-rea Zlătari, XXVI/160, actul din 24 apr. 1846.

⁶⁹ DANIC, M-rea Zlătari, XXVI/162, actul din 12 apr. 1846, publicat de G. POTRA, *Documente privitoare la istoria orașului București (1821-1848)*, București, 1975, p. 452.

⁷⁰ G. POTRA, *Istoricul hanurilor bucureștene*, p. 109. Autorul pomenește de Ștefan Gheorghiu care lucra pentru Mitropolie, în 1789, dar amintește și de Gheorghe de la Zlătari, învinuit că făcea bani falși, calpuzanlâc.

⁷¹ DANIC, M-rea Zlătari, XXVI/193, prin care închiriaza Josefinei Halpina prăvălia nr. 10.

⁷² DANIC, M-rea Zlătari, XXVI/196, se închiriaza prăvălia nr. 11.

⁷³ DANIC, M-rea Zlătari, XXV/134 Calistrat închiriaza prăvălia nr 4 lui Garabet Coteri.

⁷⁴ DANIC, M-rea Zlătari, XXVI/146, scrisoarea din 22 apr. 1840.

Colentina, în comuna Grădiște⁷⁵, ultima putând fi, potrivit lui Gh. Bezviconi, editorul călătorului rus, Mănăstirea Mărcuța sau Mănăstirea Cernica. Acestea se adaugă Mănăstirea Stănești din județul Vâlcea, Schitul Arhanghelul din același județ și două schituri din Dolj, anume Dâlga și Preajba⁷⁶, observându-se așadar că, din punct de vedere geografic, se suprapune zona în care mănăstirea bucureșteană deținea moșii cu aria în care se aflau metocurile sale.

Interesant este și că mănăstirile oltene fuseseră închinată⁷⁷, la rândul lor, tot Patriarhiei de Alexandria, pentru ca ulterior să ajungă în subordinea Mănăstirii Zlătari, creându-se astfel un fel de ierarhizare a acestora, al cărei scop putea fi unul practic, de o mai buna chivernisire în țară a veniturilor patriarhale. Însă legătura dintre bisericile oltene și cea din București este dublată și de o relație de dependență a acestor mănăstiri una față de alta. În 1695⁷⁸ Stroe închină Patriarhiei de Alexandria schitul Dâlga, cu hramul Sf. Arhangheli Mihail și Gavriil, actualmente în comuna Calopăr, județul Dolj, danie confirmată de Constantin Brâncoveanu care întărește patriarhiei de Alexandria și Mănăstirii Segarcea, metohul acesteia, un schit și moșie la Dâlga⁷⁹, iar în 1698 domnul muntean întărește Segarcei, metoh patriarhal, mai multe ocini la Dâlga⁸⁰. Subordonarea schitului Dâlga față de Segarcea este motivată se pare de considerente economice „nu să va putea acestu schit singur fără de stăpânire”⁸¹, deși Stroe, ctitorul, îl înzestrase cu moșii, dar s-a avut în vedere și un aspect religios, anume pomenirea lui Iane, fratele lui Stroe și împreună ctitor cu acesta, la slujbele Mănăstirii Segarcea, căci, ne spune documentul, pe Iane „l-au taiat tătarii, fiind negrijit și necumănecat”⁸². Dâlga devine astfel metoc al Segarcei, cu „zapis de închinăciune, întărit cu mare blestem și cu iscălitura preacuviosului părintelui nostru chir Teodosie mitropolitul”⁸³, iar Segarcea, bucurându-se de moșiile schitului, avea

⁷⁵ Gh. BEZVICONI, *Călători ruși în Moldova și Muntenia*, p. 370.

⁷⁶ DANIC, M-rea Zlătari XIX/4 prin actul din 7 martie 1716, Teodor Vălcănescu închină Patriarhiei de Alexandria, în timpul patriarhului Samuil Capasulis, Schitul Preajba. Gh. BEZVICONI, *Călători ruși în Moldova și Muntenia*, într-o notă de la p. 370 amintește acest schit ca fiind metoh al Zlătarilor.

⁷⁷ D.G. IONESCU, *Relațiile Țărilor Române ...*, p. 27, nota 5: „La Arhivele Statului, Așezământul mănăstirii Zlătari, pach. cu acte neinventariate, se află o copie de pe cartea mitropolitului muntean Teodosie († ianuarie 1708), nedatăată, prin care se întărește dreptul de stăpânire al Alexandriei peste mănăstirile din Oltenia. În această carte ni se povestește cum patriarhul Gherasim s-a prezentat Divanului domnesc cerând repunerea în posesie pe baza hrisoavelor de danie pe care le avea cu sine”.

⁷⁸ DANIC, M-rea Zlătari, IX/21, zapisul din 20 dec. 1695.

⁷⁹ *Condica Marii Logofeții (1692-1714)*, doc. 81 din 1695-1696.

⁸⁰ *Condica Marii Logofeții (1692-1714)*, doc. 129 din 15 dec. 1698.

⁸¹ *Condica Marii Logofeții (1692-1714)*, doc. 81 din 1695-1696.

⁸² *Condica Marii Logofeții (1692-1714)*, doc. 81.

⁸³ *Condica Marii Logofeții (1692-1714)*, doc. 81.

obligații, la rândul ei, față de Patriarhia Alexandriei, „ca să fie sfintii Patriarșii de întărire și părinților călugări de hrană și de îmbrăcăminte”⁸⁴.

Segarcea, construită pe un teritoriu care a aparținut lui Mihai Viteazul, este afierosită de către Radu Șerban scaunului din Alexandria⁸⁵. În 1615⁸⁶, Luca, mitropolitul Ungrovlahiei întărește închinarea Mănăstirii Stănești⁸⁷ către Patriarhia Alexandriei, fapt confirmat și ulterior de cartea mitropolitului Theodosie⁸⁸ din timpul lui Constantin Brâncoveanu, pentru ca, într-un protocol austriac din 1723 să fie amintită Mănăstirea Stănești a Buzeștilor ca fiind „patriarchae Alexandriae dedicatum”⁸⁹. Condica Mănăstirilor Segarcea și Stănești⁹⁰ dă chiar câteva amănunte în legătură cu momentul afierosirii Mănăstirii Stănești ca metoc patriarhal, precizând întâi că a fost „zidită din temelie” de boierii Buzești, iar în al cincilea an al domniei lui Radu Șerban, în contextul vizitei patriarhului Chiril Lucaris în Țara Românească, rudele ctitorilor, anume Maria, jupâneasa banului Ianache Catargiu, și fratele ei, Radu postelnic, fiul lui Radu Buzescu, au mers înaintea domnului și a boierilor în divan pentru a închina mănăstirea lor Patriarhiei Alexandriei. Ulterior, actul a fost întărit de Constantin Brâncoveanu, în timpul lui Gherasim Palada, la 8 martie 1692, condica confirmând astfel referirea lui D.G. Ionescu la cartea mitropolitului Teodosie. Importantă este și precizarea pe care o face Brâncoveanu în legătură cu necesitatea întăririi, anume ca mănăstirea „pentru depărtarea locului” nu putuse fi cercetată de către patriarhie și rămăsese în uitare, căci această afirmație poate explica de ce a fost aleasă Mănăstirea Zlătari din București ca centru de coordonare a veniturilor patriarhiei Alexandriei în Țara Românească.

Interesant este că Voica Pușcașu⁹¹, care s-a ocupat de hramurile unor ctitorii, amintește pentru Mănăstirea Stănești din județul Vâlcea hramul Sf. Samuil, prăznuit la 20 august, care dacă se confirmă, poate fi pus în legătură cu prezența și activitatea patriarhului omonim al Alexandriei. Dintr-un act din 1712 din timpul lui Samuil Capasulis aflăm că Mănăstirii Segarcei îi fuseseră închinată Stăneștii și Arhanghelul⁹², lăcașuri de cult pe care le regăsim, însă, într-un hrisov

⁸⁴ *Condica Marii Logofeții (1692-1714)*, doc 81.

⁸⁵ N. IORGA, *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, vol. V, Ed. Socec, București, 1903, p. 142.

⁸⁶ DANIC, *M-rea Zlătari*, II/4, original slavon.

⁸⁷ Nu am urmărit redarea exhaustivă a actelor în care este amintită Mănăstirea Stănești, ci a acelor care arată supunerea ei față de Patriarhia Alexandriei.

⁸⁸ DANIC, *M-rea Zlătari*, II/31, carte din 1688-1708.

⁸⁹ *Protocollum correspondentiarum caesareo-regiae administrationis Valachiae cis-alutanae* din 1723, apud N. IORGA, *Studii și documente ...*, vol. V, p. 141.

⁹⁰ DANIC, *Manuscrisul 725*, f. 1-4.

⁹¹ Voica PUȘCAȘU, *Actul de ctitorie ca fenomen istoric în Țara Românească și Moldova până la sfârșitul secolului al XVIII-lea*, Ed. Vremea, București, 2001, pp. 434 și 474.

⁹² N. IORGA, *Studii și documente ...*, vol. V, p. 142.

din 1793⁹³ din timpul lui Alexandru Constantin Mavrocordat, ca fiind metocuri ale Mănăstirii Zlătari, de care aceasta va beneficia, după cum rezultă dintr-un document din veacul următor, din 1833-1834⁹⁴, prin care egumenul Mănăstirii Zlătari arendează moșiile, viile și vadurile schitului Stănești și Arhanghelul din județul Vâlcea lui Dumitru și Stan din Craiova pe trei ani.

Așadar, Patriarhia Alexandriei obține în Țara Românească, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, în timpul patriarhilor Chiril Lucaris, Gerasim Palada și Samuil Capasulis Mănăstirile Segarcea, Stănești, Schitul Arhanghelul⁹⁵ și Mănăstirea Zlătari, aceasta din urmă avându-le subordonate pe cele dintâi, deși din punct de vedere cronologic mănăstirile oltene se pare că fuseseră anterior afierosite scaunului patriarhal. Situația se poate explica prin nevoia patriarhiei de Alexandria de a avea o buna gestionare a veniturilor încasate din metocurile Țării Românești, iar în alegerea Mănăstirii Zlătari ca centru de coordonare a acestora este posibil să fi contat amplasarea ei, în capitala munteană.

Pe de altă parte, chiar Mănăstirea din București era ajutată de metocurile sale, mai ales în momente de decădere. Așa s-a întâmplat, de exemplu, în primul deceniu al sec. al XVIII-lea, când „mănăstirea din București a Zlătarilor a rămas lipsită și fără cele felurite ce-i sunt de nevoie”, după cum citim într-o scrisoare a patriarhului Hrisant al Ierusalimului din 1718⁹⁶, care menționa și metocurile din Țara Românească ale Alexandriei, care avea „bune nădejdi de sprijin de ajutor de la cea supusă Preasfântului Scaun al Alexandriei mănăstire patriarhicească și slobozie de peste apa Oltului, anume Segarcea, care era atunci îmbelșugată, și care, având sub ea și alte două mănăstioare ca metoașe, în aceleași hotare, adică Stăneștii și Arhanghelul, dădea pe an venit bogat ca ajutor de la veniturile ce i se cuveneau aceluiași Scaun ...”⁹⁷. Gramata patriarhală aduce la lumină un lucru interesant, anume subordonarea Mănăstirii Cernica Zlătarilor, printr-un schimb realizat de comun acord între patriarhia ecumenică și cea a Alexandriei, care ceruse patriarhiei de la Constantinopol „să se dăruiască preacinstiului său Scaun al Alexandriei acea mănăstioară stavropighială, ca un dar și o binevoitoare dovadă de frăție și prin schimbarea votului a se face schimbarea scaunelor, patriarhicești, adică de la cel ecumenic la al Alexandriei și a se vădi ca metoc supus mănăstirii Zlătarilor, pentru ajutorul și chivernisirea sa”⁹⁸, situație care nu a durat multă vreme, însă.

⁹³ DANIC, M-rea Zlătari, XV/28, hrisovul din 8 iun. 1793.

⁹⁴ DANIC, M-rea Zlătari, III/5, actul din 1833-1834.

⁹⁵ N. IORGA, *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. II, Ed. Ministeriului de Culte, București, ²1930, p. 64.

⁹⁶ Gramata patriarhală din august 1718, din *Documente privitoare la istoria românilor*, culese de Eudoxiu de Hurmuzaki, vol. XIV, p. II, p. 833, doc. DCCCXXIII.

⁹⁷ *Documente privitoare la istoria românilor*, culese de Eudoxiu de Hurmuzaki, vol. XIV, p. II, p. 835.

⁹⁸ *Documente privitoare la istoria românilor*, culese de Eudoxiu de Hurmuzaki, vol. XIV, p. II, p. 835.

Prin urmare, tradiția dar și pomelnicul din sec. al XIX-lea subliniază caracterul de ctitorie colectivă a Zlătarilor, pe care îl legăm de opera comună a unor importante familii boierești, ca de pildă Cantacuzinii și Corbenii, cu toate că, prin dania din 1715, spătarul Mihai Cantacuzino a pus la dispoziția mănăstirii importante locuri, care se vor dovedi aducătoare de venituri. Biserica, atestată documentar în sec. al XVII-lea, sub diferite nume, este închinată Patriarhiei de Alexandria în timpul lui Constantin Brâncoveanu, ante 1708, așa cum arată documentele grecești prezentate, afierosire înlesnită de vizitele patriarhului Gherasim Palada în Țara Românească. În acest context, atragem atenția asupra faptului că anul 1692, indicat în pomelnic ca moment de refacere a lăcașului de cult, coincide cu prima vizită a patriarhului Gherasim Palada în Țara Românească, între 1691-1693 și cu preocuparea sa pentru cercetarea bunurilor deținute de tronul apostolic al Alexandriei în aceste locuri. De asemenea, hrisovul lui Constantin Brâncoveanu de întărire a afierosirii Mănăstirii Stănești, act redat în Condica Mănăstirii Segarcea și Stănești⁹⁹ este datat 8 martie 1692 și amintește de activitatea patriarhului Gherasim pentru recuperarea acestui locaș. Prin urmare, nu excludem posibilitatea ca tot acum să se fi petrecut și afierosirea Mănăstirii Zlătari.

Mănăstirea va fi legată în principal de viața comercială a hanului, deși se va implica și în unele activități filantropice¹⁰⁰, chiar dacă acestea din urmă nu vor predomina sau nu avea o formă organizată, așa cum se întâmpla la Mănăstirea Colțea, la Mănăstirea Antim sau la biserica Domnița Bălașa, ctitorii muntene din aceeași perioadă. Colțea, ctitorie a spătarului Mihai Cantacuzino dezvoltă, din dorința ctitorului un adevărat complex de ajutorare socială, compus dintr-un spital, considerat de I. Ionașcu¹⁰¹ cel mai vechi spital din București, o școală¹⁰², locuințe pentru doctori și învățători și care ulterior va administra și un han, pentru ajutarea spitalului și va adăposti pentru o scurtă perioadă și o tipografie. La fel, la Mănăstirea Antim, Așezământul¹⁰³ ctitorului, Sf. Antim Ivireanu, pune în lumina grija

⁹⁹ DANIC, Manuscrisul 725, f. 3 r.

¹⁰⁰ DANIC, M-rea Zlătari, XXVI/137, prin actul din 5 iunie 1837 șeful Departamentului Treburilor Bisericești recomandă pe paharnicul Anastasie Blangal egumenului Mănăstirii Zlătari pentru ajutoare la mărișul fetelor.

Const. I. BERCUȘ, „Contribuții la problema bolnițelor mănăstirești”, în: *Mitropolia Olteniei*, 1970, 1-2, p. 41, menționează că Mănăstirea Zlătari avea bolniță.

¹⁰¹ I. IONAȘCU, G. BARBU, *Le plus ancien hopital de Bucarest: Colțea*, s.n., Montpellier, 1958, 17 p. Autorul consideră că prima informație despre spitalul Colțea apare în actul din 17 aprilie 1708 dat de Mihai Racoviță, domnul Moldovei. La Muzeul Municipiului București s-a păstrat însă un act din 15 octombrie 1694, prin care Mihai Cantacuzino închină *Schitul Sinaia* Mănăstirii Spitalului Colțea. Vezi I. IONIȚĂ et alii, *Documente feudale privind istoria orașului București și a satelor învecinate aflate în colecția Muzeului Municipiului București*, București, Ed. Muzeul Municipiului București, 2006, doc cu inv. 27 062.

¹⁰² I. IONAȘCU, *Școala de la Colțea în veacul al XVIII-lea*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1938, 15 p.

¹⁰³ Biblioteca Academiei Române, *Manuscrisul Românesc 3342*. Vezi și ANTIM IVIREANU, *Opere*, ed. G. Ștrempele, Ed. Academiei, București, 1972, pp. 325-346.

acestui pentru ajutorarea săracilor, pentru găzduirea și hrănirea lor, iar la Domnița Bălașa, de la mijlocul veacului al XVIII-lea, se va dezvolta o școală bisericească și un azil pentru săraci¹⁰⁴. Din 1851, așa cum citim în pomelnic, Mănăstirea Zlătari este „refăcută din temelie”, moment important în istoria ei, poate un nou început, dacă ținem seama și de faptul că i se schimbă și hramul.

Anexe

I. [4 noiembrie 1854]

Pomelnicul Mănăstirii Zlătari¹⁰⁵

Această Sfântă Mănăstire Zlătari a fost reparată întâi la anul 1692 de la Nașterea lui Hristos, în timpul domniei marelui Ioan Constantin Voievod și în timpul arhieriei înaltpreasfințitului mitropolit Theodosie, prin ajutorul lui și al multor creștini dreptmăritori, locuitori ai acestui oraș.

Iar în 1851 a început să fie refăcută din temelie această sfântă mănăstire, împreună cu acest preasfânt lăcaș, cinstit cu hramul Nașterii Maicii Domnului, prin propria ei cheltuială, cu permisiunea preafericitului slăvit patriarh al Alexandriei, Ieroteu II, în timpul domniei preainălțatului Barbu Știrbei Voievod. Iar arhieriu era înaltpreasfințitul mitropolit Nifon, prin zelul și râvna plină de promptitudine și administrarea egumenului și arhierelui Libiei, Calistrat, prin concursul Excelenței Sale consulul general al ambasadei Rusiei, Ioan Dimitrie Halcinski.

Murind în anul 1852 renumitul arhieriu al Libiei, Calistrat, a primit egumenia acestei sfinte mănăstiri arhimandritul Athanasie, care fiind acceptat ca și predecesorul său, a terminat acest prea frumos lăcaș, ducând până la capăt înfrumusețarea lui în interior și exterior, după cum se cade; iar acești renumiți ctitori trebuie să fie pomeniți în dipticele acestei sfinte biserici, la toate sfintele slujbe de către preoții slujitori și din această cauză, numele lor fiind inserate, să fie pomeniți veșnic, căci cine dintre preoți va neglija această datorie sfântă, va avea de dat seamă în ziua Judecării [de Apoi].

1854, 4 Noiembrie

Egumenul Sfintei Mănăstiri Zlătari, Arhimandritul Athanasie¹⁰⁶.

¹⁰⁴ La 1 noiembrie 1767 Alexandru Scarlat Ghica hotărăște ca Biserica Domnița Bălașa să aibă azil pentru cei lipsiți de hrană și un dascăl pentru școala bisericească. Vezi I. IONIȚĂ et alii, *Documente feudale privind istoria orașului București*, doc. cu inv. 30 676.

¹⁰⁵ Mulțumim Dl. Prof. Univ. Dr. Tudor Teoteoi pentru ajutorul dat la transcrierea și traducerea documentului precum și a altor acte în limba greacă folosite în lucrare.

¹⁰⁶ Transcrierea greacă a acestui text, în Oana-Mădălina POPESCU, „New Documents upon Zlătari Monastery in Bucharest, in the period of Constantin Brâncoveanu, the ruler of Wallachia”, în: *Etudes Byzantines et Post-Byzantines*, VI, coord. E. Popescu, T. Teoteoi, Ed. Academiei Române, București, 2011, pp. 388-389.

II. [7 august 1719]

† ὁ μακαριώτατος ἀρχιδῶν Διονύσιος βεβαιοῦ¹⁰⁷

† Adică eu, Zota siimeanul, ficiorul lui Dumitru și al Marii, dat-am zăpisul¹⁰⁸ meu la mâna sfinți<i>i sale părintelui patriiarhului Dionisie Ahridos, ca să fie de bună credință precum să știe că am vândut o vișoară a mea aicea¹⁰⁹, în dealul Bucureștilor dinspre Fântâna Boului, pusă și făcută de părinții miei, care easte alături cu viia mătușă-mea Stanei, cu crama, cu pomii, cu locul cât ține.

Și o am vândut drept bani gata taleri 8, cu știrea și voia vecinilor dimprejur; că fiind sfinția sa, părintele Ahridos lăsat de sfinția¹¹⁰ sa părintele patriiarhul Samoilă în locul sfinți<i>i sale ispravnic sfintei mănăstiri, pentru folosul și câștigând sfinția sfintei mănăstiri ce să chiiamă Zlătari, pentru pomânia¹¹¹, viia mătușă-mea Stanei, care easte alătura cu a mea. Iar sfinția sa, ca să fie totuna, au socotit și o au cu<m>părat drept acești bani, ce scrie mai sus. Și mi-au dat sfinția sa toți banii gata în mâna mia. Deci și eu, ca pentru să fie și părinții miei pomeniți la sfânta mănăstire, o am vândut cu toată voea mea și <cu> știrea și voea vecinilor dimprejur, ca să fie sfintei mănăstiri patreiersiei¹¹² Alixândriei moșie ohabă în veci.

Și când s-au scris acest zăpis, au fost oameni buni mărturii, care și vecinii¹¹³ dimprejur¹¹⁴, carii se vor iscăli mai jos. Și pentru mai adevărită credință, mi-am pus mai jos nu<me>le ca să <să> crează.

Avgust 7 dni, 7227 <1719>.

† Eu Popa Sima martor.

† Eu Zota.

† Eu Stana ma<rtor>¹¹⁵.

Eu Neagoe trâmbiciaș martor.

DANIC, M-rea Zlătari XVI/84.

Orig. rom.

III. [20 iunie 1708]

Adeverim noi, eu Thoma căpitan și eu Stana, soția lui, că am închinat o vie mănăstirii din București a Alexandriei, a preafericitului patriarh Gherasim,

¹⁰⁷ Preafericitul Dionisie al Ohridei, adevărește.

¹⁰⁸ Ante *zăpisul*, o slovă ilizibilă.

¹⁰⁹ *аначѣ*.

¹¹⁰ Scris peste alt cuvânt.

¹¹¹ *Помънрѣ*.

¹¹² *патрериешіа*.

¹¹³ *Веченіи*.

¹¹⁴ *ѡнпрежѣр*.

¹¹⁵ Scris *маси*.

așa-numitei biserici a Adormirii Maicii Domnului, ca să ne pomenească pe noi și pe părinții noștri, vie care este în locul Mitropoliei din București, lângă a lui Manole, fratele Vergului clucer și în altă parte [se învecinează] cu a lui Stati a lui Vasile bulucbașa¹¹⁶, ginerele lui, vie pe care am cumpărat-o de la Eupraxia, fata lui Vasile croitorul.

Și pentru asigurarea acestui fapt, am dat prezenta dovadă.

1708 iunie 20.

Hagi Thoma căpitan adevaresc.

Stana adevaresc.

Eu Ralis Sobeskis am scris și mărturisesc.

DANIC, M-rea Zlătari XVI / 10.

Orig. grec.

IV. [1 iulie 1708]

Prin prezenta, astăzi, boierul kir Anastasie a lui Cuciuk, ginerele lui Chiriță și fost capuchehaie a strălucitului domn Costantin Basarab Voievod, mărturișește și adeverește că a închinat acestei biserici a Maicii Domnului, pe care a miluit-o strălucitul domn către fericitul tron apostolic al Alexandriei al Sf. Apostol și Evanghelist Marcu, a închinat acestei biserici a Maicii Domnului și Scaunului [Apostolic] o casă cu patru cămări și o pivniță și o grădină și o vie precum se află îngrădită, după cum scrie și hrisobulul. Încă mai are și alt loc pe care l-a cumpărat de la un oarecare Gheorghe și popa Ștefan, cu mărturiile lui și sunt toate împreună. Toate acestea le închină tronului apostolic al Alexandriei spre a fi pomenit sufletul său și al părinților lui și nimeni dintre moștenitori să nu facă nici mai mult, nici mai puțin. Și oricine se împotrivește la acestea să aibă anatema. Fapt pentru care s-a întocmit prezentul [înscriș] pentru întărire și siguranță.

În anul 1708, în luna iulie 1.

Anastasie Koutzouk, ginerele lui Chiriță întăresc și mărturisesc cele de mai sus și mărturisesc adevărul, pun și sigiliul meu.

Pantazi Ioan a scris și mărturișește.

Stoica Kirila martor.

Stoica furstaș martor, Tatul martor, Neacșul martor.

Pastos, fiul lui Papa Ștefan martor.

Basile martor.

DANIC, M-rea Zlătari XVI / 83.

Orig. grec.

¹¹⁶ Midhat SERTOGLU, *Resimli Osmanli Tarihi Ansiklopedisi* [Enciclopedia ilustrată a istoriei otomane], Istanbul, 1958, p. 51: bolukbasi – comandantul unui corp militar (boluk).

E
O
L
O
G
I
C
E

βέβη να μεν είμαι εγώ ο βασιλεύς. φορέει η εγώ ο βασιλεύς
Ζηγών βέβη να μεν είμαι εγώ ο βασιλεύς. φορέει η εγώ ο βασιλεύς
να εγώ ο βασιλεύς. φορέει η εγώ ο βασιλεύς. φορέει η εγώ ο βασιλεύς.
Ζηγών βέβη να μεν είμαι εγώ ο βασιλεύς. φορέει η εγώ ο βασιλεύς.
να εγώ ο βασιλεύς. φορέει η εγώ ο βασιλεύς. φορέει η εγώ ο βασιλεύς.
Ζηγών βέβη να μεν είμαι εγώ ο βασιλεύς. φορέει η εγώ ο βασιλεύς.
να εγώ ο βασιλεύς. φορέει η εγώ ο βασιλεύς. φορέει η εγώ ο βασιλεύς.
Ζηγών βέβη να μεν είμαι εγώ ο βασιλεύς. φορέει η εγώ ο βασιλεύς.
να εγώ ο βασιλεύς. φορέει η εγώ ο βασιλεύς. φορέει η εγώ ο βασιλεύς.
Ζηγών βέβη να μεν είμαι εγώ ο βασιλεύς. φορέει η εγώ ο βασιλεύς.
να εγώ ο βασιλεύς. φορέει η εγώ ο βασιλεύς. φορέει η εγώ ο βασιλεύς.
Ζηγών βέβη να μεν είμαι εγώ ο βασιλεύς. φορέει η εγώ ο βασιλεύς.
να εγώ ο βασιλεύς. φορέει η εγώ ο βασιλεύς. φορέει η εγώ ο βασιλεύς.

1704 - 22/12/20

+ χειρ. φορέει
σε βασιλεύς βέβη να μεν

+ βέβη να μεν
σε βασιλεύς



ZLATARI
XVII/10

Εγώ ο βασιλεύς
σε βασιλεύς
να εγώ ο βασιλεύς



Handwritten header text in Cyrillic script, possibly a title or reference.

Main body of handwritten text in Cyrillic script, consisting of several lines of dense, cursive handwriting.

Handwritten text fragment: "Roma"

Handwritten text fragment: "17 d. ..."

Handwritten text fragment: "17 d. ..."

ZLATARI
XVI/84

Summary: Zlătari Monastery during the Reign of Constantin Brâncoveanu: New Documents

This study is based on some information, provided by several new documents, unpublished up to now, regarding the history of Zlătari, a monastic church in Bucharest. Dating back from the second half of the sixteenth century, in accordance with the archaeological evidences, this church appears in written documents only at the middle of the seventeenth century.

As we know, the church was dedicated to the Apostolic Throne of Alexandria, by Constantin Brâncoveanu, the ruler of Valachia. The acts we are analysing in our paper bring to light the relations between the above-mentioned patriarchate place and this Romanian monastery on the one hand and reveal the moment of the dedication, on the other hand.

The first act discovered up to the present talking about Zlătari Monastery as being devoted to the Patriarchate of Alexandria comes from the 20 of June 1708. It is about a document, issued by Thoma and his wife Stana, who give a vineyard to Zlătari church, which belonged, at that time, to the Apostolic Throne of Alexandria. Another document, emitted on 1 July 1708, proves that the church was dedicated to the same religious throne in the time of Constantin Brâncoveanu. The two documents we are referring at, written in the Greek Language, are preserved at the Public Record Office.

A deed written in 1719 talks about Dionisois, the hierarch of Ohrida, who was appointed manager of Zlătari, by Samuil Capasulis, the patriarch of Alexandria, so the act underlines the cooperation between the two hierarchs.

There is also a diptych, dating back from the middle of the nineteenth century, issued by Athanasios, the hegoumenos of the monastery, which is very important for the history of the church. It contains the names of the founders of the church and gives some clues about the main stages of construction, restoration and embellishing of this building. It also attests the names of Athanasie and Calistrat, two of the superiors of Zlătari Monastery in the nineteenth century, who have also the dignity of metropolitan bishops of Livia, a diocese of Egipt.

So, assuming as a basis the information provided by the above-mentioned documents, we can draw the conclusion that the monastery is rather a collective foundation than a nobiliary one, although Mihai Cantacuzino, a high official of that time, endowed the church with important estates. Then again, we came to the conclusion that the monastery was dedicated to Alexandria in the time of Constantin Brâncoveanu, on the occasion of the visits of the patriarch Gherasim Palada in Valachia.

Tarcisius MOVILEANU

RELAȚIILE BISERICII ORTODOXE ROMÂNE CU PATRIARHIA ECUMENICĂ ÎNTRE ANII 1960-2010*

Keywords: *Romanian Orthodox Church, Romanian Orthodox Patriarchate, Ecumenical Patriarchate of Constantinople, inter-Orthodox relations.*

Abstract

Biserica Ortodoxă Română a urmărit în permanență păstrarea integrală și fără schimbare a credinței și a tradiției Bisericii celei Una. Acest lucru se realizează și prin promovarea dialogului pe linie dogmatică, liturgică și canonic-disciplinară cu Bisericile Ortodoxe surori. Acest studiu analizează dialogul și relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu Patriarhia Ecumenică între anii 1960-2010.

Biserica Ortodoxă - model de unitate în diversitate

Secolul trecut a fost considerat, pe bună dreptate, „secolul revoluției tehnologice”. Din păcate, în ciuda acestor descoperiri, care, în mod logic, ar fi trebuit să-i facă viața mai ușoară, omul a reușit să fie tot mai nemulțumit și mai nefericit. Același secol a fost unul din cele mai zbuciumate pe care le-a trăit omenirea. Lumea europeană, în marea ei majoritate, trăiește astăzi cu sentimentul că universul nostru este lipsit de prezența lui Dumnezeu. Dintr-o astfel de convingere a izvorât și procesul de secularizare a lumii, care tinde să transforme omul în prizonierul realităților pământești, pierzând relația cu Dumnezeu. S-a produs astfel o gravă răsturnare de valori, în virtutea căreia omul se lasă dominat de grija celor trecătoare, de valorile materiale ale lumii, care au luat locul și au împins pe plan secundar valorile spirituale¹. A privi din perspectivă creștină problemele societății contemporane este o sarcină, pe cât de importantă și urgentă, pe atât de dificilă pentru Biserică, din cauza complexității acestor probleme. În atitudinea sa față de lume, Biserica Ortodoxă se gândește mai degrabă să transforme lumea pe dinăuntru decât să o schimbe pe dinafară.

„La începutul celui de-al treilea mileniu și în fața provocărilor noilor structuri europene, Ortodoxia se găsește din nou în centrul atenției: ea trebuie

* Această lucrare a fost realizată cu sprijinul și sub îndrumarea domnilor profesori Liantas Grigoris și Panagiotis Tzoumerkas de la University Ecclesiastical Academy of Thessaloniki.

¹ Pr. Dumitru POPESCU, „Ortodoxia la sfârșit de mileniu”, în: *Almanah Bisericesc*, Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, București, 2000, p. 96.

să răspundă marilor întrebări și trebuie să evalueze modul prin care trebuie să rămână liantul unității europene².

Prin contribuția sa activă la viața socială, Ortodoxia este garanta drepturilor fundamentale ale omului, plecând de la libertatea religioasă care trebuie să fie acordată fiecărui membru al societății. Ea propune o nouă evanghelizare a Europei, bazându-se pe cuceririle ultimelor decenii: *toleranță, deschidere, dialog*. Această perspectivă poate fi cheia câștigătoare pentru Europa de azi și de mâine. Preafericitul Patriarh Teoctist a exprimat poziția Bisericii Ortodoxe Române față de procesul de construcție al Uniunii Europene astfel:

«Din punctul nostru de vedere, Europa are nevoie nu numai de factori economici și politici, ci și de tradiția ei creștină, inclusiv de tradiția creștină ortodoxă. Biserica Ortodoxă oferă trăirea vie a credinței în comuniune. Nicio instituție europeană sau mondială nu se poate substitui Bisericilor, a căror lucrare este de permanentă îmbunătățire a omului, de desăvârșire și chiar de îndumnezeire a lui»³.

Biserica este chemată nu numai să dea un sens și o interpretare adevărată evenimentelor ce se produc în luptele oamenilor de azi și să proclame reconcilierea, ci ea are și o sarcină profetică, aceea de a discerne unde lucrează puterile împărăției lui Dumnezeu și de unde sunt stabilite semnele ei ascunse⁴. Sanctitatea Sa Bartolomeu I, Patriarhul Ecumenic, în discursul prilejuit de vizita sa în România, sublinia faptul că: «Dacă Europa occidentală dorește să iasă din impulsul spiritual în care se găsește astăzi, ea trebuie să se întoarcă la sursă și să reîntărească legăturile ei cu Dumnezeu și creația acestuia»⁵. Vaclav Havel exprima, în mesajul său din febr. 1999, același apel al căutării unite cu căință pentru trecut a unei spiritualități pentru Europa, a unei inspirații venite de sus pentru construirea Europei unite:

„Europa trebuie să aibă o reflecție hotărâtă privind ambiguitatea contribuției ei la dezvoltarea omenirii. Europa trebuie să înceapă cu ea însăși..., să respecte ordinea superioară cosmică ca pe ceva ce ne depășește și, de

² Pr. Ion BRIA, *Ortodoxia în Europa – Locul spiritualității române*, Ed. Trinitas, Iași, 1995, p. 52.

³ †TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Exigențele ecumenismului actual din punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe Române” (Conferință susținută de către Preafericitul Părinte Patriarh Teoctist la Universitatea din Munchen - 9 mai 2003), în: <http://ortodoxie.3x.ro/diverse/_____Biserica%20ortodoxa%20si%20fiii%20ei/11a_exigentele_ecumenismului_actual.html>, 15 august 2011.

⁴ †ÎPS NIFON, Arhiepiscopul și Mitropolitul Târgoviștei, *Misiologie creștină*, Ed. ASA, București, 2002, p. 33.

⁵ Lucreția VASILESCU, „Ecumenismul la început de mileniu trei – istoric, provocări, speranțe”, în: *Almanah Bisericesc*, Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, București, 2001, p. 65.

asemenea, ordinea morală drept consecință. Umilința, amabilitatea, respectul a ceea ce nu înțelegem, sentimentul profund de solidaritate cu ceilalți, voința de a face sacrificii sau fapte bune pe care numai veșnicia le va răsplăti, acestea sunt atâtea valori care ar putea fi programul construcției europene”⁶.

În această perioadă de început de mileniu, Biserica nu are decât un singur răspuns: «Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis» (*In* 17, 21). Unitatea întregii omeniri, sfășiată astăzi, este voința lui Dumnezeu: «...fiind în Hristos Iisus, voi, care altă dată erați departe, v-ați apropiat prin sângele lui Hristos..., uniți într-un singur trup, prin cruce, omorând prin ea vrăjmășia. Și, venind, a binevestit pace vouă celor de departe și pace celor de aproape» (*Ef* 2, 14-17)⁷.

Biserica nu face politică, fiindcă rolul ei nu este cel de a diviza pe credincioși după opțiunile lor, ci de a-i uni pe toți în Hristos. Pentru a păstra unitatea neamului și a credincioșilor, Biserica trebuie să se situeze dincolo de opțiunile politice ale partidelor⁸. Misiunea Bisericii țintește la depășirea diviziunilor care bântuie în lumea naturală și socială, călăuzind spre comuniunea pe care Dumnezeu o oferă lumii, ca Trup al lui Hristos⁹. Biserica Ortodoxă este chemată să reînnoiască și să intensifice angajamentul ei ecumenic atât pe plan național, cât și pe plan regional¹⁰. Din punct de vedere ortodox, există un angajament politic al creștinului, care nu este însă rezultatul vreunei ideologii, ci o consecință firească a participării sale la viața de comuniune a Sfintei Treimi în Biserică¹¹. Acesta este menit să contribuie la eliberarea oamenilor și a societății de toate formele de alienare, de exploatare și de opresiune. Biserica nu este o realitate închisă în sine, ci este trimisă în lume și deschisă lumii. Noile posibilități care apar într-o Europă deja unită, și care sunt pe cale de a desființa frontierele acesteia pentru a uni popoare și culturi din partea centrală și orientală a continentului, constituie o provocare pe care creștinii din Orient și din Occident trebuie să o înfrunte împreună. Cu cât aceștia vor fi mai uniți în a-l mărturisi pe unicul Domn, cu atât mai mult vor contribui la a da glas, consistență și spațiu spiritului creștin al Europei, sfințeniei vieții, demnității și drepturilor fundamentale ale persoanei umane, dreptății și solidarității, păcii, reconcilierii, valorilor familiei și

⁶ †BARTOLOMEU I, Patriarhul Ecumenic, „Biserica Ortodoxă și Europa contemporană”, în: *Almanah Bisericesc*, Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, București, 2000, pp. 78, 87.

⁷ †BARTOLOMEU I, Patriarhul Ecumenic, „Biserica Ortodoxă și Europa contemporană”, p. 89.

⁸ Gheorghios D. METALLINOS, *Parohia. Hristos în mijlocul nostru*, Ed. Deisis, Sibiu, 2004, p. 73.

⁹ † ÎPS NIFON, *Misiologie creștină*, p. 79.

¹⁰ † ÎPS NIFON, *Ortodoxie și ecumenism*, Ed. Agora, București, 2000, p. 177.

¹¹ Pr. Dumitru POPESCU, „Transfigurare și secularizare. Misiunea Bisericii într-o lume secularizată”, în: *Studii teologice*, Seria a II-a, XLVI (1994), 1-3, p. 42.

ocrotirii creației. Întreaga Europă are nevoie de bogăția culturală făurită de creștinism¹².

Biserica, în ansamblul ei, este chemată să reprezinte idealul vieții autentice și să indice ținta ce trebuie atinsă de omul modern prins în ițele debusolante ale vieții. Biserica Ortodoxă are destule puteri pentru a răspunde chemării sale. Ea poate să lumineze cu lumina ei calea pe care o urmează umanitatea, poate să deștepte conștiința și poate să anunțe vestea cea bună celor împovărați și întristați. Cea mai valabilă contribuție pe care Biserica o poate aduce în momentul de față la înfăptuirea mai binelui pentru lumea întreagă este aceea de a reface în adevăr și dragoste unitatea pentru care s-a rugat Hristos (*In* 17, 20-21). Numai această unitate a lumii, prin unitatea Bisericii, nu va trebui să însemne niciodată uniformitate, ci, așa cum se spune de multă vreme și se repetă mereu fără a obosi, o unitate în diversitate¹³. Biserica, la fel ca o navă, călătorește pe marea fără de sfârșit a lumii, călăuzind spre veșnicie. În lume Biserica este chemată să-și împlinească misiunea, adică să mântuiască omul. Aceasta o realizează rămânând fidelă propriei vieți și drumului ei și evitând identificarea cu lumea. Lumea rămâne pentru Biserică ceea ce este marea pentru corabia care spintecă apele. E doar un cadru exterior în care nava Biserică își continuă mersul de veacuri¹⁴. Noua misiune a Bisericii constă în desfășurarea comuniunii euharistice în toate domeniile vieții personale și sociale, în extinderea liturghiei ecleziale în ordinea și structura societății¹⁵.

Biserica Ortodoxă, așa cum mărturisim în Crez, transcende orice limită etnică sau culturală, deci și opoziția Occident–Orient. După har și după chemarea dumnezeiască, dincolo de păcat și de greșelile lumești ale mădularelor ei, ea este comunitatea chemată și capabilă să-i reunească pe toți oamenii și totul din om, să adune într-un tot dinamic valorile omenirii pentru a le oferi în Hristos, prin Sfântul Duh, binecuvântarea Tatălui. Cuvintele din *Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur* de implorare a darului Sfântului Duh – «Ale Tale dintru ale Tale, Ție-ti aducem de toate și pentru toate» – ilustrează minunat concepția și atitudinea Bisericii Ortodoxe privind integrarea europeană. Biserica Ortodoxă dorește ca fiecare dintre Bisericile surori să-și trăiască viața proprie, în conformitate cu limba și tradițiile specifice. Acesta este raportul pe care spiritualitatea ortodoxă îl poate aduce Europei: unitate în diversitate în strălucirea Uni-Treimii dumnezeiești¹⁶.

Biserica Ecumenică a Răsăritului – «cea Una, Sfântă, Sobornicească (universală, catolică, ecumenică) și Apostolică» (art. 9 din *Simbolul de credință*) –

¹² Fragment din declarația comună a Sanctității Sale Papa Ioan Paul al II-lea și a Preafericitului Părinte Patriarh Teoctist semnată la Vatican, în data de 12 octombrie 2002, în: *Almanah Bisericesc*, Ed. Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor, București, 2002, p. 39.

¹³ Maria Claudia BOȘTINĂ, „Ortodoxia în vârtoarea istoriei contemporane. Misiunea actuală a Ortodoxiei”, în: *Mitropolia Olteniei*, LIV (2002), 5-8, p. 192.

¹⁴ G.D. METALLINOS, *Parohia...*, p. 57.

¹⁵ † ÎPS NIFON, *Misiologie creștină*, p. 177.

¹⁶ L. VASILESCU, „Ecumenismul la început de mileniu trei...”, p. 71.

este adevărata Biserică a lui Iisus Hristos Domnul și Mântuitorul nostru. Prin natura sa de Trup tainic al lui Iisus Hristos, este menită să cuprindă în sine, într-o singură comuniune, întregul neam omenesc până la sfârșitul veacurilor¹⁷. Biserica cea una stă pe unica și adevărata temelie a învățaturii Sinoadelor Ecumenice, fiind concretizată în hotărâri dogmatice, liturgice și canonice. Biserica Ortodoxă constituie o comuniune, o comunitate, în înțelesul că ea este deplin corespunzătoare în ceea ce privește lucrarea mântuitoare atât ca obiectiv al acesteia, cât și ca mijloc trebuitor în acest scop. În lucrarea ei, nimic nu se petrece izolat, ci totul se desfășoară în angrenajul întregului.

Împotriva Ortodoxiei privită astfel, ca și comunitate, ca unitate în diversitate, s-a formulat acuza că Biserica Ortodoxă a încetat să formeze o comuniune, să mai fie o Biserică unitară și ecumenică, deoarece ea este organizată din mai multe Biserici Autocefale, care sunt Biserici naționale, cu totul independente una de cealaltă. Astfel, fărâmițarea organizației Bisericii și lipsa de legătură dintre diversele Biserici autocefale ar face de fapt iluzorie ecumenicitatea, deoarece aceasta presupune inevitabil tocmai unitatea dintre toate părțile Bisericii. Prezentând astfel Ortodoxia, s-a urmărit discreditarea ei, vrând să se arate că aceasta, fiindcă nu întrunește însușirea ecumenicității organizatorice, nu ar fi de fapt vechea și adevărata Biserică ecumenică. Toate aceste critici nu au nicio bază serioasă și nicio îndreptățire morală ca să pună la îndoială unitatea și sobornicitatea Bisericii Ortodoxe. Cât privește acuza împărțirii Bisericii Ortodoxe în unități naționale autocefale, nu numai că aceasta ar contrazice ecumenicitatea, ci chiar ar distruge-o efectiv prin introducerea separatismului teoretic și de fapt în cadrul Bisericii ecumenice. Este de observat că această acuză se întemeiază tot pe greșita înțelegere a ecumenicității doar în sens extern cantitativ, ignorându-se astfel dezvoltarea istorică a organizației bisericești.

Se știe doar că atât în Biserica veche, cât și astăzi în Ortodoxie se ține seama de realități de neînălțurat, care determină împărțirea oamenilor în grupuri distincte și bine închegate în jurul unor interese legitime pentru fiecare. Dar, oricâte vor fi fost diferențele naturale între popoare, credincioșii aparținând acestora erau stăpâniți în cadrul Bisericii de conștiința că între ei nu mai există o deosebire esențială după ce au primit aceeași credință în Hristos, devenind întru totul fii ai aceleași mari familii creștine, nemaifiind nici elini, nici evrei, nici barbari, ci fii ai lui Dumnezeu¹⁸. Firește, Biserica a recunoscut întotdeauna dreptul credincioșilor din orice etnie sau popor de a-și folosi limba lor în viața religioasă, de a-și forma și păstra unele obiceiuri și rânduieli proprii, potrivite cu învățătura creștină și de a-și avea cler propriu și ierarhie aleasă din rândurile lor. Biserica răsăriteană n-a făcut niciodată altceva decât să păzească și să zidească unitatea

¹⁷ Arhid. Ioan N. FLOCA, *Drept canonic ortodox*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 308.

¹⁸ Pr. Ion BRIA, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România creștină, București, 1999, p. 219.

ei propriie din varietatea firească a elementului natural pe care se sprijină și în mijlocul căreia lucrează¹⁹. Ca urmare, încă de la începuturile organizării lor, unele Biserici locale s-au constituit fie în cadrul etnic, fie în cadrul geografic, fie în cadrul cultural, după aria în care-și găsea fiecare grupare de credincioși un suport sau un reazem natural corespunzător aspirațiilor și intereselor ei.

Mai târziu, când popoarele au ajuns în stadiul de dezvoltare care le-a permis să se afirme ca națiuni, s-a pretins și s-a recunoscut dreptul de a se constitui în Biserici autocefale naționale. Cadrul național a constituit o bază naturală care legitima organizarea unei Biserici autocefale și care mai legitima și multiple interese comune ale credincioșilor aparținători unei națiuni. Ortodoxia a acceptat constituirea de noi Biserici autocefale pe baze naționale, după cum tot pe baze legitime se acceptase același lucru în Biserica veche. Vechea organizare a Bisericilor autocefale dovedește că au fost posibile menținerea unității și ecumenicității Bisericii în condițiile împărțirii ei în unități firești. Ca urmare, nici împărțirea ei în unități naționale autocefale, unități tot atât de firești ca și cele din trecut, nu înseamnă cădere din comuniunea ortodoxă sau lipsirea Bisericii de însușirea unității și a ecumenicității. Cu toate acestea, continuă și astăzi a se discuta problema unității Ortodoxiei și a ecumenicității ei, răspândindu-se teze false despre contradicția dintre unitatea și ecumenicitatea Bisericii și a unităților ei autocefale. Pe deasupra tuturor argumentelor, trebuie să precizăm că doctrina despre unitatea Bisericii derivă din unitatea lui Dumnezeu, unul în Ființă și întreit în Persoane.

Unificarea elementului omenesc după tipul unității divine se realizează întâi prin legăturile prin care creștinii formează deja o unitate, aceea a Trupului tainic al lui Hristos, iar apoi prin cuprinderea întregii făpturi umane în acesta²⁰. Prin participare la corpul mistic al lui Hristos, noi participăm la viața și unitatea Dumnezeirii. Unitatea desăvârșită a Bisericii cu Hristos și cu dumnezeirea cea una o realizează Duhul Sfânt, ca suflet întăritor al mădularelor Bisericii, pe care le adună și le unifică²¹. Această adunare și unificare a tuturor componentelor Bisericii constituie o misiune a Bisericii asistată de Duhul Sfânt, care lucrează prin Biserică, dându-i acesteia, prin lucrarea sa, atributul de ecumenică, universală, catolică, sobornicească.

Mijloacele în care rezidă unitatea și ecumenicitatea Bisericii sunt mijloacele mântuirii, tezaurul credinței și toate virtuțile lui, apoi faptele viețuirii creștine individuale și ale viețuirii comunității creștine. În miezul și în făptura tuturor acestora stă și viază însuși principiul vieții: *dragostea*, care străbate, curățește,

¹⁹ Olimp N. CĂCIULĂ, „Contribuții la cunoașterea și apropierea dintre Biserici”, în: *Glasul Bisericii*, XX (1961), 1-2, p. 99.

²⁰ Diac. Petru I. DAVID, „Preocupările ecumeniste ale profesorilor din învățământul teologic superior din București”, în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), 4, p. 507.

²¹ Pr. Nicolae I. ȘERBANESCU, „B.O.R. și Mișcarea Ecumenică”, în: *Ortodoxia*, XIV (1962), 1-2, p. 128.

înaltă, leagă și unifică totul. Ea este principala mărturie a prezenței și lucrării Sfântului Duh, prin care se înfăptuiește ecumenicitatea Bisericii. Ea leagă totul într-o unitate prin legătura desăvârșirii, pe care o poartă în ființa ei și pe care o sădește în toată făptura, risipind-o cu dărnicie divină. Prin toate acestea se realizează ecumenicitatea internă a Bisericii ca bază a comuniunii Bisericilor Ortodoxe. Ecumenicitatea Bisericii se referă la tot ce cuprinde ea, la modul său de a fi și de a acționa. Ea nu se restrânge la aspectul ei intern și nu se rezumă la o ecumenicitate internă calitativă, ci are și aspectul său extern cantitativ.

Pe de o parte, ecumenicitatea externă consistă în anumite forme comune care servesc ca forme văzute ale elementelor ecumenicității interne, iar, pe de altă parte, în manifestări externe ale valorilor și puterilor vii ale ecumenicității interne²². Puterile vii care alcătuiesc ecumenicitatea internă își caută realizarea nu numai pe plan interior, ci și pe plan extern în manifestări formale²³. Manifestările ecumenicității interne, prin formă consistentă, cu valențe necesare pentru realizarea ecumenicității externe, constau atât în trăirea individuală în Biserică, cât și în cea a unității organice. Astfel, credința, prin puterea ei și a dragostei, care o străbate și o încheagă în ecumenicitatea internă, pune premisele unificării esențiale a tuturor comunităților Bisericii Ecumenice. Prin urmare, însăși această ecumenicitate a credinței și a dragostei creștine se manifestă întâi într-o formă corespunzătoare cu virtuți unificatoare, în fapte bune ale vieții individuale, iar apoi în caritatea creștină organizată și susținută de comunitatea creștină²⁴.

Puterea unificatoare pe care o are fapta bună face ca prin ea să se producă o unificare de viață, să se grupeze în gândul săvârșirii ei întreaga lume creștină într-o unitate al cărei suflet este credința și dragostea și al cărei element de coeziune reală îl constituie binele. Acesta este sensul ecumenicității, așa cum se descifrează din doctrina și din viața Bisericii.

Pentru păstrarea bunelor relații între Bisericile autocefale și autonome, ca și între diferitele unități sau instituții bisericești, s-au folosit la început și solii bisericești sau apocrisiarii. Apocrisiarii au îndeplinit rolul de soli sau diplomați bisericești între diverse scaune ierarhice mai importante, între centrele bisericești și mănăstirești sau între Biserică și Stat. Deși cuvântul *apocrisiar* nu este folosit în Sfânta Scriptură, legăturile dintre Bisericile locale s-au ținut de la început prin astfel de trimiși sau soli, cum rezultă clar din *Faptele Apostolilor*²⁵. Deși mereu prezenți în toată viața bisericească, amintiți în documente și prevăzuți în canoanele Sinoadelor din veacurile IV și V, apocrisiarii nu sunt numiți cu numele lor, ci numai cu acela de trimiși. Sub numele de apocrisiar apare, în anul 448, un

²² Pr. Ion BRIA, „Rolul și responsabilitatea Ortodoxiei în dialogul ecumenic”, în: *Ortodoxia*, XXXII (1980), 2, pp. 366-367.

²³ Diac. Petru I. DAVID, *Ecumenismul un factor de stabilitate în lumea de astăzi*, Ed. Gnosis, București, 1998, pp. 47-52.

²⁴ O.N. CĂCIULĂ, „Contribuții la cunoașterea și apropierea dintre Biserici”, p. 101.

²⁵ Arhid. I.N. FLOCA, *Drept canonic ortodox*, p. 312.

diacon Constantin, ca trimis al lui Eutihie. În jurul anului 460, se atestă prezența la Constantinopol a unui apocrisiar permanent al Bisericii din Antiohia. În sec. al V-lea, scaunul Romei a trimis numeroși apocrisiari pe lângă scaunele din Orient. În afară de apocrisiari sau soli, Bisericile Ortodoxe în toate timpurile au folosit și alte mijloace de a menține între ele bune relații în scopul păstrării și promovării adevăratei credințe, al promovării aceluiași cult și al respectării aceluiași norme canonice, astfel:

- Întâlnirile dintre căpeteniile Bisericilor autocefale și autonome prilejuite de sfințiri de biserici, hirotoniri de întâistătători, sfințirea Sfântului și Marelui Mir, comemorarea diferitelor evenimente, înmormântări, etc. Istoria ne oferă nenumărate exemple în această privință. Multe din aceste întâlniri au avut loc și în România. În ultima vreme astfel de întâlniri au avut loc cu ocazia întronizării patriarhilor Justinian, Iustin și Teoctist²⁶. Cu aceste ocazii, întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe discută frățește multe din problemele care frământă viața Bisericilor lor, stabilesc legături trainice între diferitele Biserici și rezolvă unele neînțelegeri.

- Semn al bunelor relații îl constituie corespondența purtată între întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe privind diverse probleme de natură canonică, dogmatică, liturgică; trimiterea reciprocă de scrisori irenice cu ocazia diferitelor praznice, ca semn al unității dogmatice dintre Bisericile Ortodoxe, informarea reciprocă prin scrisori despre evenimentele și actele importante ale Bisericilor, solicitarea de sfaturi, îndrumări, schimbul de documente cu caracter doctrinar-canonic sau de altă natură, în vederea soluționării juste a problemelor ivite în diferite Biserici²⁷.

- Un alt element pentru definirea de bune relații în vederea păstrării unității dogmatice, canonice și de cult este și repartizarea de studii diferitele Biserici care au posibilități de această natură și schimbul reciproc de astfel de documentări, în vederea pregătirii lucrărilor și a problemelor ce se vor pune spre dezbatere viitorului Sfânt și Mare Sinod al Ortodoxiei, care se află în faza pregătitoare.

- Un rol deosebit în menținerea de bune relații îl au vizitele reciproce ale întâistătătorilor și delegaților Bisericilor sau cele prilejuite de întrunirile cu caracter panortodox între diferiții reprezentanți ai Bisericilor autocefale, în scopul rezolvării unor probleme majore. Între acestea menționăm: conferințele panortodoxe de la Moscova – 1948; Rodos – 1961, 1963, 1964; Chambesy (Elveția) – 1968, 1971, 1976, 1982, 1987 etc.; Belgrad – 1977; congresele teologice (Atena, 1936, 1976 ș.a.) și întrunirile în conferințe preconciabile (Geneva – 1971, Chambesy – 1986, 1990, 1993, 1999) ale delegaților Bisericilor Ortodoxe, în vederea pregătirii proiectelor de hotărâri prin care se vor soluționa de către viitorul Sfânt și Mare Sinod problemele actuale ale Ortodoxiei.

²⁶ O.N. CĂCIULĂ, „Contribuții la cunoașterea și apropierea dintre Biserici”, p. 105.

²⁷ Pr. I. BRIA, „Rolul și responsabilitatea...”, p. 37.

Acestea sunt numai câteva din modalitățile utilizate frecvent de Biserică în vederea întreținerii de bune raporturi între diferitele Biserici Ortodoxe și pentru păstrarea unității Ortodoxiei în diversitate, la baza căreia stă aceeași învățătură dogmatică – Evanghelia Mântuitorului Hristos –, aceleași rânduiele cultice și aceeași legislație canonică, lăsând posibilitatea manifestării religioase în concordanță cu specificul local impus de etnicitate, cultură și spațiu geografic.

De pe această poziție, Ortodoxia poate acționa unitar în stabilirea de bune raporturi cu celelalte Biserici neortodoxe. Prin aceasta considerăm că Ortodoxia împlinește dezideratul biblic care cere apropierea între oameni și aducerea tuturor în sânul Bisericii, «cea una, sfântă, sobornicească și apostolică», Biserica lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, Mântuitorul lumii, în așa fel încât, până la sfârșit, cu toții să formăm o singură turmă sub îndrumarea aceluiași Păstor. Asigurarea împlinirii acestui deziderat ni s-a dat de către însuși Mântuitorul, care a trimis în lume pe Duhul Sfânt să lumineze pașii tuturor celor ce cred și să împlinească opera de mântuire²⁸.

Patriarhul Justinan Marina (1948-1977) și relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu Patriarhia Ecumenică. Prezența celor două patriarhii în mișcarea ecumenică.

Relațiile dintre cele două Patriarhii s-au intensificat în perioada patriarhilor Iustinian (6 iun. 1948–26 mart. 1977) și Athenagoras (27 mai 1949–7 iul. 1972). Acest lucru s-a datorat „personalităților puternice ale celor doi patriarhi”, dar și faptului că „cei doi patriarhi au acoperit aproape aceeași perioadă de timp”. Regimul politic totalitar din România și regimul de altă religie cu care se confrunta Patriarhia Ecumenică a fost ceea ce i-a determinat pe cei doi patriarhi la deschiderea acestor relații, tocmai pentru a nu fi împrejmuțată și pentru a nu lupta singură Biserica, ci a putea avea sprijin împotriva *provocărilor majore ale epocii*.

Îndată după alegerea sa ca întâistător al Bisericii Ortodoxe Române, în iun. 1949, conform tradiției patristice și canonice a Ortodoxiei, patriarhul Justinian a trimis tuturor Bisericilor Ortodoxe surori o scrisoare în care își exprimă bucuria că va mărturisi și păzi neclintit învățăturile și tradițiile Sfintei Biserici Ortodoxe de Răsărit:

„grija cea mai Sfântă și arzătoare pentru noi va fi de a păstra și întări legăturile de dragoste și colaborare între Bisericile surori, după pilda sfinților ierarhi și a fericților noștri înaintași, urmându-le faptele și desăvârșindu-le jertfele pentru răspândirea dreptei credințe și propovăduirea Cuvântului Adevărului”²⁹.

²⁸ Pr. N.I. ȘERBĂNESCU, „B.O.R. și Mișcarea Ecumenică”, p. 131.

²⁹ Pr. N.I. ȘERBĂNESCU, „B.O.R. și Mișcarea Ecumenică”, p. 38.

Cele patru conferințe panortodoxe de la Rodos (1961, 1963 și 1964) și Geneva (1968), convocate de patriarhul Athenagoras, constituie un moment important al relațiilor dintre cele două Biserici, având în vedere faptul că patriarhul Justinian Marina „va susține cu multă deschidere inițiativele patriarhului ecumenic și va consolida poziția Bisericii Ortodoxe Române, de colaborator apropiat și consecvent al Patriarhiei Ecumenice”³⁰. Prezentarea conferințelor de la Rodos o face însuși Patriarhul Justinian:

«Linia de conduită a Sanctității Sale s-a văzut limpede, între 23 sept. și 2 oct. 1961, când a avut loc prima Conferință Panortodoxă de la Rodos, care avea să devină cel mai de seamă și cel mai activ for de conlucrare a tuturor Bisericilor Ortodoxe surori, atât pentru lămurirea problemelor proprii, cât și pentru elaborarea măsurilor unitare în ceea ce privește raporturile cu celelalte confesiuni creștine din lume... Cea dintâi Conferință Panortodoxă de la Rodos realizează înțelegerea desăvârșită dintre Bisericile Ortodoxe și schițează catalogul temelor unui viitor mare Sinod Panortodox, a cărui nevoie este atât de mult simțită. A doua conferință Panortodoxă, întrunită tot la Rodos, între 20 și 26 sept. 1963, propune dialogul direct între Biserica Ortodoxă și Biserica Anglicană, Biserica Vechilor Catolici, Biserica Romano-Catolică, precum și cu Bisericile Vechi Orientale (necalcedonienii). Entuziasmul devine din ce în ce mai mare, dar se ivesc, totodată, și o seamă de înțelegeri greșite, îndeosebi în legătură cu dialogul „pe picior de egalitate” între Ortodoxie și Biserica Romano-Catolică. De aceea, cea de-a treia Conferință Panortodoxă de la Rodos, care a avut loc între 1 și 15 nov. 1964, a stabilit condițiile prealabile ale dialogului Bisericii Ortodoxe cu Biserica Romano-Catolică, precum și limitele în care fiecare Biserică Ortodoxă poate desfășura, în chip individual, așa-zisul „dialog al dragostei” cu această Biserică. A patra Conferință Panortodoxă, care a avut loc la Centrul Patriarhiei Ecumenice de la Geneva, între 8 și 15 iun. 1968, a hotărât întrunirea Sfântului și Marelui Sinod Panortodox și a deliberat asupra modului în care trebuie să fie pregătite temele ce vor fi supuse acestui sinod»³¹.

Un alt moment important al întrunirii majorităților întâistătătorilor Bisericii Ortodoxe, în frunte cu Patriarhul Ecumenic Athenagoras, a fost sărbătorirea mileniului întemeierii Sfântului Munte Athos (21-26 iun. 1963). La Mănăstirea Marea Lavră a avut loc, în ziua de 24 iun. 1963, Consfătuirea conducătorilor Bisericilor Ortodoxe. Din partea Bisericii Ortodoxe Române a participat o delegație condusă de patriarhul Justinian, formată din: ÎPS Firmilian al Olteniei, PS Partenie al Romanului, pr. prof. Ioan G. Coman, Pcu. arhim. Nicolae Mladin și

³⁰ Pr. Constantin COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, în: *Autocefalie și comuniune. Biserica Ortodoxă Română în dialog și comuniune externă (1885-2010)*, Ed. Basilica, București, 2010, p. 19.

³¹ Pr. C. COMAN „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, p. 21.

pr. dr. Olimp Căciulă. Cei doi patriarhi au discutat problema așezămintelor românești și a călugărilor români din Sfântul Munte. Patriarhul Justinian a obținut acceptul de a trimite un anumit număr de călugări la schitul Prodrumu, punându-se astfel după câteva decenii „început renașterii prezenței românești la Sfântul Munte”.

Pe data de 15 aug. 1967, la Curtea de Argeș, a avut loc sărbătorirea a 450 de ani de la sfințirea Catedralei lui Neagoe Basarab. Reprezentant al Patriarhiei Ecumenice a fost Hrisostomos de Austria, care a amintit în cuvântul său de participarea Patriarhului Ecumenic Theoliptos, împreună cu patru mitropoliți și 20 de stareți ai mănăstirilor din Sfântul Munte, la sfințirea bisericii Mănăstirii Curtea de Argeș în anul 1517, ca „semn al legăturilor străvechi și trainice între cele două Biserici”, dar și de ajutoarele oferite de domnitorii români Patriarhiei Ecumenice și Sfântului Munte.

Patriarhul Ecumenic Athenagoras, însoțit de mitropoliții Meliton de Neocezarea și Maximos de Sardes, a vizitat România (București, Curtea de Argeș și Târgoviște) în perioada 16-20 oct. 1967. Pe 19 oct., a avut loc o ședință în care s-a discutat poziția categorică privind condițiile dialogului teologic al Bisericii Ortodoxe Române cu Biserica Romano-Catolică. Patriarhul Athenagoras a susținut că Patriarhia Ecumenică are aceeași poziție cu cea a Bisericii Ortodoxe Române, declarând³²:

«Este nevoie ca Biserica Romano-Catolică să renunțe cu desăvârșire la pretenția ei de stat al lui Dumnezeu pe pământ, cu vădită dorință și astăzi de expansiune lumească și cu pretențiile ei de primăție. Ca să poată începe tratative de unire cu Biserica Ortodoxă printr-un dialog teologic, Biserica Romano-Catolică trebuie să anuleze Constituția *De Ecclesia* și enciclica *Ecclesiam suam*, în care Papa Paul al VI-lea a fixat condițiile dialogului, și să-și retragă decretul *De Oecumenismo* și constituția *Despre Bisericile Orientale*, în care dialogul cu celelalte Biserici este socotit un mijloc de lămurire a „fraților despărțiți” asupra adevărurilor de credință ale Bisericii Romano-Catolice. Când noul organ creat în Biserica Romano-Catolică – Sinodul episcopilor – va trece din stadiul de „organ consultativ” în cel de „organ deliberativ” și, împreună cu papa, va deveni „organ conducător”, aceasta va putea anula stările inacceptabile create până în prezent și va putea fixa noi condiții acceptabile pentru un dialog teologic și renunțând la uniație, ca mijloc de unire cu ortodocșii, și reîntorcând ortodocșilor, acolo unde este cazul, oile răpite³³».

Biserica Ortodoxă Română a devenit membru cu drepturi depline în Consiliul Ecumenic al Bisericilor la a III-a Adunare Generală de la New-Delhi (20

³² Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, pp. 21-22.

³³ Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, p. 22.

nov. 1961)³⁴. În cea de-a doua ședință a Adunării Generale de la New-Delhi au fost acceptate ca noi membri 23 de Biserici, între care și Bisericele Ortodoxe: Rusă, Română, Bulgară și Polonă. Din partea Bisericii Ortodoxe Române au participat: ÎPS Iustin Moiesescu, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, și PC. Pr. Alexandru Ionescu, vicarul Sfintei Arhiepiscopii a Bucureștilor. Biserica Ortodoxă Română a obținut, în urma numărării voturilor, 144 voturi pentru primire, 2 voturi contra și 3 abțineri. Deși atacată față de către regimurile totalitare, Ortodoxia, nemaipăstrând calitatea, deplin recunoscută în urmă cu secole, de forță cultural-economică, continuă să se impună și în lumea occidentală prin viața și limbajul său mistic-filocalic și prin valorile spirituale pe care le deține.

Lumea neortodoxă privește de regulă Ortodoxia comparativ cu cele două mari confesiuni: catolicismul și protestantismul, și în special cu prima. De altfel, Papa Ioan Paul al II-lea consideră Ortodoxia ca „al doilea plămân prin care respiră creștinismul”³⁵. Pentru creștinii ortodocși, unitatea creștină este un deziderat și o concep ca o comuniune de Biserici locale unite prin mărturisirea credinței apostolice, transmisă în Tradiție. Unitatea văzută a Bisericii din primul mileniu este reperul de la care pleacă Ortodoxia în afirmarea unității ecumenice. De altfel, acest model ea l-a păstrat și după iul. 1954, întrucât Patriarhia ecumenică nu și-a extins jurisdicția peste celelalte Biserici locale, având doar recunoașterea onorifică. Rolul de etnarh, deținut anterior de patriarhul ecumenic, a încetat odată cu destrămarea Imperiul Otoman. Angajarea Ortodoxiei în dialog cu celelalte confesiuni este evidentă. Au fost puse în evidență elementele comune, au fost formulate probleme aparent eterogene și au fost deschise porți noi de dialog și mărturie comună. Bisericele Ortodoxe locale au avut de-a lungul istoriei Consiliului Ecumenic al Bisericilor diferite poziții, conținutul documentelor elaborate de ele diferind de la o perioadă la alta³⁶.

Poziția puțin discretă din primele secole s-a schimbat radical ca urmare a recomandării Conferinței Panortodoxe de la Rodos din 1961 de a se intensifica relațiile și participarea la Mișcarea ecumenică. În perioada 1948-1980 s-au elaborat criteriile eclesiologice și principiile de colaborare cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor astfel:

- problema ecumenică nu reprezintă unitatea Bisericii păstrată în mod istoric și văzut în Biserica Ortodoxă, ci dezmembrarea istorică a creștinilor.
- restaurarea unității văzute a Bisericii nu înseamnă uniformitate sau pluralitate confesională, ci integrare și sinteză de credință comună, de unitate în diversitate și în comuniune.
- scopul ecumenismului este de a regăsi „baza euharistică” a unității văzute.

³⁴ † ÎPS NIFON, *Misiologie creștină*, p. 172.

³⁵ Pr. Ion BRIA, „Ortodoxia și Consiliul Ecumenic al Bisericilor”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, CIX (1991), 10-12, p. 8.

³⁶ Pr. I. BRIA, „Ortodoxia și Consiliul Ecumenic al Bisericilor”, p. 10.

- acceptarea ecumenică a elementelor convergente și complementare în toate Bisericile creștine reprezintă integrarea acestora în „credința comună” a Tradiției neîntrerupte.
- procesul Tradiției presupune recunoașterea diversității.
- respingerea oricărei forme de prozelitism și neamestecul în treburile interne ale altor Biserici locale.

După a VII-a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, relațiile dintre Bisericile Ortodoxe și Consiliul Ecumenic au intrat într-o fază critică, fapt remarcat în „Declarația participanților ortodocși în atenția celei de a VII-a Adunări Generale”³⁷ de la Canberra, unde se face aluzie la abaterea Consiliului Ecumenic de la scopul inițial de restaurare a unității văzute a Bisericilor.

La întrunirea de la Fanar, din 15 mart. 1992, a superiorilor Bisericilor Ortodoxe locale a fost redefinită poziția acestora față de Consiliul Ecumenic al Bisericilor, redactându-se Mesajul oficial, în care se afirma că participarea la Mișcarea Ecumenică s-a bazat pe convingerea că ortodocșii trebuie să contribuie la realizarea unității cu toată puterea lor, dând mărturie față de Biserica una și nedespărțită a Apostolilor, a Părinților și a Sinoadelor Ecumenice. În același timp, s-a sperat că în vremuri cu mari dificultăți, Biserica Ortodoxă ar fi avut dreptul de a conta pe solidaritatea tuturor celor care cred în Hristos, solidaritate afirmată în mod constant ca fiind idealul principal al Mișcării. Biserica Ortodoxă, inspirată de spiritul reconcilierii, a participat activ timp de zece ani la efortul de restaurare a unității creștine care constituie o poruncă expresă și sfântă a Mântuitorului Hristos.

Ortodocșii dezaprobă cu tărie anumite evoluții recente în cadrul conceptului ecumenic, precum „hirotonia femeii întru preoție și folosirea limbajului inclusiv în cazul referirii la Dumnezeu”³⁸, ceea ce creează obstacole serioase în calea restaurării unității. Privită în ansamblu, participarea Bisericilor Ortodoxe la Mișcarea ecumenică a avut, în general, o istorie pozitivă, iar poziția actuală a acestora nu face iluzorie ideea de unitate ecumenică, ci afirmă, ca datorie, adevărata înțelegere a problematicii creștinismului actual. Conștientă de vocația sa ecumenică, Biserica Ortodoxă Română a solicitat de timpuriu acceptarea intrării sale în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, ca membru cu drepturi depline. Scrisoarea adresată de Preafericitul Părinte Patriarh Justinian domnului W.A. Visser't Hooft este edificatoare în acest sens, afirmându-se acordul față de *Statutul de funcționare a Consiliului Ecumenic al Bisericilor* și convingerea că:

«activitatea acestui înalt for ecumenic va sluji marea cauză a apropierii și, până la urmă, a unirii tuturor Bisericilor și confesiunilor creștine, pentru a

³⁷ Pr. Constantin COMAN, „Ortodoxia și Mișcarea Ecumenică”, în: *Ortodoxia*, XIV (1962), 1-2, p. 15.

³⁸ Pr. Mihail-Daniel LUNGU, „Cea de-a VIII-a Adunare Generală a C.E.B.”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, CXVI (1998), 7-12, p. 215.

da mai multă viață propovăduirii și trăirii Evangheliei lui Hristos și pentru a da și din partea noastră mai multă forță creștină marilor idealuri ale omenirii de azi³⁹.

Înainte de prima Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Biserica Ortodoxă Română a participat la Conferința interortodoxă din iul. 1948 din Moscova⁴⁰. La această conferință, Pr. Prof. Ioan Coman, de la Institutul Teologic București, a ținut un studiu elaborat pe această temă. Preacucernicia sa a enunțat principiile ortodoxe ale ecumenismului și a sugerat un plan de pregătire a Ortodoxiei. Deși, de-a lungul istoriei Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Biserica Ortodoxă Română a fost îndrumată să-și retragă delegații, ea s-a păstrat ferm pe poziție, rezistând la toate presiunile anti-ecumenice. Aceasta i-a adus respectul oficialităților Consiliului Ecumenic al Bisericilor și drept urmare a fost vizitată de toți secretarii generali: Visser't Hooft (1962), Eugen Carlson Blake (1971), Philip Potter (1975), Emilio Castro (1985), Dr. Konrad Raiser.

Patriarhii Justinian și Iustin au insistat pentru relații autentice de dreptate și pace și de aceea participarea la Mișcarea Ecumenică a fost nu doar posibilă, ci din ce în ce mai numeroasă și mai importantă. Preafericitul Părinte Patriarh Justinian a rămas fidel acestor principii, insistând asupra păstrării consecvenței între dialogul teologic internațional și practica ecumenică locală, denunțând astfel prozelitismul uniat, dar și orice alt prozelitism anacronic și destabilizator. Poziția generală a Ortodoxiei față de Consiliul Ecumenic al Bisericilor a fost împărtășită și de Biserica Ortodoxă Română, fiind în ultimul timp participantă activă la lucrările Consiliului Ecumenic. Drept urmare, Comitetul Central al Consiliului, ținut la Hanovra în perioada 10-20 aug. 1988, a adoptat o recomandare în legătură cu România, propunerea fiind acceptată de delegația română condusă de ÎPS Antonie Plămădeală. Raportul a fost prezentat de secretarul general, Dr. Emilio Castro, la conferința de la Moscova (16-27 iul. 1989), care a afirmat libertatea de misiune și mărturie a Bisericilor din România, în ciuda condițiilor totalitare. De altfel, vizitatorii României au fost „impresionați de vitalitatea Bisericilor din România și de întărirea relațiilor ecumenice dintre acestea”⁴¹.

Pentru Biserica Ortodoxă Română, dezvoltarea relațiilor ecumenice și locale reprezintă un atu în activitatea sa. Ea nu se izolează și nici nu se retrage, ci rămâne în continuare un membru activ, în special prin noua generație de „ierarhi și teologi angajați deplin în Mișcarea ecumenică”⁴². În această direcție se înscriu contactele cu Bisericile necalcedoniene, cu Biserica Evanghelică din Germania și cu Biserica Anglicană, relațiile cu Patriarhia Ecumenică și cu Biseri-

³⁹ Pr. Ion BRIA, „Un ecumenist mai exigent”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, CXI (1993), 10-12, p. 68.

⁴⁰ † ÎPS NIFON, *Ortodoxie și Ecumenism*, pp. 181-182.

⁴¹ Pr. I. BRIA, „Ortodoxia și Consiliul Ecumenic al Bisericilor”, p. 72.

⁴² Diac. P.I. DAVID, *Ecumenismul un factor de stabilitate...*, p. 99.

cile Ortodoxe surori, dar și cu Biserica Romano-Catolică, dialogul teologic culminând cu vizita Papei Ioan Paul al II-lea în România (7-9 mai 1999), la invitația Preafericitului Patriarh Teoctist, prima vizită a unui papă într-o țară majoritar ortodoxă. Biserica Ortodoxă Română este prezentă în continuare la întrunirile Consiliului Ecumenic al Bisericilor, participând la a VII-a Adunare Generală, de la Canberra, cu o delegație condusă de Mitropolitul Daniel al Moldovei și Bucovinei, și la cea de-a VIII-a, de la Harrare, cu o delegație condusă de ÎPS Nifon Mihăiță, fost vicar patriarhal. Delegații ale Bisericii noastre sunt prezente la diferite întruniri ale Conferinței Bisericilor Europene.

Atenția pe care Biserica Ortodoxă Română a dat-o relațiilor intercreștine nu este întâmplătoare și nici lipsită de importanță ecumenică. Forța exemplului eclesiologiei sale sobornicești inclusă în comuniunea interortodoxă este o dovadă a păstrării opțiunii ecumenice pe viitor, „moștenirea ecumenică a Ortodoxiei române este deci bogată și prețioasă”⁴³. Făcând un bilanț al activității ecumenice promovate și împlinite de Biserica Ortodoxă Română în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor și în afara lui, putem spune că acesta este pozitiv, mai ales prin prisma faptului că *ecumenismul* promovat în Biserica Ortodoxă Română a fost unul făcut sub o dictatură totalitară. Totuși relația cu Consiliul a evoluat în mod normal, tensiunile apărute de-a lungul timpului reușind să fie depășite prin dialog și înțelegere comună. Relația dintre Consiliul Ecumenic al Bisericilor și Biserica Ortodoxă Română este pe un drum favorabil, conducătorul delegației Bisericii Ortodoxe Române fiind ÎPS Dr. Nifon Mihăiță, Arhiepiscop și Mitropolit al Târgoviștei, care și-a arătat deschiderea spre dialog spiritual prin prezidarea unor ședințe ale Consiliului destul de tensionate. Cu acest fel de conducători, relația Bisericii Ortodoxe Române cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor nu poate decât să evolueze.

Axa în jurul căreia se mișcă întreaga viață a Ortodoxiei este cea a credinței și adevărului evanghelic, inseparabile în gândire și în existență. Așa cum a fost păstrată cu sfințenie în trecutul Bisericilor Ortodoxe autocefale, «ea trebuie păstrată și astăzi în mod solidar, printr-o frățietate și printr-o colaborare cât mai strânsă»⁴⁴. În scrisoarea adresată de Biserica Ortodoxă Română Patriarhului Ecumenic Dimitrios I se subliniază necesitatea menținerii unității panortodoxe în spiritul respectului reciproc, al egalității tuturor Bisericilor și al dragostei ce ne-a fost lăsată de Hristos, lucru primordial pe care trebuie să-l avem în vedere mai ales astăzi, când Ortodoxia s-a angajat în atâtea relații cu celelalte Biserici creștine. Noi trebuie să dezvoltăm aceste relații nu izolat și sporadic, ci solidar și organizat, toate hotărârile trebuind să aibă acordul întregii Ortodoxii, „iar în relațiile dintre Biserici trebuie să se evite cu desăvârșire practicarea prozelitis-

⁴³ † ÎPS NIFON, *Ortodoxie și Ecumenism*, p. 192.

⁴⁴ † JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Apostolatul Social*, vol. XII, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1976, p. 97.

mului sub orice formă”⁴⁵. Pe această temă, a fost realizată vizita frățească (mai 1068) a Preafericitului Patriarh Justinian la Sanctitatea Sa Athenagoras, Patriarhul Constantinopolului⁴⁶.

Unitatea Ortodoxiei se bazează pe unitatea în Adevărul din totdeauna al Bisericii, în modelul ei de trăire în cult, de înțelegere în doctrină și dogmatică, de absolută identitate practică în abordarea problemelor sociale ale vremurilor actuale și pe „întreaga moștenire lăsată nouă în Sfinții Părinți de-a lungul celor aproape două milenii de viață creștină”⁴⁷. Ortodoxia răspunde clar la întrebările pe care i le pune lumea contemporană, afirmând că nicio unitate ortodoxă nu trebuie neglijată sau disprețuită. Toți laolaltă suntem chemați să fim împreună lucrători ai lui Dumnezeu la întronizarea Adevărului lui Hristos în lume, la opera Duhului de restaurare a chipului lui Dumnezeu și la refacerea unității Bisericii lui Hristos. Unitatea Ortodoxiei este o expresie a unirii ei în plenitudinea trupului tainic al lui Hristos. Chiar dacă Bisericile Ortodoxe sunt împărțite în Biserici autocefale, această împărțire nu înseamnă nicidecum separarea dogmatică sau canonică. Limitele lor geografice și etnice nu constituie și limite spirituale sau granițe de netrecut. Unitatea lor dogmatică și canonică este opera nevăzută a Duhului Sfânt și opera vizibilă a ierarhiei sfințite. Temelia Ortodoxiei este cea pusă de Hristos⁴⁸.

Preocuparea centrală a Preafericirii Sale Justinian a fost solidarizarea chestiunilor duhovnicești și comunicarea cu Bisericile surori, formând o „legătură cât mai strânsă, întinzând punți de prietenie și de pace trainică între neamurile și popoarele Bisericilor surori, ca să fim o Biserică sobornicească și apostolească, o Biserică a bunătății, a dragostei și a păcii”⁴⁹. Unitatea Ortodoxei nu este o unitate suprastatală ca în catolicism, ci este o unitate de conștiință creștină universală, care unește polul evanghelic cu cel obștesc local în rezolvarea celor mai acute probleme ale vieții⁵⁰. «Astăzi principala chemare a Bisericii este slujirea. Biserica este o deschidere spre lume»⁵¹.

Vocația Patriarhului Justinian s-a manifestat printr-o muncă neobosită, printr-o slujire mistuitoare, printr-un apostolat total, culminând cu „apostolatul social”. Vocația lui a fost susținută de o voință neclintită, de o răbdare și dragoste fără margini și de o delicatețe care înalță și mângâie pe oricine le cercetează. N-a gândit, nu s-a rugat și n-a lucrat niciodată numai pentru sine, ci totdeauna pentru toți fiii săi sufletești și pentru creștinii de pretutindeni. A acoperit slăbici-

⁴⁵ Pr. Ilie MOLDOVAN, „Sensul Apostolatului social în vremea noastră”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XCII (1974), 9-10, p. 1156.

⁴⁶ † JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Apostolatul social*, vol. XI, p. 285.

⁴⁷ † JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Apostolatul social*, vol. XI, p. 41.

⁴⁸ † JUSTINIAN, *Apostolatul social*, vol. V, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1955, p. 307.

⁴⁹ † JUSTINIAN, *Apostolatul social*, vol. IV, p. 8.

⁵⁰ † JUSTINIAN, *Apostolatul social*, vol. IX, p. 50.

⁵¹ † JUSTINIAN, *Apostolatul social*, vol. IX, p. 52.

unile altora prin propria sa lucrare, s-a mistuit de grija Bisericii, ca și Sf. Apostol Pavel și Sfinții Părinți. Sfinții Ioan Gură de Aur și Vasile cel Mare au fost modelele neîntrerupte de slujire ale Patriarhului. Patriarhul Justinian accentuează faptul că Biserica nu trebuie să se abată de la învățătura Mântuitorului, a Sfinților săi Apostoli și-a celor șapte Sinoade Ecumenice, ci trebuie să-și desfășoare activitatea potrivit cu această învățătură, care este mereu nouă, și în concordanță cu imperativele vieții sociale.

„Întreaga activitate a Bisericii și a tuturor instituțiilor ei trebuie să se desfășoare pretutindeni în cea mai deplină concordanță cu învățătura Evangheliei, cu dogmele și canoanele, care rămân unicul îndreptar de viață al slujitorilor și credincioșilor Bisericii noastre celei drept măritoare”⁵².

Preafericitul Patriarh Justinian și-a întemeiat gândirea sa ecumenistă pe tradiția ortodoxă creștină și pe marile frământări și exigențe ale lumii contemporane. Contopirea acestor două izvoare, a acestor două realități, a dus la elaborarea unui ecumenism original. Ecleziologia și cosmologia Sf. Apostol Pavel formează prima sursă: «În Hristos, creația a devenit o comunitate ecumenică, un trup universal». Biserica are și ea această dimensiune ecumenică prin deschiderea ei plină de răspundere față de lume și prin colaborarea ei vie și activă cu societatea umană. „*Agape*” este forța care împinge la „*koinonia*” cu cel credincios și la „*diaconia*” acestuia⁵³. Antropologia creștină consideră ființa omenească dintr-un unghi integrat: prin constituția sa organică, creștinul trăiește într-un sistem relațional vital al naturii cu valorile spirituale și cu societatea. Credinciosul nu poate fi disociat nici de natură, nici de spirit, în aceste condiții ființiale tridimensionale organice. Biserica însăși își exercită lucrarea ei soteriologică pe aceste trei dimensiuni și prin ele. Reconsiderat în adevărata lumină a Evangheliei lui Hristos, creștinul, prin structura sa tridimensională, este un centru de convergență a celor trei categorii ale energiei organice: natură, spirit și societate. Mântuirea nu implică nici lepădarea spiritului de natură, nici a naturii de spirit și nici a amândurora de societate. Ea nu se efectuează prin opoziția și antagonismul lor, ci prin dinamizarea lor echilibrată armonică, în ființa unică și unitară a noastră. Pe fundamentul acestei antropologii hristologice a construit Preafericitul Patriarh Justinian ecumenismul. În primul rând, Preafericirea Sa a accentuat transformarea și extinderea conștiinței ecumenice, a cărei expansiune trebuie să pornească de la nucleul ecumenismului confesional, să-și lărgească cercul de cuprindere la ecumenismul interconfesional, interbelic, interreligios, și să ajungă la forma sa desăvârșită.

⁵² † JUSTINIAN, *Apostolatul social*, vol. VII, pp. 56-57.

⁵³ † JUSTINIAN, *Apostolatul social*, vol. X, București, 1968, pp. 191-192.

Cel mai important punct de convergență ecumenistă, credea Preafericirea Sa, este pacea⁵⁴. Colaborarea internațională înseamnă pace universală și prietenie între toate popoarele. Conștiente de pustiirile pe care le-ar aduce vieții omenesți dezlănțuirea unui război, popoarele tuturor continentelor își afirmă tot mai hotărâtor voința lor de pace și cer guvernelor de pretutindeni să înfăptuiască visul milenar al omenirii: dezarmarea și pacificarea întregii lumi⁵⁵. Duhul creștinismului autentic nu cunoaște violența și refuză să vadă în război un mijloc pentru rezolvarea neînțelegerilor dintre oameni și popoare. Creștinismul adevărat năzuiește să se întindă dumnezeiasca bună înțelegere dintre oameni peste fața pământului întreg, iar războiul să rămână o tristă amintire a istoriei. Armonia care există între Biserici trebuie să existe și între popoare, fiindcă «popoarele sunt legate unele de altele prin mii de legături și de interese»⁵⁶. Prin activitatea ei în cadrul organizațiilor ecumenice mondiale (Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Conferința Bisericilor Europene, Conferința Creștină Mondială pentru pace de la Praga, prin relațiile tot mai vii cu tot mai multe Biserici de peste hotare manifestate în vizite reciproce între conducătorii Bisericilor, în schimburi de studenți), Biserica Ortodoxă Română promovează pacea și prietenia între popoarele din lumea întreagă. Ea este convinsă că prin aceasta împlinește una din poruncile cele mai importante ale Mântuitorului, sprijinind toate aspirațiile poporului român, care a fost în tot trecutul un popor de pace și care mai ales azi simte că trebuie să se dedice cu toată ființa lui cauzei păcii și prieteniei⁵⁷. Pe plan intern, una dintre cele mai importante realizări a fost stabilirea unor raporturi de respect reciproc, de înțelegere și de colaborare între culte. O formă de colaborare între cultele religioase era participarea la diferite întruniri și Congrese ale organizațiilor creștine internaționale (Conferința Creștină pentru Pace, Consiliul Ecumenic al Bisericilor și Conferința Bisericilor Europene), participarea la conferințe teologice interconfesionale sau la evenimentele mai importante din viața respectivelor Biserici⁵⁸. Biserica Ortodoxă se deschide ecumenic pe teme de interes practic tuturor creștinilor indiferent de confesiune, fără să abandoneze sau să altereze tezaurul său doctrinar.

Alte puncte de convergență ecumenistă sunt: libertatea, independența popoarelor și întraajutorarea frățească între popoare. La Geneva, „cetatea păcii și a ecumenismului”⁵⁹, Preafericitul Patriarh Justinian a făcut o amplă expunere a concepției ecumenice a Bisericii Ortodoxe Române.

⁵⁴ † JUSTINIAN, *Apostolatul social*, vol. VIII, pp. 182-183.

⁵⁵ † JUSTINIAN, *Apostolatul social*, vol. VII, p. 27.

⁵⁶ † JUSTINIAN, *Apostolatul social*, vol. VII, p. 156.

⁵⁷ † JUSTINIAN, *Apostolatul social*, vol. VII, p. 199.

⁵⁸ Pr. D. STĂNILOAIIE, „Slujitori ai lui Dumnezeu, slujitori ai oamenilor”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXXXVIII (1970), 3-4, p. 413.

⁵⁹ † JUSTINIAN, *Apostolatul social*, p. 113.

«Biserica noastră este fericită să constate că în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor se confruntă și se dezbate probleme vitale pentru lumea contemporană, ca: pacea, libertatea, dreptatea socială, întrajutorarea frățască între oameni»⁶⁰.

Sensul acestui nou ecumenism a fost precizat de Preafericirea Sa cu prilejul prezenței la București a Patriarhului Ecumenic Athenagoras:

«Biserica Ortodoxă Română a sorbit și a răspândit ecumenismul prin însăși originea și istoria ei și a poporului ei, Așezămintele, activitatea, orientarea ei în toate sensurile Evangheliei și spiritul ei deschis spre toate valorile reale ale creștinismului și ale umanității îi dau putința să simtă, să gândească și să lucreze ecumenic»⁶¹.

Tot cu acest prilej, a descris și tipurile ecumenismului pe care le practică Biserica Ortodoxă Română. Astfel, cel dintâi tip este unul local: «Biserica Ortodoxă Română a realizat în propria sa țară o frumoasă lucrare ecumenică, prin apropierea, împrietenirea și colaborarea cultelor religioase». Al doilea tip este cel extern, al treilea este dialogul ecumenist: «Ecumenismul nostru este deschis tuturor posibilităților de apropiere cu toți oamenii religioși. Suntem pentru un dialog intercreștin, în condițiile stabilite de Conferința panortodoxă de la Rodos», iar al patrulea tip este ecumenismul pancreștin: «Biserica Ortodoxă Română înțelege și practică ecumenismul din dragoste și adevăr, toți sunt una în Hristos»⁶². Ecumenismul ajută fără îndoială și întărește climatul de pace, de bună înțelegere și de prietenie între toți cetățenii țării⁶³. Patriarhul Justinian a caracterizat această activitate slujitoare a Bisericii, încă de acum un sfert de veac, drept un «apostolat social», iar cele 12 volume cu acest titlu, care cuprind mărturia și întemeierea acestei slujiri, constituie o adevărată îndrumare și o continuă stimulare pentru slujirea Bisericii în toate aceste timpuri noi din viața poporului român și a omenirii în general.

Patriarhul Iustin (1977-1986) și relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu Patriarhia Ecumenică

Sub arhipăstorirea patriarhilor Justinian, Iustin și Teoctist, Biserica Ortodoxă Română a întreținut mereu relații de prietenie și colaborare cu toate celelalte Patriarhii și Biserici Ortodoxe autocefale, precum și cu alte Biserici creștine, în vederea refacerii unității acestora. În toată perioada de care ne ocupăm, au avut loc întâlniri interortodoxe, prilejuite de unele momente deosebite din viața

⁶⁰ † JUSTINIAN, *Apostolatul social*, p. 102.

⁶¹ † JUSTINIAN, *Apostolatul social*, p. 261.

⁶² † JUSTINIAN, *Apostolatul social*, pp. 262-263.

⁶³ † JUSTINIAN, *Apostolatul social*, vol. X, p. 252.

Bisericilor sau de nevoia de a discuta și rezolva în comun unele probleme de interes general, s-au făcut schimburi de cărți și reviste teologice, de profesori, studenți și de scrisori irenice.

S-au perpetuat legăturile tradiționale cu Patriarhia Ecumenică din Constantinopol și cu Patriarhiile apostolice din Alexandria, Antiohia și Ierusalim. Astfel, au vizitat România patriarhii Athenagoras al Constantinopolului (1967) și urmașul său, Dimitrios (1987), Hristofor și Nicolae al V-lea ai Alexandriei (în 1958 și 1971), Alexandru al III-lea al Antiohiei și întregului Orient (1951 și 1954), urmașii săi Elias al IV-lea (1974) și Ignatie (1981), Benedict al Ierusalimului (1968) și urmașul său Diodor (1982 și 1986 – la înscăunarea Patriarhului Teotist). Între 14-17 april. 1978, Preafericitul Părinte Iustin Moiescu, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, însoțit de ÎPS Mitropolit Nicolae al Banatului, PS Episcop Antonie Ploieșteanul, vicar-patriarhal, PS Episcop Adrian Botoșeneanul, vicar al Arhiepiscopiei Iașilor, PS Episcop Nestor Severineanul, vicar al Arhiepiscopiei Craiovei, Pcu. Arhim. Vasile Costin, superiorul Așezămintelor românești din Țara Sfântă, și arhid. Ion Bănățeanu, secretarul Cabinetului patriarhal, au făcut o vizită oficială Sanctității Sale Dimitrios I, Patriarhul Ecumenic al Constantinopolului⁶⁴.

Preafericitul Părinte Patriarh Iustin și delegația au fost primiți oficial la Catedrala Patriarhiei Ecumenice. Din partea Patriarhiei Ecumenice au fost de față: PS Mitropolit Meliton de Calcedon, membrii ai Sfântului Sinod al Patriarhiei Ecumenice, preoți și un mare număr de credincioși. După prezentările de rigoare, de ambele părți, Patriarhul Dimitrios I a adresat Patriarhului Iustin următorul cuvânt de întâmpinare:

«Preafericirea Voastră, îmi amintesc cu plăcere de vizita Preafericirii Voastre făcută cu patru ani în urmă, în calitate de Mitropolit al Moldovei și Suvevei. M-am bucurat mult la aflarea veștii despre înălțarea Preafericirii Voastre la rangul de Întâistătător al Bisericii Ortodoxe Române. Ne rugăm pentru Preafericirea Voastră ca Dumnezeu să vă țină sănătos, spre binele Bisericii Ortodoxe Române și al poporului român, pentru a putea să îndepliniți cu succes toate îndatoririle pe care le aveți în această calitate. Relațiile dintre Bisericile noastre au fost întotdeauna bune. Suntem siguri că aceste relații de acum înainte vor fi și mai bune. Ne bucurăm nespuse de mult de vizita Preafericirii Voastre aici și aceasta ne face să simțim cu și mai multă bucurie și entuziasm sfânt sărbătoarea Învierii Domnului, pe care o așteptăm. Suntem siguri că această colaborare a noastră va avea rezultate din ce în ce mai bune, iar contactele dintre Bisericile noastre sunt din ce în ce mai rodnice, mai ales în scopul slujirii lumii de astăzi»⁶⁵.

⁶⁴ „Vizita frățească făcută de Preafericitul Patriarh Iustin Sanctității Sale Dimitrios I, Patriarhul Constantinopolului”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XCVI (1978), 5-6, p. 359.

⁶⁵ „Vizita frățească...”, p. 361.

Răspunzând, Preafericitul Patriarh Iustin a spus:

«în urma alegerii noastre ca Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, am considerat ca o datorie sfântă să fac o vizită Patriarhiei Ecumenice. Relațiile dintre Bisericile noastre au un caracter religios și sunt bazate pe deplină frățietate. Contactele și vizitele noastre frățești sunt expresia dragostei care unește Bisericile Ortodoxe locale cu Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului»⁶⁶.

Patriarhul Iustin a afirmat că această vizită are loc în cadrul firesc al cultivării relațiilor tradiționale interortodoxe, urmărind să aducă o nouă contribuție la întărirea legăturilor frățești dintre Bisericile noastre, la promovarea idealului unității creștine și la colaborarea în acțiunile care preocupă în mod deosebit lumea contemporană⁶⁷:

«Aflându-ne în această străveche catedrală de reședință a venerabilului Scaun Ecumenic, gândul nostru se îndreaptă cu adâncă emoție și cu aleasă cinstire către trecutul plin de glorioase înfăptuiri și de adânci semnificații istorice al de Dumnezeu-păzitei Patriarhii Ecumenice. Aici, în inima Bisericii-mamă a întregii Ortodoxii, s-au întrunit Sinoade Ecumenice și locale în cadrul cărora, sub înrăurirea Duhului Sfânt, s-au precizat adevăruri de credință și s-au formulat canoane de importanță deosebită pentru Biserică. Trebuie să menționăm și legăturile ecumenice existente încă din veacurile al IV-lea, al V-lea și al VI-lea, ilustrate prin acei episcopi de Tomis, începând cu Vetranio și sfârșind cu Valentinian, care participau la sinoade, sau prin acel Ioan Casian, român din Dobrogea, hirotonit diacon de către Sf. Ioan Gură de Aur și trimis cu misiuni importante la episcopul Inocențiu I al Romei și la alți conducători bisericești din Apus.

Ne amintim apoi și de impresionantul șir de patriarhi ecumenici veniți în țara noastră pentru a aduce personal binecuvântarea și îndrumările lor duhovnicești dreptcredincioșilor noștri creștini. Personalități de seamă, ca patriarhii Nifon al IV-lea, Ioachim, Pahomie, Teolipt, Ieremia al II-lea, Ioasaf, Chiril Lucaris, Partenie al IV-lea și alții, au venit, după cum se știe, în sec. al XVI-lea și al XVII-lea, la curtea domnitorilor români sprijinitori ai Ortodoxiei, sau la sfințirea unor vestite locașuri de închinare, contribuind la prelungirea spiritualității și a artei bizantine pe pământul românesc. Ceea ce am dori să subliniem în mod deosebit este faptul că legăturile dintre Patriarhia Ecumenică și Biserica Ortodoxă Română care s-au păstrat neîntrerupt până în zilele noastre, s-au concretizat uneori în acte de mare însemnătate pentru Biserica noastră. Astfel, înființarea primelor mitropolii din Țara Românească și Moldova s-a făcut cu aprobarea Patriarhiei Ecumenice care, întocmai unei mame bune și iubitoare, a privegheat la consolidarea organizării vieții noastre bisericești și la buna ei dezvoltare.

⁶⁶ „Vizita frățească...”, p. 360.

⁶⁷ „Vizita frățească...”, p. 363.

De asemenea, dobândirea autocefaliei de către Biserica noastră și înființarea patriarhatului s-au înfăptuit cu bunăvoință, cu înțelegerea și cu prețuirea care au fost arătate întotdeauna Bisericii noastre de către Patriarhia Ecumenică. La rândul său, poporul român a adus în diferite împrejurări istorice, prin voievozii săi evlavioși și prin conducătorii săi bisericești, contribuții de seamă la susținerea materială a acestui Scaun Ecumenic și la ajutorarea dreptmăritorilor creștini din aceste părți. Pentru Bisericile Ortodoxe surori, năzuința de a păzi neclintite învățăturile și tradițiile Ortodoxiei, cultivând cu grijă legăturile de dragoste și conlucrare între ele, se conjugă în vremea noastră cu eforturile pentru pregătirea Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe Răsăritene. Biserica Ortodoxă Română a participat prin delegații săi la consfăturile pregătitoare pentru fixarea tematicii viitorului Sfânt și Mare Sinod, a elaborat temele ce i-au fost încredințate spre studiere și le-a înaintat Secretariatului Comisiei interortodoxe de la Chambesy».

În timpul convorbirilor dintre cei doi patriarhi, s-au formulat următoarele concluzii:

- s-a constatat de ambele părți că nu există probleme între Patriarhia Ecumenică și Patriarhia Română.
- s-a constatat că ambele Patriarhii au aceleași intenții în ceea ce privește relațiile interortodoxe.
- s-a constatat că, în efortul acesta, ambele Patriarhii sunt plasate pozitiv pe linia ca, în colaborare cu celelalte Biserici Ortodoxe, sa contribuie la pregătirea Sfântului și Marelui Sinod.

Convorbirile între cele două Patriarhii s-au îndreptat spre problemele intercreștine. În examinarea neîntreruptă a acestor probleme intercreștine s-a constatat:

- Că este comună dorința celor două Patriarhii ca dialogurile teologice cu toate Bisericile eterodoxe să continue.
- Dacă în dinamica acestor dialoguri se vor nota situații critice asupra temelor îndoielnice, atunci ambele Patriarhii sunt de părerea că va trebui să fie găsite toate modurile ca să se depășească aceste stări și dialogurile să continue.
- În urma propunerii Patriarhului Bisericii Ortodoxe Române, ambele Patriarhii au fost de acord ca dialogurile teologice între Ortodoxie și Bisericile eterodoxe să se reglementeze în așa fel, încât aceste dialoguri să se desfășoare treptat și în stadii până când «toți vom ajunge la unitate de credință».
- Cele două Patriarhii au fost de acord că ar trebui să existe o participare și o prezență continuă și mai intensă a Ortodoxiei în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, în Conferința Bisericilor Europene și, în general, în Mișcarea Ecumenică.

- Cele două Patriarhii declară că voința lor este să colaboreze cu toate religiile și cu oamenii de toate ideologiile din lume spre binele omenirii.

Metropolitul Meliton de Calcedon, responsabil cu relațiile externe bisericești ale Patriarhiei Ecumenice, l-a întâmpinat pe Patriarhul Iustin cu un discurs care scoate în evidență rolul extrem de important al acestuia, ca reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române, în promovarea proiectelor panortodoxe:

«Sunteți lucrătorul cel dintâi al viitorului sinod panortodox!... Preafericirea Voastră și Biserica Ortodoxă Română ați fost factorul de contribuție cel mai important și de echilibru înțelept pentru promovarea unității interortodoxe. ... Salutăm pe marele patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, salutăm pe un ctitor al dimensiunii ecumenice panortodoxe, pancreștine și panumane!»⁶⁸.

În timpul patriarhatului său, a avut loc cea de a II-a Conferință panortodoxă presinodală, între 3-12 sept. 1982, la Centrul ortodox al Patriarhiei Ecumenice de la Chambesy, Geneva. Patriarhul Dimitrios I nu a reușit să viziteze România ca răspuns al vizitei din 1978 a Patriarhului Iustin, iar contactele dintre cele două Biserici surori se răresc în perioada următoare. Acest fapt se datorează probabil climatului politic din România, dar și Patriarhului Dimitrios I însuși, care era un om blând, răbdător, duhovnicesc, înclinat mai mult spre cele dinlăuntru decât spre cele din afară⁶⁹.

Patriarhul Teoctist (1986-2007) și relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu Patriarhia Ecumenică

În a doua jumătate a sec. al XX-lea, în cadrul ecumenismului actual, problema intercomuniunii sau a comuniunii sacramentale se pune tot mai des și mai insistent, fiind deseori abordată în studiile de specialitate⁷⁰. Conform doctrinei ortodoxe, comuniunea nu se poate realiza decât între Bisericile surori, deci, între membrii Bisericii Ortodoxe la diferite nivele⁷¹. Biserica Ortodoxă are deplina conștiință a răspunderii ei pentru unitatea lumii creștine. Ea recunoaște existența *de facto* a Bisericilor și confesiunilor creștine, dar, în același timp, crede că relațiile cu acestea trebuie să se sprijine pe clarificarea întregii lor ecleziologii și, în special, a învățăturii lor generale despre Taine, har, preoție și succesiune apostolică, clarificare pe care ele să o facă de pe poziția proprie a lor cât mai repede și mai obiectiv. Dacă spre sfârșitul mileniului al II-lea a apărut un nou mod de gândire ce a cu-

⁶⁸ „Vizita făcută de Patriarhul Iustin Moisescu Patriarhului Ecumenic Dimitrios I, Cuvânt la Liturgia patriarhală”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XCVI (1978), 5-6, p. 373.

⁶⁹ Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, p. 26.

⁷⁰ Pr. Liviu STAN, „Iconomie și intercomuniune”, în: *Orthodoxia*, XXII (1970), 1, p. 12.

⁷¹ Pr. Nicolae DURĂ, „Intercomuniune sau comuniune sacramentală? Identitatea eclesială și unitatea ei de credință”, în: *Orthodoxia*, XL (1988), 4, p. 47.

prins treptat toate compartimentele vieții (religios, social-politic, cultural și economic european) și s-a impus treptat, arătându-se a fi o caracteristică a acestui sfârșit de mileniu, aceasta este, fără îndoială, *gândirea dialogală*⁷². La începutul noului mileniu, se pare că toți și toate sunt chemate la dialog și comuniune pentru a supraviețui în contextul pluralismului cultural ce caracterizează lumea de azi⁷³. Se acceptă astăzi tot mai mult ideea că existența însăși este dialog, adică este chemare și răspuns, întâlnire, comunicare, împreună-lucrare, perihoreză și comuniune, atât pe verticală cât și pe orizontală. Noutatea acestei forme de gândire constă în redescoperirea dimensiunii verticale a dialogului, care îi poate salva pe partenerii dialogului de platitudinea orizontală. Concret, lucrul acesta se observă în retrizarea interesului omului modern pentru religie, care reprezintă tocmai dimensiunea verticală în orice formă de dialog și la orice nivel. Prin urmare, religia ar trebui să-și ia în serios dimensiunea ei profetico-eshatologică, contribuind cu toate mijloacele sale specifice la îmbunătățirea vieții credincioșilor, fiind chemată să se implice în problemele reale ale vieții⁷⁴.

Perioada Patriarhului Teoctist Arăpașu a fost cea mai rodnică în ceea ce privește relațiile interortodoxe cu Patriarhia Ecumenică. La întronizarea sa (16 nov. 1986), Patriarhia Ecumenică a fost reprezentată de mitropolitul Hrisostomos de Myra, care a transmis «felicitățile și urările Sanctității Sale, Patriarhul Dimitrios I, ale Sfântului Sinod, ale clerului și poporului Cetății Împărătești, pentru binemeritata Voastră alegere și înscăunare în fruntea Bisericii Ortodoxe Române surori, a cărei bucurie o împărtășim din toată inima»⁷⁵. Urmează vizita irenică (14-20 mai 1987) la Constantinopol a Patriarhului Teoctist, împreună cu o delegație formată din ÎPS Nicolae al Banatului, PS Eftimie al Romanului, PS Nifon, episcop vicar patriarhal, diac. Grigore Andronescu, preoții profesori Ștefan Alexe și Constantin Coman,

Între 16-21 sept. 1987, România este vizitată de Patriarhul Ecumenic Dimitrios I, împreună cu o delegație formată din mitropoliții Hriostomos de Myra, Evanghelos de Perga, Augoustinos de Germania și Bartolomeu de Filadelfia, fiind întâmpinați cu dragoste de către patriarhul Teoctist⁷⁶:

«Vă întâmpinăm în această catedrală istorică, cu simțăminte de dragoste frățească și de prețuire, împreună cu ierarhii sfintei noastre Biserici, cu slujitorii altarelor de la parohii și de la mănăstiri, profesori de teologie și credincioși, care vă aduc prinosul lor de cinstire... Legăturile dintre Biserica Ortodoxă Română și Scaunul Ecumenic al Constantinopolului sunt încrustate adânc și de neuitat în răbojul istoriei... În timpurile mai noi,

⁷² Pr. Ion STOICA, *Adevărul, omul și lumea*, Ed. ASA, București, 2006, p. 23.

⁷³ †Anastasios YANNOULATOS, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, Ed. Bizantină, București, 2003, p. 17.

⁷⁴ †A. YANNOULATOS, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, p. 21.

⁷⁵ Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, pp. 26, 27.

⁷⁶ Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, p. 27.

legăturile Patriarhiei Bisericii Ortodoxe Române cu Patriarhia Ecumenică s-au afirmat deosebit de puternic prin vizitele reciproce ale marilor noștri înaintași de fericită pomenire, patriarhii Justinian și Iustin, precum și vizita făcută la București de predecesorul Sanctității Voastre, de pioasă memorie, patriarhul Athenagoras, vizite care au înscris pagini de neuitat în cartea de aur a unității frățești dintre Bisericile noastre»⁷⁷.

Urmează discursul Patriarhului Ecumenic Dimitrios I:

«Prin prezența noastră și a cinstitei noastre delegații, răspundem vizitei Preafericirii Voastre, după cum avem datoria sfântă să o facem. Dar, dincolo de caracterul protocolar al acestei vizite, noi ne împlinim o veche dorință, și anume de a vedea la fața locului Biserica Ortodoxă Română, viața și organizarea acesteia, precum și vestitele sale mănăstiri. Prin vizitele pe care le-am efectuat anul acesta la Bisericile Ortodoxe surori, între care și Biserica Voastră, Preaiubite Frate, lucrăm taina mare a unității panortodoxe. Lumea noastră de astăzi se caracterizează printr-o acută criză spirituală. Ortodoxia este chemată, în acest context, să-și strângă rândurile și să dea acestei lumi răspunsul cuvenit, care să o conducă la viață. Contăm mult pe contribuția Bisericii Ortodoxe Române și nădăduim ca, prin împreună noastră lucrare, să putem realiza acest sfânt scop».

„Importanța vizitei Sanctității Voastre – spunea Patriarhul Teoctist la mănăstirea Sf. Ioan cel Nou din Suceava – constă în faptul că ea reînnoadă și afirmă, în timpul nostru, legătura dintre Patriarhia Română și cea a Constantinopolului»⁷⁸.

La 30 april. 1988 sosea în țara noastră o delegație a Patriarhiei Ecumenice, alcătuită din: ÎPS Hrisostom al Mirelor (președintele Comisiei pentru probleme interortodoxe a Patriarhiei Ecumenice), ÎPS Damaschin al Elveției, secretarul Comisiei pentru pregătirea Sfântului și Marelui Sinod, și Pcu. Arhim. Meliton Karas, secretar șef al Sfântului Sinod al Patriarhiei Ecumenice. La Palatul patriarhal din București a avut loc, sub președinția Preafericitului Patriarh Teoctist, o consfătuire de lucru. Din partea Bisericii Ortodoxe Române au luat parte la această consfătuire: Înaltpreasfinții Mitropoliți Antonie al Ardealului, Nestor al Olteniei și Nicolae al Banatului, PS Episcop Nifon Ploieșteanul, vicar patriarhal și Secretar al Sfântului Sinod, Părinții Profesori Ștefan Alexe și Constantin Coman de la Institutul teologic din București, Pr. Alexandru Tudor, consilier patriarhal la Sectorul Relații Externe Bisericești.

Mai întâi, ÎPS Mitropolit Hrisostom al Mirelor a transmis cele mai bune urări și salutul frățesc al Sanctității Sale Patriarhului Ecumenic Dimitrios I, precum și cele mai bune sentimente și urări din partea membrilor Sfântului Sinod al

⁷⁷ Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, p. 28.

⁷⁸ Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, p. 28.

Patriarhiei Ecumenice. Prezentând scopul acestei vizite, ÎPS Sa a înmănat Preafericitului Patriarh Teoctist o scrisoare din partea Patriarhului Ecumenic, cu următorul conținut:

«Preasfântul nostru Scaun Ecumenic Apostolic al Patriarhiei cercetează cu purtarea de grijă ce se cuvine întreaga problematică a pregătirii Sfântului și Marelui Sinod al Sfintei noastre Biserici Ortodoxe și, în special, cele ce se cad a fi făcute pentru pregătirea celei de a IV-a faze a lucrărilor pregătitoare ale acestui Sfânt Sinod ce urmează să fie întrunit. Prin hotărârea luată de a III-a Consfătuire Panortodoxă Presinodală (Chambesy-Elveția, 1986), pe ordinea de zi a celei de a IV-a faze a pregătirii Sfântului și Marelui Sinod sunt înscrise următoarele teme:

- Diaspora Ortodoxă,
- Autocefalia și modul proclamării ei,
- Autonomia și modul proclamării ei,
- Dipticele»⁷⁹.

ÎPS Mitropolit Hrisostom a făcut cunoscut că vizita sa urmărește realizarea unui schimb de păreri cu Patriarhia Română, așa cum s-a procedat cu toate celelalte Biserici Ortodoxe locale înainte de convocarea Comisiei panortodoxe pregătitoare. Delegația Patriarhiei Ecumenice dorește să consulte, în primul rând, opinia Patriarhiei Române privind data convocării primei Comisii interortodoxe pregătitoare și ordinea prioritara în care ar urma să fie dezbătute temele de pe ordinea de zi a celei de a IV-a Conferințe Panortodoxe Presinodale. Patriarhul Teoctist a exprimat mulțumiri pentru eforturile depuse de Președinte și de Secretar pentru realizarea întrunirii Sfântului și Marelui Sinod, menționând totodată interesul Bisericii Ortodoxe Române în studierea cât mai grabnică a acestor probleme. Biserica Ortodoxă Română, având în vedere dificultatea subiectelor discuției (diaspora ortodoxă, autocefalia și modul proclamării ei, autonomia și modul proclamării ei, dipticele), este de acord cu procedeul abordării lor separate.

A doua problemă pe care a pus-o delegația Patriarhiei Ecumenice se referă la data întrunirii Comisiei interortodoxe pregătitoare. De comun acord cu alte Biserici Ortodoxe, s-a propus ca dată a întrunirii sfârșitul lunii februarie sau începutul lunii martie 1989 la Chambesy-Elveția. S-a scos în evidență obligația de a armoniza problematica specifică lumii actuale cu disciplina tradițională a Bisericii Ortodoxe, echilibrând raportul dintre spiritul canoanelor și natura realităților contemporane. În continuare, a avut loc o discuție asupra problemei dipticelelor. În acest sens, ÎPS Mitropolit Hrisostom a adus la cunoștința Patriarhului Teoctist că Patriarhia Ecumenică a hotărât să recunoască în viitorul foarte apropiat autocefalia Bisericii Georgiei și demnitatea de Patriarh pentru întâistătătorul acestei Biserici. În această situație, se ridică problema locului ce i se va acorda

⁷⁹ „Mesajul Patriarhiei Ecumenice la înscăunarea Patriarhului Teoctist”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, CIV (1986), 11-12, p. 68.

Patriarhiei Georgiei în rândul celorlalte Patriarhate ortodoxe⁸⁰. În cazul în care criteriul admis va privi ordinea recunoașterii autocefaliei și a rangului de Patriarhie, atunci Biserica Georgiei va trebui să fie socotită pe locul 9, după Patriarhia Bulgară. În legătură cu ierarhii celor două mitropolii, din America și Japonia, cărora Biserica Rusiei le-a recunoscut autonomia, ÎPS Mitropolit Hrisostom a adus la cunoștință că Patriarhia Ecumenică nu poate accepta propunerile avansate de Patriarhia Moscovei, care insistă ca la festivitățile mileniului Botezului Rusiei acești doi mitropoliți să fie rânduiți alături de Bisericile autonome.

Duminică, 1 mai 1988, în prezența Patriarhului Teoctist, a fost oficiată Sfânta Liturghie în Catedrala patriarhală din București, de către ÎPS Mitropolit Hrisostom al Mirelor, ÎPS Mitropolit Nicolae al Banatului și PS Episcop Nifon Ploieșteanul, vicar patriarhal, fiind înconjurați de clericii Catedralei. La Sfânta Liturghie au asistat: ÎPS Mitropolit Damaschin al Elveției și PC Arhim. Meliton; ÎPS Mitropolit Antonie al Ardealului și ÎPS Mitropolit Nestor al Olteniei, din partea Sfântului Sinod al Bisericii noastre. La sfârșitul Sfintei Liturghii, ÎPS Mitropolit Nicolae al Banatului a salutat prezența membrilor delegației Patriarhiei Ecumenice în țara noastră, vorbind despre Consfătuirile panortodoxe presinodale desfășurate până în acel moment, precum și despre cea de a IV-a și ultima Consfătuire ce urma să aibă loc. În cuvântul său de răspuns, ÎPS Mitropolit Hrisostom al Mirelor a evidențiat contribuția însemnată a Bisericii Ortodoxe Române în dezbaterile temelor înscrise pe ordinea de zi a Sfântului și Marelui Sinod⁸¹.

Între 7-9 oct. 1991, Patriarhul Teoctist, însoțit de ÎPS Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, a participat la funeraliile Patriarhului Dimitrios I, iar pe 2 nov. 1991, împreună cu arhiepiscopul Vasile al Târgoviștei, participa la întronizarea Patriarhului Ecumenic Bartolomeu I⁸².

Între 10-16 mart. 1992, Patriarhul Teoctist, însoțit de o delegație formată din mitropoliții Daniel al Moldovei și Bucovinei și Antonie al Ardealului și pr. asist. dr. Constantin Coman, a vizitat Constantinopolul, pentru a lua parte la prima Sinaxă a întăistătorilor Bisericilor Ortodoxe, desfășurată în zilele de 13-15 mart. Pe data de 15 mart., în Catedrala *Sfântul Gheorghe* a Patriarhiei Ecumenice, s-a săvârșit Dumnezeiasca Liturghie de către toți întăistătorii Bisericilor Ortodoxe și s-a citit mesajul adoptat de aceștia cu prilejul întâlnirii. Delegația Bisericii Ortodoxe Române a avut o întâlnire de două ore cu Patriarhul Ecumenic, în care s-a discutat despre prozelitismul și uniaticismul care se manifesta la acea vreme în Transilvania și despre întărirea obștii românești de la schitul Prodrumu⁸³.

⁸⁰ Diac. P.I. DAVID, „Consiliul Ecumenic al Bisericilor”, în: *Glasul Bisericii*, XLIII (1984), 5-6, pp. 433-436.

⁸¹ „Vizita delegației Patriarhiei Ecumenice”, p. 70.

⁸² Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, p. 29.

⁸³ Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, p. 30.

Între 12-18 aug. 1994, Sanctitatea Sa Bartolomeu I a vizitat pentru prima dată ca Patriarh ecumenic România, mai cu seamă centrele episcopale (București, Râmnicu Vâlcea, Sibiu, Alba-Iulia, Cluj) și Mănăstirile (Cozia, Schitul Cornu, Râmeți, Brâncoveanu-Sâmbăta de Sus, unde s-a și săvârșit Dumnezeiasca Liturghie de Adormirea Maicii Domnului, împreună cu sfințirea noii biserici și a ansamblului monahal, ctitorite de mitropolitul Antonie)⁸⁴.

Sanctitatea Sa Bartolomeu I a ținut un discurs la primirea Sa în catedrală, amintind momentele importante ale relațiilor dintre cele două Biserici:

«Din secolul al IV-lea, ținutul Tomisului aparținea jurisdicției Bisericii mame a Constantinopolului, împreună cu întreaga Tracie, lucru confirmat și pecetluit și de Sinodul al IV-lea Ecumenic, printr-un cunoscut canon al său. În secolul al VIII-lea, Mitropolia Tomisului avea 14 episcopii. Au urmat năvălirile popoarelor barbare... . Constituie o minune faptul că, după atâtea năvăliri și cuceriri din partea popoarelor barbare, poporul român a reușit să-și păstreze limba și credința ortodoxă. Când s-au întemeiat statele românești, în secolul al XIV-lea, vechile legături au fost reînnoite de domnitorii români, care s-au adresat iarăși Bisericii Mame, cerând de la aceasta supravegherea pastorală. În anul 1359, domnitorul Alexandru Basarab a cerut de la Patriarhul Ecumenic Calist, instalarea, ca mitropolit al Ungrovlahiei, a mitropolitului Iachint de Vicina. Așa a început istoria Mitropoliei Ungrovlahiei. Puțin mai târziu, s-a întemeiat și Mitropolia Moldovei. După aceea, importanța celor două mitropolii a crescut, iar domnitorii Valahiei și Moldovei au devenit cei mai însemnați binefăcători ai Patriarhiei Ecumenice - ai Bisericii Românești întâi de toate - dar și ai mănăstirilor atonite. M-am referit la toate acestea pentru a sublinia vechimea creștinismului la români, dar și legăturile dintre Biserica sfințită a României și Sfânta și Marea Biserică a lui Hristos din Constantinopol, de la care aceasta a primit lumina Evangheliei. „Au trecut deja 108 ani de când fericitul întru adormire predecesor al nostru, Patriarhul Ecumenic Ioachim al IV-lea, a acordat autocefalia Bisericii României, care de mulți ani s-a arătat a fi model de urmat pentru multe dintre celelalte Biserici Ortodoxe»⁸⁵.

Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I a ținut un discurs la ședința festivă a Sfântului Sinod, în care a vorbit despre vremurile contemporane, caracterizându-le ca fiind vremurile Ortodoxiei:

«Este comună și în afară de orice îndoială constatarea că perioada în care Dumnezeu a hotărât granițele vieții noastre se constituie într-un timp cu totul aparte pentru Ortodoxie. Ora Ortodoxiei a sosit și o trăim deja, consumând-o nu întotdeauna cu folos, frământați de schisme, de patimi, de răutate. Dumnezeu ne-a pregătit toate condițiile și ne cheamă, ca profeți și întâistători, să ne arătăm vrednici de timpurile și de împrejurările actua-

⁸⁴ Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericele Ortodoxe surori”, p. 30.

⁸⁵ Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericele Ortodoxe surori”, p. 31.

le. Biserica Ortodoxă din România, chiar și în timpul regimului ateu, a înspirat mult optimism și admirație. Același lucru îl reușește și astăzi... Reținem urarea de a depăși cât mai repede criza economică, astfel încât poporul român să poată ridica la București marea catedrală, demnă de măreția acestui popor, așa cum a reușit deja poporul sârb la Belgrad»⁸⁶.

Între 26 aug.–2 sept. 1994, însoțit de ÎPS Bartolomeu Anania al Clujului și de pr. prof. dr. Constantin Coman, Patriarhul Teoctist a vizitat Constantinopolul, cu prilejul aniversării a 150 de ani de la înființarea Facultății de Teologie din Halki. Aici, participanții la aceste festivități au sprijinit planul patriarhului ecumenic de a redeschide Facultatea din Halki, închisă în 1971 de către autoritățile turce, semnând un memoriu adresat primului ministru al Turciei.

Între 22–27 sept. 1995, cu ocazia aniversării a 1900 de ani de la scrierea Apocalipsei și a celei de a doua Sinaxe a întâistăților Bisericii Ortodoxe, patriarhul Teoctist, împreună cu mitropolitul Daniel al Moldovei și Bucovinei, mitropolitul Antonie al Transilvaniei, episcopul vicar patriarhal Nifon și pr. prof. dr. Constantin Coman de la Facultatea de Teologie din București, a participat la manifestările organizate de Patriarhia Ecumenică în insula Patmos.

Între 21 oct.–1 nov. 1995, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I a participat la sărbătorirea împlinirii a 110 ani de autocefalie și 70 de ani de patriarhat ai Bisericii Ortodoxe Române. La acest eveniment au mai participat: patriarhul Partenie al III-lea al Alexandriei, patriarhul Pavel al Serbiei, patriarhul Maxim al Bulgariei, arhiepiscopul Hrisostom al Ciprului, arhiepiscopul Anastasie al Albaniei, arhiepiscopul Dorotei de Praga și arhiepiscopul Ioan al Finlandei. La Liturgia panortodoxă de la București, Sanctitatea Sa Bartolomeu I spune⁸⁷:

«Sărbătoarea de astăzi a Ortodoxiei românești, prăznuită în această sinaxă euharistică panortodoxă, cheamă toate Bisericile ortodoxe să slăvim împreună pe împăratul tuturor, pentru bucuria de astăzi a fraților români... Această bucurie sărbătorească este cu adevărat bucuria tuturor ortodocșilor de pretutindeni, ca mădulare ale aceluiași Trup teandric al lui Hristos.... La bucuria aceasta participă, însă, în mod deosebit Patriarhia Ecumenică, întâi, pentru că, în calitatea sa de centru al unității și al conlucrării armonioase a tuturor Bisericilor Ortodoxe locale, simte mai intens comuniunea cu fiecare din acestea... așa cum este acum Biserica României. În al doilea rând, deoarece legăturile Patriarhiei Ecumenice cu Ortodoxia românească au fost multisekulare și foarte strânse. Secole de-a rândul populația acestei țări s-a aflat sub grija spirituală a Bisericii Mame a Constantinopolului, din partea căreia a primit și Tomosul sinodal și patriarhal din april. 1885, care privea autocefalia, ca și Tomosul patriarhal și sinodal din 30 iul. 1925, privind recunoașterea cinstei patriarhale.... Ne miră și naște în noi admirație nespusă faptul că, aproape 1000 de ani după marti-

⁸⁶ Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, p. 32.

⁸⁷ Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, pp. 32-33.

riul Sfântul Sava, populația acestor ținuturi, după nenumărate peripeții și prigoane, și-a păstrat credința ortodoxă și limba latină. Este vorba despre o adevărată minune a istoriei. Având în vedere mărimea actuală a Bisericii României, suntem neputincioși în a explica cum acest mare popor ortodox a ieșit, deodată, din întunericul istoriei, în secolul al XIV-lea, pentru a asigura omenirea întregă că supraviețuiesc ca popor numeros și unitar, deși aproape necunoscut timp de secole întregi Poate că secretul acestei minuni se află în credința puternică și de neclintit a acestui popor... . Cunoaștem cu toții că, întrucât secole de-a rândul, domnitorii români au fost singurii domnitori creștini din imperiul otoman care au constituit principala sprijin al Patriarhatelor Apostolice din Răsăritul Ortodox.... Niciodată Biserica Mamă a Constantinopolului nu va uita ajutorul neprețuit care a venit din partea fiilor ei români în cele mai grele momente ale istoriei sale. Cu recunoștință, cinstim pomenirea acelor mărinimoși bărbăți. Văzând și mărșăliștii numeroaselor capodopere de arhitectură și de pictură bisericească ortodoxă din România, dăm deplină dreptate cunoscutului istoric român Nicolae Iorga, care a numit „Bizanț după Bizanț” epoca aceea strălucită a istoriei românești »⁸⁸.

Între 11-16 oct. 1997, cu prilejul sărbătoririi a 500 de ani de la întemeierea Mănăstirii Neamț și a prăznuirii Cuvioasei Parascheva, Sanctitatea Sa Bartolomeu I a revenit în România. Pe data de 15 octombrie, Universitatea din Iași îi conferă titlul de Doctor Honoris Causa⁸⁹.

Între 26-29 sept. 1998, Patriarhul Teoctist, însoțit de mitropolitul Daniel al Moldovei, arhiepiscopul Bartolomeu al Clujului și pr. prof. dr. Constantin Coman, vizitează Constantinopolul. Aici, împreună cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I, pe data de 27 sept., au resfințit biserica *Sfânta Parascheva*, rezidită în anul 1692 de domnitorul Constantin Brâncoveanu, urmând să fie încredințată spre folosire primei parohii românești din Constantinopol. Delegația Bisericii Ortodoxe Române a vizitat Facultatea de Teologie din insula Halki și biserica *Sfânta Treime*, unde Sanctitatea Sa Bartolomeu I i-a acordat preotului Constantin Coman oficiul de „protopresbiter al Tronului Ecumenic”, pentru contribuția sa la desfășurarea relațiilor dintre cele două Biserici, înmânându-i gramata, crucea patriarhală și bedernița⁹⁰.

Între 26-28 oct. 1999, Sanctitatea Sa Bartolomeu I a vizitat din nou România, participând la sărbătoarea Sf. Dimitrie cel Nou, ocrotitorul Bucureștilor. Patriarhul Ecumenic a participat la multe evenimente importante: Sfânta Liturghie patriarhală (26 oct.), sfințirea bisericii *Sf. Grigorie Palama* și Sfânta Liturghie patriarhală (27 oct.). În această perioadă, Sanctitatea Sa a susținut următoarele discursuri importante: în biserica *Sf. Grigorie Palama* – „Cunoașterea naturală și cunoașterea prin credință”; în sala mare a Palatului Patriarhal – „Biserica

⁸⁸ Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, p. 33

⁸⁹ Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, p. 33.

⁹⁰ Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, p. 34.

Ortodoxă și Europa contemporană”; „Teologia în Universitate” – cu prilejul conferirii titlului de Doctor Honoris Causa de către Universitatea din București⁹¹.

Între 4-8 ian. 2000, Patriarhul Teoctist, împreună cu mitropoliții Daniel al Moldovei și Nicolae al Banatului, episcop vicar patriarhal Teofan, arhim. Rafael Ghiță, pr. Chivu Ioan și arhidiacon Vasile Ioana, au participat la Întrunirea întâistătătorilor Bisericilor Ortodoxe din Betleem, cu prilejul aniversării a 2000 de ani de creștinism⁹².

Între 10-14 oct. 2000, Patriarhul Ecumenic vizitează din nou România. Academia Română îi oferă titlul de Doctor Honoris Causa și, cu acest prilej, susține în Aula Academiei Române prelegerea „Umanismul creștin și umanismul secularizat”. Universitatea din Galați îi conferă, de asemenea, titlul de Doctor Honoris Causa, iar cu ocazia sărbătorii Sfânta Parascheva primește titlu de cetățean de onoare al orașului Iași⁹³.

Între 23-27 dec. 2000, Patriarhul Teoctist, însoțit de mitropolitul Daniel al Moldovei, episcopul Casian al Dunării de Jos și pr. Ioan Chivu, participă în Constantinopol la Întrunirea întâistătătorilor Bisericilor Ortodoxe, cu prilejul sărbătoririi a 2000 de ani de la Nașterea Mântuitorului Hristos. De Crăciun se săvârșește Sfânta Liturghie panortodoxă la Fanar, iar a doua zi de Crăciun la Niceea⁹⁴.

La invitația Sanctității Sale Bartolomeu I, patriarhul Teoctist vizitează, între 18-24 mai 2004, Constantinopolul, împreună cu o delegație formată din mitropolitul Bartolomeu al Clujului, episcopul vicar patriarhal Ciprian Cămpineanul, pr. Chivu Ion și arhidiacon Spiridon Costin. Vizita a avut ca obiective binecuvântarea începutului slujirii în limba română la biserica *Cuvioasa Parascheva* din Istanbul și un scurt pelerinaj în Capadocia, în calitate de Locțiitor al Tronului Cezareei Capadociei⁹⁵.

Între 15-21 oct. 2004, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I vizitează România cu prilejul împlinirii celor 500 de ani de la trecerea la Domnul a domnitorului Ștefan cel Mare și Sfânt. În ziua de 16 octombrie, în Aula Magna a Universității din București, susține conferința „Personalitatea Sf. Voievod Ștefan cel Mare”. Pe întreaga durată a vizitei sale, Patriarhul Ecumenic ține prelegerile: „Cultura și civilizația în viziunea Bisericii” – cu prilejul primirii titlului de Membru de onoare al Academiei Române, „Relația dintre Stat și Biserică” – cu ocazia oferirii titlului de Doctor Honoris Causa de către Universitatea Babeș Bolyai, „Semnificația și protejarea celui mai prețios element din Univers: apa” – cu prilejul oferirii titlului de Doctor Honoris Causa de Universitatea Ovidius din Constanța⁹⁶.

⁹¹ Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, p. 35.

⁹² Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, p. 35.

⁹³ Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, p. 35.

⁹⁴ Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, p. 35.

⁹⁵ Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, p. 35.

⁹⁶ Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, pp. 35, 36.

Între 4-7 mart. 2005, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I vizitează România cu prilejul sărbătoririi a 120 de ani de autocefalie și 80 de ani de patriarhat ai Bisericii Ortodoxe Române, dar și a aniversării a 90 de ani de viață ai Patriarhului Teoctist. Sanctitatea Sa declara la sosirea pe aeroport:

„Am venit la București, împreună cu o delegație a Patriarhiei Ecumenice, pentru a prăznui împreună cu Biserica soră ortodoxă Română mai multe evenimente din viața ei și a Preafericitului Teoctist, Patriarhul României, care a împlinit de curând 90 de ani de viață și sărbătorește 55 de ani de arhierie, iar Biserica Română prăznuiește împlinirea a 120 de ani de autocefalie și 80 de ani de Patriarhie, vrednicii acordate, conform rânduielii în vigoare, de Patriarhia Ecumenică și recunoscute, în duhul dragostei frățești, de toate patriarhiile și Bisericile Autocefale”⁹⁷.

La intrarea în Catedrală este întâmpinat de Patriarhul Teoctist:

„Am socotit de cuviință și ne-am rugat Bunului Dumnezeu ca să vă avem acum între noi, când culegem, într-un fel, roadele acelor Sfinți Părinți și înaintași ai Sanctității Voastre, care la 1359 trimiteau la Curtea de Argeș pe mitropolitul Iachint de Vicina și care au adăugat Mitropoliei Țării Românești autocefalia, apoi au recunoscut ridicarea Bisericii noastre la treapta de Patriarhie, prezentându-o în această calitate și celorlalte Biserici ortodoxe surori, spre bucuria tuturor. Pentru aceasta, poporul român drept credincios, după inima și cugetul său, a păstrat neîmpuținată vistieria de recunoștință și dragoste față de Tronul Ecumenic. Suntem deosebit de recunoscători Sanctității Voastre că ne-ați împlinit dorința. Ce poate fi mai frumos decât prezența simbolică a Patriarhiei Ecumenice, prin urmașul aceluia care au mărturisit credința și vrednicia acestui popor, acordându-i autocefalia bisericească și recunoașterea Patriarhiei!”⁹⁸.

În perioada Patriarhului Teoctist s-au intensificat relațiile interortodoxe în special cu Patriarhia Ecumenică atât prin participarea acestuia la întrunirile panortodoxe, cât și prin vizitele reciproce ale celor doi patriarhi.

Patriarhul Daniel și relațiile Bisericii Ortodoxe Române cu Patriarhia Ecumenică

Pe lângă lucrările interne bisericești ale Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române (30 sept. 2007–)Sale, au fost și rămân prioritare păstrarea și dezvoltarea relațiilor interortodoxe, intercreștine și interreligioase.

În perioada când deținea locotenența scaunului patriarhal, cu prilejul celei de-a III-a Adunări Ecumenice Europene, la 4 sept. 2007, a sosit la Sibiu Sancti-

⁹⁷ Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, p. 36.

⁹⁸ Pr. C. COMAN, „Comuniune cu Bisericile Ortodoxe surori”, p. 36.

tatea Sa Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I. Pe aeroportul din Sibiu a fost întâmpinat de o delegație de ierarhi, în frunte cu ÎPS Daniel Ciobotea, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei și Loctiitor de Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, și cu ÎPS Dr. Laurențiu Streza, Mitropolitul Ardealului. După călduroasa primire ce s-a făcut înaltului oaspete la aeroport, ÎPS Dr. Laurențiu Streza l-a întâmpinat pe distinsul „primus inter pares” al Ortodoxiei la catedrala mitropolitană, înconjurat de oficiali ai CBE (dna Beate Fargerli, Secretara Adunării) și CCEE (dl Thierry Bonaventura, Secretar al Adunării) și de numeroși preoți și credincioși, unde a fost oficiat un *Te-Deum* de întâmpinare în cinstea Sanctității Sale Bartolomeu I. ÎPS Dr. Laurențiu Streza s-a adresat Sanctității Sale:

«Vă întâmpinăm cu dragoste aici, în Catedrala mitropolitană a Ardealului, construită acum 100 de ani și care a îmbrăcat acum o nouă haină prin refacerea picturii și prin împodobirea bisericii, biserică care a păstrat pe parcursul timpului frumusețea aceasta prin podoba pe care au oferit-o credincioșii noștri. Catedrala este mereu plină de credincioși, care s-au adăpat și în vremurile grele ale perioadei comuniste din izvorul nesecat al învățurii Mântuitorului Iisus Hristos. Catedrala noastră a adus aici centrul creștinismului - Catedrala *Sfânta Sofia*. De aceea, ne amintim mereu de Sanctitatea Voastră și de Biserica Constantinopolului. De asemenea, astăzi suntem bucuroși că putem participa la cea de a III-a Adunare Ecumenică a Bisericilor Europene și putem arăta aici, în acest oraș al Ortodoxiei, spiritualitatea ortodoxă tuturor delegațiilor din Bisericile Europei. Vă îmbrățișăm, vă sărutăm dreapta și rugăm pe bunul Dumnezeu să vă dăruiască sănătate și să avem și alte ocazii de a ne întâlni aici, pe pământul Ardealului»⁹⁹.

A urmat intervenția Sanctității Sale, care, exprimându-și bucuria de a participa la cea de a III-a Adunare Ecumenică Europeană, a spus:

„Puțin după vizita Noastră în țara dumneavoastră, când ne-am adunat să-l prohodim pe răposatul și neuitatul Patriarh Teoctist, mă aflu din nou aici, de data aceasta cu ocazia Adunării Bisericilor Europene, eveniment care constituie un moment important pentru istoria Bisericii din continentul nostru. Felicit Biserica Ortodoxă Română pentru că găzduiește acest eveniment, felicit și Biserica locală din Sibiu și orașul, care anul acesta este una din Capitalele Culturale Europene. Evenimentul are o mare importanță, este un moment istoric pentru Bisericile de azi din Europa, pentru Bisericile creștine, care sunt chemate să dea mărturie de unitate, de pace și de solidaritate. Îi mulțumesc încă o dată ÎPS Mitropolit Loctiitor de Patriarh, ÎPS ierarh al locului, care, împreună cu colaboratorii lor, ne-au prilejuit această împlinire, de a fi aici, în Catedrala mitropolitană. ÎPS Laurențiu a vorbit despre frumusețea acestei biserici. Permiteți-mi să spun că

⁹⁹ † ÎPS LAURENȚIU STREZA, „Eveniment unic în România: A III-a Adunare Ecumenică Europeană, Sibiu, 4-9 sept. 2007”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, CXXV (2007), 7-8, p. 192.

frumusețea acestei biserici este oglindă a frumuseții sufletului românesc și a evlaviei poporului român. Îi felicit pe sibieni că au dobândit în persoana ÎPS Laurențiu un ierarh care iubește poporul și care are și educația teologică profundă de care dispune. Aș vrea să pomenesc în acest moment și personalitatea ÎPS Antonie Plămădeală, cu care am lucrat împreună decenii de-a rândul, în diverse contexte interortodoxe și ecumenice. Veșnică să-i fie pomenirea! Am admirat înțelepciunea și experiența lui bisericească, ca și dragostea pentru Biserică. Tuturor românilor ortodocși și tuturor românilor în general, vă împărtășim binecuvântarea noastră patriarhală și vă dorim toată binecuvântarea lui Dumnezeu”¹⁰⁰.

În mai 2009, Preafericitul Daniel, însoțit de ÎPS Casian al Dunării de Jos și de PS Cipirian Câmpineanul, face prima sa vizită irenică la Fanar, unde a fost întâmpinat de Mitropolitul Evangelos de Perge și, cu deosebită bucurie, de Sanctitatea Sa, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu. «Să vă simțiți ca și în casa dumneavoastră», i-a spus Preafericitului Daniel Patriarhul Ecumenic, subliniind faptul că acest Sfânt Așezământ avea sub omoforul său Biserica României înainte ca aceasta să-și dobândească autocefalia și statutul de patriarhie, pe atunci fiind Mitropolie a Țării Românești și eparhie a Tronului Ecumenic.

Patriarhul Ecumenic Bartolomeu, după ce a primit cu bucurie pe Patriarhul României, a amintit întâlnirile anterioare pe care le-a avut cu Preafericitul Daniel:

«Am avut bucuria, Preafericite, să vă cunoaștem personal cu mulți ani în urmă, să participăm împreună admirabil, în repetate rânduri, în cadrul diferitelor acțiuni cu caracter bisericesc, interortodox și ecumenic. Am cunoscut pe strălucitul teolog dogmatic, pe lucrătorul neostenit al Evangheliei, pe bunul păstor al Bisericii, pe ierarhul cu sfântă cuviință și împodobit cu toate virtuțile pe care le învățăm din Sfintele Evanghelii, pe distinsa personalitate bisericească cu orizont larg și concepții sănătoase, pe fratele cu sentimente sincere, deschis și curat la inimă! De aceea ați câștigat de vreme nu numai dragostea noastră neîntreruptă și ferventă, dar și profunda noastră apreciere! Numele Preafericirii Voastre este foarte respectat în acest loc de martiriu, iar vestea venirii Preafericirii Voastre la noi a înălțat inimile tuturor celor care duc aici crucea Bisericii, așa cum Simon din Cirene a ridicat Crucea lui Hristos, pe drumul Golgotei, la rugăciunea fierbinte de preamărire a Numelui lui Dumnezeu, și care acum au bucuria de a Vă întâmpina».

Sanctitatea Sa a pomenit și de problemele cu care se confruntă astăzi omenirea, distrugerea progresivă a naturii și a mediului înconjurător, precum și criza economică, izbucnită de câteva luni:

¹⁰⁰ † ÎPS LAURENȚIU STREZA, „Eveniment unic în România:...” , p. 192.

«Toată lumea contemporană, Preafericite, prin prezenta distrugere a naturii și a mediului înconjurător și prin criza economică apărută de câteva luni, care - așa cum ați descris-o admirabil în strălucita Pastorală patriarhală de Paști - este, în primul rând, în fundamentele ei, o criză de natură spirituală și morală, o criză de credință și moravuri. Lumea se află în stare de confuzie, dezorientare și mult zbulucium, de la o latură la cealaltă latură a pământului”. Pe de altă parte, și lumea creștină, cu multiplele ei diviziuni și disensiuni și cu secularizarea progresivă, se găsește „într-o stare de confuzie și dezorientare asemănătoare. De aceea, de multe ori și în multe privințe, nu reușește să ofere omului secolului al XXI-lea, atât de chinuit, consolare, să-l susțină și să-l ajute eficient, să-l lumineze și să-l călăuzească spre limanul duhovnicesc lin și neînviforat. Toate acestea subliniază tocmai responsabilitatea Ortodoxiei, responsabilitatea noastră, a celor care, cu harul și din mila lui Dumnezeu, păstrăm adevărul Evangheliei, adică adevărul vieții, nealterat, nevătămat și integral».

Patriarhul a mai făcut referință și la pregătirea și convocarea Sfântului și Marelui Sinod al Ortodoxiei. La rândul său, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel a răspuns cu dragoste primirii călduroase a Sanctității Sale:

«Dorim să Vă mulțumim, Sanctitatea Voastră, pentru cuvântul de salut și pentru frumoasele aprecieri, care ne onorează și pe care le considerăm ca fiind adresate nu atât Nouă, personal, cât, mai ales, Bisericii Ortodoxe Române, Biserica născută din predica Sf. Apostol Andrei, pe care, din milă și cu harul lui Dumnezeu, o păstorim ca Patriarh».

Părintele Patriarh Daniel și-a exprimat prețuirea atât pentru

«dragostea și prietenia pe care Sanctitatea Voastră le arătați constant Bisericii noastre și poporului român, cât și pentru înțelepciunea și dinamismul cu care mărturișiți Ortodoxia la Constantinopol și în alte mari orașe ale lumii. În acest sens, în timpul vizitelor efectuate în România, ați avut prilejul să constatați personal prețuirea pe care V-o poartă clerul și credincioșii ortodocși români, ca respect pentru cel dintâi între patriarhii ortodocși, precum și pentru legăturile tradiționale cultivate între Biserica Ortodoxă Română și Patriarhia Ecumenică».

Preafericirea Sa a vorbit detaliat despre relațiile istorice de secole care leagă Biserica Ortodoxă Română de Patriarhia Ecumenică și care încep de la înființarea Mitropoliei Țării Românești în anul 1359, subliniind faptul că în acest an se împlinesc 650 de ani de la acest eveniment.

Sanctitatea Sa Bartolomeu, Arhiepiscop al Constantinopolului–Noua Romă și Patriarh Ecumenic, a răspuns vizitei făcute de Preafericitul Patriarh Daniel, venind în România pe data de 26 oct. 2010, cu ocazia sărbătoririi următoarelor evenimente: Sf. Cuvios Dimitrie cel Nou, ocrotitorul Bucureștilor, 1685 de

ani de la Sinodul I de la Niceea (325), 125 de ani de la recunoașterea oficială a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române (1885) și 85 de ani de la ridicarea ei la rangul de Patriarhie (1925). Sanctitatea Sa și mitropoliții Ioan al Pergamului, Pavlos al Dramei și Emanuel al Franței au fost întâmpinați pe Aeroportul „Henri Coandă” de Preafericitul Părinte Daniel, însoțit de un sobor de ierarhi și de oficialități locale. După ce Sanctitatea Sa Bartolomeu a fost primit în onoruri militare de către Garda de onoare a Jandarmeriei Române, în salonul oficial al Aeroportului a avut loc o scurtă conferință de presă. Aici, Patriarhul României a urât Patriarhului Ecumenic, în numele ierarhilor, clericilor și credincioșilor, bun venit la București, în aceste zile de sărbătoare ale Sf. Mare Mucenic Dimitrie, izvorătorul de mir, și ale Sf. Cuvios Dimitrie cel Nou, ocrotitorul Bucureștilor.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

«Vă primim cu multă bucurie, pentru că prezența Sanctității Voastre aici ne onorează pe noi, poporul român, și în același timp contribuie la întărirea comuniunii frățești între Bisericile Ortodoxe surori. Este pentru noi o mare bucurie că Sanctitatea Voastră participați la împlinirea a 1685 de ani de la Sinodul I Ecumenic de la Niceea, unde au fost redactate primele articole din Crezul niceo–constantinopolitan, și, în același timp, serbăm 125 de ani de la recunoașterea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române de către Biserica mamă, Patriarhia Ecumenică, și astfel am devenit Biserică soră, deci, în această sărbătoare de familie vă primim cu multă bucurie. Bine ați venit!».

Apoi, ajungând la Catedrala Patriarhală, unde s-a oficiat un *Te-Deum*, Sanctitatea Sa Bartolomeu, a mulțumit Preafericitului Părinte Patriarh Daniel și a rostit, de asemenea, un cuvânt de mulțumire în care a exprimat bucuria pentru această vizită:

«Slavă lui Dumnezeu Cel Preasfânt, Care, iată, ne învrednicește să ne întâlnim din nou! Mulțumim călduros pentru cuvintele însuflețite de sentimente alese și pline de dragoste din alocuțiunea Preafericirii Voastre! Cunoaștem simțămintele bune pe care inima Preafericirii Voastre le nutrește atât față de persoana noastră, cât și față de Patriarhia Ecumenică. Vă încredințăm că și inima noastră este copleșită de aceleași simțăminte față de persoana Preafericirii Voastre, față de Preasfânta Biserică a lui Hristos din România și poporul român binecredincios. Am venit la invitația adresată nouă, cu atâta amabilitate, de Preafericirea Voastră, să sărbătorim împreună, pe de o parte, împlinirea a 1685 de ani de la întronirea Întâiului Sinod Ecumenic de la Niceea, iar pe de altă parte, aniversarea a 125 de ani de la proclamarea autocefaliei Bisericii Române. Vă aducem din Constantinopol îmbrățișarea și binecuvântările Bisericii Mame, care se bucură și se mândrește atunci când vede că Biserica din România, fiica ei de odinioară, iar acum Biserică soră mult iubită, merge tot înainte și crește în cele dumnezeiești. Veacuri de-a rândul, Patriarhia Ecumenică a hrănit cu lapte și a crescut, cu dragoste de mamă, Bisericile locale din Balcani. Ea păstrează

pururea tandrețea dragostei față de acestea și mai ales față de Biserica Preafericirii Voastre, Biserică demnă de respect, ale cărei rădăcini istorice își trag seva și din venerabila tradiție a Fanarului. Faptul că nici nu se mai știe a căta oară venim în vizită în România, în calitate de Patriarh Ecumenic, mărturisește această dragoste. Atât în timpul păstoririi vrednicului de pomenire Patriarh Teotist, dar și acum, în zilele patriarhatului Preafericirii Voastre, Preaiubite frate Daniel, ne-a învrednicit Dumnezeu, în repetate rânduri, să venim aici, ca să trăim împreună bucuria petrecerii în același Duh Sfânt, să adevărim liturgic, în Euharistie, faptul că între cele două Biserici, între întâistătătorii și ierarhia lor, există o legătură indestructibilă, întru Domnul. Un suflet au, același gând și același omofor! Chemând peste toți rugăciunile Sfinților Părinți de la Sinodul I Ecumenic de la Niceea, ale Sf. Mare Mucenic Dimitrie, Izvorătorul de Mir, și ale Sf. Cuvios Dimitrie cel Nou, ocrotitorul Bucureștilor, din tot sufletul și din adâncul inimii, adresăm cele mai călduroase salutări cinstitei ierarhii, cucernicului cler, monahilor, întregii plirome creștine a Bisericii din România și întregului popor român... Hristos în mijlocul nostru! Fie ca puterea milei Sale să acopere totdeauna România!».

După frumoasa primire din Catedrală, Patriarhul României și Patriarhul Ecumenic au sfințit Centrul pentru Patrimoniu Cultural al Patriarhiei „Sf. Mucenic Constantin Brâncoveanu”.

La data de 27 oct. 2010, la Catedrala Patriarhală, cu ocazia sărbătoririi Sf. Cuvios Dimitrie cel Nou, ocrotitorul Bucureștilor, s-a săvârșit Sfânta Liturghie de către Sanctitatea Sa, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu, și de către Preafericitul Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, împreună cu încă 38 de ierarhi. La sfârșitul Sfintei Liturghii, Preafericitul Patriarh Daniel a mulțumit Patriarhului Ecumenic Bartolomeu pentru prezența sa în România.

«Mulțumim tuturor ierarhilor aici prezenți, în frunte cu Sanctitatea Sa Bartolomeu, Patriarhul Ecumenic al Constantinopolului, care este, așa cum am spus, un părinte și un frate duhovnicesc și un prieten al poporului român. A spus ieri că nu mai știe de câte ori a fost în România, nici nu mai poate număra datele. Și cred că acesta este un semn de frățietate, de apropiere. Știm însă precis că România este a doua țară, după Grecia, pe care a vizitat-o cel mai mult. Noi îi adresăm invitație permanentă. Nu numărăm de câte ori a fost, pentru că în comuniunea frățască nu se numără nici de câte ori a venit cineva, nici de câte ori a arătat gesturi de prețuire, fiindcă nu numărul contează, ci starea inimii, dacă este comuniune de iubire, atunci este una permanentă».

A urmat cuvântarea Patriarhului Ecumenic Bartolomeu I:

«Preafericirea Voastră, Preafericite Părinte Daniel, Patriarh al României și iubit frate în Hristos, Înaltpreasfințiile și Preasfințiile Voastre, fii binecuvântați ai Bisericii Ortodoxe Române! Astăzi, calendarul arată că ne aflăm

în ziua de 27 octombrie, când Biserica prăznuiește pomenirea Cuviosului Dimitrie cel Nou, patronul Bucureștilor. Dimitrie s-a prăznuit ieri, Dimitrie se prăznuiește astăzi. Ieri, Marele Mucenic din antichitate, tesaloniceanul, Izvorătorul de mir, făcătorul de minuni, strălucitul, mândria neamului grec, podoaba mucenicilor! Astăzi, Cuviosul cel Nou din Basarabi – și el făcător de minuni – slava acestei Catedrale patriarhale, salvatorul poporului binecredincios din București, mângâierea tuturor românilor! Cel dintâi Dimitrie L-a iubit pe Hristos din tot sufletul. Întocmai a făcut și cel de-al doilea Dimitrie. Cu mult zel, lupta cea bună a buneii credințe s-a luptat cel dintâi! Tot așa a făcut și cel de-a doilea! L-a slăvit pe Dumnezeu prin cuvânt și faptă Marele Mucenic! La fel L-a slăvit și Cuviosul! Mult l-a iubit pe om cel dintâi! Același lucru a făcut și cel de-al doilea! Arătat-s-a vrednic de chemare cel dintâi! Vrednic de chemare s-a dovedit și cel de-al doilea! Primit-a din belșug harul lui Dumnezeu cel dintâi! La fel a primit și al doilea! Primul s-a învrednicit de mucenicia sângelui! Al doilea s-a învrednicit de mucenicia ascultării și a nevoițelor celor sfinte, toată viața! Harul facerii de minuni a primit de la Dumnezeu Marele Mucenic! Harul minunilor a luat din același izvor și Cuviosul! Mir sfânt a izvorât din mormântul viu al tesaloniceanului! Bună mireasmă duhovnicească răspândesc viața și sfințele moaște ale Sf. Dimitrie cel Nou din România! Amândoi s-au împărtășit de sfințenia lui Dumnezeu Celui Întreit Sfânt, amândoi sunt luminați de lumina Lui cea necreată, amândoi împărățesc împreună cu El, amândoi arată dumnezeiasca dragoste față de oameni, prin minuni! Slavă lui Dumnezeu, așadar, Care în fiecare epocă și în fiecare popor creștin ortodox ridică sfinți, învederând, de-a lungul vremurilor, roadele lucrării Sfântului Duh în lume! Așadar, iubiți frați și preaiubiți fii în Domnul, „bucurați-vă! desăvârșiți-vă, mângâiați-vă, fiți uniți în cuget, trăiți în pace și Dumnezeu dragostei și al păcii va fi cu voi! (2 Co, 13), pentru rugăciunile Sf. Cuvios Dimitrie cel Nou și ale tuturor sfinților. Amin».

În dimineața zilei de 28 oct. 2010, în cadrul ședinței solemne a Sfântului Sinod, Sanctitatea Sa Bartolomeu a rostit o alocuțiune despre importanța comunității dintre Bisericile Ortodoxe surori, despre Simbolul de Credință niceo-constantinopolitan și despre importanța istorică și simbolică a dobândirii autocefaliei de către Biserica Ortodoxă Română. Seara, cu prilejul celei de-a doua zile naționale a Greciei, Sanctitatea Sa s-a aflat în mijlocul credincioșilor din comunitatea greacă din capitală. Cu această ocazie, în Paraclisul Ambasadei Greciei, cunoscut și ca Biserica Greacă din București, a fost oficiată slujba Vecerniei. Aceasta a fost prima vizită a Patriarhului Ecumenic Bartolomeu I după întronizarea Preafericitului Daniel.

Concluzii

Pe parcursul întregii sale existențe, Biserica Ortodoxă Română a acționat cu perseverență, cu interes și cu dragoste față de dorința-testament a Mântuitorului Hristos «ca toți să fie una» (In 17, 21). Unitatea Bisericii este și rămâne un

dar fundamental de credință. Prin procesul istoric de apariție și formare a diferitelor denominațiuni creștine, nu unitatea ființială a Bisericii – dată în chip indestructibil de la întemeierea ei – s-a sfărâmat, ci unitatea creștinilor. Obiectivul preocupărilor și strădaniilor Mișcării Ecumenice, caracteristica pe plan spiritual-teologic a sec. al XX-lea, nu este deci refacerea unității ființiale a Bisericii, ci refacerea și desăvârșirea unității depline a tuturor creștinilor în Biserica una și neîmpărțită, prin încorporarea în trupul real și văzut al Bisericii una, sfântă, sobornicească și apostolească a celor separați. În iconomia divină Biserica una este în același timp și ecumenică. Unitatea și ecumenicitatea ei sunt împreună înrădăcinate în ceea ce revelația numește „taina lui Hristos”, a Fiului lui Dumnezeu pe care Tatăl îl trimite «în lume» (*Evr* 1, 6) să surpe «peretele cel din mijloc al despărțirii» (*Ef* 2, 14). În Hristos cel unul, Biserica nu poate fi decât una, iar ecumenicitatea îi este dimensiunea fundamentală. Unitatea este deci originară și de aceea rămâne o aspirație structurală. Aceasta s-a afirmat mai puternic sau mai slab, dar permanent, în istorie și a arătat că duhul ecumenicității, al apartenenței tuturor creștinilor la același trup al lui Hristos nu s-a stins niciodată.

Așezămintele, activitatea, orientarea ei - în toate sensurile Evangheliei - și spiritul deschis spre valorile reale ale creștinismului și ale umanității i-au dat posibilitatea să simtă, să gândească și să lucreze ecumenic. Ortodoxia românească a acționat cu o râvnă deosebită pentru refacerea unității creștine și spre împlinirea dezideratului și profetiei biblice despre «o turmă și un păstor» (*In* 10, 16). Starea de vrajbă și dezbinare este împotriva firii Bisericii, trupul unic și tainic al Mântuitorului Hristos. Ortodoxia românească a mărturisit și a păzit fără schimbare de-a lungul întregii sale istorii toate dogmele și canoanele apostolice și sinodale, precum și sfintele tradiții, conformându-se întru totul cu Biserica Răsăritului în ceea ce privește păstrarea dreptei credințe postulată de Simbolul niceo-constantinopolitan, în care mărturisim că noi credem «întru una, sfântă, sobornicească și apostolească Biserică». Refacerea unității creștine este posibilă și realizabilă, în primul rând, prin dialog, de la o margine la alta a lumii. Puterea morală a Ortodoxiei rezidă în legăturile dintre Bisericile Ortodoxe Naționale, adică în unitatea Bisericii sau în sobornicitate: aceeași Biserică, aceleași dogme, aceeași disciplină, același cult și, în caz de primejdii, ajutor reciproc¹⁰¹.

Sfinții Părinți, ca Eustațiu al Antiohiei și Atanasie al Alexandriei, ne-au dat pildă vie de duh ecumenist. Biserica Ortodoxă Română a participat și participă prin reprezentanții săi la dialog, cu conștiința că acesta poate servi cauzei refacerii unității creștine. Neabătându-se de la învățătura celor șapte Sinoade Ecumenice, reprezentanții Ortodoxiei românești, conform hotărârilor Sfântului Sinod, contribuie la clarificarea poziției doctrinare a partenerilor de dialog, găsind destule puncte convergente în vederea împlinirii marelui deziderat creștin (*In* 17, 21). S-a spus, pe bună dreptate, că, dacă Bisericile membre ale Consiliu-

¹⁰¹ Pr. Alexandru M. IONIȚĂ, *Episcopul Melchisedec Ștefănescu al Romanului. Viața și activitatea (1822-1892)*, Europolis Publishing, Constanța, 1999, pp. 192-193.

lui Ecumenic nu pot încă lucra unite în domeniul credinței, lucrează unite prin iubire. Peste prăpastia deosebirilor dogmatice, cultice și organizatorice s-a aruncat podul de aur al iubirii dintre sufletele creștine. Prin Consiliul Ecumenic, Bisericele creștine colaborează și participă la durerile și bucuriile omului și societății de azi. Se pare că fiecare Biserică aude azi cuvintele lui Ietro, marele preot din Madian, adresat fiicelor sale: «Unde-i omul? De ce l-ați lăsat? Chemați-l și dați-i să mănânce!» (Iș 2, 20).

Istoria a arătat că Ortodoxia posedă taina înțelegerii și a dialogului prin Duhul Sfânt, care a inspirat pe participanții la lucrările celor șapte Sinoade Ecumenice. Specific Ortodoxiei românești a fost dintotdeauna unitatea sa de datini, obiceiuri, credință, tradiții curate și verificate, iar credincioșilor ei chemarea de a asculta, în ceea ce privește credința, numai de Biserica neamului românesc, de cuvântul Evangheliei transmis înaintașilor noștri după Cincizecime de către cel întâi chemat la apostolie, Sfântul Andrei, cel care a adus și propovăduit cuvântul lui Dumnezeu pe meleagurile noastre; de Sf. Apostol Filip, asupra activității căruia la noi se pronunță ultimele cercetări în domeniu, precum și de ucenici ai marelui Pavel, „apostolul neamurilor”, care și-au desfășurat misiunea propovăduirii Evangheliei aici. Ca slujitori responsabili ai Evangheliei, la amvon sau la catedră, avem sfânta datorie să apărăm Biserica și patria, cum sublinia profesorul Nicolae Iorga, căci, în felul acesta, vom fi trăitori în Hristos și vrednici urmași ai Sfinților Apostoli, ai martirilor și mărturisitorilor credinței noastre sfinte, așa cum au făcut-o și înaintașii noștri de două mii de ani.

Bisericele trebuie să caute ceea ce le apropie, nu ceea ce le desparte, în vederea unei reușite pe plan ecumenic, deziderat către care tinde fiecare Biserică participantă la lucrările Consiliului. Ecumenismul nu înseamnă cedare, compromitere doctrinară, nici asimilare forțată de inovații sau răstălmăciri scripturistice, dar nici intoleranță dogmatică. Ecumenismul trebuie să însemne tocmai opusul acestor lucruri, ca participare la un dialog constructiv. Din acest motiv, rezolvarea problemelor majore ale contemporaneității solicită contribuția tuturor Bisericilor creștine. Contribuția lor trebuie însă uniformizată și organizată. Orice acțiune sau atitudine unilaterală, ori impunerea unui primat doctrinar confesional poate deturna procesul de unire aflat deja în desfășurare. Este imperios necesar ca Bisericile să se înțeleagă asupra sensului unic al Cuvântului lui Dumnezeu, eliminând pe cât posibil diferențierile interconfesionale, adevărate impedimente pe calea unirii.

Summary: The Relationships of the Romanian Orthodox Church with the Ecumenical Patriarchate between 1960-2010

In its first part, the paper presents the problems of contemporary society, the state of mankind and the contribution of Orthodoxy in this confused world, estranged from

God. The Orthodox Church comprises several autocephalous national Churches, completely independent from each other. This does not mean that Orthodoxy has ceased to constitute a community, to be a unitary ecumenical Church. The long-standing organization of autocephalous churches proves that maintaining Church unity and ecumenicity has been possible under the circumstances of its natural division. The Church is one. It is the mystical body of our Saviour and, just as He cannot be divided, His body cannot be divided either. Its role is not to divide worshippers according to their options, but to unite them all in Christ. The doctrine on the unity of the Church derives from the unity of God, one essence in three Persons, tending towards achieving this unity of the Church. The Orthodox Church wishes that each of the sister Churches should live its own life, with its own language and traditions, thus enjoying unity in diversity.

The second part of the paper provides a chronological presentation of the relationships maintained by the Romanian Orthodox Church and the Ecumenical Patriarchate, between 1960-2010. Starting with patriarch Justinian, we mention his participation in the four pan-Orthodox conferences at Rhodos (1961, 1963 și 1964) and Geneva (1968), summoned by Athenagoras, as well as the millennium celebrations of the Holy Mount Athos (June 21-26, 1963). In the year 1967, on the anniversary of 450 years since the consecration of Neagoe Basarab's cathedral, the Ecumenical Patriarchate delegated Chrysostomos of Austria to our country. During the tenure of patriarch Justinian Marina, the Romanian Orthodox Church became a full member of the Ecumenical Council of Churches, at the third general assembly in New-Delhi (November 20, 1961). Ecumenism cannot be separated from ecclesiology, since it presupposes the visible existence of the one and single Church. „One” is not a numerical expression, but a qualitative structure, the structure of unity given by the communion of faith, doctrine, sacraments, worship and canonic discipline. The Ecumenical Council of Churches seeks new ways to bring Churches closer, to establish convergence principles and avoid dissent. The Orthodox Church evinces an ecumenical openness on practical aspects towards all Christians, irrespective of their denomination, however without abandoning or altering its doctrinal treasury. The paper goes on to present the actions of the Ecumenical Patriarchate and the Romanian Orthodox Church within the ecumenical movement, through participation in ecumenical conferences, whose merit is to further the relationships between Churches, set and maintain their course, the progress towards union. Patriarch Iustin, most likely because of the totalitarian regimes, made only one visit to Constantinople (April 14-17, 1978).

Then followed the most fruitful period in the relationships with the Ecumenical Patriarchate, during the tenure of Patriarch Teoctist. He visited Constantinople between :

May 14-20, 1987 (irenic visit), October 7-9, 1991 (funerals of patriarch Dimitrios I), November 2, 1991 (the enthronement of the ecumenical patriarch Bartholomew I), March 10-16, 1992 (the first Synaxis of the patriarchs of Orthodox Churches), August 26 – September 2, 1994 (anniversary of 150 years since the establishment of the Faculty of Theology in Halki), September 26-29, 1998 (the re-consecration of *St. Paraskevi* church, rebuilt in the year 1692 by prince Constantin Brâncoveanu, as well as a visit to the Faculty of Theology on Halki island and the *Holy Trinity* church), December 23-27, 2000 (upon the assembly of the patriarchs of the Orthodox Churches, to celebrate 2000 since the nativity of Lord Jesus Christ) and May 18-24, 2004 (blessing the beginning of Romanian-language services at *St. Paraskevi* church in Istanbul). On September 22 – 27, 1995, patriarch Teoctist participated in the celebrations organized by the Ecumenical

Patriarchate on Patmos island, on the 1900th anniversary of the Apocalypse book, and between January 4-8, 2000 in the assembly of Orthodox Churches' patriarchs in Bethlehem, on the anniversary of 2000 years of Christianity.

In response, during patriarch's Teoctist tenure, the Ecumenical Patriarchate visited Romania:

On November 16, 1986 (upon the enthronement of patriarch Teoctist, being represented by metropolitan Chrysostomos of Myra), between September 16-21, 1987 (His Sanctity Dimitrios I returned the irenic visit of patriarch Teoctist), on April 30, 1988 (for an exchange of opinions with the Romanian Patriarchate, before summoning the preparatory pan-Orthodox Committee), between August 12-18, 1994 (His Sanctity Bartholomew I made his first visit to Romania as an ecumenical patriarch), October 21–November 1, 1995 (on the anniversary of the Romanian Orthodox Church's 110 years of autocephaly and 70 years of patriarchate), October 11-16, 1997 (the feast of St. Paraskevi and celebration of 500 years since the foundation of Neamț Monastery), October 26-28, 1999 (the feast of St. Demetrius the New, the patron saint of Bucharest), October 10-14, 2000 (the feast of St. Paraskevi), October 15-21, 2004 (the anniversary of 500 years since the death of prince Steven the Great and Holy) and March 4-7, 2005 (celebration of the Romanian Orthodox Church's 120 years of autocephaly and 80 years of patriarchate, as well as the 90th anniversary of patriarch Teoctist).

The tenure of His Beatitude Patriarch Daniel included his irenic visit to Constantinople in May 2009, as well as the response visit of the Ecumenical Patriarch Bartholomew I on October 26, 2010, on the feast day of Blessed Demetrius the New, the patron saint of Bucharest, as well as the anniversary of 1685 years since the first Ecumenical Council of Nicea (325), 125 years since the official acknowledgement of the Romanian Orthodox Church's autocephaly (1885) and 85 years since its elevation to Patriarchate (1925).

The Romanian Orthodox Church promotes both bilateral and pan-Orthodox relationships with the sister Orthodox churches. Consolidating and developing these fraternal bonds is achieved through mutual visits, participation in assemblies, conferences or pan-Orthodox congresses. The main objective is to strengthen pan-Orthodox unity and improve the moral status of Orthodoxy in the world, so that it can provide aid and its special contribution to solving the problems of contemporary multicultural and multi-denominational society, challenged by secularism.

Daniel LEMENI

„ȘCOALA DIN GAZA”: O RENAȘTERE A ÎNDRUMĂRII SPIRITUALE ÎN TRADIȚIA BIZANTINĂ TIMPURIE

Keywords: *spiritual guidance, spiritual father, abba, spiritual life, spiritual son, spiritual authority.*

Abstract

Tema îndrumării spirituale în genere, respectiv cea a părintelui duhovnicesc în special deține o pondere impresionantă în cadrul spiritualității răsăritene creștine. Din această perspectivă intenția care ne-a ghidat în elaborarea acestui studiu a fost aceea de a configura o imagine *adecvată* a rolului pe care un părinte duhovnicesc îl are în practica îndrumării spirituale. Ne-am oprit în acest sens la descrierea monahismului gazan, mai exact a modului în care Sfinții Varsanufie și Ioan au interacționat cu monahii, respectiv cu laicii în practica îndrumării spirituale. Tradiția palestiniană din Gaza (secolele V-VI) reprezentată de cei doi Mari Bătrâni, respectiv de ucenicul lor cel mai de seamă, avva Dorotei va deveni *normativ* pentru tipologia îndrumării spirituale în Răsăritul creștin.

Sfinții Varsanufie și Ioan – două modele proeminente de îndrumare spirituală

Un moment esențial în dezvoltarea îndrumării spirituale în Răsăritul creștin a fost tradiția ascetică din Gaza (secolele V-VI).

Spiritualitatea gazană se leagă în principal de numele comunității din Tawatha, în cadrul căreia trei remarcabili asceți au exercitat în mod plener autoritatea spirituală: este vorba de Sf. Varsanufie, cunoscut ca „Marele Bătrân”, Sf. Ioan, „Celălalt Bătrân”, și egumenul mănăstirii, avva Seridos.

Demn de remarcat e faptul că, în ciuda orientării deliberat tradiționale, comunitatea din Tawatha a fost un mediu religios extrem de dinamic și creator¹, fapt pentru care ea a „reprezentat un alt stadiu în dezvoltarea relațiilor părinte-ucenic, un stadiu care deși e legat de experiența deșertului egiptean, el este în același timp distinctiv în formele sale”².

Astfel, deși influența ascetică a Egiptului asupra spiritualității gazane nu poate fi pusă la îndoială, totuși monahismul din Gaza a asumat o fizionomie proprie și independentă, reflectată în personalitățile impresionante ale Sfinților

¹ Despre caracterul unic al centrului monastic din Gaza, vezi Brouria BITTON-ASHKELONY, Aryeh KOFSKY (eds.), *The Monastic School of Gaza*, Brill, Leiden, 2006.

² Jennifer HEVELONE-HARPER, *Disciples of the Desert: Monks, Laity, and Spiritual Authority in Sixth-Century Gaza*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2005, p.18.

Varsanufie și Ioan³. Acest nou context potrivit căruia autoritatea a fost un efort comun al celor trei părinți spirituali, așează mănăstirea din Tawatha într-o poziție aparte în peisajul spiritual al Bizanțului timpuriu⁴.

În continuare vom explora felul în care acești doi eminenți asceți au interacționat cu ucenicii lor în procesul dinamic al îndrumării spirituale din lumea bizantină timpurie⁵.

În primul rând din *Corespondența* Sfinților Varsanufie și Ioan putem vedea că mănăstirea din Tawatha era percepută ca fiind autoritatea spirituală pentru comunitatea mai largă de creștini, incluzându-i chiar și pe laici. Oameni din diverse categorii sociale au venit la acești monahi căutând răspunsuri nu numai la probleme de ordin duhovnicesc, ci și la cele din viața cotidiană. Și, într-adevăr, limitele între mănăstire și oraș apar în această regiune surprinzător de permeabile, ceea ce înseamnă că, atât monahii și clerul din Gaza, cât și mirenii au recurs cu toții la aceiași părinți spirituali. *Scrisorile* Sf. Varsanufie și Ioan ne oferă în acest sens un tablou detaliat al unei spiritualități concrete, care „atinge toate domeniile vieții, nu doar în probleme religioase, ci și în problemele practice ale vieții cotidiene, astfel încât, ea ne oferă o imagine clară a autorității și îndrumării spirituale a oamenilor sfinți”⁶.

Corespondența celor doi Mari Bătrâni ne oferă, așadar, un cadru extrem de viu al felului în care a fost asumată funcția îndrumării spirituale în tradiția bizantină timpurie.

În acest sens, textele Sfinților Varsanufie și Ioan constituie, într-adevăr, o sursă unică pentru cercetarea monahismului bizantin timpuriu, acestea oferindu-

³ Pentru o privire de ansamblu asupra monahismului gazan, vezi Lorenzo PERRONE, „Monasticism in the Holy Land: From the Beginnings to the Crusades”, în *Proche-orient chrétien*, XLV, 1995, pp. 48-52.

⁴ François Neyt a recunoscut unicitatea acestei tipologii de îndrumare spirituală exercitată de cei trei părinți din Tawatha, afirmând că, e „singurul exemplu de acest gen din istoria textelor monastice” (cf. François NEYT, „A Form of Charismatic Authority”, în *Eastern Churches Review*, VI, 1974, p. 63).

⁵ Pentru un studiu clasic despre îndrumarea spirituală care se centrează pe calitățile și îndatoririle necesare ale îndrumătorului spiritual, vezi Irenée HAUSHERR, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, trad. de Mihai-Valentin Vladimirescu, Editura Deisis, Sibiu, 1999. Lucrarea părintelui iezuit tinde să prezinte îndrumarea spirituală mai degrabă ca abstractă și temporală decât ca un eveniment istoric dinamic. F. Neyt a fost unul dintre primii exegeți care a explorat procesul îndrumării spirituale în cadrul comunității din Tawatha (cf. F. NEYT, „A Form of Charismatic...”, pp. 52-54). De asemenea, pentru *Corespondența* Sf. Varsanufie și Ioan ca bază a „școlii creștinismului”, vezi Lorenzo PERRONE, „The Necessity of Advice: Spiritual Direction as a School of Christianity in the Correspondance of Barsanuphius and John de Gaza”, în Brouria BITTON-ASHKELONY, Aryeh KOFSKY (eds.), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Brill, Leiden, 2004, pp. 131-149.

⁶ B. BITTON-ASHKELONY, A. KOFSKY, *Christian Gaza...*, p. 39.

ne o rară oportunitate de-a observa îndrumarea spirituală în contextul zilnic și imediat al întrebărilor și răspunsurilor conținute în aceste scrisori⁷.

Dacă astăzi suntem tentați să împărțim problemele în două categorii, și anume cele legate de familie și viața socială, și cele de ordin duhovnicesc, pentru creștinii din Bizanțul timpuriu o astfel de distincție nu exista. Ei știau că viața în totalitatea ei este infuzată de sacru astfel încât chiar și activitățile cele mai obișnuite și cotidiene aveau profunde ramificații duhovnicești.

Cu alte cuvinte, acest model flexibil de îndrumare spirituală ne oferă o imagine inedită a rolului pe care l-au jucat cei doi Mari Bătrâni în Gaza, deoarece aici avem de-a face cu o clientelă laică care pretindea sfaturi nu numai în problemele duhovnicești, dar și în cele de ordin practic.

În acest context subliniem faptul că includerea ucenicilor laici în această corespondență extinde înțelegerea tradițională asupra îndrumării spirituale, definită *ipso facto* ca o activitate între monahi. Din *Corespondență* vedem cum oameni din diferite medii sociale s-au adresat Marelui Bătrân cu titlul de Avva, ceea ce înseamnă că ei l-au privit ca fiind părintele lor comun. Deși Sf. Varsanufie a fost perceput ca fiind ultima autoritate spirituală în cadrul mănăstirii, el a conlucrat îndeaproape cu Sf. Ioan și avva Seridos în procesul îndrumării spirituale. De pildă, dacă Sf. Varsanufie furniza principiile mai abstracte ale disciplinei ascetice, avva Seridos se ocupa de călăuzirea comunității monastice din Tawatha, iar Sfântului Ioan îi erau rezervate problemele mai practice ale laicilor și monahilor⁸. Cei trei îndrumători spirituali nu au activat, așadar, ca părinți izolați, ci ei au conlucrat adesea împreună pentru a supraveghea comunitatea, asumându-și roluri diferite în cadrul acestei rețele de îndrumare. *Corespondența* Sf. Varsanufie și Ioan prezintă, așadar, o rețea stabilă de îndrumare în care harisma anahoreților admite regula egumenului, dar, în același timp, fiecare dintre ei își consolidează autoritatea spirituală în practica îndrumării spirituale.

În orice caz premisa comună care definește acțiunea de îndrumare spirituală la cei trei părinți duhovnicești se sprijină pe un sistem de relații personale, potrivit căruia nimeni nu poate progresa spiritual în afara relației cu părintele său duhovnicesc:

„Un laic pios sobru și grijuliu cu sufletul său a fost trimis să-l întrebe pe Bătrân: e de folos cuiva să facă ceea ce i se pare lui că e bine, sau trebuie să-i întrebe pe Părinți?”, iar avva Ioan a răspuns în felul următor:

⁷ Conținutul scrisorilor este foarte variat, incluzând subiecte precum ispitele personale, bucuriile duhovnicești, dar și depresiile sufletești, probleme de ordin practic privind proprietățile individuale sau serviciile publice, aspecte sociale privitoare la relațiile creștinilor cu evreii și cu păgânii, superstiții, probleme legate de practicarea magiei s.a. Prin urmare, formarea spirituală la cei doi Bătrâni a fost integrală, acoperind o gamă largă de probleme practice specifice vieții comunitare. Pentru o viziune generală asupra spiritualității Sfinților Varsanufie și Ioan, vezi I. HAUSHERR, „Barsanuphé”, în *Dictionnaire de la Spiritualité*, 1, cols. 1255-1262, Beauchesne, Paris, 1996.

⁸ J. HEVELONE-HARPER, *Disciples of the Desert...*, p. 143.

„Dacă cineva crede că face un lucru bun prin sine însuși și nu întrebând Părinții, el e în afara legii și nu lucrează potrivit legii. Dimpotrivă, cel care lucrează întrebând, acela desăvârșește Legea și Profeții. Căci a întreba este un semn de smerenie. Și unul ca acesta este cel care îl imită pe Hristos, care s-a smerit până la a se face rob (*Flp* 2,6). Se poate spune, într-adevăr, că omul fără îndrumător este propriul lui dușman. De asemenea, s-a spus «Fă totul cu sfat» (*Pr* 24,72)... Deci e mai de folos să întrebe cineva cu smerenie decât să se conducă prin voința sa proprie. Căci Dumnezeu, într-adevăr a pus în gura celui întrebat ce să spună, datorită smereniei inimii și a dreptății celui care întreabă»⁹.

Cu alte cuvinte a te supune unui părinte duhovnicesc nu înseamnă numai acțiunea de imitare a kenozei lui Hristos, ci ascultarea devine comportamentul legitim al ucenicului care se luptă să realizeze voința lui Dumnezeu în propria sa viață. În acest context subliniem faptul că, experiența îndumnezeirii omului „se leagă de contextul „omului sfânt” din Antichitatea târzie”¹⁰.

În acest sens Ph. Rousseau referindu-se la funcția „omului sfânt” din această perioadă l-a prezentat pe acesta ca fiind noul model de învățător (*didaskalos*), care promovează implicit un nou model de *paideia*. În centrul acestui model *paideic* de sorginte creștină, Ph. Rousseau a identificat expresia centrală a autorității spirituale în cadrul relației maestru-ucenic¹¹.

Câteva scurte referiri la figura „omului sfânt” ne va ajuta să înțelegem mai bine rolul părintelui spiritual, înțeles ca agent activ al formării creștine în Antichitatea creștină târzie.

⁹ Cf. *Lettre* 693, în BARSANUPHE, JEAN de GAZA, *Correspondance*, vol. III, *Sources Chrétiennes* nr. 468, Cerf, Paris, 2002, p.137.

¹⁰ L. PERRONE, „The Necessity of advice...”, în B. BITTON-ASHKELONY, A. KOFKY (eds.), *Christian Gaza...*, p.147. În cadrul acestui studiu, L. Perrone explorează cultivarea valorii monastice a îndrumării spirituale, și argumentează faptul că *Scrisorile* Sfinților Varsanufie și Ioan reflectă o „situație de școală”, și anume una în care acești părinți spirituali lasă moștenire ucenicilor săi *paideia* lor monastică.

¹¹ Philip ROUSSEAU, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford University Press, 1978, în special, pp. 21-30; Ph. ROUSSEAU, „Ascetics as Mediators and as Teachers”, în James HOWARD-JOHNSON, Paul Antony HAYARD (eds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford University Press, 1999, pp. 45-59, în special, pp. 54, 57. Vezi, de asemenea, Samuel RUBENSON, „Philosophy and Simplicity: The Problem of Classical Education in Early Christian Biography”, în Ph. ROUSSEAU, T. HAAG (eds.), *Greek Biography and Panegiric in Late Antiquity*, University of California Press, Los Angeles, 2000, pp. 110-139. Spre deosebire de Ph. Rousseau, Peter Brown s-a concentrat în principal pe figura „omului sfânt” înțeles ca un substitut pentru „omul puterii” (cf. Peter BROWN, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, în *The Journal of Roman Studies*, LXI, 1971, și „The Saint as Exemplar in Late Antiquity”, în *Representations*, II, 1983).

Se cunoaște faptul că în Egiptul secolului IV – în această perioadă Egiptul era terenul unui conflict între păgânism și creștinism –, s-a dezvoltat o nouă formă de viață religioasă, și anume, monahismul.

Astfel, în peisajul religios din această perioadă întâlnim două figuri marcante: pe de-o parte, „omul sfânt” păgân, specific școlilor filosofice iar, pe de altă parte, ascetul creștin din comunitățile creștine.

În acest context autoritatea ascetică a devenit „canalul” de intervenție, nou și eficace al monahului în cadrul societății mai largi. Să nu uităm faptul că, în secolul IV procesul de creștinare era departe de a se fi încheiat, astfel încât în acest moment de mare confuzie politică și religioasă, unicul criteriu pentru a urma o cale spirituală sigură era dat de harismele duhovnicești ale ascetului creștin. Într-un cuvânt, harismele duhovnicești – cea mai importantă dintre acestea fiind discernământul spiritual (*diakrisis*) – au devenit formele de legitimare ale unei noi puteri religioase. Și într-adevăr, dacă harisma discernământului îl face pe monah mai înțelept decât filosoful, mai adevărat decât oracolul, mai elocvent decât retorii, atunci înseamnă că ascetul creștin devine unica autoritate la care creștinii sau păgânii pot recurge pentru a obține răspunsuri cu privire la căutățile lor proprii.

De asemenea, este demn de reținut faptul că, spre deosebire de înțelegerea „omului sfânt” luat în dubla sa ipostază de *patronus* și *exemplum* (cf. P. Brown), Cl. Rapp va propune modelul „omului sfânt” înțeles ca *intercesor* sau *mediator*. Deoarece modul de viață al „omului sfânt” cheamă la imitare, admitem împreună cu Cl. Rapp faptul că, „modelul «omului sfânt» ca intercesor se suprapune cu acela al «omului sfânt» ca exemplu”¹². Mai mult, adeptul „omului sfânt” ca intercesor este diferit de clientul care depinde de „omul sfânt” ca *patronus*, deoarece legăturile dintre sfântul creștin și ucenicii săi sunt conceptualizate în termenii „familiei spirituale”¹³.

În acest context amintim faptul că, în schimbul lor de scrisori, cei doi Bătrâni folosesc adesea limbajul rudeniei spirituale: astfel, avva Ioan i se adresează Sfântului Varsanufie în mod respectos cu titlul de „părinte”, în timp ce Sf. Varsanufie recunoaște că avva Ioan i s-a alăturat în căutarea lui spirituală în calitate de „frate”. De aceea avva Ioan l-a privit pe Marele Bătrân ca pe un model demn de urmat pas cu pas¹⁴, iar scrisorile au fost văzute ca instrumente necesare în ceea ce privește progresul său spiritual.

¹² Claudia RAPP, „For Next to God, you are my salvation: reflections on the rise of the Holy Man in Late Antiquity”, în J. HOWARD-JOHNSTON, P. A. HAYARD (eds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages...*, p. 66.

¹³ Pentru legăturile de prietenie extrem de personale în contextul monastic, vezi Caroline WHITE, *Christian Friendship in the Fourth Century*, Cambridge University Press, 1992, pp. 164-184.

¹⁴ *Lettres* 22, 31.

De asemenea, Sf. Varsanufie a menținut relații fraterne și cu ceilalți monahi. E suficient să amintim aici relația pe care Sf. Varsanufie avut-o cu Eutimie, o relație caracterizată drept una de frățietate spirituală¹⁵. De pildă, ca semn al relației lor fraterne Sf. Varsanufie i-a trimis haina sa lui Eutimie, așa cum făcuse la un moment dat și cu avva Ioan¹⁶.

De altfel, *Correspondența* celor doi Mari Bătrâni relevă de multe ori aceiași *continuum* spiritual dintre un părinte și fiul său duhovnicesc. În acest sens, aflăm că Marele Bătrân îi trimite *koukoullion*-ul său avvei Ioan, instruindu-l să-l păstreze până la moarte și să nu-l dea nimănui. Acest „dar al lui Dumnezeu pe care tu îl primești din mâinile mele” afirmă Sf. Varsanufie a fost de a-l apăra pe avva Ioan împotriva ispitelor și gândurilor rele¹⁷. Cei doi Mari Bătrâni fiind „într-un singur duh”¹⁸, culionul reprezintă darul cel mai prețios al legăturii lor de prietenie, legătura care se prelungește dincolo de moarte, deoarece ei vor fi împreună „frați” în veșnicie¹⁹. Această relație de înrudire duhovnicească a fost înțeleasă în practica îndrumării spirituale ca o „spiritualitate a veșmântului”, potrivit căreia Bătrânul își transmite moștenirea sa duhovnicească ucenicului prin intermediul veșmântului său.

Simbolistica primordială a improprierii vestimentare poate fi înțeleasă, așadar, în termenii transmiterii de către părinte a experienței sale duhovnicești ucenicilor săi, ceea ce înseamnă că putem vorbi de o *consustanțialitate duhovnicească* între un părinte și fiul său duhovnicesc²⁰. Este și motivul pentru care

¹⁵ *Lettres* 59, 71.

¹⁶ *Lettre* 71.

¹⁷ *Lettre* 1.

¹⁸ *Lettres* 13, 16, 27, 36.

¹⁹ *Lettres* 6, 7.

²⁰ Acest *pattern* îl găsim, de asemenea, evocat și la Părinții pustiei din Egiptul secolului IV. De pildă, din *Pateric* aflăm faptul că, avva Arsenie după moartea sa i-a lăsat ucenicului său „haina din piele și veșmântul cel alb, din păr, precum și sandalele din coajă de palmier. Eu nevrednicul – afirmă avva Daniel (n.n.) –, le-am purtat, ca să fiu binecuvântat” (cf. Avva Arsenie 42, în *Patericul sau Apotegmele Părinților din Pustiu. Colecția alfabetică*, ed. a III-a, trad., introd., și prez. de Cristian Bădiliță. Editura Polirom, Iași, 2007, p. 67). Fundamentele ei scripturistice le găsim în episodul transmiterii harisimei duhovnicești de către Ilie ucenicului său Elisei, iar tiparul ei monastic tradițional în *Viața Sf. Antonie*. În *Viața Sf. Antonie*, episcopul alexandrin vorbește de faimosul episod în care sfântul își împarte hainele ucenicilor săi, precum și celor doi episcopi, Atanasie, respectiv Serapion: „Dați episcopului Atanasie o rasă și mantaua cu care mă înveleam și pe care am căpătat-o nouă de la el, iar la mine s-a învechit. Episcopului Serapion dați-i cealaltă rasă. Iar voi țineți haina de păr” (Sfântul ATANASIE CEL MARE, *Epistole și Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, trad. din lb. greacă de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, p. 356). Transmiterea melotei e probabil văzută, cel puțin în intenția Sf. Atanasie, ca o formă de legitimare a autorității spirituale a celui care o primește, deoarece Sf. Antonie este prezent și viu în ea: „întinzându-și picioarele privi vesel ca la niște prieteni la cei ce veniseră la el. Căci stând întins fața îi era plină de bucurie. Și așa și-a dat duhul și s-a alăturat la părinților. Iar frații, precum li s-a poruncit, i-au înfășurat trupul și l-au ascuns sub

putem vorbi în acest caz la Sfinții Varsanufie și Ioan mai curând de paternitate spirituală decât de îndrumare spirituală, ceea ce reprezintă o mutație extrem de profundă în cultura și mentalitatea antică.

Ca atare, dincolo de ambianța strict monahală a comunității din Tawatha, îndrumarea de tip creștin asumă maximal o relație *parentală*, ceea ce înseamnă că relația dintre un părinte și ucenicul său nu mai e înțeleasă în termenii unei autorități strict academice sau morale, ci mai curând ca o *înrudire* de ordin spiritual.

Mai mult, modelul specific celor doi Bătrâni era alcătuit, atât dintr-un cerc interior format din călugări, cât și dintr-un cerc exterior constituit din mulțimea mai largă de mireni. Diferențele între cele două categorii aflate în interacțiune au fost minimale, astfel încât Sfinții Varsanufie și Ioan au fost întotdeauna priviți ca „părinți” de către ambele grupuri de corespondenți²¹.

Potrivit acestui model, întemeiat pe monopolul unei înțelepciuni superioare și al unei autorități spirituale autentice – și prin urmare socială și politică –, sfântul creștin a luat locul celorlalți „oameni sfinți”, asigurând o „multifuncționalitate” în cadrul societății din această perioadă²².

În acest context accentuăm faptul că, superioritatea modelului creștin de îndrumare spirituală față de cel filosofic rezidă în primul rând într-o componentă esențială a practicii monastice, și anume imitarea modului de viață al lui Iisus Hristos. De altfel, această *imitatio Christi*, specifică oricărui *weltanschauung* monastic reprezintă fundamentul pe care se sprijină călăuzirea spirituală la cei doi mari Bătrâni²³.

pământ și nimeni nu știe până azi unde a fost ascuns, decât numai cei doi. Și fiecare din cei doi ce au primit câte o rasă de-a fericitului Antonie și mantaua lui tocită o păstrează ca pe un lucru de mare preț. Căci privește la ea ca și când ar vedea pe Antonie. Iar când se îmbracă cu ea, e ca și când ar purta cu bucurie sfaturile lui” (Sfântul ATANASIE CEL MARE, *Epistole și Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie...*, p. 356).

²¹ Acest limbaj al înrudirii spirituale îl găsim și în *Viața Sf. Antonie*, unde aflăm că „Așa era iubit de toți și toți îl rugau să le fie părinte” (Sfântul ATANASIE CEL MARE, *Epistole și Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie...*, p. 348). De asemenea, în alt loc aflăm că, „toți vizitatorii se întorceau cu folos de la avva Antonie ca de la părintele lor, astfel încât chiar și după moartea lui, toți, ca unii ajunși orfani de tatăl lor, sunt mângâiați de simpla lui amintire păstrând în suflet sfaturile și îndemmurile sale” (Sfântul ATANASIE CEL MARE, *Epistole și Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie...* p. 353).

²² Tipologia „omului sfânt” a apărut spre sfârșitul sec. III în contextul apariției mișcării monastice din Egipt, Palestina și Siria. Bărbați și femei aflați în căutarea desăvârșirii spirituale și-au abandonat viața lor obișnuită din societate, și au adoptat un mod de viață caracterizat prin renunțare, asceză, rugăciune și contemplație. Desăvârșirea lor spirituală era reflectată în excepționala lor conduită, astfel încât, ei și-au asumat rolul de model în cadrul societății. În acest sens ei au atras „nu atât o clientelă, cât mai ales ucenici care au dorit să-l imite” (cf. Cl. RAPP, „For Next to God, you are my salvation...”, p. 66).

²³ Vezi, de asemenea, aserțiunea generală a avvei Ioan privind îndrumarea spirituală conținută în *Lettre* 535 (cf. BARSANUPHE, JEAN de GAZA, *Correspondance*, vol. II, Tome II, Cerf, Paris, 2001, p. 679).

Înțelegem prin urmare că sistemul de îndrumare spirituală promovat de cei doi Bătrâni, departe de a fi o *phyeudonumos gnosis* – conform adagiului paulin, „O, Timotei, păzește comoara ce ți s-a încredințat, depărtându-te de vorbirile deșarte și lumești și de împotrivrile științei mincinoase” (1Tim 6, 20) –, s-a inspirat în promovarea acestui nou model din textul de la *Galateni* 6, 2: „*Purtați-vă sarcinile unii altora* (s.n) și așa veți împlini legea lui Hristos”.

Așa cum a remarcat K. Ware, Sfântul Varsanufie s-a întors în mod frecvent la acest „text fundamental al tradiției din Gaza”²⁴, deoarece părintele spiritual trebuie să exprime o solidaritate genuină cu ucenicii săi (cf. *Scrisorile* 483, 533, 579). Pentru a cita un termen favorit al Marelui Bătrân pe care îl folosea adeseori cu privire la *protégés* lui, îndrumătorul spiritual trebuie să se perceapă pe sine însuși ca un *homopyuhos*, ceea ce înseamnă că el trebuie să formeze „un singur suflet” cu ucenicul său:

„Răspunzând același mare Bătrân avvei Serid care se întristase de faptul că, avva Ioan a întârziat și, de aceea, credea că nu mai vine: Nu te întrista, fiule din cauza fratelui nostru. Căci el este absent cu trupul, dar el este prezent cu sufletul (1Co 5, 3), căci el este fără încetare cu noi. Într-adevăr, în mod spiritual, el nu este decât un *suflet cu noi* (s.n)...”²⁵.

Din această perspectivă unul din cele mai impresionante aspecte ale îndrumătorului spiritual în spiritualitatea gazană a fost asumarea păcatelor ucenicului. Cu alte cuvinte părintele duhovnicesc participă realmente la transformarea lăuntrică a ucenicului, astfel încât Bătrânul nu numai că îl asistă în mod pasiv, ci el devine interlocutorul activ în procesul de pocăință al ucenicului său.

Astfel, în *Scrisoarea* 239, Sf. Varsanufie afirmă că el „*poartă* (gr. *bastazos*-s.n.) greutățile și rătăcirile” (cf. *Ga* 6,2) ucenicilor atâta timp cât aceștia se supun²⁶ sentințelor Bătrânilor. În acest sens părintele spiritual nu asumă atât poziția unui îndrumător care oferă sfaturi, cât mai ales pe aceea a unui *anadochos*, adică a celui care se pune chezaș pentru ucenicii săi. Dezvoltând această idee a „purtării de păcate”, Sf. Varsanufie scrie unui fiu spiritual: „Așa ne-a învățat însuși Domnul nostru Iisus Hristos să facem nu voia noastră, ci pe a Lui, precum El a făcut-o pe a Tatălui (*In* 6, 38). După El am întins și eu peste tine aripile

²⁴ Kallistos WARE, „Violenza e grazia: la lotta ascetica”, în Sabino CHIALA, Lisa CREMASCHI (eds.), *Il Deserto di Gaza. Barsanufio, Giovanni e Doroteo. Atti dell'XI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa*, Bose, 14-16 settembre 2003, Edizioni Qiqajon, Bose, 2004, p. 222.

²⁵ Cf. *Lettre* 5, în BARSANUPHE, JEAN de GAZA, *Correspondance*, vol. I, Tome I, Cerf, Paris, 1997, p. 171. Termenul de *homopsychos* a caracterizat pe bună dreptate relația Sf. Varsanufie cu avva Ioan Profetul (cf. *Lettres* 7, 35).

²⁶ Despre ascultarea și supunerea ucenicului în practica îndrumării spirituale, vezi John CHRYSAVGIS, „Aspects of Spiritual Direction: The Palestinian Tradition”, în Pauline ALLEN, Elisabeth JEFFREYS (eds.), *The Sixth Century End or Beginning*, Australian Association for Byzantin Studies, Brisbane, 1996, pp. 126-130.

mele până azi. Și port poverile, greșelile și disprețuirile cuvintelor mele de către tine și nepăsările tale”²⁷.

În lumina considerațiilor de mai sus credem că termenul de „*purtător-de-sarcini*” a fost unul dintre cele mai remarcabile și inovative practici ascetice din Antichitatea târzie. Scopul părintelui spiritual era, în esență, acela de a-și ajuta ucenicii să atingă desăvârșirea spirituală, îndrumându-i nu numai cu sfatul, ci și asumându-le păcatele și căderile din viața de zi cu zi. În practica îndrumării spirituale acest proces de asumare a păcatelor se desfășura pe parcursul întregii vieți, el fiind însoțit cel mai adesea de practica pocăinței (*metanoia*).

Menționăm în acest context faptul că, în contrast cu tendința ulterioară de a formaliza pocăința în Biserica din primele secole, reducând-o la actul instituțional de spovedanie sau mărturisire în fața preotului sau episcopului, *metanoia*²⁸ monastică era mult mai flexibilă și era trăită în mod esențial în relația discretă cu părintele spiritual.

La fel ca și la Părinții pustiei, cei doi Bătrâni în calitatea lor de părinți duhovnicești nu urmăreau să impună un cod exhaustiv de reguli generale cu privire la viața duhovnicească, ci mai curând ei urmăreau să ofere răspunsuri extrem de personale la întrebări și contexte de viață extrem de concrete. „Eu nu vreau ca tu să fii sub lege, ci sub har”²⁹ rezumă atitudinea celor doi Bătrâni cu privire la viața ascetică. Astfel, termenii care descriu cel mai bine teologia lor ascetică sunt cei de *experiență* și de *relație personală*, deoarece ceea ce e important în practica îndrumării spirituale nu e canonul, ci persoana, nu regula fixă, ci oamenii în varietatea și unicitatea lor³⁰. Dacă în „arsenalul luptei duhovnicești există arme care nu sunt potrivite tuturor combatanților”³¹, atunci părintele spiritual

²⁷ *Lettre* 239, în BARSANUPHE, JEAN de GAZA, *Correspondance*, vol. II, Tome I, Cerf, Paris, 2000, p. 179.

²⁸ Unul din elementele esențiale ale îndrumării monastice a fost *metanoia*, acest termen având cel mai adesea sensul de pocăință. Despre *metanoia* ca pocăință, vezi: Geoffrey William Hugo LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1968, pp. 855-858. Un mic studiu despre pocăință a fost dat în literatura monastică răsăriteană de Hermann DÖRRIES, „The place of Confession in Ancient Monasticism”, în *Studia Patristica*, V, 1962, pp. 284-308; Jean Claude GUY, „Aveu thérapeutique et aveu pédagogique dans l’ascèse des pères du désert (IV-V)”, în *Pratique de la confession: Des pères du désert a Vatican II*, Cerf, Paris, 1983, pp. 25-40. O discuție generală și câteva texte au fost traduse de Benedicta WARD în *Harlots of the Desert: A Study of Repentance in Early Monastic Sources*, Cistercian Publication, Kalamazoo, 1987. Versiunea românească a acestei lucrări a fost dată de diac. Ioan I. ICA jr., în *Viețile Sfințelor care mai înainte au fost desfrânate. Despre puterea căinței în monahismul timpuriu*, ed. a III-a, Editura Deisis, Sibiu, 2007.

²⁹ *Lettres* 23, 35, 51.

³⁰ Tocmai din acest motiv Sf. Ioan afirma că, „părinții noștri erau desăvârșiți, pentru că ei nu aveau o regulă fixă (*Kanonos horos*)” (cf. *Lettre* 86).

³¹ I. HAUSHERR, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească...*, p. 29.

trebuie să țină cont cu subtilitate de împrejurări, de unicitatea și configurația lăuntrică a ucenicului său.³²

Astfel, *Scrisorile* la care ne referim aici „nu accentuează puterea extraordinară a părintelui spiritual ca la «omul sfânt», ci mai curând aplicarea învățaturii de bază a celor doi mari Bătrâni»³³. Această învățătură fundamentală o găsim reiterată în aproape toată corespondența lor, și ea se referă la „tăierea continuă” a voci personale. Trebuie să recunoaștem că această practică ascetică a „tăierii continue” a voci personale reprezintă o notă distinctă în tradiția ascetismului creștin față de celelalte tradiții spirituale sau filosofice.

Dacă *àpotagé*³⁴ sau *àpotaxis*, adică „renunțarea” la lume (*imperium mundi*) reprezintă, într-adevăr, pentru toate tradițiile spirituale un prim pas spre devenirea spirituală a ucenicului, aceasta nu implică încă radicalitatea „lepădării de sine” așa cum o găsim exprimată în învățătura celor doi Bătrâni ai Gazei³⁵. Accentul plasat pe tăierea voci proprii semnifică recunoașterea precarității constitutive a omului, astfel încât, această practică radicală are în vedere o ruptură mentală de *consortium*-ul uman în măsura în care acesta îl ține pe monah legat de lume.

Potrivit lui L. Perrone, în nicio altă sursă a monahismului antic nu se insistă atât de radical pe „tăierea voci” (*èkkopé*) ucenicului așa cum o găsim în sistemul îndrumării spirituale promovat de acești doi mari *gèrontes*: „Învățătura celor doi Bătrâni ai Gazei privește «tăierea continuă» a voinței ca o regulă sau o normă care trebuie să călăuzească orice situație de viață”³⁶. Tăierea „voinței

³² În acest sens, L. Regnault afirmă că, în *Corespondența Sfinților Varsanufie și Ioan* întâlnim la tot pasul această preocupare majoră a celor doi mari Bătrâni de-a se raporta în mod diferențiat la cei care le cereau sfatul: „...maeștrii (Sfinții Varsanufie și Ioan, n.n.) – afirmă L. Regnault – știu să-și pună toate darurile naturale și supranaturale în exercițiul îndrumării, adaptându-se minunat situațiilor individuale și dând fiecăruia sfaturile potrivite... Să remarcăm că e vorba întotdeauna de îndrumare spirituală, chiar și atunci când se pune problema detaliilor materiale și ale ascezei trupești... o învățătură esențială, concretă și practică, adaptată condițiilor particulare ale fiecăruia dintre destinatarii acesteia. Această înțelepciune cuprinsă în ele se adaptează în mod constant situațiilor individuale” (Dom Lucien REGNAULT, *Maitres Spirituels au desert de Gaza. Barsanuphe, Jean et Dorothee*, Solesmes, 1967).

³³ L. PERRONE, „The Necessity of advice...”, p. 147.

³⁴ De pildă, atunci când avva Dorotei la începutul itinerariului său monastic ezită încă cu privire la felul în care să-și împartă averile pentru a ajunge la o stare de *àpotagé* perfectă, Sf. Varsanufie îi spune să dobândească atitudinea unui om care nu mai are nicio putere asupra lui însuși (cf. *Lettre* 253). În același mod intransigent s-a exprimat și avva Ioan Profetul atunci când afirmă că, un monah adevărat nu poate fi decât cineva care nu mai are voință personală (cf. *Lettre* 288). O astfel de privire a sinelui este uneori dublată în limbajul tipic al monahismului primar de un alt termen tehnic: *aphéphiston* (cf. *Lettres* 94, 278).

³⁵ Importanța lui *àpotagé* a fost exemplificată de Antoine GUILLAUMONT în lucrarea *Originile monahismului creștin. Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. de Constantin Jinga, Ed. Anastasia, București, 1998.

³⁶ L. PERRONE, „The Necessity of advice...”, p.141.

propriu” devine astfel elementul decisiv al căii spre sfințire și înduhovnicire fără diferențe între monahi și laici³⁷.

În relația cu părintele său duhovnicesc, ucenicul trebuie să recurgă la o „slăbire” a circuitului interiorității exclusive, iar termenul corelativ al acestei „slăbiri” egocentrice este cel de „deschidere” a inimii ucenicului. Cele două atitudini corelative devin o condiție *sine qua non* în practica îndrumării spirituale, astfel încât, așa cum a remarcat Brouria Bitton-Ashkelony, „esența relației părintelui spiritual cu ucenicul său consta tocmai în deschiderea acestuia din urmă spre părintele său”³⁸.

Asocierea între smerenie (*tapeinosis* sau *tapeinophrosune*) și „tăierea continuă” a voinței este accentuată în mod repetat în *Scrisorile* Sf. Varsanufie și Ioan. De aceea, catalogul virtuților recomandate ucenicilor de cei doi Bătrâni ai Gazei conotează un aspect „generativ”³⁹, potrivit căruia virtuțile decurg una din alta: smerenia dă înțelepciunea ascultării, iar ascultarea conduce la practica celor trei „virtuți teologice” cardinale: dragoste, credință și speranță⁴⁰.

Din această perspectivă învățăturile Sfântului Varsanufie asumă forma retorică a acestei *gradatio*: de pildă, în opoziție cu ascultarea care rămâne la începutul seriei de virtuți, neascultarea este uneori privită ca fiind cauza patimilor⁴¹, deși într-un alt context „încrederea în forțele proprii” (*parrhesia*) este citată ca fiind „mama lor”⁴².

Potrivit Sf. Varsanufie prin ascultare se deschide calea spre modul kenotic al lui Hristos, iar în acest sens, esența călăuzirii spirituale constă în ucenicia autentică a Fiului lui Dumnezeu. În felul acesta „Varsanufie și Ioan Profetul promovează un dinamism spiritual care amintește de radicalismul chemării din Evanghelie, și anume, acela de a abandona orice și a-L urma pe Hristos”⁴³. De aceea, pe lângă voința „conformă naturii” (*katà phusin*) și voința „contrară naturii” (*parà phusin*), Sf. Varsanufie introduce domeniul unui al treilea gen de voință, și anume, voința „conformă naturii lui Hristos”.

Cu alte cuvinte ucenicul trebuie să acționeze întotdeauna în conformitate cu voința lui Dumnezeu, iar în acest sens spiritualitatea gazană se constituie în

³⁷ L. PERRONE, „All’Ombra dei luoghi santi: il monachesimo di palestina in epoca bizantina e l’esperienza di Gaza”, în Sabino CHIALA, Lisa CREMASCHI (eds.), *Il Deserto di Gaza. Barsanufio, Giovanni e Doroteo*, Edizioni Qiqajon, Bose, 2004, p. 49.

³⁸ Cf. Brouria BITTON-ASHKELONY, Aryeh KOFKY (eds.), *Christian Gaza...*, p. 95.

³⁹ Cf. *Lettre* 456, în BARSANUPHE, JEAN de GAZA, *Correspondance*, vol. II, Tome II, Cerf, Paris, 2001, p. 545.

⁴⁰ Cf. *Lettre* 231, în BARSANUPHE, JEAN de GAZA, *Correspondance*, vol. II, Tome I, Cerf, Paris, 2000, p.159.

⁴¹ Cf. *Lettre* 236, în BARSANUPHE, JEAN de GAZA, *Correspondance*, vol. II, Tome I, Cerf, Paris, 2000, pp. 169-170.

⁴² Pentru avva Ioan Profetul, *parrhesia* are o semnificație negativă, și ea este asociată cu *antroparéskeia* și *kenodoxia* (cf. *Lettres* 261, 458).

⁴³ L. PERRONE, „The Necessity of advice...”, p.141.

mod esențial ca o veritabilă „școală a creștinismului”, o întruchipare remarcabilă a valorilor și idealurilor evanghelice.

În acest context credem că, una din trăsăturile care definesc fizionomia monahismului gazan este locul Sfintei Scripturi în formarea ucenicilor. Astfel, spre deosebire de tradiția apoftegmatică în care asceții recurgeau mai puțin la citirea Sfintei Scripturi, la Sf. Varsanufie referințele scripturistice dețin o pondere impresionantă în ceea ce privește formarea spirituală a ucenicilor săi.

Înțelegem prin urmare că recurgerea frecventă la textele Sfintei Evanghelii reprezintă spiritul care definește pe bună dreptate „școala monastică din Gaza” (L. Perrone). Un extras din *Scrisoarea* 49 relevă acest statut particular al formării spirituale la Sf. Varsanufie:

„Frate Ioane...ți-am scris de la alfa până la omega, de la starea începătorului până la a celui desăvârșit, de la începutul drumului până la sfârșitul lui, de la dezbrăcarea de omul vechi împreună cu poftele lui, până la îngroparea celui nou, zidit de Dumnezeu, de la înstrăinarea de pământul simțurilor până la starea de cetățean al cerului și moștenitor al pământului gândit al Evangheliilor. Rumeșă Epistolele și te vei mântui. Căci ai în ele, dacă înțelegi, Vechiul și Noul Testament, și înțelegându-le, nu ai nevoie de altă carte”⁴⁴.

În genere, răspunsurile Sf. Varsanufie nu sunt simple *doxai*, deoarece așa cum a remarcat F. Neyt conținutul acestor învățături e „unul existențial, care-l conduce pe cel care le asimilează pe calea sfințeniei. Aceste cuvinte sunt, în consecință, reductibile și nimeni nu întrebă fără voința de a renaște și de a-și transforma viața”⁴⁵.

De asemenea, ideea călăuzirii ucenicului în viața duhovnicească, așa cum o găsim reliefată în *Scrisoarea* 137b se află în armonie cu preceptul de bază privind îndrumarea spirituală – și anume că, cineva nu ar trebui să facă nimic fără sfat: “un om fără sfătuitor își este sieși dușman”⁴⁶.

În *Scrisoarea* 137b, un fel de *summa* spirituală a Sf. Varsanufie, el se vede pe sine însuși ca un ghid care sfătuiește nu doar potrivit experienței sale, ci mai curând ca fiind inspirat de Duhul Sfânt și vorbind “de la Dumnezeu”⁴⁷. Astfel, relația de îndrumare va fi mult diminuată dacă ucenicul se îndoiește de răspunsul părintelui său, deoarece neîncrederea compromite eficacitatea sfatului: un frate care l-a întrebat pe avva Ioan ce trebuie să facă dacă un gând persistă în urma sfatului dat de părinți, Marele Bătrân a răspuns:

⁴⁴ Cf. *Lettre* 49, în BARSANUPHE, JEAN de GAZA, *Correspondance*, vol. I, Tome I, Cerf, Paris, 1997, pp. 263-265.

⁴⁵ F. NEYT, „La formation au monastere de l'Abbe Séridos à Gaza”, în B. BITTON-ASHKELONY, A. KOFISKY (eds.), *Christian Gaza...* p. 151.

⁴⁶ *Lettre* 693. Vezi, de asemenea, L. PERRONE, „The Necessity of advice...”, pp. 144-48.

⁴⁷ *Lettres* 373, 462.

„Dacă gândul continuă să-l necăjească pe cel care a întreat, aceasta nu se întâmplă fără motiv, ci pentru că, după ce a primit răspunsul, el nu l-a împlinit cu credință. El trebuie să repare această greșeală și să facă exact ceea ce i s-a spus. Căci Dumnezeu este cel care vorbește prin sfinții săi”⁴⁸.

De aceea, ucenicul care își încredințează sufletul Bătrânului, de fapt el și-l încredințează lui Dumnezeu. În spatele acestui sistem de îndrumare spirituală există, de asemenea, o „justificare ontologică” care vine în sprijinul celorlalte sentințe ale Sf. Varsanufie cu privire la rolul ascultării ucenicului: de pildă, unui frate care a cerut un sfat pentru a afla voia lui Dumnezeu cu privire la viața sa ascetică, Bătrânul i-a răspuns în felul următor:

„Frate, Sf. Scriptură spune: «Fă totul cu sfat» (*Sol* 24, 72), și «Nu fă nimic fără sfat» (*Sir* 32, 19). Atunci când acționezi fără sfat, ci după voința ta proprie, sufletul tău nu obosește. Și, într-adevăr, nu există nimeni care să nu aibă nevoie de sfat, în afară de singur Dumnezeu care a creat înțelepciunea (*Sol* 8, 22)”⁴⁹.

Dacă în această *Scrisoare* către Eutimie, Sf. Varsanufie citează ca suport biblic *Înțelepciunea lui Solomon* 24, 71, o altă fundamentare scripturistică o găsim în *Deuteronom* 32, 7:

„Un frate l-a întreat pe Celălalt Bătrân: Avva, vreau să fiu mântuit, dar nu cunosc calea mântuirii. Deci, ce trebuie să fac?”, iar avva Ioan i-a răspuns în felul următor: „Frate, Dumnezeu ne-a dat prin Sfintele Scripturi și, de asemenea, prin Părinți, calea mântuirii în acest cuvânt: «Întreabă pe Părințele tău și el te va învăța, pe Bătrâni și ei îți vor spune»”⁵⁰.

Aceste sentințe ascetice nu vor să-l instituie nicidecum pe ucenic într-o dependență infantilizantă față de părintele său duhovnicesc, ci mai curând ele vor să arate că ucenicul nu poate să crească spiritual în propria sa cale fără îndrumarea și sfatul părintelui său. Ucenicul trebuie să recurgă la sfatul părintelui

⁴⁸ Cf. *Lettre* 361, în BARSANUPHE, JEAN de GAZA, *Correspondance*, vol. II, Tome I, Cerf, Paris, 2000, p. 387.

⁴⁹ Cf. *Lettre* 66, în BARSANUPHE, JEAN de GAZA, *Correspondance*, vol. I, Tome I, Cerf, Paris, 1997, p. 323.

⁵⁰ Cf. *Lettre* 344, în Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance*, vol. II, Tome I, Cerf, Paris, 2000, pp 357-359. În acest caz amintim faptul că pentru Sf. Ioan diversitatea răspunsurilor unui părinte spiritual depinde de schimbarea dispoziției ucenicului, astfel încât Dumnezeu schimbă răspunsurile în mod corespunzător (cf. *Lettre* 363, în BARSANUPHE, JEAN de GAZA, *Correspondance*, vol. II, Tome I, Cerf, Paris, 2000, pp. 387-388).

spiritual, deoarece el este adevărata “gură a lui Dumnezeu”⁵¹, astfel încât abandonarea completă a ucenicului în mâinile părintelui său duhovnicesc devine una din caracteristicile esențiale ale acestei relații.

În acest context subliniem faptul că, la fel ca în cazul Părinților pustiei, îndrumarea spirituală la cei doi Mari Bătrâni nu este uniformă, ci ea este adaptată la nevoile specifice ale ucenicilor, astfel încât un părinte spiritual autentic nu se limitează la repetiția aceluiași sfaturi, ci ține cont de nevoile particulare ale fiecăruia dintre ucenicii săi⁵².

De asemenea, o altă modalitate de formare a ucenicilor pe care o găsim în scrierile Sfinților Varsanufie și Ioan constă în citarea unor exemple din viețile unor mari figuri monastice din Egiptul secolului IV, cum ar fi: avva Antonie, Arsenie, Isaia, Ioan Colov, Iosif din Panevo, Theodor din Ferme, Macarie, Nisteros, Pimen, Sissoe ș.a. O mare parte din această înțelepciune apoftegmatică fiind deja celebră, Sf. Varsanufie atunci când reiterează acele sentințe ale Părinților din pustie nu face altceva decât să prelungească o tradiție extrem de vie. Acest fapt îl determină pe F. Neyt să afirme că în cazul acestei „*didaskalii urbane*” „ar fi mai potrivit să vorbim de o «autoritate a uceniei»”⁵³. Frecvența citatelor *ad sensum* și *ad verbum* din apoftegmele Bătrânilor le regăsim adesea sub formula „Părinții spun/au spus”⁵⁴.

Din această perspectivă, expresia „Întreabă-ți Părintele tău și el îți va răspunde, Bătrânii și ei îți vor cuvânta (*Dt 32,7*)” va deveni un loc comun în îndrumarea monastică răsăriteană.

Sintetizând, putem spune că deși comunicarea prin întrebări și răspunsuri a fost o practică desăvârșită la Părinții pustiei, impresionanta colecție de scrisori a celor doi Mari Bătrâni promovează un fel de *ars interrogandi*, potrivit căreia progresul duhovnicesc al ucenicului stă în relația directă cu părintele său duhovnicesc⁵⁵.

⁵¹ Cf. *Lettre 373*, în BARSANUPHE, JEAN de GAZA, *Correspondance*, vol. II, Tome I, Cerf, Paris, 2000, pp. 403-404.

⁵² *Lettre 363*.

⁵³ F. NEYT, „A Form of Charismatic...”, p. 57.

⁵⁴ Cf. *Lettre 450*, în BARSANUPHE, JEAN de GAZA, *Correspondance*, vol. II, Tome II, Cerf, Paris, 2001, pp. 87-96.

⁵⁵ Caracteristica esențială a relației dintre un avva și ucenicii săi, așa cum reiese din *Apophtegmata Patrum*, consta în mod esențial în întâlnirea personală față către față. În această privință *Correspondența* Sf. Varsanufie și Ioan reprezintă un caz interesant, deoarece acești *gérontes* au preferat să comunice cu ucenicii lor doar prin intermediul scrisorilor. În acest caz putem spune că, formatul epistolar imită contactul direct între autor și corespondentul său, scrisoarea fiind în acest caz un substitut al conversației orale. Prin expresia privată a sentimentelor și comunicarea problemelor mai personale, ea crează intimitatea, astfel încât prin răspunsul primit destinatarul se simte ca și cum Bătrânul i se adresează în mod individual. Mai mult, destinatarul scrisorii este atras înăuntrul orbitei personale a autorului ei, iar în acest fel se instituie un fel de legătură duhovnicească prin corespondență. De altfel, în secolele IV-V putem constata o explozie a scrierilor epistolare în

Astfel, atât în tradiția deșertului, cât și în monahismul gazan, părintele spiritual avea ca sarcină esențială asistarea și îndrumarea ucenicului în procesul transformării sale launtrice⁵⁶.

În acest sens putem spune că *Scrisorile* celor doi venerabili Bătrâni, un adevărat „curs prin corespondență a călăuzirii spirituale” (J. Chryssavgis) nu reprezintă altceva decât o continuare a moștenirii lăsate de asceții din Egiptul secolului IV, astfel încât admitem împreună cu L. Regnault că, „ceea ce transpare din înțelepciunea Părinților deșertului aidoma unei fulgurații momentane, la Sfinții Varsanufie și Ioan ni se derulează în fața ochilor ca într-un film”⁵⁷.

Sfântul Dorotei de Gaza: un avva redivivus

Dintre monahii care au viețuit la Tawatha, și care s-au aflat sub îndrumarea spirituală a Sfinților Varsanufie și Ioan, o figură se remarcă în mod deosebit ca un ascet desăvârșit, și anume avva Dorotei. Acest faimos părinte al celor doi Mari Bătrâni din Gaza și-a început viața monastică ca ucenic în *coenobia* avvei Serid, ajungând în cele din urmă să exercite o autoritate spirituală în cadrul mănăstirii.

Diferitele stadii ale formării lui monastice ne sunt bine cunoscute, astfel încât vom putea urmări dezvoltarea avvei Dorotei ca părinte spiritual.

În primul rând în corespondența sa cu Sfinții Varsanufie și Ioan, unde se detaliază adoptarea treptată a vocației sale monahale, vedem cum progresul de la statutul de ucenic la cel de părinte spiritual nu a fost simplu⁵⁸.

Pentru început vom spune că, urmând exemplul Sfinților Varsanufie și Ioan, avva Dorotei a lăsat o serie de scrisori pline de sfaturi spirituale. În aceste

comparație cu perioada clasică. Astfel, o mare parte din literatura ascetică fost scrisă sub forma unor epistole. Chiar și *Viața Sf. Antonie*, în ciuda titlului ei modern nu a fost scrisă ca o biografie, ci mai curând ca o scrisoare adresată de Sf. Atanasie, arhiepiscop de Alexandria „fraților de peste mări” imediat după moartea sfântului în anul 356. În acest sens, Sf. Atanasie „asumă un rol dual, și anume, ca discipol al sfântului și ca părinte spiritual pentru cititorii săi” (cf. Cl. RAPP, *For Next to God...* în J. HOWARD-JOHNSTON, P. A. HAYARD, (eds.) *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages...* p. 81). Biografiile antice au fost, în genere, un model al scrierii hagiografice, adică biografii ce relatează în întregime cursul vieții unui sfânt de la nașterea până la moartea sa. Despre arta narațiunii biografice în Antichitate, care reflectă geografia interioară a vieții „oamenilor sfinți”, vezi studiul lui Patricia COX, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, University of California Press, Berkeley, 1983. Hagiografia înțeleasă ca ascetism a fost abordată în studiul lui Derek KRUEGER, *Writing and Holiness. The Practice of Authorship in the Early Christian East*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004, mai ales cap. V, „Hagiography as Ascetism: Humility as Authorial Practice”, pp. 94-109.

⁵⁶ Cf. *Lettre 239*, în BARASANUPHE, JEAN de GAZA, *Correspondance*, vol. II, Tome I, Cerf, Paris, 2000, p. 148.

⁵⁷ BARASANUPHE, JEAN de GAZA, *Correspondance*, Solesmes, 1972, p. 6.

⁵⁸ *Scrisorile* care se referă la formarea spirituală a avvei Dorotei sunt 252-338, 247-251, 359-360, și 544-545.

scrisori avem o descriere a zilelor petrecute de avva Dorotei în comunitatea egumenului Serid, acestea fiind relatate în scopul îndrumării ucenicilor lui. În genere aceste scrisori afirmă că, sfințirea omului stă în unirea sa cu Dumnezeu, prin rugăciune și ascultare conjugate cu lupta împotriva patimilor, descoperirea gândurilor proprii și tăierea voii proprii. Prin toate aceste mijloace omul câștigă smerenia și devine prin har fiu al lui Dumnezeu.

Această idee a desăvârșirii spirituale a omului înțelesă ca taină a înfierii lui în Dumnezeu reprezintă o trăsătură majoră a spiritualității sale, și ea e dată de inserarea doctrinei ascetice într-o viziune mai amplă despre iconomia divină, manifestată și dezvoltată prin lucrarea poruncilor și imitarea modelului lui Hristos.

Așa cum am văzut în *Corespondență*, cei doi Bătrâni au explicat foarte deslușit necesitatea călăuzirii spirituale și a supunerii față de un povățuitor duhovnicesc. Astfel, avva Dorotei preluând această învățătură a celor doi Mari Bătrâni afirmă:

„Cunoști pe vreunul care a căzut? Află că s-a încrezut în sine. Nimic nu e mai primejdios, nimic nu e mai pierzător, decât a se încrede cineva în sine însuși. M-a acoperit Dumnezeu și m-am temut totdeauna de primejdia aceasta. Când eram în mănăstirea de obște, toate le încredințam Bătrânului Avva Ioan. Niciodată nu sufeream, cum am spus, să fac ceva fără sfatul lui”⁵⁹.

Ascultarea și smerenia au fost două componente esențiale prin care avva Dorotei a înțeles să conducă viața cenobitică. Idealul ascultării absolute față de un părinte spiritual l-a preluat de la Sf. Varsanufie, lăsându-l în cele din urmă moștenire ucenicului său Dositei⁶⁰. Potrivit lui T. Spidlik, avva Dorotei nu a dedicat în scrierile sale vreo discuție separată ascultării, deoarece ea constituie o componentă esențială în învățăturile sale, învățături pe care le-a exprimat în mod explicit în scurta biografie dedicată lui Dositei⁶¹.

Cu privire la persoana avvei Dorotei putem spune că el reprezintă “un produs al sistemului de îndrumare spirituală stabilit la Tawatha, dar și un factor

⁵⁹ Avva DOROTEI, „Diferite învățături de suflet folositoare”, în *Filocalia*, vol. IX, trad., introd., și note de Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 533.

⁶⁰ Despre rolul conștiinței și necesitatea unui ghid în practica îndrumării spirituale, vezi cap. V, „Qu’il ne faut pas suivre son propre jugement”, în DOROTHÉE DE GAZA, *Oeuvres Spirituelles*, Cerf, Paris, 1963, pp. 251-267. De asemenea, despre rolul conștiinței în monahismul palestinian, vezi Rosa Maria PARRINELLO, „Coscienza e direzione spirituale. Ruolo e funzioni della συνείδησις nel monachesimo palestinese”, în Giovanni FILORAMO (ed.), *Maestro e Discepolo, Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, Morcelliana, Brescia, 2002, pp. 275-316.

⁶¹ Despre conceptul de ascultare în spiritualitatea avvei Dorotei, vezi T. SPIDLIK, „Le concept de l’obéissance et de la conscience selon Dorothee de Gaza”, în *Studia Patristica*, XI, 1972, pp. 72-78.

activ în ceea ce privește procesul de implementare a autorității spirituale în cadrul acestei mănăstiri”⁶².

În acest context evidențiem faptul că în contextul mediului monahal din Gaza, existau mai multe niveluri de călăuzire spirituală: de pildă, cei doi Bătrâni îi povățuiau pe monahii din mănăstirea Tawatha, aflată în apropierea chiliilor unde locuiau ei. Mănăstirea avea însă un părinte egumen, pe avva Serid, pe care cei doi l-au ales drept conducătorul duhovnicesc al acestei comunități. Pe de altă parte, avva Dorotei a fost numit la rândul său de avva Serid ca îndrumătorul spiritual al tânărului monah Dositei.

Prin urmare vedem cum îndrumarea spirituală în cadrul mănăstirii evidențiază modul în care autoritatea spirituală a fost transferată unei noi generații de îndrumători spirituali.

Din această perspectivă trebuia să existe un echilibru al respectului reciproc în relația duhovnicească dintre un părinte și ucenicul său. Vorbind despre această importanță a reciprocității, F. Neyt face referire, pe de-o parte la relația dintre avva Dorotei și Sfinții Varsanufie și Ioan, iar pe de altă parte la relația sa cu avva Serid, subliniind în acest caz nevoia de ascultare pe care avva Dorotei o avea față de părinții săi duhovnicești, fiind el însuși un părinte duhovnicesc⁶³.

Într-adevăr, egumenul mănăstirii a văzut în avva Dorotei un monah înzestrat cu diverse calități⁶⁴ care putea ajuta mănăstirea, astfel încât, l-a promovat în poziții cu responsabilitate duhovnicească. Avva Dorotei a relatat felul în care a început să practice îndrumarea spirituală în cadrul comunității din Tawatha: “Când eram în mănăstire, nu știu cum s-a întâmplat, dar frații mi-au încredințat gândurile lor. Se spune că starețul la sfatul celor doi Bătrâni m-a însărcinat să-i ascult pe ei”⁶⁵. În cadrul infirmeriei mănăstirii unde își făcea ascultarea, avva Dorotei i-a îndrumat pe cei care veneau la el, servind în acest fel ca un intermediar între acești noi ucenici și autoritatea mai înaltă din mănăstire. De aceea, atunci când un tânăr monah care avea ispita cleptomaniei, îi era rușine să vorbească cu egumenul, avva Dorotei l-a consultat în numele lui.

De asemenea, în timp ce se afla sub îndrumarea spirituală a egumenului, avva Dorotei a început să-l ghideze pe noul său ucenic, avva Dositei. Bătrânii de la Tawatha credeau că a ghida un discipol era un pas hotărâtor pentru avva

⁶² J. HEVELONE-HARPER, *Disciples of the Desert...*, p. 61.

⁶³ Cf. F. NEYT, „A Form of Charismatic...”, pp. 52-65.

⁶⁴ Provenind dintr-o familie creștină de clasă superioară, avva Dorotei a primit o educație clasică la școala din Gaza sau Antiohia. F. Neyt a caracterizat această situație în felul următor: „Adevărul e că Dorotei, senzual prin natură, s-a rafinat mai departe prin studii avansate și o bună educație, devenind la un moment dat parte din comunitate, unde majoritatea fraților aveau o origine simplă și o natură aspră destul de aspră” (cf. F. NEYT, „A Form of Charismatic...”, pp. 55-56).

⁶⁵ Cf. *Instructions* 11.121, în DOROTHÉE DE GAZA, *Oeuvres Spirituelles...*, p. 371.

Dorotei în ceea ce privește dezvoltarea sa spirituală, la fel cum va fi și pentru avva Dositei⁶⁶.

Astfel, în lucrarea hagiografică a ucenicului său Dositei, și anume *Viața Sf. Dositei*⁶⁷ avem descrisă îndrumarea spirituală pe care avva Dorotei a exercitat-o față de monahii mai tineri. Deși, nu el a compus textul, *Viața Sf. Dositei* reflectă probabil viziunea acestui eminent ascet cu privire la formarea spirituală a ucenicului său⁶⁸.

În acest context evidențiem faptul că exemplaritatea vieții cuviosului Dositei o sublinează explicit însăși avva Dorotei în remarcabilele sale învățături duhovnicești⁶⁹.

În această privință, așa cum a remarcat Jennifer L. Hevelone-Harper, „sfaturile date de acest nou părinte spiritual păreau direcționate atât către devenirea personală, cât și către modelarea caracterului ucenicului său”⁷⁰.

Din această perspectivă credem că tânărul Dositei reprezintă realizarea concretă a idealului duhovnicesc pe care-l găsim expus în învățăturile, epistolele și sentințele care alcătuiesc scrierile avvei Dorotei.

La fel ca și mentorii săi spirituali, avva Dorotei nu a fost înclinat spre discuții speculative, ci mai curând el era interesat de realizarea desăvârșirii sale spirituale și a celorlalți monahi prin imitarea modelului sfânt de viață⁷¹.

Se cuvine să accentuăm ca o concluzie faptul că, formulă de mare echilibru și realism duhovnicesc, modelul spiritual propus și realizat în mod exemplar de avva Dorotei, atât în propria sa persoană (sub îndrumarea Sfinților Varsanufie și Ioan), cât și în persoana tânărului Dositei, cel mai de seamă ucenic al său, se înscrie pe linia unei autentice tradiții ascetice care avea să cucerească posteritatea bizantină.

În acest sens învățăturile sale monahale combină caracteristicile tradiției monahismului vasilian și pahomian, care promovează viața comunitară, precum și învățăturile lui Evagrie și Varsanufie care reprezintă tradiția anahoreților din Sketis⁷².

⁶⁶ Pentru un studiu remarcabil despre îndrumarea spirituală la avva Dositei, vezi Bernard FLUSIN, „Paternitățile spirituale e comunită monastica nell' agiografia palestinese del VI secolo”, în G. FILORAMO (ed.), *Storia della direzione spirituale. L'eta antica*, vol. I, Morcelliana, Brescia, 2006, pp. 397-422.

⁶⁷ Avva Dositei reprezintă întruchiparea concretă a idealului duhovnicesc pe care îl găsim expus în învățătura duhovnicească a avvei Dorotei (cf. *Vie de Saint Dosithée*, în L. REGNAULT și J. de PRÉVILLE, *Dorothee de Gaza, Oeuvres spirituelles...*, pp. 122-145).

⁶⁸ Cf. L. REGNAULT și J. de PRÉVILLE, *Dorothee de Gaza, Oeuvres spirituelles...*, p. 33.

⁶⁹ Avva DOROTEI, *Despre lepădare*, I, în *Filocalia*, vol. IX..., pp. 478-496.

⁷⁰ J. HEVELONE-HARPER, *Disciples of the Desert...*, p. 70.

⁷¹ Cf. Avva DOROTEI, *Despre trebuința de a nu se încrede cineva în înțelepciunea sa*, în *Filocalia IX...*, pp. 528-537.

⁷² B.B. ASHKELONY, A. KOFSKY (eds.), *Christian Gaza...*, pp. 43-44.

Prin urmare, Sfinții Varsanufie și Ioan împreună cu renumitul lor discipol avva Dorotei, reprezintă cele două generații de asceți a căror înrudire spirituală a constituit moștenirea duhovnicească a deșertului egiptean.

Dacă această conjectură a noastră este corectă, atunci avem descrisă aici linia unui „pedigree” ascetic, adică a unui fel de „succesiune” spirituală care începe în deșertul Egiptului și se termină în Palestina.

Înțelepciunea duhovnicească a celor doi Bătrâni fiind rodul a două secole de experiență ascetică egipteană, spiritualitatea lor poate fi privită ca o continuare a moștenirii lăsate de asceții care au trăit în deșertul Nitriei, Sketis-ului și kelliei.

În ciuda schimbărilor eclesiastice și teologice la care a fost supusă comunitatea monastică din Gaza, ea atestă o dezvoltare neîntreruptă și o aderență la tradițiile ei ascetice anterioare. Continuitatea de așezări monastice din regiunea Gaza, precum și transmiterea tradiției ei ascetice de la o generație la alta, a condus la apariția unei școli monastice distincte. În acest fel, această școală „a asistat la ascensiunea fulgerătoare a liderilor săi harismatici la înălțimile imperiale ale politicii eclesiastice, adăugând în acest fel o dimensiune cosmopolitană la caracterul ei regional și rural”⁷³.

În concluzie putem spune, așadar, că dacă înțelepciunea ascetică a celor trei figuri ascetice marcante din tradiția bizantină timpurie – Sfinții Varsanufie și Ioan, respectiv avva Dorotei –, fiind rodul unei moșteniri a Bătrânilor din deșertul Nitriei, Sketis-ului și Kelliei, atunci înseamnă că tradiția spirituală din Gaza constituie un adevărat *revival* a îndrumării spirituale în Răsăritul creștin.

Summary: „Gaza School”: A Revival of Spiritual Guidance in Early Byzantine Tradition

The present study, based on the *Correspondence* of two great Elders, respectively the personality of Abba Dorotheus, their most outstanding disciple, aims to ascertain how spiritual guidance was appropriated by early Byzantine tradition. Since the role of spiritual directors assumed by Saints Barsanuphios and John – the two remarkable figures of Gaza monasticism – was exerted both within the monastery and outside it, a first conclusion is, naturally, that the network of spiritual directors settled at Tawatha was the local expression of an extremely flexible, elastic system of spiritual guidance, unmatched in Eastern Mediterranean Christianity. Thus, the participation of laymen in the vast correspondence exchanged by the two Elders in their capacity as spiritual fathers, throughout their lives, has challenged the traditional view on spiritual guidance understood *ipso facto* as an exclusive relationship between monks.

Indeed, the *Correspondence* reveals that both monks and laymen stressed that the personal relationship between an Elder (*géron*) and his spiritual children was the core around which the practice of spiritual guidance developed in early Byzantine tradition. Just as it happened with the Desert Fathers, the *Correspondence* of Saints

⁷³ B. BITTON-ASHKELONY, A. KOFISKY, (eds.), *Christian Gaza...*, p. 46.

Barsanuphios and John illustrates the *charismata* as the fundamental criterion by which a monk assumes the role of spiritual director.

The character of these two great Elders' ascetical practices has led us to the conclusion that a true spiritual father takes not only the stance of a spiritual director offering advice, but especially that of an *anadochos*, that is, a guarantor of his disciples' spiritual life. Thus, the notion of „burden-bearer” – based on *Galatians* 6, 2 („Bear each other's burdens [emphasis mine] and in this way you will fulfil the law of Christ”) – was one of the most remarkable and innovative ascetic practices in early Byzantine world. This fundamental text of Gaza ascetic tradition expresses an essential truth: namely, there must be genuine solidarity between a spiritual director and his disciples, they must be „one soul” (*homopyuhos*).

In other words, if a *géron*'s role is not confined to spiritual guidance, the authority of a *patèr pneumatikós* is not only due to his doctrinal superiority but is a higher authority pertaining to a *kinship*, like the one between a father and his son. Thus by placing the practice of spiritual guidance in the sphere of spiritual experience, our tenet is that the Elder is not only a director, but mainly a father (*patèr*). Moreover, this „Gaza school” (L. Perrone) proves that the spiritual father is an *intercessor* par excellence, since he is a *vehicle of grace*, that is the germination medium through which the Holy Spirit operates this *eclosion* of spiritual life within the disciple.

In other words, the spiritual father assumes the role of a *mediator*, since the renewal of the Christian now seen as a son of God is based on the agency of the Holy Spirit. Thus the considerations above argue in favor of understanding spiritual guidance as *spiritual obstetrics*, as in Eastern Christian spirituality the essential role of an Elder is always to „gestate” and „give spiritual birth” to his disciples. Ultimately, this *longue durée* process reveals the aim and the essential calling of any true spiritual father.

Pr. Patriciu VLAICU

BISERICA ORTODOXĂ ÎN FAȚA PROBLEMATICII CĂSĂTORIILOR MIXTE

Keywords: *mixed marriage, remarriage, divorce, canon law, ecclesiastical law.*

Abstract

În contextul actual, marcat de pluralism cultural și religios, mobilitate profesională, deplasări masive de populație, o nouă modalitate de raportare la comunicații, timp și spațiu, problema căsătoriilor mixte dobândește o importanță crescândă și necesită o abordare responsabilă, atât din punctul de vedere al aspectelor doctrinare, cât și al aspectelor canonice. Studiul de față însumează reflecțiile autorului dintr-o întreită perspectivă – doctrinară, canonică și pastorală – asupra problematicii extrem de actuale și de complexe a căsătoriilor mixte.

În ultimele decenii, printr-o nouă raportare la timp, spațiu și comunicare, lumea întreagă a devenit o mare metropolă și, astfel, mobilitatea profesională, migrațiile umane, mixitatea religioasă, lingvistică și culturală, creează un cadru demografic și socio-cultural cu particularități care acum un secol erau greu de prevăzut. În acest context, mai ales în comunitățile din diaspora, una dintre problemele complexe cu care se confruntă din ce în ce mai frecvent Biserica este cea a căsătoriilor mixte¹.

În ultimele două decenii, aproape trei milioane de români ortodocși au emigrat în state occidentale. Biserica Ortodoxă Română a reușit să își adapteze misiunea la acest context și, pornind de la cele două episcopii existente deja în America și în Europa Occidentală, a organizat alte cinci eparhii, care acum au în grijă duhovnicească circa patru milioane de români ortodocși. Toți acești credincioși ai Bisericii noastre trăiesc într-un context religios majoritar catolic sau protestant și dezvoltă relații de colegialitate și de prietenie și cu persoane de altă confesiune creștină, ajungându-se frecvent la întemeierea unor familii mixte. În Statele Unite ale Americii, Biserica Ortodoxă constata deja acum câteva decenii

¹ Putem vorbi despre o căsătorie mixtă atunci când este vorba de asumarea unui proiect familial între două persoane aparținând unor confesiuni creștine diferite. În literatura de specialitate, căsătoriile dintre creștini și necreștini, deși au și ele un caracter mixt, sunt numite căsătorii interreligioase.

că sunt cel puțin la fel de multe căsătorii mixte câte între ortodocși², iar în Europa Occidentală situația evoluează în același sens.

Într-un context în care își desfășoară misiunea și alte Biserici Ortodoxe surori, preoții români asigură o pastorație conformă cu hotărârile instanțelor ierarhice ortodoxe române, dar, în același timp, nu pot pierde din vedere atitudinea confrăților noștri, deoarece, altfel, rigoarea poate fi percepută de păstoriți drept exces de zel și lipsă de disponibilitate, iar pogorământul poate fi considerat ca neorânduială.

În astfel de circumstanțe, reflecția doctrinară, canonică și pastorală asupra problematicei căsătoriilor mixte este deosebit de importantă. Biserica nu poate asuma pogorământul sau rigoarea doar pe criterii subiective și este necesar să înțelegem modul în care învățătura de credință poate să fie transpusă în viața de zi cu zi.

În demersul nostru, analizarea raportului dintre actul social al căsătoriei și Taina Încununării în Hristos și în Biserică ne va ajuta să înțelegem cum a fost îmbisericită instituția socială a căsătoriei. Apoi, punând în evidență elementele Tradiției canonice, vom încerca să înțelegem modul în care Biserica a abordat această problemă de-a lungul secolelor. Într-o secțiune distinctă vom pune în evidență rezultatele dialogului interortodox și intercreștin, iar, în cele din urmă, vom aborda subiectul dintr-o perspectivă pastorală, subliniind unele aspecte pe care le considerăm importante pentru contextul actual.

Textul de față nu își propune să dea un răspuns exhaustiv la această problemă atât de complexă, ci doar să pună în evidență anumite elemente care ar putea servi ca reper și puncte de plecare pentru reflecții și dezvoltări ulterioare.

Raportul dintre căsătorie ca instituție socio-juridică și Taina Nuntii

Familia este cea mai veche realitate socială, dar, în același timp, este încununarea ființei omenești într-un cadru de comuniune a dragostei, ce își are originea în actul creației. Prin unirea în Hristos și în Biserică, harul împărtășit omului, bărbat și femeie, face ca firesc-omenescul să se îndumnezeiască și să ducă la starea de comuniune familială creștină. Astfel, încununarea omului, împlinirea sa, se realizează în descoperirea deplinătății prin și în celălalt, deoarece doar împreună bărbatul și femeia constituie umanitatea completă³. Astfel Taina Nuntii înalță

² Această afirmație este făcută de Episcopii Bisericii Ortodoxe în America. Vezi: Conferința Episcopilor Ortodocși Canonici din America, „An Agreed Statement on Mixed Marriage”, Barlin Acres, MA November 4, 1971, Eighth Meeting, IV A. Textul este publicat și la pagina: <http://www.scoba.us/resources/orthodox-catholic/mixedmarriage.html>.

³ Părintele Dumitru STĂNILOAE dezvoltă această înțelegere în volumul al 3-lea al *Teologiei Dogmatice Ortodoxe*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, ²1997, 121.

legătura naturală, omenească, a căsătoriei la demnitatea reprezentării unirii duhovnicești dintre Hristos și Biserică⁴.

Îmbisericirea căsătoriei civile și manifestarea liturgică a unirii în Hristos și în Biserică

Creștinismul și-a început misiunea într-un context în care căsătoria era marcată de societatea iudaică și de cea păgână. Sf. Apostol Pavel, modelul misionarului creștin, întâlnind problema familiilor mixte, a subliniat faptul că în cadrul familial cel credincios îl poate sfinți pe cel necredincios (*1 Co 7, 10-17*). Din acest pasaj nu poate fi degajată concluzia că Apostolii ar fi încurajat căsătoriile mixte ca mijloc misionar. Apostolul neamurilor, care a înțeles cel mai bine raportul dintre viața în Hristos și libertatea față de constrângerile legii, ne spune prin aceste rânduri că Biserica își pune nădejdea în lucrarea credinței prin dragoste, disponibilitate, înțelegere și mărturie vie. În același timp, îi îndeamnă pe creștini să se ferească de căsătoriile cu păgâni, spunând: «Nu va înjuțați la jug străin cu cei necredincioși, căci ce însoțire are dreptatea cu fărădelegea? Sau ce împărtașire are lumina cu întunericul? Și ce învoire este între Hristos și Veliar sau ce parte are un credincios cu un necredincios?» (*2 Co 6, 14*).

Din conținutul acestor texte este evident că se răspunde unei realități existente în Biserică. Tonul textului este cel al unui sfat, în contextul discursului general din capitolele 5-7. Căsătoria trebuie să fie o încununare spre împlinire și desăvârșire, ori căsătoria cu un necreștin poate să se dovedească a fi o piedică serioasă în acest urcuș și poate aduce multă neliniște sufletească, dacă nu cumva chiar îndepărtare de credință. De aceea, dacă într-o familie în care un soț este convertit, credința este subiect de ceartă și neînțelegeri, «dacă acel necredincios se desparte, să se despartă», deoarece Dumnezeu îi unește pe soți spre pace și desăvârșire, iar conviețuirea fără armonie nu este ziditoare (*1 Co 7, 16*).

Un alt pasaj paulin interesant pentru analiza noastră este cel din *1 Co 7, 39*, unde Sfântul Pavel arată că o creștină văduvă se poate căsători cu cine doarește, dar să fie «în Domnul»⁵. O parte dintre exegeți înțeleg «în Domnul» ca într-o căsătorie care respectă principiile creștine și aceasta i-a condus pe unii canoniști spre părerea că Sf. Apostol Pavel a fost deschis pentru trăirea unei vieți de familie creștină chiar și în cazul căsătoriei dintre un creștin și un necreștin care se apropie de Biserică⁶.

Din pasajele prezentate mai sus observăm că Sf. Apostol Pavel ia contact cu instituția căsătoriei din Imperiul roman și pledează pentru îmbisericirea ei, înțelegând realitatea pastorală, dar fără a relativiza dimensiunea familiei ca viață

⁴ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, p. 119.

⁵ *1 Co 7, 39*: «Femeia este legată prin lege atâta vreme cât trăiește bărbatul ei. Iar dacă bărbatul ei va muri, este liberă să se mărite cu cine vrea, numai întru Domnul».

⁶ Demetrios J. CONSTANTELOS, „Mixed Marriage in Historical Perspective”, în: *The Greek Orthodox Theological Review*, XL (1995), 3-4, p. 279.

în Hristos și în Biserică. Începuturile Bisericii au fost marcate de această înțelegere paulină. Creștinismul este altoiul pus de Hristos pe trupul lumii sălbăticate de stâlcirea legii vechi și de alte credințe și căutări neorânduite.

Creștinismul era pus în fața instituției sociale a căsătoriei, marcată de spiritul contractual al dreptului roman și de practici păgâne. *Epistola către Diognet* ne arată că în Imperiul roman creștinii se căsătoreau precum ceilalți⁷, respectând condițiile precise impuse de dreptul roman, cum ar fi capacitatea de căsătorie – starea civilă, condițiile de vârstă și consimțământul, dar evitând elementele păgâne ale ceremonialului tradițional⁸ și introducând elemente creștine⁹.

Primele elemente creștine introduse în ritualul căsătoriei au fost binecuvântarea Bisericii, manifestată prin rugăciuni făcute de preot la casa miresei și la căminul conjugal, ritualul încununării, al unirii mâinilor și al punerii voalului¹⁰. Toate acestea erau expresii ale manifestării harului lui Dumnezeu care ridică înțelegerea omenească la caracterul de Taină, dar Taina propriu-zisă se împlinea în unirea euharistică. După cuvintele Sf. Grigorie de Nazianz, liturghia este cadrul care trebuie să însoțească toate ceremoniile civile și familiale ce constituie nunta propriu-zisă. Tot el precizează că Sfânta Liturghie în care se constituie familia creștină conține rugăciuni adresate lui Dumnezeu pentru a întări ceremonia «căsătoriei deja întemeiate»¹¹.

Această conștiință a evoluției de la căsătorie ca act social spre întemeierea familiei creștine în comuniunea euharistică a făcut să existe de la început un raport de condiționalitate între capacitatea de primire a Sfintei Împărtășanii și capacitatea de întemeiere deplină a unei familii creștine.

Odată cu apariția în Biserică a ereziilor și schismelor, preocuparea pentru evitarea căsătoriilor mixte era legată și de grija de a nu relativiza gravitatea ereziei. Biserica nu ar fi putut echivala erezia și schisma cu lucrarea celui potrivit de distrugere a unității și să consimtă, în mod obișnuit, la constituirea unor familii mixte. Nu trebuie să pierdem din vedere că în tradiția culturală din aceea vreme, perpetuată până nu demult, contractarea căsătoriei nu era un act liber al mirelui și al miresei, ci, în principiu, căsătoria copiilor era împlinită prin înțelegeri între familii. Și din acest motiv, este de la sine înțeles că părinților nu le era îngăduit să pună în fața căii mântuitoare alte interese și să-și angajeze copiii în căsătorii cu eretici sau păgâni. Și atitudinea Sf. Ignatie al Antiohiei, care arată că

⁷ Vezi „Epistola către Diognet” V, 1-10, în: *Scriverile Părinților Apostolici*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 412.

⁸ Pentru mai multe detalii legate de aceste aspecte vezi: Pr. Vasile GAVRILĂ, *Nunta, Viață întru Împărăție*, Fundația Tradiția Românească, București, 2004, p. 79.

⁹ Pr. V. GAVRILĂ, *Nunta, Viață întru Împărăție*, p. 79.

¹⁰ Pr. V. GAVRILĂ, *Nunta, Viață întru Împărăție*, p. 88.

¹¹ SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, „Epistola 31”, *PG* 37, col 373, cf. Pr. V. GAVRILĂ, *Nunta, Viață întru Împărăție*, p. 84.

toți creștinii trebuie să se căsătorească având binecuvântarea episcopului¹², a fost înțeleasă ca un mijloc de evitare a căsătoriilor mixte într-o perioadă în care Biserica își consolida unitatea doctrinară și de organizare¹³.

Statornicirea ritualului Cununiei, distinct de cel al Sfintei Liturghii

Deși avem date despre forme liturgice specifice Tainei Cununiei încă din sec. al IV-lea¹⁴, doar din sec. al VIII-lea ni s-a păstrat un *evhologhiu* care conține o formulă de încununare¹⁵, dar abia din sec. al IX-lea putem vorbi despre un ritual al Cununiei, distinct de Sfânta Liturghie. *Epanagoga* (886) arată că sunt trei modalități în care căsătoria se poate încheia: printr-un document legal, prin încununare sau prin binecuvântarea Bisericii¹⁶. Odată cu *Novela 89* a împăratului Leon VI (912), Imperiul bizantin adoptă căsătoria religioasă ca singura formă legitimă. Doar sclavii nu erau supuși acestei obligații de ceremonial religios, însă, în 1084, *novela* împăratului Alexios I Comnenul va generaliza obligativitatea căsătoriei bisericești pentru toate stările sociale¹⁷.

Deși doar din secolele X - XI avem obligativitatea juridică a căsătoriei religioase, există mai multe texte ale sfințelor canoane, integrate în legislația imperială, care vorbesc despre căsătorie și modul de asumare a acesteia de către Biserică. Atunci când analizăm locul acelor canoane în conștiința bisericească, trebuie însă să ținem cont de faptul că Sinoadele care le-au adoptat nu făceau referire la același mod de constituire a familiei, cum îl avem noi astăzi¹⁸. La acea vreme, modalitățile diferite de întemeiere a familiei determinau și trepte diferite de integrare în comunitatea eclezială. Împlinirea formelor tradiționale legate de nuntă, inclusiv a încununării sau a binecuvântării Bisericii, nu erau decât acte premergătoare primirii Împărtășaniei și manifestării ca familie în cadrul comunității euharistice.

¹² Sf. IGNATIE AL ANTIOHIEI, „Către Policarp”, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 227.

¹³ Vezi Athanase COQUEREL, *Traité des Mariages Mixtes*, Paris, 1857, p. 47.

¹⁴ Există dovezi despre săvârșirea în sec. al IV-lea, în Egipt a unor nunți euharistice, la care face referire și Sf. Timotei al Alexandriei în canonul 11. Vezi Arhid. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, note și comentarii*, București, 1991 și Anargyros ANAPLIOTIS, „Căsătoria ca Sfântă Taină”, în: *DEISIS*, XVIII-XIX (2011), p. 70.

¹⁵ Este vorba de *Evhologhiul Patmos 105* (D 168) vezi Pr. V. GAVRILĂ, *Nunta, Viață întru Împărăție*, p. 135.

¹⁶ Pentru mai multe detalii, vezi: A. PENTKOVSKY, „Le ceremonial du mariage dans l'Euchole Byzantin”, în: *Le Mariage*, Rome, 1994, p. 270.

¹⁷ Vezi și: Job GETCHA, „L'Idéal du mariage unique exclut-il la possibilité d'un remariage? La position de l'Eglise orthodoxe face au divorce”, în: *Révue éthique de théologie morale*, CCXXVIII (2004), p. 285.

¹⁸ Cel mai târziu canon privind căsătoriile mixte datează din anul 691-692, cu mai bine de două sute de ani înaintea impunerii ritualului bisericesc pentru cununie.

Căsătoriile mixte în Tradiția canonică

În general, atunci când se face o analiză canonică a unei problematici, se are în vedere, în primul rând, enunțarea canoanelor care sunt în legătură cu ea. Cu toate acestea nu se poate trece cu vederea că toate elementele Tradiției canonice sunt depozitare ale manifestărilor concrete ale conștiinței bisericești în dimensiunea ei canonică. Nu numai Sfintele Canoane sunt sursă de canonicitate. Obiceiul canonic, practicile bisericești asumate prin consens bisericesc, sunt și ele surse de canonicitate. Sfintele Canoane sunt o manifestare istorică în Sfântul Duh a revelației în Hristos¹⁹, dar ele nu sunt doar o sursă autentică a înțelegerii modului în care este trăit adevărul revelat, ci sunt și o cale prin care acest mesaj pătrunde în viața credincioșilor și a comunităților, în sânul Bisericii. De aceea, canoanele au avut și o dimensiune pedagogică, de subliniere a atitudinilor pe care Biserica le-a considerat necesare într-un context istoric și pastoral dat. În anumite perioade, o problemă a fost abordată cu acrivie, în alte perioade istorice același tip de problemă a fost abordată cu mai multă înțelegere și pogorământ și aceste abordări diferite nu pot fi considerate semn al contradicției, ci răspunsuri pastorale contextuale la aceeași manifestare a conștiinței canonice.

Pe de altă parte, trebuie să ținem cont de faptul că Biserica nu a formulat în mod sistematic reguli, norme canonice sau principii, pentru a anticipa sau detalia aspecte cu care ea ar putea fi confruntată, ci a stabilit căi și a identificat soluții acolo unde s-a confruntat cu situații care puneau în pericol echilibrul dintre ortodoxie și ortopraxie. Astfel, observând tematica pe care o au canoanele, inclusiv în problema căsătoriilor mixte, putem înțelege tipul de situații cu care s-a confruntat Biserica în diferite perioadele istorice. Interzicerea expresă a unui anumit lucru sau a unei anumite practici arată și existența unei realități pastorale concrete față de care Biserica ia atitudine.

Ținând cont de aceste aspecte, este evident că nu putem desemna drept canonic doar ceea ce este prevăzut de Sfintele canoane și necanonic ceea ce nu este prevăzut de Sfintele canoane. Canonic este ceea ce este conform cu conștiința bisericească în dimensiunea ei canonică, altfel spus, ceea ce exprimă consensul bisericesc asupra modului de întrupare a credinței în aspectele concrete ale vieții.

Problema căsătoriei mixte în canoanele Bisericii Ortodoxe

Pentru a înțelege modul în care Sfintele canoane abordează căsătoriile mixte, trebuie să procedăm la o abordare globală a acestora. Textele recunoscute de întreaga Biserică drept fundamentale pentru reglementarea canonică a acestei probleme sunt: canonul 10 Laodiceea (343), canonul 31 Laodiceea (343), canonul 21 Cartagina (419), canonul 14 al Sinodului al IV-lea Ecumenic (451) și canonul 72 Trulan (691-692). La acestea se adaugă canonul 23 zis al Sfântului

¹⁹ Vlassios I. PHIDAS, *Drept canonic – O perspectivă ortodoxă*, trad. din limba franceză de Pr. Lect. Dr. Adrian Dinu, Ed. Trinitas, Iași, 2008, p. 40.

Ioan Postitorul (619). În cele ce urmează vom enunța aceste canoane, oprindu-ne apoi asupra unor elemente de context, structură internă și conținut care sunt importante pentru înțelegerea temei analizate.

Canonul 10 Laodiceea (343): «Nu se cuvine *ca acei ce sunt ai Bisericii să unească cu nebăgare de seamă pe fiii lor cu ereticii prin legătura căsătoriei*»²⁰.

Canonul 31 Laodiceea (343): «Cu niciun eretic nu se cuvine a încheia căsătorie sau a se da fiii sau fiicele după eretici, în afară de cazul în care *ar făgădui că se fac creștini*»²¹.

Canonul 21 Cartagina (419): «La fel s-a hotărât *ca pruncii clericilor să nu se căsătorească cu păgân sau cu eretic*».

Canonului 14 IV Ec. (451): «De vreme ce în unele eparhii (mitropolii) se permite citeșilor (lectorilor) și cântăreșilor să se căsătorească (și după hirotésie), sfântul sinod a orânduit să nu fie îngăduit vreunuia dintre aceștia să ia femeie eterodoxă. *Iar cei ce dintr-o astfel de căsătorie au și dobândit copii*, dacă nu au apucat să-i boteze la eretici pe cei născuți dintr-înșii, să-i aducă pe aceștia la unirea cu soborniceasca Biserică, iar dacă nu i-au botezat, să nu le fie îngăduit să-i boteze pe aceștia la eretici și *nici să-i lege spre căsătorie cu eretic ori cu iudeu ori cu păgân*, decât numai dacă acela care vrea să se lege cu cel ortodox *va făgădui că va trece la credința ortodoxă*. Iar dacă cineva ar călca această orânduire a sfântului sinod, să fie supus pedepsei canonice».

Canonul 72 Trulan: «*Nu se îngăduie ca bărbatul ortodox să se lege (prin căsătorie) cu femeia eretică, nici ca femeia ortodoxă să se unească (prin căsătorie) cu un bărbat eretic*, ci de s-ar și vădi că s-a făcut un lucru ca acesta de către vreunul, *căsătoria să se socotească fără de tărie și căsătoria (însoțirea nelegiuită) să se desfacă*, deoarece nu se cade a amesteca cele ce n-au amestecare, *nici oii să se împerecheze cu lupul și nici părții lui Hristos cu soarta păcătoșilor*; iar dacă cineva ar călca cele orânduite de noi, să se afurisească.

Iar dacă unii, găsindu-se încă în necredință și nefiind încă numărați în turma ortodocșilor, s-au legat *prin căsătoria legiuită* și apoi unul dintre ei, alegând binele, a alergat la lumina adevărului, iar celălalt a fost ținut de legătura sărăcirii, nealergând să vadă razele dumnezeiești; dacă soția cea necredincioasă socotește că este bine să viețuiască cu soțul cel credincios, sau, dimpotrivă, cel necredincios cu soția cea credincioasă, *să nu fie despărțiți, după dum-*

²⁰ Περὶ τοῦ μὴ δεῖν τοὺς τῆς ἐκκλησίας ἀδιαφόρως πρὸς γάμου κοινωνίαν συνάπτειν τὰ ἑαυτῶν τέκνα. În latină: *Quod non oporteat indifferentem ecclesiasticos ad foedera nuptiarum hereticis suos filios filiasque coniungere* (traducerea lui Dionisie Exiguul, sec VI).

²¹ Ὅτι οὐ δεῖ πρὸς πάντας αἰρετικούς ἐπιγαμίας ποιεῖν ἢ διδόναι υἱοὺς καὶ θυγατέρας· ἀλλὰ μᾶλλον λαμβάνειν, εἴ γε ἐπαγγέλοιτο Χριστιανοὶ γενέσθαι. În latină: *Quod non oporteat cum hereticis universis nuptiarum foedera celebrare nec eis filios dare vel filias; sed magis accipere, si tamen promittant se fieri Christianos* (traducerea lui Dionisie Exiguul, sec VI).

nezeiescul apostol: „Căci bărbatul necredincios se sfințește prin femeie, și femeia necredincioasă se sfințește prin bărbat (1 Co 7, 14)».

Canonul 23 zis al Sfântului Ioan Postitorul (619): «Canonul al 72-lea al aceluiași sinod hotărăște că, dacă un ortodox se împreună cu o femeie eretică, *nunta să fie fără valoare și căsătoria nelegiuită să se desfacă*; iar, de vor stăru în această căsătorie, să se afurisească».

Ultimul în ordine cronologică, canonul 72 Trulan (691-692), este și cel mai clar în a respinge căsătoriile mixte. Canoanele 10 și 31 Laodiceea (343) se pare că au fost la baza elaborării canoanelor 21 Cartagina (419), 14 IV Ec. (451) și 72 Trulan (691-692), dar fiecare dintre acestea ne aduc elemente interesante în înțelegerea întregii problematice.

Canonul 10 Laodiceea²² pune deja două probleme care nu numai că lasă loc de interpretare, dar nuanțele traducerii pot influența sensul întregului canon. Prima problemă este pusă de expresia «Ὅι τῆς ἐκκλησίας». Dionisie Exiguul, în sec. al VI-lea, traduce această expresie în latină prin «ecclesiasticos», în sensul de clerici. Canoniști bizantini înțeleg prin aceste cuvinte ”cei ce sunt ai Bisericii”, toți cei din comuniunea Bisericii. În fața acestei diferențe de traducere, suntem îndreptățiți să încercăm să sesizăm natura canonică a nuanței date de Sf. Dionisie Exiguul, deoarece el era cel mai apropiat ca epocă de timpul în care a fost elaborat acest canon.

Ne-am putea întreba de ce Dionisie Exiguul face această distincție?

Dacă încercăm să privim modul în care a abordat Biserica problema căsătoriei în general, observăm că doctrina canonică a stabilit două măsuri: cea a acriviei pentru clerici și cea a pogorământului pentru mireni. Cu alte cuvinte, înțelegătoare cu neputințele poporului în ceea ce privește viața familială, sau cea de-a doua nuntă, Biserica era clară în ceea ce privește exigențele pentru cler. Se pare că, în vremea lui Dionisie, această distincție era cunoscută și practică și în legătură cu căsătoriile mixte. Dacă traducerea propusă de Dionisie ar fi forțată, ne-am putea întreba de ce același sinod are două canoane privitoare la căsătoriile mixte (canoanele 10 și 31), două canoane care ar spune același lucru? Dacă a fost nevoie ca să fie enunțată această problematică de două ori, nu cumva este justificat ca textele să răspundă la două probleme diferite?

Din traducerea propusă de Dionisie Exiguul putem înțelege că el a încercat să facă această distincție între cele două canoane. Clericilor le este interzis în mod absolut căsătoria cu ereticii (canonul 10), această interdicție este valabilă în general, dar există posibilitatea de a tolera acest gen de căsătorii, dacă cel eretodox făgăduiește intrarea în Biserica Ortodoxă (canonul 31).

²² Περὶ τοῦ μὴ δεῖν τοὺς τῆς ἐκκλησίας ἀδιαφόρως πρὸς γάμου κοινωνίαν συνάπτειν τὰ αὐτῶν τέκνα”. În latină: *Quod non oporteat indifferenter ecclesiasticos ad foedera nuptiarum hereticis suos filios filiasque coniungere* (traducerea lui Dionisie Exiguul, sec VI).

Varianta dionisiană ne arată complexitatea problematicii pentru sec. al VI-lea și este în acord cu prevederile canonului 21 Cartagina (419), care aduce o interdicție clară pentru clerici: «*copiile clericilor să nu se căsătorească cu păgân sau cu eretic*».

Al doilea cuvânt din canonul 10 Laodiceea care pune probleme este «ἀδιαφόρως» - tradus de Dionisie prin «*indifferenter*». În românește, acest cuvânt a fost tradus prin expresia „cu nebagare de seamă”. Unii se întrebă dacă acest cuvânt nu ar arăta de fapt că existau circumstanțe în care aceste căsătorii mixte erau tolerate²³.

Interpretarea acestor cuvinte în sensul susținerii afirmației că ele exprimă manifestarea pogorământului în privința căsătoriilor mixte este pusă în dificultate de canoniștii bizantini care elimină o astfel de pistă. Suntem îndreptățiți să ne întrebăm de ce nu a fost receptată de canoniștii bizantini traducerea lui Dionisie Exiguul? Canoniștii bizantini din secolele XII-XIV, elaborând comentariile lor după receptarea schismei dintre bizantini și latini, se simt obligați să aibă o atitudine rigidă²⁴. Circumstanțele în care au trăit și au scris ei erau marcate de precauția față de confuzia ce se poate face între latini și ortodocși și de tensiunile provocate de cruciade și încercările de forțare a unirii. Cu toate acestea, practica bisericească ne confirmă că în domeniul căsătoriilor mixte existau situații pe care Biserica le tolera²⁵.

Canonul 31 Laodiceea introduce o nouă dimensiune, ce va fi reluată de canonul 14 IV Ec. Acest canon 31 Laodiceea precizează: «Cu niciun eretic nu se cuvine a încheia căsătorie sau a se da fiii sau fiicele după eretici, în afară de cazul în care *ar făgădui că se fac creștini*»²⁶. Este evident că sfârșitul canonului arată că Biserica nu condiționa în mod absolut întemeierea unei familii în Biserica Ortodoxă de actul Botezului, ci de disponibilitatea celui primit în familia ortodoxă de a se deschide spre adevărata credință și făgăduința în acest sens. În această direcție de interpretare ne sprijină și canonul 14 de la Sinodul IV Ecu-

²³ Vezi Constantinos G. PITSAKIS, „Les mariages mixtes dans la tradition juridique de l'Église grecque: de l'intransigeance canonique aux pratiques modernes”, în: *Études Balkaniques*, X [Le droit romano-byzantin dans le Sud-Est européen], Evangélos Karabelias (ed.), 2003, pp. 107-145.

²⁴ Pentru o analiză a opiniei canoniștilor bizantini în privința căsătoriilor mixte vezi: Patrick VISCUSO, „Marriage Between Orthodox and Non-Orthodox: A Canonical Study”, în: *Greek Orthodox Theological Review*, XL (1995), 1-2, pp. 229-246.

²⁵ Asupra acestor situații vom reveni în secțiunea următoare.

²⁶ Ὅτι οὐ δεῖ πρὸς πάντας αἰρετικούς ἐπιγαμίας ποιεῖν ἢ διδόναι υἱοὺς καὶ θυγατέρας· ἀλλὰ μᾶλλον λαμβάνειν, εἴ γε ἐπαγγέλοιτο Χριστιανοὶ γενέσθαι. În latină: *Quod non oporteat cum hereticis universis nuptiarum foedera celebrare nec eis filios dare vel filias; sed magis accipere, si tamen promittant se fieri Christianos* (traducerea lui Dionisie Exiguul, sec VI).

menic, care face precizarea directă că este vorba de familiile clerului inferior²⁷. Canoniștii s-au întrebat de ce acest canon al Sinodului IV Ecumenic face precizarea clară că este vorba despre clerul inferior și familiile lor²⁸? Celebrul canonicist Peter Huillier²⁹, specialist necontestat al surselor canonice din primele secole, este de părere că între canoanele folosite de Părinții de la Sinodul IV Ecumenic erau și cele ale sinodului de la Laodiceea, inclusiv canoanele 10 și 31, care interziceau căsătoriile mixte. După părerea sa, este evident că aceste prevederi nu au fost respectate în mod riguros de către laici și, deoarece cântăreții și citeții erau trepte de legătură între laici și clerici, canonul introduce rigoare și pentru clerul inferior³⁰. În același timp, această formulare lasă să se înțeleagă că în cazul mirenilor era posibilă aplicarea pogorământului.

Cel mai clar text canonic în privința respingerii căsătoriilor mixte este canonul 72 Trulan. Prima parte a canonului face referire la poziția Sf. Apostol Pavel privind căsătoriile dintre creștini și păgâni (2 Co 6, 14) și o aplică și la căsătoriile dintre ortodocși și eretici, iar a doua parte asumă poziția pauliniană din 1 Co 7, 10-17.

Trebuie să precizăm că acest canon este elaborat într-o perioadă în care nu exista un ritual distinct al căsătoriei religioase. Cei căsătoriți erau primiți în Biserică prin sfânta împărtășanie în cadrul Liturghiei. Incapacitatea unuia dintre miri de a primi Sfintele Taine făcea imposibilă asumarea deplină a acelei căsătorii de către Biserică.

În același timp, nu trebuie să pierdem din vedere că Sinodul Trulan a fost convocat de către împăratul Iustinian II și pentru a găsi soluții unor situații de ordin civil provocate de aspectele religioase. Doar la 10 ani după Sinodul din 681, Sinodul Trulan s-a constituit într-o luare de atitudine față de pericolele care amenințau unitatea spirituală a Statului. Păgânismul afecta viața imperiului prin populațiile slave și bulgare păgâne instalate în Balcani, iar islamismul avansa într-un

²⁷ Ἐπειδὴ ἐν τισιν ἐπαρχίαις συγκεχόρηται τοῖς ἀναγνώσταις καὶ ψάλταις γαμεῖν, ὤρισεν ἡ ἁγία σύνοδος μὴ ἐξεῖναι τινα αὐτῶν ἑτερόδοξον γυναῖκα λαμβάνειν. Τοὺς δὲ ἤδη ἐκ τοιούτων γάμον παιδοποιήσαντας... μὴτε μὴν συνάπτειν πρὸς γάμον αἰρετικῶ ἢ Ἰουδαίῳ ἢ Ἑλληνι, εἰ μὴ ἄρα ἐπαγγέλοιτο μετατίθεσθαι εἰς τὴν ὀρθόδοξον πίστιν τὸ συναπτόμενον πρόσωπον τῷ ὀρθόδοξῳ. Εἰ δὲ τις τοῦτον τὸν ὄρον παραβαίῃ τῆς ἁγίας συνόδου κανονικῶ ὑποκείσθω ἐπιτιμίῳ. În latină: *Quoniam in quibusdam provinciis concessum est lectoribus et psalmistis uxores accipere, statuit sancta synodis non licere cuiquam ex his sectae alterius uxorem accipere. Qui vero ex huiusmodi coniugio iam filios susceperunt... neque copulari debet nuptura haeretico, Iudaeo vel pagano, nisi forte promittat se ad orthodoxam fidem orthodoxe copulanda persona transferre. Si quis autem hanc definitionem sanctae synodi transgressus fuerit, correptioni canonicae subiacebit.*

²⁸ Vezi C.G. PITSAKIS, „Les mariages mixtes...”, pp. 107-145.

²⁹ † Peter L'HUILLIER, *The Church of the Ancient Councils: the Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood [New York], 1996, pp. 242-243.

³⁰ Vezi și părerea canonicistului C.G. PITSAKIS, „Les mariages mixtes...”, pp. 107-145.

ritm îngrijorător, cucerind țări întregi în Africa și Asia³¹. În același timp, pericolul evreu nu putea fi nesocotit³². Mulți evrei s-au convertit formal la creștinism, pentru a-și consolida pozițiile economice într-un context social și politic instabil. În acei ani erezia înflorea peste tot. Amestecul de populații botezate sau nu, eretice sau ortodoxe, punea o problemă foarte serioasă pentru statul bizantin și pentru Biserica, deoarece rigoarea credinței era relativizată³³. Și din aceste motive, canoanele Sinodului Trulan sunt radicale în ceea ce privește raportarea creștinilor la păgâni sau eretici și erezia este așezată în rând cu păgânismul sau iudaismul.

Cuvintele din prima parte a canonului 72 – «nu se cade a amesteca cele ce n-au amestecare, *nici oii să se împerecheze cu lupul*» – sunt o trimitere directă la cuvintele Sf. Apostol Pavel care zice: «Nu vă înjuțați la jug străin cu cei necredincioși, căci ce însoțire are dreptatea cu fărădelegea? Sau ce împărtășire are lumina cu întunericul?», dar metafora împerecherii oii cu lupul ne arată clar motivația defensivă a interdicției. Nu se cuvine să se săvârșească aceste căsătorii mixte, în primul rând, pentru că unirea dintre un ortodox și un neortodox îl poate îndepărta pe cel ortodox de adevărata credință.

Pe de altă parte, dacă observăm atent textul canonului 72, expresia «*căsătorie legiuită*» ne trimite la o procedura civilă. Biserica nu a cunoscut procedura divorțului bisericesc și, atunci când se vorbește de desfacerea căsătoriei, este evident că se are în vedere desfacerea căsătoriei civile. În plan canonic-bisericesc, consecința unor astfel de căsătorii ilegale fiind nulitatea, cu urmare imediată – oprirea de la împărtășanie sau îndepărtarea din comunitate.

Astfel putem înțelege că acest canon arată pericolul răspândirii ereziei prin căsătoriile mixte, precizând că acele căsătorii ilegale nu au nicio tărie și nu pot fi puse înaintea Bisericii ca și constrângere pentru a le transpune în viața internă. În același timp, partea a doua a canonului arată că nu există o incompatibilitate absolută, de ordin doctrinar, în conviețuirea dintre un ortodox și un eterodox. Prin afirmația de la finalul canonului 72 se întărește afirmația canonului 14 IV Ec., care ne spune indirect că nu botezul sau apartenența deplină a unui om la Biserica Ortodoxă este condiția absolută pentru integrarea acestuia într-o familie ortodoxă, ci angajarea pe calea Bisericii. Biserica dă credit capacității celui convertit de a-l apropia pe cel încă neconvertit, dar deschis și angajat față de Ortodoxie. Exigența de separare a celor ce s-au căsătorit cu eretici sau necreștini, aflată în prima parte a canonului 72 Trulan, intră în contradicție cu încurajarea conviețuirii celui convertit deja căsătorit. Din acest final putem de-

³¹ Pentru o înțelegere mai amplă a contextului istoric vezi F. DVORNIK, *The Slavs. Their early History and Civilisation*, Boston 1956; și I. DUJCEV, „Les Slaves et Byzance”, în: *Études Historiques, le XI^e Congrès International des Sciences historiques* (Stockholm 1960), Sofia 1961, pp. 31-71.

³² R. JANIN, „Les Juifs dans l’empire byzantin”, în: *Échos d’Orient*, XV (1912), pp. 126-133.

³³ Pentru mai multe detalii vezi V. LAURENT, „L’œuvre canonique du concile in Trullo (691-692), source primaire du droit de l’Église orientale”, în: *Revue des Études Byzantines*, XXIII (1965), p. 19.

duce că interzicerea căsătoriilor mixte are un caracter pastoral-disciplinar și nu unul de ordin doctrinar și înțelegem astfel mai bine de ce Biserica a tolerat căsătoriile mixte în toate perioadele istorice³⁴.

Problema căsătoriilor mixte în viața Bisericii după Schisma cea mare

Schisma cea mare a fost un moment de cotitură în istoria creștinismului. Cu toate acestea trebuie să înțelegem că ruptura nu a fost receptată imediat, Cruciada a IV-a (1204) fiind de fapt momentul pecetluirii ei.

Nu putem să nu amintim faptul că în Bizanț, aproape un secol, consecințele actului din 1054 au fost mai mult de ordin politic și politico-bisericesc, la nivelul Patriarhiei Constantinopolului și Romei, credincioșii de rând continuându-și nestingherit viața de până atunci, cei ce erau în slujba Imperiului fiind considerați ortodocși, chiar dacă ei erau latini sau occidentali în general³⁵. Chiar și după schismă, englezii care se aflau în slujba imperiului aveau la Constantinopol o biserică, hramul fiind Sfântul Nicolae și Sf. Augustin de Canterbury³⁶. În Muntele Athos, chiar după Schismă, exista mănăstirea latină a amalfitanilor³⁷. În acest context, istoricii afirmă că, între schismă și Cruciada a IV-a, căsătoriile dintre latini și bizantini nu erau considerate ca reale probleme³⁸, latinii aflați într-un teritoriu administrat de Bizanț fiind integrați deplin în viața Bisericii Răsăritene. După Cruciada a IV-a, cu toate că ruptura a devenit evidentă pentru toată lumea, căsătoriile mixte între bizantini și latini au ajuns să fie și mai frecvente, în primul rând, datorită faptului că multe regate și principate occidentale au fost integrate în lumea greacă ortodoxă³⁹.

Chiar dacă nu au fost încurajate căsătoriile mixte, este evident că acestea au fost privite cu îngăduință și au fost tolerate. Este cunoscută practica prinților bizantini de a se căsători cu prințese occidentale: cele două soții ale împăratului Manuel I, împărat în timpul centenarului schismei, au fost prințese occidentale: Irina (contesa Berthe von Sulzbach, sora împăratului germanic Conrad III Hohenstaufen) și Maria de Antiohia. Alexios II (1180-1183) s-a căsătorit cu Anne-Agnès de Franța; fiica acestuia, Maria, a fost soția lui Alexios-Béla al Ungariei, iar la a doua căsătorie, a lui Renier de Montferrat⁴⁰.

³⁴ Vezi P. VISCUSO, „Marriage Between Orthodox and Non-Orthodox...”, pp. 229-246.

³⁵ C.G. PITSAKIS, „Le droit matrimonial dans les canons du concile in Trullo”, în: *Annuaire Historiae Conciliorum*, XXIV (1992), pp. 158-185.

³⁶ Vezi R. JANIN, „Les Juifs dans l’empire byzantin”, p. 158; S. BLONDAL, B.S. BENDIKZ, *The Varangians of Byzantium*, Cambridge, 1978, pp. 152-153, 185-186.

³⁷ Vezi P. LEMERLE, „Les archives du monastère des Amalfitains au Mont Athos”, în: *Epêtèris Hétaireias Byzantinôn Spoudôn*, XXIII (1953), pp. 548-566 [reed. în: *Le monde de Byzance: Histoire et Institutions*, Variorum Reprints, London, 1978, XXII].

³⁸ Vezi C.G. PITSAKIS, „Les mariages mixtes...”, pp. 107-145.

³⁹ D.J. CONSTANTELOS, „Mixed Marriage in Historical Perspective”, p. 283.

⁴⁰ D.J. CONSTANTELOS, „Mixed Marriage in Historical Perspective”, p. 283.

Abia atunci când latinii au dat dovadă de barbarie în Bizanț și în Asia Mică, asuprindu-i pe ortodocși, s-a dezvoltat o doctrină canonică prin care se interzicea căsătoria dintre latini și bizantini. În a doua jumătate a sec. al XII-lea, canonistul Teodor Balsamon, cel care, deși a fost ales Patriarh al Antiohiei, nu a putut fi întronizat din cauza ocupării scaunului patriarhal de către un latin, într-o notă la canonul 14 IV Ec. introduce afirmația că nunta dintre un latin și un ortodox este interzisă, în virtutea normelor care opresc nunta dintre un ortodox și un eretic. Canoniștii contemporani sunt de părere că atitudinea lui Balsamon a fost determinată, în primul rând, de pericolul pe care îl prezentau latinii pentru bizantini în contextul geo-politic respectiv⁴¹. În aceeași linie de respingere a căsătoriilor cu latinii, Matei Blastares, în sec. al XIV-lea a redactat tratate împotriva latinilor, unul fiind intitulat chiar "Ότι οὐ δεῖ γάμους ποιεῖν μετὰ τῶν Λατίνων [Nu se cuvine să îngăduim căsătoriile cu latinii]. În aceste tratate latinii sunt acuzați de erezii și sunt puși alături de armenieni, monotești și nestoriani. În capitolul al 12-lea din *Sintagma* sa, Blastares reunește canoanele care se referă la căsătoria cu ereticii și folosește comentariile lui Balsamon pentru a susține atitudinea împotriva căsătoriilor mixte⁴². Cu toate acestea, căsătoriile mixte au fost tolerate de Biserică și în această perioadă, fiind cunoscute chiar cazuri de prințese bizantine date spre căsătorie tătarilor, mongolilor, persanilor sau turcilor. Căsătoriile mixte cu scop politic au fost frecvente și au continuat până la ultima dinastie bizantină, cea a Paleologilor⁴³.

În perioada post-bizantină, există documente care vorbesc de practica pogorământului general pentru grupuri de persoane. Astfel, în 1782, ortodocșii din India au obținut din partea Patriarhului Gabriel IV al Constantinopolului permisiunea de a se căsători cu femei catolice sau armene⁴⁴.

La sfârșitul sec. al XVIII-lea și începutul sec. al XIX-lea, atunci când Biserica se afla în fața pericolului expansiunii ideilor revoluționare din Franța, observăm atitudini clare ale Bisericii împotriva căsătoriilor mixte. Reprezentantul de seamă al acestei atitudini a fost Patriarhul Grigorie V (1797-1798, 1806-1808, 1818-1821), care a depus eforturi importante pentru reaşezarea rigorii canonice în Biserică, prin repunerea în valoare a colecției de canoane și a comentariilor canoniștilor bizantini. Astfel *Pidalionul*, colecție de canoane elaborată de monahii Agapie și Nicodim din Muntele Athos la cererea Patriarhului Grigorie V, condamnă clar căsătoriile cu ereticii, făcând referire directă la latini. Printr-un tomos sinodal din 1806, Patriarhia Ecumenică a exclus posibilitatea căsătoriei a unui ortodox cu un eterodox sau eretic și a interzis episcopilor să mai dea astfel de

⁴¹ Vezi C.G. PITSAKIS, „Les mariages mixtes...”, pp. 107-145.

⁴² C.G. PITSAKIS, „Les mariages mixtes...”, pp. 107-145.

⁴³ C.G. PITSAKIS, „Les mariages mixtes...”, pp. 107-145.

⁴⁴ Vezi M. GÉDÉON, *Canonikai Diataxeis*, t. I, Constantinopol, 1888-1889, p. 265.

binecuvântări⁴⁵. Chiar această interdicție arată că exista o practică a pogorământului în privința căsătoriilor mixte și că acrivia a fost calea asumată de Biserica atunci când pogorământul punea în pericol unitatea eclezială și crea condiții concrete pentru extinderea prozelitismului occidental.

De la mijlocul sec. al XIX-lea, Patriarhia Ecumenică a fost mai dispusă să asume căsătoriile mixte. Astfel, în 1848, a dat o binecuvântare generală pentru căsătoriile mixte cu armeni, iar în 1855 avem prima decizie patriarhală care recunoaște căsătoria dintre un ortodox și un protestant⁴⁶. În 1875, imediat după formarea Bisericii Vechi-Catolice avem documente care arată îngăduința față de căsătoria dintre ortodocși și vechi-catolici⁴⁷.

Canonistii greci afirmă că, după 1878, căsătoriile mixte au fost acceptate în Patriarhia Ecumenică în condiții uzuale și anume: (1) să fie săvârșite de un preot ortodox și (2) soții să se angajeze în scris că vor boteza și vor crește copiii în credința ortodoxă. Astfel de documente au fost elaborate de Patriarhia Ecumenică în anii 1881, 1883, 1886, 1887, 1888, 1889⁴⁸, precizându-se că binecuvântarea este acordată în condițiile în care convertirea se dovedește a fi imposibilă. Canonistul oficial al Patriarhiei ecumenice, Méliissenos Christodoulos scria, în 1889, în tratatul său despre impedimentele la căsătorie, că săvârșirea Tainei Nunții între ortodocși și catolici sau protestanți este interzisă, dar adaugă într-o notă de subsol că aceste căsătorii sunt îngăduite prin iconomie, în circumstanțe speciale și în condițiile menționate⁴⁹.

În ceea ce privește celelalte Biserici Ortodoxe, avem documente clare care arată practica pogorământului. În sec. al XVIII-lea, țarul Petru cel Mare și Marele Sinod al Bisericii Ruse autocefale s-au adresat Patriarhului Constantinopolului, pentru a obține clarificări în privința căsătoriilor mixte⁵⁰. Aceste căsătorii au fost autorizate în Rusia prin ukazul lui Petru cel Mare din 17 apr. 1719, înnoit prin cel din 18 aug. 1721⁵¹. La 23 iun. 1721, Sfântul Sinod al Bisericii Rusiei a autorizat căsătoria cu femei ortodoxe a prizonierilor suedezi exilați în Siberia. Hotărârile sinodale din 1803 și 1811 aprobau căsătoriile mixte din Polonia și Finlanda, regiuni anexate Imperiului țarist, iar prin statutul consistoriilor bisericești din 1883 acestea au fost reglementate definitiv⁵².

⁴⁵ Capitolul 6 din tomosul sinodal, în: M. GÉDÉON, *Canonikai Diataxeis*, t. I, pp. 106-114; cf. C.G. PITSAKIS, „Les mariages mixtes...”, pp. 107-145.

⁴⁶ Cf. C.G. PITSAKIS, „Les mariages mixtes...”, pp. 107-145.

⁴⁷ C.G. PITSAKIS, „Les mariages mixtes...”, pp. 107-145.

⁴⁸ Vezi C.G. PITSAKIS, „Les mariages mixtes...”, pp. 107-145.

⁴⁹ C.G. PITSAKIS, „Les mariages mixtes...”, pp. 107-145.

⁵⁰ C.G. PITSAKIS, „Les mariages mixtes...”, pp. 107-145.

⁵¹ Vezi Claude LEPPELLEY, „Rome et Byzance”, în: *Le Fédéralisme*, A. Alain (ed.), Villeneuve d'Ascq, 1966, p. 26.

⁵² Vezi ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE, *Les fondements de la doctrine sociale*, Cerf, Paris, 2007, pp. 115-116.

În ceea ce privește situația din Peninsula Balcanică, este foarte interesantă o scrisoare a Patriarhului Dositei al Ierusalimului adresată, în 1706, Mitropolitului Mihail al Belgradului, prin care se arată că putem vorbi despre căsătorii mixte doar prin iconomie și că este vorba, în principal, de situația în care femeile ortodoxe acceptau astfel de căsătorii pentru a nu fi silite să trăiască în neorânduială. În această scrisoare se arată că, în cazul căsătoriilor dintre o femeie ortodoxă și un armean, dacă este vorba de o cununie săvârșită de un preot ortodox, femeile pot să participe la viața Bisericii Ortodoxe, iar soții lor pot să participe la liturghia ortodoxă și să primească anafură, în speranța convertirii lor într-o bună zi⁵³.

În Serbia, legea din 9 sept. 1853 permitea căsătoriile mixte în condițiile în care erau oficiate de un preot ortodox și soții se angajau să-și educe copiii în credința ortodoxă⁵⁴.

În țările române, atitudinea față de căsătoriile mixte a urmat, în general, atitudinea Patriarhiei Constantinopolului. Știm că în Țara Românească, *Codul Caragea* (1817), în partea a III-a articolul 16 paragraful II, interzicea doar căsătoriile dintre creștini și cei de altă religie⁵⁵. Nu avem date concrete privind impactul acestei prevederi pentru viața bisericească, dar se păstrează o scrisoare din 1857 a Patriarhului Chiril VII al Constantinopolului adresată Mitropolitului Nifon al Ungrovlahiei, informându-l că Biserica nu autorizează căsătoriile cu armenii și catolicii și că mitropolitul Valahiei este chemat să respecte această rânduială⁵⁶. În Moldova, *Codul Calimachi* (1816), prin art. 91, interzicea căsătoria între creștini și necreștini și între ortodocși și neortodocși⁵⁷. În Transilvania, în perioada șaguniană, este de notorietate practica acordării dispenselor pentru căsătoriile mixte⁵⁸.

După unirea Moldovei cu Țara Românească, *Regulamentul pentru relațiunile bisericești ale clerului ortodox român cu creștinii eterodocși sau de alt rit și cu necredincioșii care trăiesc în Regatul Român*, adoptat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române la 12 iun. 1881⁵⁹, prevede posibilitatea

⁵³ Vezi C.G. PITSAKIS, „Les mariages mixtes...”, pp. 107-145.

⁵⁴ C.G. PITSAKIS, „Les mariages mixtes...”, p. 143.

⁵⁵ Pentru mai multe detalii privind prevederile dreptului românesc privind căsătoria, vezi: Ion T. AMUZA, *Căsătoria și divorțul în vechiul drept românesc*, Ed. Sylvi, București, 2003.

⁵⁶ C. DÉLIKANĚS, *Ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα*, t. II, Constantinople, 1905, p. 637, cf. C.G. PITSAKIS, „Les mariages mixtes...”, pp. 107-145.

⁵⁷ Vezi pentru mai multe detalii legate de impactul acestui cod: Petru MICULESCU, Cristian CLIPA, *Istoria instituțiilor juridice în spațiul românesc*, Ed. Worldteach, Timișoara, 2007 și pentru text, *Codul Calimachi*, ediție critică bilingvă, Ed. Academiei, București, 1958.

⁵⁸ Vezi pentru detalii *Andrei Șaguna, Corespondența*, vol. II, ediție, studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan et al., Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, pp. 63-70.

⁵⁹ Vezi *Monitorul Oficial*, 17 sept. 1881.

încheierii căsătoriilor mixte, cu obligația botezării și educării copiilor în Biserica Ortodoxă⁶⁰.

Problematica privind căsătoriile mixte în Biserica Ortodoxă contemporană

În sec. al XX-lea, Biserica Ortodoxă s-a arătat deschisă spre dialogul intercreștin și, implicit, observăm o preocupare mai mare pentru problema căsătoriilor mixte. Încă din primele decenii, în cadrul dialogului interortodox și intercreștin a fost abordat acest subiect și, fără a fi luate decizii care să impună o oarecare atitudine, au fost formulate propuneri care pot fi asumate de fiecare Biserică autocefală în parte.

Problema căsătoriilor mixte în dialogul interortodox

În cadrul reuniunii panortodoxe de la Vatoped (1930), s-a subliniat faptul că Biserica Ortodoxă trebuie să aibă o atitudine unitară în privința căsătoriilor mixte, preocuparea principală fiind înțelegerea modului în care Bisericile Ortodoxe surori au abordat și abordează această realitate pastorală. Reuniunile de consultare panortodoxă de la Rhodos (1961), Chambessy (1968, 1971) au luat în discuție această temă. În 1971, la Chambessy, Biserica Rusă și Biserica Greciei au prezentat referate și s-a putut constata diversitatea de poziții privind acest subiect. Patriarhia Moscovei a formulat considerații concrete de recunoaștere prin pogorământ aplicat de episcopul locului, inclusiv pentru căsătoriile săvârșite de Biserica Romano-Catolică. Biserica Greciei a exprimat opțiunea pentru acrvie, dar, înțelegând contextul intercreștin, a propus să se lase la atitudinea fiecărei biserici locale *modul de aplicare a iconomie*⁶¹.

În anul 1982, la Chambes, la cea de-a doua Comisie Preconciliară s-au formulat precizări clare: în conformitate cu acrvia canonică, căsătoria între ortodocși și neortodocși este oprită. Cu toate acestea, prin pogorământ poate fi săvârșită, cu condiția expresă ca toți copiii proveniți dintr-o astfel de căsătorie să

⁶⁰ Pentru o aprofundare a problematicei căsătoriilor mixte în Biserica Ortodoxă Română, vezi: N.V. DURĂ, „Căsătoriile mixte în lumina practicii și învățaturii canonice ortodoxe”, *Orthodoxia*, XL (1998), 1, pp. 92-113.

⁶¹ Trebuie să înțelegem că însăși noțiunea de iconomie și aplicare a acesteia, nu este suficient de bine precizată. Deși prin iconomie, ca lucrare de bună chivernisire a vieții bisericești, sunt înțelese atât acrvia, cât și pogorământul, pornind de la momentul editării Pidalionului, noțiunea de iconomie a fost asimilată de canoniștii greci pogorământului, în opoziție cu acrvia. În dezbaterile panortodoxe pe marginea iconomiei bisericești, canoniștii și dogmatiștii ortodocși români au încercat să reazeze noțiunea de iconomie pe fundamentul iconomiei divine, mântuitoare. Vezi pentru mai multe detalii: Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Iconomia Dumnezeiască, teme al iconomiei bisericești”, în: *Orthodoxia*, XXI (1969), 1, pp. 3-24; Isidor TODORAN, „Principiile iconomiei din punct de vedere dogmatic”, în: *Studii Teologice*, VII (1955), 3-4, pp. 140-149; Liviu STAN, „Iconomie și intereomuniune”, în: *Orthodoxia*, XXII (1970), 1, pp. 5-19.

fie botezați și educați în Biserica Ortodoxă. Același text precizează că Bisericile Ortodoxe locale pot să ia decizii prin aplicarea iconomiei după caz și după nevoile pastorale. Privind căsătoriile între ortodocși și necreștini sau necredincioși, se precizează că acrivia canonică oprește cu desăvârșire o astfel de unire, dar, și în acest sens, Bisericile locale pot hotărî să aplice iconomia, ținând cont de nevoile pastorale⁶².

Evoluțiile acestea în cadrul dialogului panortodox au fost precedate sau urmate de manifestări ale Bisericilor autocefale în legătură cu acest subiect.

În Biserica Ortodoxă Română, deși nu s-a elaborat un document oficial pentru a încadra canonic și procedural căsătoriile mixte, odată cu elaborarea *Regulamentului de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată*, s-a făcut mențiune în articolul 47 de posibilitatea acordării dispensei⁶³.

În prezentarea fundamentelor doctrinei sociale, Biserica Ortodoxă Rusă afirmă acordul pentru căsătoriile mixte între ortodocși și creștinii botezați în numele Sfintei Treimi⁶⁴.

În Biserica Greciei, prin enciclica Sfântului Sinod nr. 2320 din 19 mai 1982, au fost recunoscute oficial prevederile codului civil în forma anterioară modificărilor din anii 1982 și 1983. Astfel căsătoriile între ortodocși și creștini sunt premise, în timp ce căsătoriile între ortodocși și necreștini sunt interzise⁶⁵.

Un text deosebit de interesant elaborat în anul 1971 de jurisdicțiile ortodoxe în diaspora este cel al Conferinței Episcopilor Ortodocși Canonici din America (SCOBA)⁶⁶. Este vorba de o enciclică având ca subiect căsătoriile mixte, în

⁶² O analiză a rezultatelor dialogului interortodox pe această temă face Iulian Mihai CONSTANTINESCU, în lucrarea *De impedimentis Matrimonii, de la acrivia canonică la iconomia bisericească*, Ed. Universitaria, Craiova, 2011, pp. 205-208.

⁶³ Vezi *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1953.

⁶⁴ Mitropolitul Ilarion de Volokolamsk în cadrul conferinței plenare a Comitetului Consultativ Interconfesional Creștin din țările CSI și Baltica, din 4 febr. 20, a declarat că „fundamentele doctrinei sociale a Bisericii ruse” autorizează căsătoriile mixte. Vezi *Interfax*, 4 febr. 2011. Pentru documentul oficial al Bisericii Ortodoxe Ruse, vezi: ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE, *Les fondements de la doctrine sociale*, Cerf, Paris, 2007, pp. 115-116.

⁶⁵ Prevederile *Codului civil*, traduse în franceză de canonistul grec Constantinos G. Pitsakis, sunt următoarele: (1) Le mariage entre chrétiens et non-chrétiens est prohibé (art. 1353); (2) Le mariage entre chrétiens de confession différente (ou entre non-chrétiens de religion différente) doit être célébré selon les deux rites et par les ministres des deux rites ou religions (1371); (3) Le mariage d'un orthodoxe avec un non-orthodoxe doit être célébré par un prêtre orthodoxe, faute de quoi le mariage est non seulement invalide, mais ab initio inexistant (art. 1367). Cela n'empêche évidemment pas une double célébration du mariage, orthodoxe et non-orthodoxe. 4. Les mariages mixtes célébrés par un prêtre non-orthodoxe jusqu'à la promulgation du Code sont une dernière fois reconnus valides mais seulement s'il s'agit de mariages mixtes entre orthodoxes et catholiques célébrés par un prêtre catholique (*Loi d'introduction du Code civil*, art. 75, § 2). Vezi C.G. PITSAKIS, „Les mariages mixtes...”, p. 145.

⁶⁶ Vezi: Conferința Episcopilor Ortodocși Canonici din America [Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops of America], *An Agreed statement on Mixed Marriage*, Barlin

care se precizează că acestea sunt îngăduite în speranța că soțul neortodox se sfințește prin cel ortodox, prin căsătoria mixtă anticipându-se apropierea lui de adevărata credință. Acest document arată că pot să fie acceptate căsătoriile mixte pentru un ortodox și un creștin botezat în numele Sfintei Treimi, dar în nici un caz nu pot fi acceptate pentru cei care, deși au fost botezați în numele Sfintei Treimi, acum reneagă dreapta credință prin convertirea la o sectă ce nu practică Botezul în numele Sfintei Treimi. Enciclica arată că participarea activă a clerului neortodox la slujbele și tainele Bisericii Ortodoxe este interzisă și, în aceeași măsură, este interzisă și participarea clerului ortodox la slujbe și rituri neortodoxe. Acest document a avut un impact foarte mare în întreaga Biserică Ortodoxă, deoarece în SCOPA își manifestă comuniunea episcopi care fac parte din principalele Biserici Autocefale.

E
O
L
O
G
I
C
E

Problematica căsătoriilor mixte în dialogul intercreștin

Poziția Bisericii Ortodoxe a fost exprimată și în cadrul dialogului teologic cu celelalte confesiuni. Dialogul ortodox-catolic pe tema căsătoriilor mixte a fost favorizat de deschiderea Bisericii Catolice față de Biserica Ortodoxă intervenită după Conciliul Vatican II. Prin documente oficiale, Biserica Romano-Catolică a stabilit că pentru o căsătorie mixtă între catolici și necatolici botezați este suficientă constatarea îndeplinirii condiției de formă canonică, aceasta constând în prezența clericului catolic sau ortodox, episcop sau preot și împlinirea ritualului. Acest lucru a fost precizat apoi în canonul 1127 al *Codului de Drept Canonic* din 1983 (*CIC*) și în canonul 834 al *Codului Canoanelor Bisericii Răsăritene* (*CCEO*). La cele două norme stabilite de legislația actuală se adaugă alte câteva exigențe: ca partea catolică să nu încheie o căsătorie mixtă fără să aibă motive suficiente; episcopul și, mai ales, parohul părții catolice să se asigure de starea liberă a părții necatolice; să se asigure publicitatea căsătoriei; să se facă instruirea corectă a viitorilor soți, precizându-se natura căsătoriei, proprietățile esențiale ale ei, obligațiile și drepturile pe care și le asumă și să se asigure că viitorii soți sunt liberi de orice impediment. Pentru ca o căsătorie mixtă să fie validă, partea catolică trebuie să facă promisiunile prevăzute de 1125 *CIC* și 814 *CCEO*, privind păstrarea credinței catolice și angajamentul pentru educația copiilor în Biserica catolică⁶⁷.

În 1978⁶⁸, 1980⁶⁹ și 1990⁷⁰, Comitetul mixt ortodox-catolic din SUA a dat declarații comune privind Taina Nunții și căsătoriile mixte, arătându-se nevoia

Acres, MA (November 4, 1971). Textul este publicat și la pagina: <http://www.scoba.us/resources/orthodox-catholic/mixedmarriage.html>.

⁶⁷ Pentru mai multe detalii vezi Pr. Maximilian PAL, „Căsătoriile mixte în legislația Bisericii Catolice: aspecte istorico-juridice”, în: *Studia Theologica*, IV (2006), 4, pp. 465-483.

⁶⁸ *Déclaration commune sur le mariage, établie par le Comité orthodoxe - catholique des USA, en date du 12 décembre 1978*. Vezi: Bernard FRANCK, „Contribution théologique et

dezvoltării încrederii și respectului reciproc între cele două Biserici, evitarea indiferenței religioase și intensificarea eforturilor pentru o educație creștină a copiilor.

În Elveția, comisiile mixte de dialog ortodox-catolic și ortodox-protestant au ajuns să propună modalități concrete pentru oficierea căsătoriilor mixte⁷¹.

În data de 14 oct. 1996, reprezentanții catolici și ortodocși din Orientul Mijlociu s-au reunit la Charfeh, în Liban, și au adoptat un document comun prin care au reînnoit poziția față de aprobarea căsătoriilor mixte⁷². Conform acestui document, soția, dacă dorește, poate să rămână membră a Bisericii sale, celebrarea Nunții se va face în Biserica soțului, iar preotul care oficiază Nunta va invita preotul din cealaltă Biserică să spună anumite rugăciuni. Textul arată că Botezul copiilor se va face în Biserica tatălui.

Problematika căsătoriilor mixte în contextual pastoral și misionar actual

Așa cum am putut observa mai sus, instituția familiei a fost influențată de particularitățile culturale și socio-politice din toate perioadele istorice. Pe măsură ce societatea a asumat valorile creștine, și căsătoria a fost influențată de acestea. În anumite perioade am putut observa o grefare a elementelor creștine pe un fundament dominat de tradițiile sociale precreeștine. După dezvoltarea creștinismului și apariția statelor creștine, se constată avansarea spre fuziunea între actul civil constitutiv al căsătoriei și actul sacramental de întemeiere a familiei creștine. În perioadele de răcire a societății față de valorile creștine, se produce o distanțare între căsătorie și Taina Nunții și chiar o diluare a noțiunii de familie și, în cele din urmă, a valorilor familiale în general.

Trăim azi într-o societate în care principiile religioase sunt relativizate și rânduiala bisericească este privită cu suspiciune. Rigoarea canonică nu mai este înțeleasă în profunzimea ei, ci este privită uneori ca un instrument de constrângere instituțională. În acest context, chiar din Biserică se ridică voci care relativizează rolul tradiției canonice și îl reduc, pur și simplu, la un sistem de norme de

canonique aux rapprochements des Églises d'Occident et d'Orient dans la doctrine, la discipline et la pastorale du mariage", în: *Revue de droit canonique*, XXXIV (1984), 1, p. 42.

⁶⁹ Vezi *Joint Recommendations on the Spiritual Formation of Children on Marriage between Orthodox and Roman Catholics U.S. Theological Consultation, 1980*. Documentul a fost consultat în data de 5 oct. 2011 la adresa: www.scoba.us/resources/orthodox-catholic/spiritualformationofchildren.html.

⁷⁰ Documentul a fost consultat în data de 5 oct. 2011 la adresa: <http://www.scoba.us/resources/orthodox-catholic-bishops.html>.

⁷¹ Vezi Vidalis MARKOS, „La celebration des mariages interconfessionnels en Suisse”, în: *Liturgia et unitas. In honorem Bruno Bürki*, Martin Klöckener, Arnaud Join-Lambert (eds.), Fribourg/Genève 2001, pp. 424-445.

⁷² Vezi F. BOUWEN, „Accord pastoral entre catholiques et orthodoxes – Charfeh, 14 octobre 1996”, în: *Proche-Orient Chrétien*, XLVI (1996), pp. 396-399.

la care se poate face pogorământ pentru fiecare caz în parte, ajungându-se ca Biserica să trăiască într-o vreme în care ceea ce ar trebui să fie excepție devine adesea regulă, iar regula, deși enunțată, este aplicată doar ca excepție.

În cele de mai sus am văzut cum Biserica, în timp, a încreștinat instituția căsătoriei și, în fața problematicii căsătoriilor mixte, a precizat rigoarea canonică, lăsând deschisă, în același timp, și calea pogorământului sau a manifestării milostivirii lui Dumnezeu. În paginile anterioare am putut observa etapele în care s-a constituit în acest sens tradiția canonică și modul în care a fost receptată în viața Bisericii.

Este evident că asumarea căsătoriei civile este încununarea într-un statut social a unui drum parcurs de cei ce doresc să își unească viețile. Odată decizi pentru căsătorie, sau chiar căsătoriți civil, mirii sau soții se apropie de Biserică. Din păcate, adesea, căsătoria religioasă are o conotație preponderent festivă, fiind vorba de un ceremonial asumat în principal pe o filieră culturală tradițional-familială. Această asumare, chiar și viciată de formalism sau festivism, manifestă disponibilitatea soților de a se deschide spre lucrarea Bisericii. Atunci când este vorba de o căsătorie mixtă, situația devine și mai complexă. Dacă cei în cauză doresc primirea Tainei Nunții în Biserica Ortodoxă, este evident că partea ortodoxă a dat dovadă de determinare pentru a convinge pe celălalt să primească binecuvântarea lui Dumnezeu într-un cadru diferit. Nu putem ști cât din această determinare se datorează credinței, cât familiei sau altor factori externi. Cert este că cei doi se apropie de Biserică și așteaptă înțelegere și disponibilitate. Această așteptare din partea mirilor nu este motiv pentru ca Biserica să accepte orice situație care i se pune în față. Discernământul pastoral este cel care trebuie să intervină și să distingă între o disponibilitate formală, lipsită de preocupare pentru consecințele acesteia în planul mântuirii, și o disponibilitate care are ca obiectiv consolidarea unei legături duhovnicești în Hristos și în Biserică.

Pe de altă parte, dacă mirii ajung în fața altarului fără să conștientizeze profunzimea duhovnicească a acestui demers, nu este vorba doar de carențe duhovnicești, ci poate fi și consecința slăbirii mărturiei și misiunii Bisericii. Atunci când un credincios ortodox îl convinge pe cel de altă confesiune să se apropie de Biserica Ortodoxă, poate Biserica să îi îndepărteze? Credinciosul ortodox, care, din diferite motive, se angajează într-un proiect de conviețuire cu un neortodox, dar este conștient de identitatea sa și în momentul întemeierii familiei se apropie de Biserică, nu merită oare toată atenția?

Cuvintele rostite de Mântuitorul: «pe cel ce vine la Mine nu-l voi scoate afară» (*In* 6, 37) ne obligă să avem o atitudine de înțelegere și disponibilitate față de cei ce doresc să-și apropie familia de Biserică. În același timp, trebuie să ne întrebăm care sunt cadrele în care această disponibilitate se poate manifesta ?

Disponibilitatea pastorală a Bisericii nu trebuie să fie înțeleasă ca o îngăduință față de relativizarea conștiinței apartenenței religioase. Ea trebuie să fie privită ca un mijloc de manifestare a iconomiei, în sensul etimologic al termenului, de bună-chivernisire a tot ceea ce înseamnă viața bisericească. Vocația Bisericii este

de a transmite chemarea și fermentul Împărăției Cerurilor (Mt 13, 33) tuturor realităților pe care Dumnezeu le binecuvântează sau le îngăduie în societate.

În general, noi înțelegem că, în viața de zi cu zi, părinții îi sfătuiesc pe prunci la o anumită conduită, cunoscând consecințele acțiunilor contrare, dar acest sfat părintesc nu îl împiedică pe părinte să manifeste față de prunc o iubire ocrotitoare și disponibilitate pentru a-l integra în familie, cu toate slăbiciunile lui. În aceste situații, trebuie să se întâlnească rigoarea cu iubirea și să se dezvolte o atitudine constructivă, dar care să nu încurajeze neputința. Dacă părintele abandonează rigoarea pentru a-și manifesta iubirea, riscă să deformeze mentalitatea pruncului și, probabil, că neorânduiala va fi înțeleasă ca lucru firesc. Pe de altă parte, dacă rigoarea este aplicată fără să fie filtrată prin iubire, se ajunge la o ruptură a comunicării și la anularea capacității părintelui de a-i fi sprijin copilului.

În aceeași ordine de idei, Biserica atrage atenția asupra complexității problematiceii căsătoriilor mixte și asupra faptului că, în situațiile în care diferențele de mentalitate și de valori nu sunt luate serios, acestea pot provoca dezechilibre care pun viața de familie în mare dificultate și pot duce chiar la punerea în pericol a desăvârșirii soților și a copiilor. În același timp, atunci când fiii duhovnicești ai Bisericii se apropie de ea, chiar purtători fiind de neînțelegeri și neputințe, Biserica nu îi îndepărtează ci încearcă să îi reintegreze pe măsura puterii lor de a-și asuma această cale.

Toată lucrare pastorală trebuie să se manifeste în respect față de libertatea cu care Dumnezeu l-a înzestrat pe om, libertate pe care nici Dumnezeu nu o suspendă. Respectul față de libertate nu înseamnă însă tolerare necondiționată față de neorânduială și nesocotirea pericolelor, ci o preocupare pedagogică pentru ca rânduiala să fie asumată în cunoștință de cauză.

Ținând cont de aceste aspecte, Biserica ar trebui să își intensifice lucrarea de pregătire a adolescenților și tinerilor pentru viața de familie și, în cadrul acestei lucrări, să fie abordate toate aspectele privind viața de familie în Hristos și în Biserică. Această dimensiune pedagogică este un imperativ trasat de Însuși Mântuitorul, atunci când îi trimite pe apostoli la misiune, spunându-le: «Mergând, învățați toate neamurile ..., *învățându-i să păzească* toate câte v-am poruncit vouă» (Mt 28, 19). Mântuitorul nu spune: Mergând, învățați toate neamurile *impunându-le* ..., ci «*învățându-i*». Suntem chemați la această lucrare catehetică și de pedagogie spre statornicirea rânduiei, pentru a putea folosi toate mijloacele lăsate de Hristos și de Biserică, astfel încât calea mântuirii să fie asumată în mod conștient și liber.

În acest sens, iconomia poate fi înțeleasă ca o lucrare a iubirii părințești menită să salveze, prin rigoare sau pogorământ, tot ceea ce poate fi lucrător în desăvârșirea fiilor duhovnicești.

Impunerea cu orice preț a rigorii în privința căsătoriilor mixte poate duce la împingerea celui neortodox la o aderare strict formală. Cel ce ar fi primit în Biserica Ortodoxă, fără a o face liber și din convingere, cu singurul scop de a face pe plac soțului ortodox, poate fi considerat cu adevărat membru al Bisericii?

Nu cumva prin aceasta se nesocotește însăși temeiul primirii Tainei, care este mărturisirea liberă a credinței?

Am văzut că la Sinodul IV Ecumenic, pornindu-se de la prevederile canonului 31 Laodiceea, s-a îngăduit căsătoria unui ortodox cu un neortodox care făgăduiește că va deveni ortodox. Cu alte cuvinte, observăm că Biserica a găsit calea pentru a nu impune formal Botezul sau primirea în Biserica Ortodoxă, cerând în schimb angajarea fermă pe calea Ortodoxiei. În aceeași ordine de idei, deși textele canonice se pronunță împotriva căsătoriilor mixte săvârșite pur și simplu, fără un discernământ pastoral (canonul 10 Laodiceea), prin asumarea de Biserică a unei familii constituite dintr-un convertit și un neortodox (canonul 72 Trulan) se arată că respingerea căsătoriilor mixte nu are un caracter doctrinar, ci unul pastoral-disciplinar. Din acest motiv, în toate perioadele istorice, Bisericile locale s-au considerat competente pentru a aplica iconomia în ambele ei forme: acrivie sau pogorământ.

Pe de altă parte, aplicarea iconomiei pune în evidență raportul de echilibru care trebuie să fie între rigoare și înțelegere pastorală. Pentru ca iconomia să nu provoace neorânduială, ea trebuie să fie încadrată de manifestări ale responsabilității canonice episcopale sau sinodale. Episcopul exprimă manifestarea Bisericii întregi în Biserica locală, iar sinodul este asumarea tuturor Bisericilor locale în Biserica întreagă. Din acest motiv, deși canoanele vorbesc despre autoritatea episcopului, această autoritate nu se poate manifesta decât în cadrele în care ea este asumată de Biserică prin sinodalitate.

În loc de concluzii

În loc de concluzii, considerăm potrivit să subliniem câteva aspecte ce reies din analiza noastră.

În contextul actual, marcat de pluralismul cultural și religios, mobilitatea profesională, noua modalitate de raportare la comunicații, timp și spațiu, problema căsătoriilor mixte dobândește o importanță din ce în ce mai mare și necesită o abordare responsabilă atât din punctul de vedere al aspectelor doctrinare, cât și al aspectelor canonice.

Biserica, încă de la constituirea ei, a fost pusă în fața căsătoriei ca instituție civilă a societății și, pe măsură ce s-a organizat și și-a structurat doctrina și viața, a îmbisericit actul civil al căsătoriei prin unirea sacramentală.

Deși Apostolii și urmașii lor nu încurajau căsătoriile mixte, ba chiar sfătuiau evitarea lor, îngăduirea conviețuirii soțului convertit cu cel neconvertit, exprimată de Sf. Apostol Pavel și apoi de Sfinții Părinți și de Tradiția canonică, arată că nu exista o incompatibilitate doctrinară în ceea ce privește conviețuirea dintre un ortodox și un neortodox în cadrul familiei. Prudența manifestată de Biserică are un caracter pastoral, pentru a evita riscul de indiferență religioasă sau de părăsire a credinței ortodoxe prin căsătoria mixtă. Canoanele 31 Laodiceea și 14 IV Ec. vorbesc despre îngăduirea căsătoriilor mixte doar în con-

dițiile în care partea neortodoxă făgăduiește intrarea în Biserica Ortodoxă. Și această precizare arată că nu putem vorbi despre apartenența deplină la Biserica Ortodoxă, ca o condiție absolută pentru primirea Tainei Nunții.

Pornind de la aceste constatări, conform cărora interzicerea căsătoriilor mixte a avut o fundamentare pastorală și disciplinară și nu una doctrinală, Bisericile locale au aplicat iconomia, atât ca acrivie, atunci când exista pericolul prozelitismului, cât și ca pogorământ, atunci când circumstanțele pastoral-misionare arătau că este nevoie de îngăduință.

Așa cum reiese din documentele elaborate de Biserica Ortodoxă, condiția fundamentală pentru îngăduirea căsătoriei mixte este disponibilitatea și angajamentul mirilor de a întemeia o familie în Biserica Ortodoxă, precum și de a boteza copiii și a-i educa în Biserica Ortodoxă.

Iconomia privind căsătoriile mixte este aplicată de episcopul locului, în numele întregii Biserici, în conformitate cu deciziile Sinodului Bisericii autocefale din care acesta face parte, decizii care trebuie să fie luate în respectul comuniunii cu întreaga Biserica Ortodoxă.

Considerăm că, pentru a ajunge la o practică pastorală coerentă în domeniul căsătoriilor și, în special, al căsătoriilor mixte, este nevoie să se elaboreze un ghid pentru pastorația familiei, în care să se acorde o atenție deosebită problematicii căsătoriilor mixte. De la acest ghid nu trebuie să se aștepte neapărat soluții absolute în legătură cu căsătoriile mixte, ci menirea lui ar fi de a analiza particularitățile pastorației familiilor mixte, să fie prezentată poziția Bisericilor noastre și limitele în care se poate manifesta iconomia bisericească în dimensiunea ei de acrivie sau pogorământ.

Un astfel de ghid, ce s-ar constitui și în rod al unui an întreg de dezbateri pe tema familiei creștine, ar putea sprijini efortul de uniformizare a practicilor pastorale și a procedurilor canonice privind pastorația familiei.

Summary: The Orthodox Church's Position towards Mixed Marriages

In today's context marked by cultural and religious pluralism, professional mobility, massive population displacements, a new attitude towards communications, time and space, the matter of mixed marriages is increasingly important and requires a responsible doctrinal and canonical approach. The present study offers the author's threefold perspective – from the doctrinal, canonical and pastoral standpoint – on the extremely relevant and complex issue of mixed marriages.

Since its inception, the Church has encountered marriage as a civil social institution and, as it organized and structured its doctrine and life, it appropriated the civil marriage through the sacramental union. Although the Apostles and their disciples did not encourage mixed marriages, and even recommended to avoid them, the fact that Apostle Paul and the Holy Fathers as well as canonical Tradition allowed a convert

spouse to cohabit with the non-Christian other, demonstrates that there was no doctrinal incompatibility regarding family cohabitation between an Orthodox and a non-Orthodox. The Church's circumspection has a pastoral character, intended to avoid the risk of religious indifference or abandonment of Orthodoxy due to the mixed marriage. Canon 31 Laodicea and Canon 14 of the fourth Ecumenical Council allow mixed marriages only if the non-Orthodox spouse pledged to adhere to the Orthodox Church. This also shows that both spouses' belonging to the Orthodox Church was not an absolute condition for receiving the Sacrament of Matrimony. The fundamental prerequisite for a mixed marriage is the spouses' willingness and commitment to start a family in the Orthodox Church, baptize and raise their children in the Orthodox Church.

Based on the fact that mixed marriages were prohibited on pastoral and disciplinary grounds, and not for a doctrinal reason, local Churches resorted to a nuanced approach and were more strict (to oppose the danger of proselytism) or more permissive, when pastoral-missionary circumstances required lenience. This economy concerning mixed marriages was the decision of the local bishop on behalf of the entire Church, according to the decisions of the Synod of the Autocephalous Church he belonged to, decisions made in the spirit of communion with the entire Orthodox Church. Imposing strictness at all costs, with regard to mixed marriages, may prompt the non-Orthodox spouse to adhere only formally. One who joins the Orthodox Church only to please the Orthodox spouse, but not freely and willingly, cannot be considered an actual member of the Church.

The Orthodox Church evinces understanding and openness towards those who wish to bring their families closer to the Church, including the members of mixed families. The pastoral openness of the Church should not be understood as its accepting a relativization of the religious awareness. It is a manifestation of its economy, in the etymological meaning of the term, namely the management of Church life. In its pastoral activity, the Church evinces respect to the freedom granted by God to man, freedom with which God Himself will not interfere. Respecting freedom, however, is not unconditional tolerance to disorder or ignoring the risks, but a pedagogical concern with assuming rules willingly. The Church also points out that if differences in mentality and values are not taken into account, they may cause great difficulties in the life of mixed families or even jeopardize the progress of spouses and their children. Instead, when Church's spiritual children keep close to it, despite their problems and shortcomings, the Church does not reject them, but strives to reintegrate them to the extent that they are able to do so. Therefore the Church should intensify its activity to prepare teenagers and young people for family life, and tackle all issues related to family life in Christ and in the Church.

Arhim. Policarp CHIȚULESCU

**NOI MANUSCRISE – POSIBILE AUTOGRAFE –
APARTINÂND MONAHULUI GAVRIIL URIC DE LA
NEAMȚ**

Keywords: *Holy Synod Library, Gavriil Uric, Slavonic School, Studion monastery, Neamt monastery.*

Abstract

În colecțiile Bibliotecii Sf. Sinod din București au fost descoperite recent, 2 manuscrise din secolul al XV-lea, ieșite din mâna marelui artist român, monahul Gavriil Uric de la Mănăstirea Neamț. Cele doua manuscrise conțin piese literare ale unor autori bizantini foarte cunoscuți: Sfinții Ioan Damaschin și Grigorie Teologul, Teodor Studitul și alții. Manuscrisele sunt copiate cu litere cursive, în limba medio-bulgară, elaborată în Școala slavonă de la mănăstirea Studion, din Constantinopol, cu care Țările Române aveau legături foarte strânse. Cele două manuscrise îmbogățesc repertoriul de lucrări copiate de Gavriil Uric, și largesc lista celor 20 cunoscute până azi, aparținând lui Gavriil Uric; astfel: 12 sunt în România, 7 în Rusia, 1 în Ucraina, 1 în Moldova, 1 în Anglia. Conținutul celor 2 volume recent descoperite atestă și faptul că monahii români erau la curent și cu autorii bizantini mai recent, ca de exemplu patriarhul Grigorie Cipriotelul al Constantinopolului.

Cercetările mai noi, întreprinse în colecțiile de rarități ale Bibliotecii Sfântului Sinod din București au oferit date inedite cu privire la activitatea spirituală și literară din Țările Române, de acum mai bine, de cinci veacuri în urmă.

Deși este un important deținător de manuscrise și carte rară, Biblioteca Sfântului Sinod din București, nu a beneficiat, decât în ultimii ani, de o intensificare a activității de cercetare științifică a patrimoniului său.

Biblioteca Sfântului Sinod a fost constituită în anul 1877, în urma înființării Sfântului Sinod (1873), forul suprem al Bisericii Ortodoxe Române, spre a-i servi ca bază documentară în activitatea care era, de acum înainte, a unei Biserici ce tindea spre autocefalie (proclamată în 1885). Deși tânără ca moment inițial de înființare, Biblioteca sinodală este moștenitoarea bogatelor fonduri de carte care au aparținut celor două Seminarii din București, Central și Nifon, desființate în 1948. Să reamintim că la aceste școli, și cu precădere la Seminarul Central, au venit în 1863 cărțile vechii biblioteci a Mitropoliei Ungrovlahiei (din care, o parte, luase în 1836 Academia de la Sf. Sava). Exemplare rare de cărți și manuscrise cu ex-librisurile Cantacuzinilor, Mavrocordaților și ale ierarhilor Țării Românești (Teodosie, Antim Ivireanul, Neofit Cretanul etc.) atestă proveniența vo-

lumelor din bibliotecile unor cărturari aleși, bibliofili declarați¹. Faptul de a fi amenajat corespunzător Biblioteca Sinodului în 1959, i se datorează Patriarhului Justinian Marina care a făcut investiții masive pentru a achiziționa mii de exemplare de carte manuscrisă și tipărită, care formează astăzi tezaurul Patriarhiei Române. Așa a intrat în colecțiile noastre, fondul de manuscrise slave.

Cartea românească, în orice limbă va fi fost ea scrisă, a constituit întotdeauna, un element viu, care a circulat adesea, în întreg spațiul românesc, dar și în cel sud-est european. Școli de copiiști și dieci de cancelarie, apoi ateliere profilate pe cele mai diverse ramuri ale artei (pictura, sculptura în lemn și piatră, broderia, orfevrăria, traducerea și copierea de cărți, și mai târziu, înființarea tiparnițelor) au transformat mănăstirile în adevărate centre de cultură și spiritualitate, ale căror mărturii întăresc până astăzi, identitatea străveche a românilor. Astfel, este îndreptățită afirmația lui Virgil Vătășianu, că *monahii au fost primii oameni de cultură ai românilor*².

Limba și literatura română sunt tributare textelor patristice, aghiografice și imnografice alături de Sfânta Scriptură, acestea cunoscând o largă răspândire în întreaga lume bizantină, ortodoxă, fiind, de fapt, singurele considerate utile pentru mântuirea sufletului. În acest context, doar o lungă tradiție de viațuire monahală conjugată cu preocupări cărturărești pe teritoriul nostru, putea să dea naștere unei prezențe ca aceea de talia lui Gavriil Uric. Studii mai noi, printre care amintim, în mod special, pe cele ale profesorului Emil Turdeanu³ sau ale lui Ioan Iufu, reconsideră rolul românilor în formarea propriei creații artistice, literare. Pledăm și noi pentru o mai mare independență a literaturii române medievale, față de cea târnoveană (bulgară), în sprijinul acestei opinii aducând tocmai repertoriul bogat de manuscrise, datorate unei munci asidue a monahului nemțean, Gavriil Uric; ulterior, școala sa a format generații de cărturari-copiiști răspândiți, atât în Țara Românească și Transilvania, cât și în țările ortodoxe vecine. Acest lucru se poate susține numai dacă ne gândim la multele manuscrise datând din epoca lui Uric sau posterioare lui, realizate pe o perioadă de trei secole, păstrate în parte, la Biblioteca Academiei Române sau în alte colecții din țară ori străinătate. Ne conving în acest sens și exemplare adăpostite de Biblioteca Sfântului Sinod: pe lângă cele trei volume autograf atribuite de noi lui Uric⁴, alte 2

¹ Rezultatele explorării fondurilor Bibliotecii sinodale au fost publicate de noi, parțial, în periodicele Patriarhiei, în ziarul *Lumina*, cotidianul Patriarhiei Române, precum și în *Revista Română de Istorie a Cărții*.

² V. VĂTĂȘIANU, *Istoria artei feudale în Țările Române*, București, 1959 (cuprinde o largă prezentare a creației artistice din jurul mănăstirilor românești)

³ A se vedea cele 2 volume în limba franceză *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament*, Leiden, 1981 și *Études de littérature roumaine et d'écrits slaves et grecs des Principautés Roumaines*, Leiden, 1985 și cartea în limba română, *Oameni și cărți de altădată*, București, 1997

⁴ înregistrate sub două cote: I 143 și I 145

manuscrise⁵ sunt ieșite din școala lui, ele datând de la sfârșitul secolului al XV-lea, la care adăugăm *Tetraevanghele* și *Apostoli* de la începutul secolului al XVI-lea, cele mai multe provenind din Moldova ca execuție și circulație, dar unele volume sunt scrise și în Țara Românească. În acestea strălucesc faimoasele frontispicii geometrice și scrierea specific moldovenească, acea semiuncială elegantă, elemente preluate cu o uimitoare precizie, de toți ucenicii școlii lui Uric. Un caligraf de asemenea talie, n-a ieșit din goluri, ci din experiența unui scris puternic ancorat în practica locală, iar documentele de Cancelarie o dovedesc, și aceasta, înainte de căderea Târnovei (1393)⁶.

În mediul științific slav se afirmă că un mare număr de manuscrise care s-au găsit și se mai păstrează în Moldova, ar fi fost aduse din Bulgaria, de către monahii-copiști, refugiați acolo, pentru a se pune la adăpost de otomani. Mai mult decât atât, multe manuscrise ar fi ajuns la Athos, în Rusia sau au rămas pe mai departe, în Moldova. Nu mai miră afirmația că *tradiția moldovenească fixează cu cea mai mare precizie, literatura medievală bulgară*⁷. Pe aceeași linie, se înscrie și ideea că o bună parte din manuscrisele de la mănăstirile Dragomirna, Neamț, Putna, Sucevița etc. au fost strămutate aici din Bulgaria, ele fiind, de fapt, opera miniaturiştilor bulgari⁸. Pentru a avea o privire cât mai corectă asupra acestei probleme, este necesar să înțelegem, ce anume se petrecea în Țările Române în veacul al XIV-lea, încheiat în Balcani cu momentul căderii Târnovei sub turci (1393), fapt ce ar fi generat, așa-zisul transfer de școli și copiști de acolo, la noi.

Cu aproape 40 de ani înainte de venirea turcilor în Târnovo, în 1359, Țara Românească își întemeiase propria mitropolie (sau mai degrabă, i-a fost recunoscută), sub jurisdicția canonică a Patriarhiei din Constantinopol iar Moldova își constituise, de asemenea, o mitropolie, înainte de 1386. Relațiile cu lumea bizantină s-au strâns considerabil, ierarhi și clerici din Constantinopol și din Muntele Athos, stabilind legături cu Țările Române, cu mănăstirile și episcopiile ce funcționau deja. În epoca în care se constituiau statele medievale românești cu mitropoliile din acestea, la Constantinopol, în mănăstirea Studion, activa, nu de mult timp, o școală de slavonie (ceva similar se găsea și la Muntele Athos). Aici s-au perfecționat viitorii patriarhi de la sud de Dunăre: Teodosie, Eftimie, Ciprian și Grigorie Țamblac. La Studion s-a luat inițiativa adunării unui material aghiografic/omiletic, în ordinea serbării sărbătorilor și a sfinților din calendar. Așadar, spre sfârșitul secolului al XIV-lea, aici în capitala Bizanțului iar nu în Bulgaria ori altundeva, au apărut *Sbornicele*, pe care le întâlnim în zeci și zeci de copii la noi. Ele au avut ca modele, sinaxarele și operele grecești/bizantine

⁵ Este vorba despre două *Sbornice* având cotele II 285 și III 26

⁶ Sorin ULEA, „Gavriil Uric - studiu paleografic”, în: *Studii și cercetări de istoria artei, Seria artă plastică*, XXVIII (1981), pp. 35-36

⁷ *Istoria na bălgarskata srednovkovna literatura*, Sofia, 2008, pp. 683-684.

⁸ *Istoria...*, p. 684.

doar că în varianta slavă, au fost îmbogățite, corectate și completate. Ni se pare mai plauzibilă teza că după lucrările slave de la Studion s-au realizat numeroase copii, iar că de aici, ele au pornit în țările care utilizau slavona, demarându-se, apoi, local, un proces serios de copiere și extindere a acestor lucrări. Existența, la mănăstirea Dragomirna, a 5 volume de *Sbornic tip Studion*, din secolul al XV-lea care au generat sute de copii în Țările Române, sprijină teza afirmată. Mai mult, manuscrisele slave 724 și 739 de la Dragomirna conțin însemnări care confirmă alcătuirea lor la Studion. În aceste volumele bază nu apar sfinții slavi: Chiril și Metodie, Clement, Vladimir, Naum, Olga, Gleb, Simeon (Ștefan Nemanja), patriarhul Sava al sârbilor, excepție face Sf. Ioan de Rila. Sursele *Sbornicelor Studion* fiind bizantine, la întocmirea lor în variantă slavă, nu s-a încurajat naționalismul, prin adăugiri de sfinți slavi. De asemenea, din dorința de a uniformiza oarecum, literatura greacă/bizantină cu cea slavă, lucrările scriitorilor slavi sunt menționate cu autorul căruia i-a fost îndepărtată orice mențiune de naționalitate, în afară de Eftimie al Târnovei care apare cu acest nume (de pildă Clement al Ohridei este numit Episcopul Clement, Grigorie Țamblac e menționat ca ieromonahul Grigorie, starețul Pantocratorului, iar două lucrări ale lui Ioan Exarhul i-au fost atribuite Sf. Ioan Gură de Aur).

Din aceste volume, cărturarii și copiiștii noștri făceau selecții după criterii practice ale comunității monahale unde trăiau sau, în funcție de interesul comanditarului. Limba *Sbornicelor Studion* este slava medio-bulgară corectată care este întâlnită în manuscrisele slave de la noi, în timp ce bulgarii dețin cele mai multe manuscrise în slavă de redacție sârbă, întrucât nu-și însușiseră aproape deloc, opera de îndreptare a limbii, înfăptuită de patriarhul lor, Eftimie, fapt cu atât mai mult imposibil, după cucerirea otomană. Deci bulgarii nu aveau cum să aducă manuscrise într-o variantă a limbii pe care ei nu o stăpâneau, ci e lesne de înțeles că la noi, izvoadele care i-au inspirat pe copiiști au venit din Bizanț, unde în școlile de slavonie se utiliza medio-bulgara modernizată⁹.

Din Constantinopol și Athos au pornit către Țările Române un mare număr de manuscrise¹⁰ ce conțineau literatura liturgică, aghiografică și patristică, necesară vieții spirituale de la noi. Cum s-ar putea explica altfel, și faptul că primul liturghier (cartea de căpătâi a preotului) tipărit la noi (1508), deși în limba slavonă, nu utilizează varianta Diataxei lui Filotei al Constantinopolului, tradusă de Eftimie de Târnovo (1375-1393), ci o alta, mult mai fidelă celei grecești? Pe

⁹ I. IUFU, „Despre prototipurile literaturii slavo-române din secolul al XV-lea”, în: *Mitropolia Olteniei*, 7-8 (1963), p. 527.

¹⁰ Nu mai dezvoltăm aici problema așa-zisului transfer târnovean de copiiști și manuscrise la noi, teoria a fost dezbătută de către prof. E. TURDEANU în lucrările: *Miniatura bulgară și începuturile miniaturii românești*, apărută mai recent în vol. *Oameni și cărți de altădată*, București, 1997; *La littérature bulgare du XIV-ème siècle et sa diffusion dans les Pays Roumains*, Paris, 1947 la care se adaugă studiul istorico-lingvistic al lui Ioan și Zlatca IUFU: „Colecția Studion”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, 7-8 (1969), pp. 817-835, la acesta se adaugă și studiul menționat la nota 9.

teritoriul nostru se împământenise un firesc obicei, de raportare la Patriarhia Ecumenică, autoritatea ortodoxă, care se bucura de cel mai mare prestigiu. Nu ne-ar mira ca însuși Gavriil Uric să se fi școlit sau măcar să se fi inspirat, în acest mediu bizantin, așa de prezent în miniaturile și desenele sale în pline- page.

Revenind la opera de copist a lui Gavriil Uric, iată că lista manuscriselor lui¹¹ s-a îmbogățit cu noi titluri, necunoscute sau trecute cu vederea, de aceea o redăm integral, indicând deținătorul actual, iar în note de subsol, persoana care le-a identificat și publicat, acolo unde este cazul :

1. **Scara Sf. Ioan Scărarul (f.4v-148r) și Sf. Grigorie Teologul, 16 Cuvântări**, 1413, 355 file (redacție sârbă), aflat la Arhiva de Acte vechi din Moscova, fond 196- Mazurin¹², nr.1494
2. **Sbornic**, 1418-1420, 245 file, aflat la Biblioteca Academiei Române¹³, cota: BAR 149¹⁴
3. **Sf. Grigorie Teologul, Cuvântări**, 1424, 266 file, (medio-bulgară) aflat altădată la Mănăstirea Noul Neamț, astăzi la Moscova, în Biblioteca de Stat¹⁵, sub cota: fond 218, nr.178
4. **Tetraevanghel**, 1429, (al Doamnei Marina, soția lui Alexandru cel Bun, azi aflat la Oxford)
5. **Tetraevanghel** din 1436, 308 file, aflat la Muzeul de Artă al României la cota: nr. 4

¹¹ Ion Radu Mircea redă 16 titluri, în „Contribution à la vie et à l' oeuvre de Gavril Uric”, *Revue des études sud-est européennes*, VI (1968), no. 4, pp. 590-594, D. Bogdan 17 titluri cu mențiunea a 2 grupe de fragmente, în *Paleografia româno-slavă*, București, 1978, pp. 104-106; G. Mihăilă redă 13 titluri în *Studii de lingvistică și filologie*, Timișoara, 1981, pp. 50-51; E. Turdeanu publică în 1951, în *Revue des études slaves*, XXVII, pp. 267-278 o listă de 13 titluri plus două adăugate ulterior, reluate în 1985, în vol. *Études de littérature roumaine et d' écrits slaves et grecs des Principautés Roumaines*, Leiden, pp. 94-95 la care adaugă în notele complementare de la finalul volumului, manuscrisele din 1413 și 1424, descoperite la Moscova de R. Constantinescu; Valentina Pelin îi recunoaște lui Gavriil Uric 19 manuscrise, dar nu le amintește pe toate, în „Aspecte inedite din manuscrisele lui Gavriil Uric”, *Romanoslavica*, XXXVI (2000), București, p. 279.

¹² Radu CONSTANTINESCU, *Texte românești în arhive străine*, București, 1978, pp. 17-19 confirmat de Sorin ULEA, în studiul său, „Gavriil Uric - studiu paleografic...” și de E. TURDEANU, „Les lettres slaves en Moldavie, Le moine Gabriel du monastère de Neamțu (1424-1447)”, în: *Études de littérature roumaine...*, pp. 435-436.

¹³ În continuare citat BAR.

¹⁴ Inițial datat de Ion Radu Mircea între anii 1424-1435, „Contribution à la vie...”, p. 594, preluat și de D. BOGDAN în *Paleografia româno-slavă*, București, 1978, p. 104, manuscrisul a fost plasat ulterior, de Sorin Ulea, între anii 1418-1420, „Gavriil Uric...”, p. 60.

¹⁵ Cf. D. BOGDAN, *Paleografia...*, p. 104; a fost confirmat și de E. TURDEANU în „Les lettres slaves en Moldavie, Le moine Gabriel du monastère de Neamțu (1424-1447)”, în: *Études de littérature roumaine...*, p. 436; Valentina PELIN, *Catalogul general al manuscriselor moldovenești păstrate în URSS, colecția bibliotecii mănăstirii Noul-Neamț*, Chișinău, 1989, p. 90.

6. **Psaltire** scrisă în semiuncială, în 1437, 183 file¹⁶, aflată la Biblioteca Științifică Centrală a Ucrainei din Kiev
7. **Sbornic**, 1439, 331 file, cota: BAR 164
8. **Sbornic**, 1441, 307 file, cota: BAR 165
9. **Sf. Ioan Gură de Aur, Mărgăritare**, 1443, 371 file, cota: BAR 136
10. **Sf. Vasile cel Mare, Cuvântări ascetice**, 1444, Muzeul istoric din Moscova, fond Kludov, nr. 8¹⁷
11. **Minei pe februarie**, 1445, 208 file, cota: BAR 122
12. **Ioan Scărarul, Scara raiului**, 1446, 231 file, cota: BAR 143
13. **Sbornic, 1447** (in-folio, se mai păstrează doar 10 file) aflat la Moscova în Biblioteca de Stat, colecția Muzeului Rumianțev, nr. 923-cu corecturi în scris cursiv¹⁸
14. **Minei pe martie, 1447**, 208 file, cota: BAR 123
15. **Sbornic, 1448**, 477 file¹⁹ aflat la Biblioteca Academiei de Științe din Sankt- Petersburg, fond 58, 13.3.19,-scris cursiv,
16. **Minei pe noiembrie, 1449**, 288 file, cândva aflat la Noul Neamț, considerat dispărut²⁰, azi se află la Arhiva Centrală de Stat din Chișinău²¹
17. **Tetraevanghel**, 1424-1449, 1 filă pe pergament²², cu scris cursiv, fost la Mănăstirea Neamț, azi la Biblioteca Publică de Stat Saltykov- Șcedrin, Sankt- Petersburg
18. **Sbornic**, 1424-1449, scris cursiv, Biblioteca Academiei de Științe din Sankt Petersburg, fond 31, 13.3.20²³-îndoielnic
19. **Miscelaneu (două manuscrise colaționate)**, 437 file, cota: Sf. Sinod I 143, (Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica* și Sf. Grigorie Teologul, *Omiliii*)
20. **Sbornic**, 450 file, cota: Sf. Sinod I 145 (*Cuvinte la Praznice împărătești și Sfinți mari*)
21. **Fragmente**, 10 file dispartate aflate la BAR Fond Slav²⁴

¹⁶ A fost semnalată de D. BOGDAN în *Paleografia româno-slavă*, București, 1978 (în partea a II-a, *Album*, cu o imagine color, Planșa XVI în care este reprodus inclusiv colofonul cu autograful lui G. Uric).

¹⁷ Menționat de Ion Radu MIRCEA, în „Contribution à la vie et à l'oeuvre de Gavril Uric”, *Revue des études sud-est européennes*, VI (1968), no. 4, pp. 590-594, p. 592.

¹⁸ I.R. MIRCEA, în „Contribution à la vie...”, p. 593.

¹⁹ Ibidem, însă Emil TURDEANU în „Les lettres slaves en Moldavie, Le moine Gabriel du monastère de Neamțu (1424-1447)”, în: *Études de littérature roumaine...*, pp. 434-435 este rezervat în privința paternității lui Uric asupra acestui manuscris ca și asupra filei de Tetraevanghel (1424-1449) nr.17, și a *Sbornicului*, presupus și el a fi scris între 1424-1449, nr.18. V. PELIN, *Catalogul...*, p. 98.

²⁰ D. BOGDAN, *Paleografia...*, p. 106.

²¹ V. PELIN, *Catalogul...*, p. 105.

²² I.R. MIRCEA, în „Contribution à la vie...”, p. 594.

²³ Atribuit lui Uric de I. Radu Mircea, dar Valentina Pelin nu-l menționează în lucrarea ei, *Catalogul...*

22. Fragmente²⁵

Complexitatea personalității lui Uric a făcut ca arta acestuia să imprime un stil aparte și în decorarea bisericilor cu picturi murale, dar și în modelarea incipțiilor din pisanii, și inclusiv în ornamentica pietrelor de mormânt²⁶.

Ceea ce confirmă, pentru a câta oară? profunzimea și amploarea personalității lui Uric, este și utilizarea de către acesta, a trei! feluri de scriere. Au fost discuții și dezbateri intense pe marginea unei asemenea posibilități.

Încă din secolul al XIX-lea se afirma că Uric a utilizat trei grafii²⁷ fapt refuzat de Emil Turdeanu, care considera atunci că: *l'emploi par un seul et même copiste de trois écritures différentes (est) une chose invraisemblable*.²⁸ Cel care a adus lumină în problema numărului și tipului de grafii ale lui Gavriil Uric, a fost tot Sorin Ulea.²⁹ Acesta a identificat cele trei tipuri în funcție de destinația manuscrisului, execuția presupunând un ritm diferit de realizare. Gavriil Uric a folosit scrierea uncială, semiuncială și cursivă, fiecare corespunzând pentru trei tipuri de ritm (viteză): lent, temperat și rapid.

Astfel, cercetătorul a constatat că Gavriil Uric a utilizat, în redactarea manuscriselor somptuoase și solemne, pe pergament, cu destinații speciale, **o scriere uncială liturgică**, festivă, lucrată încet, cu migală, în care literele sunt mai degrabă desenate, decât scrise. Acest tip de scriere poate fi remarcat în *Tetraevangheliarul* din 1429, aflat azi la Oxford, precum și în *Tetraevangheliarul* din 1436, dăruit de Uric, mănăstirii Neamț (azi la Muzeul de Artă al României).

Scrierea semiuncială este elegantă și mai ușor de realizat, cu multe abrevieri, fiind cel mai des întâlnită în volume in-folio, executate de Uric la comandă sau pentru biblioteca mănăstirii sale.

Scrierea cursivă a fost întrebuințată de Uric pentru a-și iscăli unele manuscrise, dar, cel mai adesea, pentru realizarea corecturilor marginale, și numerotarea paginilor. Totuși, acest tip de scriere nu a fost utilizat doar în aceste

²⁴ Sub această formă le semnaleză D. Bogdan, *Paleografia...*, p. 106, care a preluat informația de la Dalila Lucia-Aramă. Am consultat personal fragmentele (care au făcut parte din volume de format mic). Acestea sunt scrise cu literă cursivă, de aceea le-am comparat cu alte texte scrise cursiv, din manuscrise sigure ale lui Uric; pot susține că ele aparțin condeiului lui Uric și constituie un reper important pentru a confirma apartenența la repertoriul lui Gavriil Uric, a manuscriselor nou-descoperite, la Biblioteca Sfântului Sinod din București.

²⁵ Găsite de D. Bogdan în 1939 la anticarul B. Polak în București, publicate în *Compendiu al paleografiei româno-slave*, p. II, p. 38, ap. D. BOGDAN, *Paleografia...*, p. 106.

²⁶ S. ULEA, „Gavriil Uric...”, p. 36.

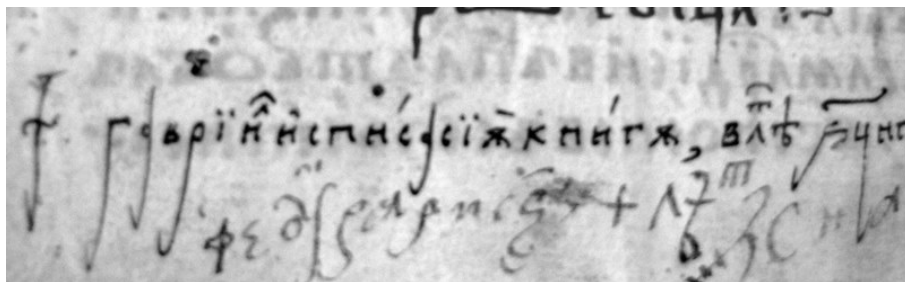
²⁷ A.I. IAȚIMIRSKI, „Iz slavianskih rukopisei. Tecstî și zametii III”, pp. 31-33 și 156 în: *Zapiski Imp. Moskovskogo Universiteta*, otd. Istoriko-filosofskii, XXIV (1898), Moscova, ap. S. ULEA, „Gavriil Uric...”, p. 37.

²⁸ E. TURDEANU, „Les lettres slaves...”, p. 91.

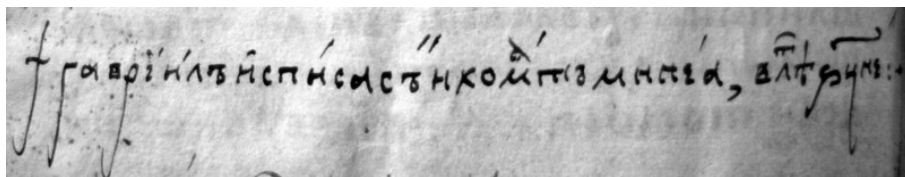
²⁹ În S. ULEA, „Gavriil Uric...”.

situații, observăm că Uric l-a folosit și pentru copierea textelor necesare vieții liturgice, de zi cu zi. Aceste volume scrise în cursivă erau de „uz intern”, pentru comunitatea din care el făcea parte. Acest tip de scriere a fost semnalat ca prezent, pe unele file, în 6 din cele 7 manuscrise semnate, păstrate la Biblioteca Academiei Române. Cel mai elocvent exemplu este cazul în care, în mijlocul unui text scris cu semiuncială, apare o jumătate de pagină cu literă cursivă³⁰. Plansa I

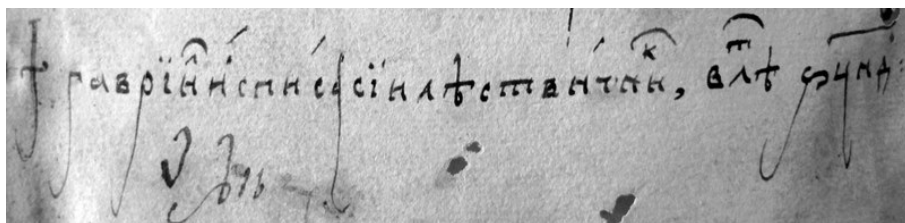
Același tip de grafie se observă în colofonul a trei din cele 7 manuscrise de la BAR (122, 123, 143), în corecturile marginale (constând, uneori, din fraze întregi) adăugate ulterior, de către copist³¹. plansa II



colofon ms BAR 122



colofon ms BAR 123



colofon ms BAR 143

³⁰ Este vorba despre Ms. Slav 164, fila 62v unde primele 15 rânduri sunt scrise în semiuncială, următoarele 15 cu literă cursivă, pentru ca pe fila 63r să fie reluat scrisul în semiuncială.

³¹ Ms. slav BAR 123: f.117, 220v, etc.; ms.sl. BAR 143: 100v, 122, 131, etc.; ms. sl. BAR 164: 23v, 121, 171v, etc.

La Biblioteca Academiei se păstrează 10 file disparate de *Sbornic*, atribuite lui Uric, (de format mic, bloc text: 16 X 8 cm), cu literă cursivă, identică celei din manuscrisele amintite. Plansa III

Sbornicul semnat în 1448, aflat la Biblioteca Academiei de Științe din Sankt- Petersburg este realizat integral cu scris cursiv. La final, colofonul este semnat de Gavriil Uric, tot cu literă cursivă. Acest manuscris reprezintă pentru noi, proba cea mai covârșitoare că volumele identificate la Biblioteca Sf. Sinod îi aparțin lui Uric, care, după cum se vede, a copiat, sporadic, lucrări întregi cu această grafie. Plansa IV ,V

Astfel, trei manuscrise păstrate la Biblioteca Sfântului Sinod, (două sunt alăturate în aceeași legătură), vin să se adauge pe lista operelor lui Uric, înscriindu-se în repertoriul textelor copiate de el. Este vorba despre Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Plansa VI colaționat cu Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântări* păstrate sub cota I 143 și un *Sbornic* Plansa VII pentru lunile de vară, iunie-august, aflat la cota I 145. Manuscrisele în discuție (ca și întreaga colecție de manuscrise slave de la Sinod) au fost cumpărate de Patriarhia Română în 1969, de la Mănăstirea Uspenia, (din localitatea Slava Rusă, jud. Tulcea)³². Dacă este adevărat că volumele în discuție au fost la Neamț, atunci avem un argument în plus, să le atribuim scriptoriului lui Gavriil Uric.

Publicăm pentru întâia oară în limba română, descrierea acestora:

Ms. Slav Sf. Sinod I 143 *Miscelaneu*

Partea I: f. 1-187v: [Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*], 102 capitole

Primele 23 de file sunt adăugate în sec. al XIX-lea de o mână care a paginat întreg manuscrisul și care a pus și titlul lucrării. Așadar, primele 10 capitole din lucrare sunt scrise mai recent, pentru ca abia de la fila 24 să înceapă, propriu-zis, mâna lui Uric. Nu știm ce sursă a folosit copistul nostru pentru volumul său ; am comparat structura textului copiat de Uric cu ediția greacă a *Dogmaticii* Sf. Ioan Damaschin, tipărită la Verona, în 1531,(evident, ulterioară lui Uric), unde lucrarea are 104 capitole, fiind divizată în patru părți. Ediția greacă de la Iași, din 1715, are tot 4 cărți și 104 capitole în timp ce aceea în limba română, apărută tot la Iași, în 1808, are 100 de capitole. Patrologia Graeca editată de J.P.Migne redă lucrarea în volumul XCIV, col. 789-1228, cu 100 de capitole.³³ În orice caz, în varianta transmisă de Uric, unele capitole au fost contopite.

³² În arhiva Bibliotecii Sfântului Sinod am găsit un referat al eruditului preot D. Fecioru, către patriarhul Justinian, în care îi propunea încă din 1960, să achiziționeze urgent fondul de manuscrise slave de la Mănăstirea Uspenia din localitatea Slava Rusă, făcând mențiunea că acestea ar fi fost cumpărate de staroveri, de la Mănăstirea Neamț, în 1856.

³³ *Dogmatica* Sf. Ioan Damaschin constituie una dintre cele mai cunoscute lucrări ale sale. Datorită conținutului sintetic al întregii învățături ortodoxe și grație autorității moral-

Partea a II-a (care are paginatie proprie dar a fost numerotata de noi, in continuarea celei dintai): Sf. Grigorie Teologul, *Cuvantari* (distribuite calendaristic, incepand cu Sf. Pasti).

1. f. 188-190v: *Cuwant al celui între sfinți, părintelui nostru Grigorie Teologul, Arhiepiscopul Constantinopolului, la Sfânta și Marea Duminiică a Paștilor, la Sfânta Înviere a Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos.*
2. f. 190v- 212v : Al aceluiași, *Cuwant la Sfintele Paști*
3. f. 212v- 220 : Al aceluiași, *La Duminica lui Toma*
4. f. 220- 232v : Al aceluiași, *Cuwant la Cincizecime*
5. f. 232v- 243v : La 1 august, *Cuwant la sfinții Macabei*
6. f. 244- 256v: La 2 oct., *Cuwant de laudă la sf. Ciprian*
7. f. 256v- 267v : La Duminica înainte Nașterii Domnului, *Cuwant împotriva lui Iulian Apostatul*
8. f. 267v- 279v : *Cuwant la Nașterea Domnului nostru Iisus Hristos*
9. f. 279v- 339v : La 1 ianuarie, *Necrolog despre Marele Vasilie*
- 10.f. 340- 352v : La 6 ianuarie, *Cuwant la Epifania Domnului*
- 11.f. 353- 386v : *Al doilea cuwant la Sf. Lumini*
- 12.f. 386v- 394v : 10 ian., *Cuwant despre Sf. Grigorie al Nyssei, fratele lui Vasilie (cel Mare)*
13. f. 394v-418v : 18 ian., *Cuwant de laudă la Sfântul Atanasie cel Mare, arhiepiscopul Alexandriei*
14. f. 418v- 437v : 25 ian., *Cuwant de bun rămas, către cei 150 de episcopi (lipsește din alte manuscrise balcanice și mineie)*
- 15.f. 437v- : Duminica Lăsatului sec de brânză, *Despre iubirea de săraci*

Celelalte două volume de *Cuvantari* ale Sf. Grigorie Teologul, copiate de Uric (în 1413 și 1424) au 16 piese, ultima fiind, *Despre tatăl său care tăcea față de flagelul grindinii* care credem că este ceea ce lipsește din manuscrisul Sinod I 143. Cu ocazia unei vizite la Moscova, în luna iunie 2011, am avut ocazia de a compara și fotografia conținutul acestor mănunchiuri identice de Omilii ale Sf. Grigorie Teologul care se păstrează acolo, la Biblioteca de Stat și la Arhiva de Acte Vechi.

Manuscrisul nostru, Sinod I 143 partea a 2-a, ar fi a treia copie cunoscută a unei serii de *Cuvantari* ale ierarhului capadocian, executată de Gavriil Uric, și singura din țara noastră care să-i aparțină.³⁴

duhovnicești a autorului, ea a fost tradusă de timpuriu în slavă, pentru a fi un fel de catehism, pentru slavii nou-converțiți la Ortodoxie. A se vedea excelenta monografie a pr. Andrew LOUTH, *Ioan Damaschin, tradiție și originalitate în teologia bizantină*, Deisis, Sibiu, 2010.

³⁴ Cu toate că textele din culegerea de *Cuvantari* ale Sf. Grigorie Teologul (așa cum sunt redată de copile lui Uric) se regăsesc integral și în alte două volume, nesemnate, din secolul al

Titlurile sunt scrise cu cerneală roșie (ca și unele corecturi marginale) și sunt formate din litere zvelte, elegante. Pe aceeași linie merg și inițialele roșii care sunt împodobite cu cili sau bobite negre, specifice lui Uric. Aceste letrine erau adăugate ulterior scrierii textului, dovadă că uneori, nu a lăsat suficient spațiu și a trebuit să intre cu inițiala peste text. (f. 139v). Cuvântările au fiecare, un număr de ordine, notat pe marginea foii, alături de titlu, precum și ziua de prăznuire a sfântului sau a sărbătorii căreia îi este dedicat.

Cele două părți prezintă paginație proprie, realizată cu roșu, pe caiete care conțin, de regulă, câte 8 file. Blocul de text are, la început, dimensiunea 8,5 cm X 16 cm (f. 24, 25 ,etc.) pentru ca mai apoi să se lărgească, la 9, 5 cm X 16 cm, spre finalul manuscrisului, micșorându-se la 8 cm X 16 cm., dimensiune pe care o observăm și în fragmentele de *Sbornic* de format mic, cu literă cursivă, de la Biblioteca Academiei Române.

Filigranele din hârtia manuscrisului înfățișează : *foarfecele cu mânere deschise* la f. 431, 451 etc.(Briquet nr.3657, 3659), *trei coline* la f. 258, 277, 279 etc. (Briquet nr. 11653 și 11662), *clopotul* la f. 284, 287 etc.(Briquet nr. 4034), *inorogul ridicat în două picioare* la f. 302, 305 etc. (Briquet nr. 9964), *floare cu două cupe* la f. 343, 344 etc. (Briquet nr. 6675). Cele cinci desene amintite sunt întâlnite cel mai des, în hârtia fabricată în Italia, în prima jumătate a secolului al XV-lea.

Ceea ce uimește, este uneori, dispunerea neobișnuită a blocului de text în pagină, de ex.: f. 335v-336.

Formula „binecuvintează părinte” care se regăsește la finalul fiecărui titlu al *Cuvântărilor* indică uzul manuscrisului în cadrul obștii; probabil, se citea din el la trapeză sau la Chinonic, în biserică, în timpul împărtășirii preoților, având în vedere că la mănăstiri, sfânta liturghie se săvârșește zilnic. (Facem această mențiune întrucât, cuvintele sunt dedicate unor sfinți care nu au „ținere” în popor, de pildă, sf. Grigorie al Nyssei -10 ian., sf. Atanasie cel Mare-18 ian., sf. Macabei-1 august). Volumul a fost folosit intens, dacă judecăm după gradul mare de de-

XV-lea, scrise tot la Neamț, păstrate azi la Biblioteca Academiei Române: ms. slav 141 de redacție medio-bulgară și ms. 142, în slavă de redacție sârbă. Ordinea cuvântărilor din ms. Sinod I 143 este identică cu a ms. BAR 141 și 142, cu excepția că în ms. sinod I 143 *Cuvântul despre sf. Atanasie cel Mare* (pomenit la 18 ian.) este așezat corect, după cel despre sf. Grigorie al Nyssei (pomenit la 10 ian), deci în ordinea din calendar, în timp ce în mss. BAR 141 și 142 este așezat greșit, imediat după Botezul Domnului (6 ian.), urmând apoi, cel pentru sf. Grigorie al Nyssei. Comparând cele trei manuscrise (Sinod I 143 + cele două de la Moscova) cu structura celorlalte două de la Biblioteca Academiei (141, 142), putem considera încă o dată că din ms sinod I 143 mai lipsește o singură omilie a Sf. Grigorie Teologul, a 16-a, *Despre tatăl său, care tăcea față de flagelul grindinii*; Despre textul *Tălcuirii lui Nichita din Heraclea la Cuvintele sf. Grigorie Teologul*, care încheie cele două culegeri de la Academie (141, 142), neregăsindu-se în cele două de la Moscova, putem socoti că nici în ms sinod I 143 nu exista.

puneri de pe pagini. Corpul manuscrisului a fost ajustat, la o nouă legare, în secolul al XIX-lea, când i s-au adăugat și filele cu textul ce lipsea.

Legătura este confecționată din piele maro cu tăblii de lemn, pe care s-au imprimat, la rece, numeroase motive vegetale stilizate.

Sbornic (Sf. Sinod I 145)

Al treilea manuscris despre care afirmăm că aparține lui Gavriil Uric este un **Sbornic** pentru lunile de vară, iunie-august (cota: Sf. Sinod I 145).

Manuscrisul se deschide cu al 12-lea Cuvânt, primele 11 lipsind, de unde putem deduce că el cuprindea texte de învățătură și vieți de sfinți și pentru alte luni, poate aprilie-mai-iunie. Vom reda, alături de numărul de ordine al omiliilor dat de noi și numerotarea originală, între paranteze.

24 iunie-29 august Cuvinte la Praznice împărătești și Sfinți mari

(12) f. 1- 8v: 24 iunie, Al cuviosului părintelui nostru, Teodor Studitul, Cuvânt la Nașterea Sf. Ioan Botezătorul

(13) f. 9- 15: În aceeași zi, al Sf. Atanasie cel Mare, arhiepiscopul Alexandriei, Cuvânt la Nașterea Înaintemergătorului și Botezătorului Ioan și despre Elisabeta și Născătoarea de Dumnezeu

(14) f. 15- 25: În aceeași zi, Cuvânt de laudă la Nașterea Sf. Ioan Botezătorul

(15) f. 26-49v: 25 iunie, Pătimirea Sfintei Cuv. Mucenițe Fevronia

(16) f. 49v-68: 29 iunie, Pătimirea Sfinților, Slăviților, Verhovnicilor Apostoli Petru și Pavel

(17) f. 68-73: Al celui între sfinți părintelui nostru Ioan Gură de Aur, arhiepiscopul Constantinopolului, Laudă la sfinții verhovnici Petru și Pavel (1)

(18) f. 73- 81v: Al celui între sfinți părintelui nostru Ioan Gură de Aur, arhiepiscopul Constantinopolului, Laudă la sfinții verhovnici Petru și Pavel (2)

(19) f. 82- 86v: În aceeași zi, Isihie preotul din Ierusalim, Cuvânt la Sf. Apostoli Petru și Pavel

(20) f. 86v- 90: 30 iunie, Al celui între sfinți părintelui nostru Ioan Gură de Aur, arhiepiscopul Constantinopolului, Cuvânt de laudă la sfinții Petru, Ioan și Iacov

(21) f. 90- 93: În aceeași zi, al celui între sfinți părintelui nostru Ioan Gură de Aur, arhiepiscopul Constantinopolului Cuvânt de laudă la cei 12 sfinți apostoli

(22) f. 93- 165v: 5 iulie, Povestire despre viața, faptele și minunile cuviosului părintelui nostru Atanasie Atonitul

(23) f. 166v- 195v: 8 iulie, Pătimirea sf. slăvitului marelui mucenic Procopie

(24) f. 196- 269v: 9 iulie, Viața și petrecerea celui între sfinți părintelui nostru Teodor pustnicul, din marea lavră a părintelui nostru Sava, care a fost mai apoi, episcop al Edessei (filele 211-218, 270 albe, f. 271 completată în sec. 19);

(25) f. 271- 278: Cuvântul lui Teodosie cel Mic, rostit la Sinodul Sfinților 200 de Părinți întruniți la Edessa, contra lui Nestorie ereticul

- (26) f. 278- 287: 17 iulie, Pătimirea sf. slăvitei, mării mucenițe Marina
 (27) f. 287- 312v: În aceeași zi, Al pururea pomenitului Grigorie Cipriotul, patriarhul Constantinopolului, Cuvânt despre sf. slăvita, marea muceniță Marina
 (28) f. 313- 319: 20 iulie, Panegiric al Sf. Ioan Gură de Aur la Sf. Proroc Ilie
 (29) f. 319- 336v: 27 iulie, Pătimirea sf. slăvitului, marelui mucenic Panteleimon
 (30) f. 337- 344: 2 august, Aducerea moaștelor sfântului, slăvitului, întâiului mucenic și Arhidiacon Ștefan
 (31) f. 344- 363: 6 august, Cuvânt al cuviosului părintelui nostru Ioan Damaschinul prezbiterul la Sfânta Schimbare la Față a Domnului, Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos
 (32) f. 363- 375: Al smeritului Anastasie, cel din Sfântul Munte Sinai, Cuvânt la Sfânta Schimbare la Față a Domnului, Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos pe Tabor
 (33) f. 375- 380v: La aceeași (sărbătoare), Cuvânt al Sf. Chiril, arhiepiscopul Alexandriei la Sfânta Schimbare la Față a Domnului, Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos
 (34) f. 381- 398v: Cuvânt al Sf. Andrei Criteanul la Sfânta Schimbare la Față a Domnului, Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos
 (35) f. 399- 411v: 15 august, Cuvânt al sf. Andrei Criteanul Ierusalimiteanul, la Preaslăvita Adormire a Preaslăvitei Stăpânei noastre, Născătoarea de Dumnezeu și pururea Fecioară Maria (1)
 (36) f. 411v- 429: În aceeași zi, Cuvânt al sf. Andrei Criteanul Ierusalimiteanul la Preaslăvita Adormire a Preaslăvitei Stăpânei noastre, Născătoarea de Dumnezeu și pururea Fecioară Maria (2), fila 429 este completată în sec. 19
 (37) f. 430- 436v: Al Sf. Ioan Gură de Aur, arhiepiscopul Constantinopolului, noua Romă, Cuvântul XL la Tăierea Capului Cinstitudinii Înaintemergător și Botezător Ioan
 (38) f. 436v- 442v: Al aceluiași, la aceeași zi
 (39) f. 442v- 449v: Al aceluiași, la aceeași zi
 Fila 450 a fost adăugată în sec. 19 și încheie omilia și manuscrisul.

S-a susținut pe bună dreptate, că aceste *Sbornice*³⁵ constituie prototipul *Cazaniilor* de mai târziu³⁶, care se vor imprima de către români și care, vor avea o circulație atât de diversă în spațiul românesc, de-o parte și de alta a Carpaților.

³⁵ În literatura ascetică de astăzi, cuvântul **Sbornic** definește tot o culegere de texte, însă toate cu privire la lucrarea minții și Rugăciunea lui Iisus. Această culegere a fost întocmită de egumenul Hariton de la mănăstirea Valaam, în 1936 și publicată ca atare și în limba română, abia după 1989; *Sbornicul* acesta a fost interzis de regimul comunist, dat fiindcă trata mistică. El a circulat în variantă dactilografiată printre membrii Rugului Aprins de la Mănăstirea Antim, atât înainte de 1950, cât și după aceea.

³⁶ V. PELIN, *Catalogul...*, p. 280.

Găsim și aici, ca și în Miscelaneul anterior, aceleași indicații marginale precum și formula de binecuvântare pentru a citi.

Titlurile, inițialele și notele de margine sunt scrise cu roșu. Și aici, dimensiunea blocului de text cu 26 de rânduri pe pagină variază, de la 9,5 cm X 16 cm, la 8 cm X 16 cm, spre finalul volumului (f.399- 449). De asemenea, așezarea atipică a textului în pagină (f. 164v, 165-166, 193v, 194r, 195, 309-312, 335v-336r, 395v-398r) foto este foarte întâlnită în acest manuscris. File întregi, cu câteva cuvinte pe pagină dau impresia că autorul, copistul le-a presărat cu zgârcenie, dând paginii luminozitate, aspect de text aerisit, fără să gândească vreun fel de economie de hârtie. Este exclusă posibilitatea ca spațiul lăsat liber să fi fost destinat unei completări ulterioare cu miniaturi. Filigranele sunt tipice mărcilor de hârtie din prima jumătate a secolului al XV-lea; ele conțin: *inorogul ridicat în două picioare* de exemplu la f. 348, 349 etc. (Briquet nr. 9964) și lira la f. 35, 37, 38, 40 etc. (Briquet nr.

Nu se cunoșteau până acum, în România, volume întregi, cu scriere cursivă, ieșite din mâna lui Uric.

Cele trei noi lucrări de la Biblioteca Sinodului, aparținând strădaniilor cărturărești ale lui Uric, confirmă faptul că el nu a fost un impersonal copist de texte, ci un adevărat spirit enciclopedic care a cunoscut în profunzime bogata literatură bizantină și slavă deopotrivă, transpunând texte din slava sârbă în cea medio-bulgară, fiind la curent și transcriind cele mai importante lucrări din literatura ortodoxă, fără a neglija cele mai recente texte originale din literatura română, bulgară și sârbă.

Mărturie în această direcție, stă și cuvântul al 16-lea (27), *Despre sfânta Marina* din ms. Sinod I 145 f. 287- 312v, aparținând lui Grigorie al II-lea Cipriotul, patriarhul Constantinopolului (1283-1289), piesă pe care nu putea să o culeagă decât din Constantinopol sau Muntele Athos, și pe care nu am identificat-o în alte manuscrise slave din colecții din România. În aceeași situație este și cuvântul pentru *Teodor pustnicul, care a fost mai apoi, episcop al Edessei*. Prezența a patru omilii exegetice la *Schimbarea la Față a Mântuitorului*, poate fi pusă în relație cu influența interesului generat de curentul isihast pentru lumina taborică și experiența ei. În alte manuscrise există peste zece omilii, în același volum, la această sărbătoare. De altminteri, isihasmul este mișcarea regeneratoare a spiritualității și culturii ortodoxe, de după secolul al XIV-lea, cu puternice reverberații în Țările Române. Bogăția de autori bizantini din manuscrisele lui Uric reflectă o strânsă legătură cu zona monahală ortodoxă bizantină, păstrătoare fidelă a tradiției manuscrise patristice. Este atestat un flux bogat de monahi care circulau între Țările Române, în special Moldova, și mănăstiri slavofone, din Athos, precum Zografu, Xenofont, Filotheu, Hilandar etc. Acolo, ei traduceau textele din greacă în slavonă, le copiau și le aduceau cu ei la mănăstirea de metanie, în țară. Deși în limba slavă, manuscrisele de la noi, în majoritatea lor, au fost scrise de români și pentru români. Numeroasele obști monahale de la noi,

domnitorii și boierii evlavioși, comandau copiii lucrările mântuitoare. Așa se și explică numărul mare de manuscrise păstrate în colecțiile românești. Două însemnări din 1559 și 1572 făcute de un ieromonah *Ioan de la (H)Umor*, pe două manuscrise slave³⁷, cu opere bizantine, indică faptul că au fost copiate la mănăstirea athonită Zografu. Influența covârșitoare a literaturii bizantine prin filieră athonită, asupra trăirii și preocupărilor intelectuale din mănăstirile noastre, s-a exprimat în frecvența traducerii și transcrierii operelor Sfinților Părinți și scriitorii bisericești bizantini mai noi. Chiar dacă limba utilizată era slava în redacții diferite, aceste manuscrise nu au venit de la sud de Dunăre cu copiiști cu tot, ci au fost copiate în majoritatea lor de către români, în țară sau la Athos. Acum, tematica diversă a operei monahului nemțean se îmbogățește cu titluri și piese literare noi, confirmând, din nou, capacitatea sa intelectuală deosebită. În Biblioteca Sinodului mai există și alte volume de omilii (Sbornice), care vor fi publicate curând, contemporane lui Gavriil Uric, cu un conținut foarte asemănător Sbornicelor sale din 1439 (BAR 164) și 1441 (BAR 165), sărace, totuși în texte cu autori slavi. A fost arătată mai recent, posibilitatea ca Uric să se fi inspirat pentru Sbornicele sale de redacție sârbă, din manuscrise provenite de la mănăstirea athonită, Xenofont³⁸. Susținem această idee, întrucât și volumele de la Biblioteca Sinodului au multe piese comune cu cel puțin două manuscrise de la mănăstirea amintită dar în redacție medio-bulgară, arareori sârbă³⁹. Din ms. Sinod I 143-parte a 2-a, (*Cuvântări*, sf. Grigorie Teologul), textele nr. 1-4 se regăsesc în BAR 156; din ms. Sinod I 145, textele nr.: 1, 2, 5, 6, 7, 10, 12, 17 sunt în BAR 153, iar 5, 6, 7, 10 în BAR 156). Similitudini sunt și cu manuscrise redactate la noi, de exemplu ms. Sinod I 145 cu: BAR 152 (textele nr. 2, 10, 21), BAR 305 (textele nr. 1, 2, 5, 6, 10, 19-21), ms. 1880 Dragomirna (textele nr. 1, 2, 3, 7, 17-25) etc.

Deși manuscrisele lui Uric sunt în general, dedicate uzului curent, ele nu sunt lipsite de eleganță și diversitate artistică. Letrinele și titlurile roșii dau vioiciune textului și înșăși scrierea, fie ea semiuncială, ori cursivă, este elegantă, îngrijită, purtând amprenta inconfundabilă a ostenitorului.

Ar fi de dorit să se alcătuiască un repertoriu al manuscriselor slave și slavo-române de pe teritoriul României, sau ca, măcar fiecare deținător să întocmească un catalog al exemplarelor din colecția sa⁴⁰. Din nefericire, trebuie să semnalăm numărul, alarmant de mic, de slaviști, apoi interesul din ce în ce mai scăzut al autorităților pentru istoria literaturii și a cărții, cât și numărul redus de

³⁷ Biblioteca Sf. Sinod, Ms. slav I 151 (sunt de fapt două corpusuri colaționate ulterior).

³⁸ V. PELIN, *Catalogul...*, p. 281.

³⁹ Manuscrisele din BAR 153, 156 au fost redactate la Mănăstirea Xenofont din Muntele Athos.

⁴⁰ Înregistrarea, crearea unei evidențe descriptive și publicarea manuscriselor slave și slavo-române a fost demarată încă din secolul al XIX-lea de Al. Odobescu, episcopul Melchisedec Ștefănescu, B.P. Hașdeu și continuată de I. Bogdan, A.I. Iațimirski, Gr. Tocilescu, Emil Turdeanu, I. Iufu, Elena Lința, Lucia Djamo-Diaconiță, Dalila Aramă, I. Radu Mircea, R. Constantinescu, Valentina Pelin, Zamfira Mihail etc.

cercetători interesați de tezaurul de manuscrise care constituie, de fapt, substanța identității noastre⁴¹.

Summary: New Manuscripts Written by the monk Gavriil Uric from the Neamt Monastery

In the collections of the Holy Synod Library in Bucharest, there have recently been discovered two manuscripts from the XVth century, written by the hand of the great Romanian artist the monk Gavriil Uric from the Neamț monastery. The two manuscripts contain literary pieces by very well known byzantine authors: the saints John of Damascus, Gregory the Theologian, Theodor the Studite and others. The manuscripts are copied with cursive characters in the medio-Bulgarian language, conceived by the Slavonic School at the Studion monastery in Constantinople, which had strong ties with the Romanian Countries. The two manuscripts enrich the repertoire of works copied by Gavriil Uric, enlarging the list of the 20 manuscripts known so far, copied by Gavriil Uric: 12 are in Romania, 7 in Russia, 1 in Ukraine, 1 in Moldova, 1 in England. The content of the two volumes that were recently discovered shows the fact that Romanian monks knew the works of more recent byzantine authors, like for example the patriarch of Constantinople Gregory of Cyprus.

⁴¹ Aduc multumiri calde doamnei prof. dr. Zamfira Mihail pentru unele deslușiri asupra textului slav și doamnei dr. Vera Podkovyrova, șefa secției de manuscrise de la Biblioteca Academiei de Științe din Sankt-Petersburg, pentru facilitarea accesului la manuscrisele românești pe care le are în custodie.

Marian CROITORU

Facultatea de Teologie - Universitatea Valahia

TRANSPLANTURILE DE ORGANE ÎN LUMINA TEOLOGIEI ORTODOXE: CÂTEVA CONSIDERAȚII DIN GÂNDIREA UNOR TEOLOGI GRECI, DECIZII ȘI TEXTE SINODALE DIN LUMEA ORTODOXĂ PRIVIND TRANSPLANTURILE ȘI PROBLEMATICA LOR TEOLOGICO-MORALĂ

Keywords: *transplantation, transplants, brain death, organ and tissue donation, mechanistic anthropology.*

Abstract

Transplanturile de organe, țesuturi și celule reprezintă o metodă novatoare a medicinei, iar dezvoltarea rapidă a acestei metode și succesele realizate au făcut simțită cu mai multă atenție practica transplanturilor pe scena vieții umane. Afecțiunile cronice ale unor organe și cererea crescândă pentru transplanturile de organe au devenit o importantă problemă de sănătate în ultimele decenii. Eforturile făcute pentru a fi evitat și controlat mecanismul de respingere al transplanturilor au condus la descoperirea de noi medicamente, fără ca să fie depășită în totalitate problema reacției imunitare a organismului uman. În acest studiu sunt puse în discuție, prezentându-se diferite date medicale, probleme privind practica medicală a transplanturilor din punctul de vedere al Teologiei ortodoxe; axele problemelor moral-duhovnicești și dogmatice referitoare la sursele de transplanturi (donatorii), noțiunea *morții cerebrale*, acordul prezumat; decizii și texte sinodale din lumea ortodoxă cu privire la transplanturi și problemele lor teologico-morale; viziunea Teologiei ortodoxe despre transplanturi din perspectiva unor teologi, învățați și ierarhi greci; dilema *morții cerebrale* (introducerea acestei noțiuni în terminologia medicală de către *Comitetul ad-hoc* al Universității din Harvard, în 1968, a provocat multe comentarii).

Status Questionis

Progresele înregistrate în domeniul Medicinii și al Biotehnologiei aduc în atenția oamenilor noi speranțe de viață, iar una dintre metodele novatoare, promovată cu multă intensitate pe scena vieții umane, este practica transplanturilor de organe, țesuturi și celule¹.

¹ În perioada 1960-1990, cercetările din domeniul transplanturilor au primit trei premii Nobel: Sir Peter Medawar (1960), J. Dausse, G. Suell, B. Benaceraff (1980) și Joseph E. Murray (1990), vezi Νικολάου Μητροπολίτου Μεσογαίας και Λαυρεωτικής, «*Ἀλλήλων μέλη*».

Ideea transplanturilor este veche, referințe ale acestei practici fiind găsite în vechile mitologii sau texte indiene și chinezești², citându-se apoi exemple din tradiția creștină. Cât privește epoca modernă în Europa Apuseană, prima referință privind realitatea transplanturilor datează din jumătatea secolului al XVII-lea, citându-se chirurgul plastic Gasparo Tagliacozzi din Italia, care s-a evidențiat în rinoplastie, folosind transplant de piele luat de la brațul uman, procedeu cunoscut și astăzi cu numele de *metoda italiană*³. De menționat că în 1771 chirurgul scoțian John Hunter (1728-1793), care făcea operații de transplant pentru dinți și țesuturi, a folosit pentru prima dată termenul *transplant*⁴.

Până la sfârșitul secolului al XIX-lea, operațiile de transplanturi nu cunosc reușite remarcabile și au un caracter mai mult experimental. După încercările nereușite ale chirurgului Emerich Ullmann, considerat *părintele transplanturilor de la o specie la alta*⁵, urmează o perioadă de intense încercări și cercetări, cu rezolvări parțiale a unor probleme privind respingerea transplanturilor de către organismul primitor, legate de numele unor chirurghi ca Alexis Carrel, Charles Guthrie, Carlos Williamson, Emile Holman, MacFarlane Burnet, Peter Medawar, Yuri Vorony etc.⁶ Alături de aceștia este menționat și Sfântul Luca, arhie-

Οί μεταμοσχεύσεις στο φώς της Ὁρθόδοξης Θεολογίας καί ζωής, Αθήνα 2005, p. 13, nota 1 (= Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλῃ»).

² Vezi Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλῃ», p. 17-18; Ἰωάννη Παπαδημητρίου, *Μεταμοσχεύσεις Ἰστών καί Ὁργάνων*, Αθήνα 1998, p. 1-3 (= Παπαδημητρίου, *Μεταμοσχεύσεις*).

³ Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλῃ», p. 18; Παπαδημητρίου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 3. În istoriografia românească se poate aminti cazul spătarului Nicolae Milescu (1636-1708), care aflându-se între 1665-1666 la Berlin, stabilind legături cu marele elector Friederich Wilhelm al IV-lea (1640-1688), a avut intervenția chirurgicală de rinoplastie după incidentul din 1661. În prima parte a vieții lui, Spătarul a fost implicat în jocurile și intrigile politice din Țările Române. Ca urmare, a fost pedepsit de colegul său, domnitorul Moldovei Ștefăniță Lupu (1659-1661), la începutul anului 1661, prin tăierea nasului, de aceea, în documentele vremii mai era cunoscut și cu apelativul de Nicolae Cârnuț [Olga Cicanci, Paul Cernovodeanu, «Știri noi despre spătarul Nicolae Milescu și relațiile lui cu teologul anglican Thomas Smith», *Biserica Ortodoxă Română* 89/3-4 (1971), p. 321, 329-330; Radu Ștefan Vergatti, *Nicolae Spătarul Milescu: viața, călătoriile, opera*, București 1998, p. 85-86, 105-106].

⁴ Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλῃ», p. 18-19; Παπαδημητρίου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 3. În literatura de specialitate se face diferență, din punct de vedere științific, între *greft* și *transplant*. *Grefa* este definită mai mult ca o *operație ce se referă la transpunerea și aplicarea în alte zone ale corpului a unor fragmente provenind de la aceeași persoană*, pe când *transplantul implică nu numai o operație de suprafață, dar și restabilirea curentului sanguin*, vezi <http://www.roportal.ro/articole/92.htm>, 2.09.2008; <http://www.bioetica.ro/bioetica/ie2/info.jsp?item=9855&node=1475>, 16.02.2009.

⁵ Vezi Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλῃ», p. 19; Albert Lyons&Joseph Petrucelli, *Medicine – An Illustrated History*, Abradable Press, New York 1987, p. 592.

⁶ Vezi Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλῃ», p. 19-20; Παπαδημητρίου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 4-5; Σπύρου Δρακόπουλου, «Μεταμόσχευση Νεφρού», *Ἐκκλησία καί Μεταμοσχεύσεις*, Ἱερά Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Εἰδική Συνοδική Ἐπιτροπή ἐπὶ τῆς Βιοθθικῆς, Ἔκδοσις τοῦ Κλάδου Ἐκδόσεων τῆς Ἐπικοινωνιακῆς καί Μορφωτικῆς

piscop de Symferupolis și Crimeea (11 iunie), care în jurul anului 1924, deci cu 10-12 ani înainte de Yuri Vorony, a efectuat *cu succes* un transplant de rinichi de vițel la un tânăr bolnav⁷, caz ce ține mai degrabă de o minune și mai puțin de o reușită medicală⁸.

În a doua jumătate a aceluiași secol sunt consemnate cele mai importante date din istoria transplanturilor: anul 1954, când J. Murray (premiul Nobel în 1990) a reușit primul transplant de rinichi, la Spitalul Peter Bent Bringham din Boston; anul 1963, când J. Hardy a realizat primul transplant de plămân; anul 1966, medicii Kelly și Lillehei reușesc operația transplantului de pancreas; anul 1967, când Christian Barnard a realizat primul transplant de inimă, la Cape Town, iar Th. Starzl primul transplant de ficat, la Denver, Colorado; anul 1981, când B. Reitz a făcut primul transplant reușit de inimă și plămâni, în același timp⁹ etc.

Găsirea unor soluții privind problema respingerii organelor transplantate (folosirea azathioprinei, în 1960, și cel al ciclosporinei-A, în 1980), a făcut ca după anul 1981 să se constate o mare creștere a folosirii transplanturilor, cu o diversificare a tipurilor de transplant¹⁰. La această creștere a contribuit progresul tehnologiei și al științei medicale, precum și încercarea de redefinire a morții omului.

Referitor la tradiția creștină, unii teologi invocă episodul din grădina Ghet-simani, când Mântuitorul nostru Iisus Hristos a vindecat urechea tăiată a lui Malhus¹¹, dar acest fapt nu constituie un caz reprezentativ¹², ci o minune a Mântuitorului, ceea ce este cu totul altceva. O minune care ar trimite la practica tran-

⁷ Ὑπηρεσίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήναι 2002 (= Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις), p. 89-90 (= Δρακόπουλου, *Μεταμόσχευση νεφροῦ*).

⁸ Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 124; Παπαδημητρίου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 6; Ἀρχιμ. Νεκταρίου Ἀντωνόπουλου, *Ἀρχιεπίσκοπος Λουκᾶς*, Ἀθήνα 2002⁶, p. 124.

⁹ Vezi și Ἀθ. Ἀβραμίδη, «Μύθος ἢ θαῦμα; Τὸ «Ἐπιστημονικὸ Ἐπίτευγμα» τοῦ Ἀρχιεπισκόπου –Χειρουργοῦ Λουκᾶ», *Θεοδορμία I*/4 (Ὀκτώβριος-Δεκέμβριος, 2008), p. 530-532.

¹⁰ Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 20; Παπαδημητρίου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 6-13; vezi și Ἀ. Ἰ. Κωστάκη, «Εἰσαγωγή - Ἱστορικὴ Ἀνασκόπηση», *Μεταμοσχεύσεις Ἰστών καὶ Ὀργάνων. Δῶρο ζωῆς*, Ἀθήνα 2004, p. 3-10; Δρακόπουλου, *Μεταμόσχευση νεφροῦ*, p. 87; Σπύρου Δρακόπουλου, «Μεταμόσχευση ἥπατος», *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, p. 107. În Grecia, primul transplant de rinichi de la donator mort a fost făcut în 1968, iar de la donator viu în 1970 (Δρακόπουλου, *Μεταμόσχευση νεφροῦ*, p. 92); primele transplanturi de inimă au fost realizate în 1990 [Χρήστου Χαρίτου, «Οἱ καρδιακές μεταμοσχεύσεις στὸν κόσμον καὶ στὴν Ἑλλάδα», *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, p. 59-61 (= Χαρίτου, *Οἱ καρδιακές μεταμοσχεύσεις*)]; primul transplant de ficat în 1992 (Σπύρου Δρακόπουλου, *op. cit.*, p. 108) etc. Pentru istoria transplanturilor de organe și țesuturi în România vezi <http://www.transplant.ro/Istoric.htm>, 16.02.2009.

¹¹ Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 21, 35; Παπαδημητρίου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 5-6; Χαρίτου, *Οἱ καρδιακές μεταμοσχεύσεις*, p. 60; Δρακόπουλου, *Μεταμόσχευση νεφροῦ*, p. 91-92.

¹² Vezi *Luca* 22: 50-51; *Matei* 26: 51; *Marcu* 14: 47; *Ioan* 18: 10-11.

¹³ Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 18.

splanturilor, după anumiți teologi, este cea atribuită Sfinților Doctori fără de arginți Cosma și Damian din Roma (1 iulie), socotiți patronii spirituali ai medicilor și ai farmaciștilor. Conform *Sinaxarelor apusene*, acești Sfinți au pus, în locul unui picior (gamba) bolnav al unui credincios, piciorul unui mort mauritan¹³.

De remarcat este că fapta minunată a Sfinților Cosma și Damian a fost evidențiată de directorul Spitalului General din Massachusetts (Boston). În mai 1962, un băiețel de 12 ani a fost adus la Spital cu mâna dreaptă tăiată puțin mai jos de umăr, în urma unui accident rutier. Intervenția chirurgicală de lipire a brațului tăiat a reușit atât de bine, încât elevul a revenit în echipa de base-ball a școlii lui. Ca urmare a acestei reușite, Spitalul a organizat o conferință de presă, iar la întrebarea unui jurnalist dacă respectivul Spital revendică întâietatea unei astfel de intervenții chirurgicale, chirurgul E. D. Churchill, care era și directorul Spitalului, a răspuns, spre surprinderea ziaristilor, că întâietatea revine unei alte echipe de medici, citând cazul Sfinților Cosma și Damian¹⁴.

Știința și Teologia

Poziția Bisericii Ortodoxe față de cunoașterea științifică nu a dus niciodată la conflictul dintre Știință și credință, așa cum acesta a fost trăit în Apus, mai ales începând cu secolul al XVII-lea. Evitarea acestui conflict se datorează faptului că în învățătura ei se disting două feluri de cunoaștere: cunoașterea *divinului* sau *de Sus* și cunoașterea *profană* sau *de jos*; prima folosită în Teologie, cealaltă în Știință, cu două organe specifice privind cele două cunoașteri, având două metode corespunzătoare.

Cunoașterea *divinului* sau *de Sus*, are ca organ *mintea* coborâtă în *inimă*, iar ca metodă *isihasmul*¹⁵, care se identifică cu treptele desăvârșirii spirituale, pornind de la curăția inimii spre a se ajunge la iluminare și îndumnezeire. De aceea, această cunoaștere este suprafirească și este dăruită de Dumnezeu. Cunoașterea *profană* sau *de jos* are ca organ *rațiunea* omului, iar ca metodă *știința*, spre a se ajunge la progresul științific în folosul omului. Astfel, această cunoaștere este firească și se dobândește prin studiu și cercetare științifică, pe baza datului ontologic din ființa omului, dăruit de Dumnezeu acestuia în momentul creării lui.

Obiectul *minții* este cunoașterea Celui Nezidit, pe când obiectul *rațiunii* este cunoașterea lumii zidite. Între aceste două cunoașteri există o ierarhizare și

¹³ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 18, 121-123; Βασιλείου Κέκη, «Οἱ ἄγιοι Κοσμάς καὶ Δαμιανός: Ἡ πρώτη μεταμόσχευση», *Σύγχρονη Ἱατρικὴ Ἐνημέρωση* 5 (2002), p. 77-81.

¹⁴ *Ibidem*, p. 77.

¹⁵ Termenul *organ* nu este folosit cu sensul material al cuvântului, ci cu cel de proces și mijloc noetic al omului de a cunoaște, ceea ce duce și la aplicarea unei *metode* specifice de realizare a acestei cunoașteri. Așadar, termenii *organ* și *metodă* nu trebuie să fie interpretați în limbajul strict materialist, nici doar în cel științific, ci în percepția omului ca ființă dihotomică, *suflet* și *trup*, al cărui scop este să ajungă la îndumnezeire, spre care se cuvine să-și îndrepte toate puterile ființei sale.

granițe impuse de organele celor două cunoașteri, dar și puncte comune și punți pentru realizarea dialogului dintre ele. La aceste cunoașteri omul participă cu întreaga lui ființă, folosind datul întregului chip al lui Dumnezeu, pe care fiecare om îl are, după felul în care cultivă o cunoaștere sau alta sau ambele, mai ales că omul de știință poate să ajungă și la cunoașterea prin *minte*, după cum și Sfântul se folosește de *rațiune*, iluminată, însă, de puterile minții înnoite prin harul Sfintei Treimi ce și-a găsit loc în inima lui. Depășirea granițelor și a ierarhizării fără să se țină seama de adevărul punctelor comune dintre cele două cunoașteri¹⁶, precum și de scopul omului, care este îndumnezeirea, duce la conflictul dintre credință și știință, la transformarea științei în metafizică și a Ortodoxiei în religie¹⁷, adică la simpla căutare a celor de Sus și a celor de jos și înțelegerea acestora de către om numai cu rațiunea care, pe de o parte, nu acceptă suprafirescul, iar pe de alta, face ca omul să-și piardă funcțiunea noetico-spirituală, adică tocmai capacitatea de a gândi cu mintea coborâtă în inimă, devenită, în felul acesta, tronul lui Dumnezeu, Care este prezent în ea prin energiile necreate. Așadar, misiunea Bisericii, ca trup al lui Hristos, este și aceea de a-l ajuta pe om ca să-și recapete această funcțiune noetico-spirituală, firească, de altfel, constituției psiho-somatice a omului¹⁸. În acest sens, Biserica a fost numită de către Sfinții Părinți *spital duhovnicesc* (πνευματικὸν ἰατρεῖον)¹⁹.

De pe această poziție, Ortodoxia trebuie să-și exprime cuvântul ei în fața noilor dileme ridicate de progresul științific, în cazul nostru, de știința medicală

¹⁶ Prin funcția noetico-spirituală și cunoașterea specifică ei omul se ancorează în viața duhovnicească ce duce către îndumnezeire, dar și prin funcția rațională, dacă este folosită conform datului ontologic al ființei umane, omul tinde către cunoașterea și trăirea legilor morale, având mereu alternativa alegerii dintre bine și rău. Dumnezeu ne spune că ne-a pus înainte *binecuvântarea și blestemul* (Deut. 11: 27), *viața și moartea, binele și răul* (Deut. 30: 15), *calea vieții și calea morții* (Jeremia 21: 8), *foc și apă, și la oricare vei vrea vei întinde mâna ta* (Înțelepciunea lui Isus Sirah 15: 16).

¹⁷ De precizat că *religia* reprezintă căutarea divinului de către om, pe când *Ortodoxia* nu este o *religie* printre alte religii, ci *Revelație* și un mod concret de viață ce dau omului posibilitatea îndumnezeirii, adică tocmai împlinirea scopului pentru care a fost creat, acest fapt depinzând de felul în care fiecare om caută să-și însușească adevărurile de credință revelate și să trăiască existențial modul de viață conform învățăturii Mântuitorului lumii Iisus Hristos, așa cum ea se oglindește în cele două organe ale *Revelației*, *Sfânta Scriptură* și *Sfânta Tradiție*.

¹⁸ Vezi Γεωργίου Μεταλληνού, *Πίστη και έπιστήμη στην όρθόδοξη γνωσιολογία*, în *Σχέσεις και Αντιθέσεις. Ανατολή και Δύση στην πορεία του Νέου Έλληνισμού*, Αθήνα 1998, p. 178-179, 180-181. Pentru traducerea textului în limba română vezi Pr. Prof. Dr. Gheorghe Metallinos, *Credința și știința în gnoseologia ortodoxă*, traducere și note din limba greacă de I. M. Croitoru, în *Omul de cultură în fața descreștinării. Simpozion Internațional Alba Iulia, 13 - 15 mai 2005*, Alba Iulia, 2005, p. 144-161 [revizuire și îmbogățire cu note a traducerii apărute în *Glasul Bisericii*, 66/5-8 (2000), p. 60-72].

¹⁹ Γεωργίου Μεταλληνού, *op. cit.*, p. 176; vezi Sfântul Ioan Gură de Aur, *De Christi Divinitate. Contra Anomœos XII*, în PG 48, 804β'; idem, *Despre milostivire. Omilia a III-a*, în PG 49, 297-298δ'.

în domeniul transplanturilor de organe, pentru că aceste dileme se referă la om, care fiind trup și suflet, este chemat să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu. Glasul ei se face auzit prin cuvântul celor ajunși la îndumnezeire, aceștia fiind adevărații teologi, în sensul propriu-zis al cuvântului, la care ne adăugăm noi, cei care nu am ajuns să gustăm această stare, dar care ne străduim să ne mișcăm, cu fidelitate, în duhul învățaturii celor ajunși la îndumnezeire²⁰.

Problematica teologico-morală privind transplanturile

Deși mulți oameni ajung la o prelungire a vieții lor prin practica medicală a transplanturilor²¹, totuși, transplanturile nu reprezintă doar un subiect medical, ci implică și alte dimensiuni și conotații: sociale, juridice, morale și spirituale²², mai ales că adesea se cere cuvântul și asistența Bisericii privind această practică²³.

Biserica privește moral și duhovnicește problematica transplanturilor, având în vedere și celelalte dimensiuni ale problematicii, alături de datele științifice, iar *abordarea teologică a tuturor problemelor contemporane este firesc să se facă cu măsura desăvârșirii, care este măsura lui Hristos*²⁴. Câte vreme se respectă taina omului legată de taina vieții și de cea a morții, iar acestea sunt

²⁰ De altfel, perioada patristică nu este încheiată. Fiecare perioadă din viața Bisericii este și patristică prin prezența celor ajunși la îndumnezeire. Viața Bisericii merge în istorie cu pașii Sfinților, iar cei aflați pe calea desăvârșirii sunt chemați să păstreze criteriile eclesiale ortodoxe de interpretare a problemelor și a lucrurilor, așteptându-se glasul oamenilor îndumnezeiți, pentru a se definitiva învățătura Bisericii față de problemele puse în discuție de-a lungul fiecărei perioade [Ἱεροθέου Μητροπολίτου Ναυπάκτου καὶ Ἀγίου Βλασίου, «Ἡ θέσις τῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὶς μεταμοσχεύσεις», *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, p. 338, 358 (= Ἱεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις*)].

²¹ Transplanturile *trăiesc* mai mult decât organismele din care provin. De pildă, se face referință la cazul unui transplant de rinichi, luat de la o femeie în vârstă de 96 de ani (excepție ca vârstă, limita fiind între 30 și 65 de ani) și operat unei rude, care a mai trăit alți 25 de ani, astfel că transplantul respectiv a atins vârsta de 121 de ani (Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 32; Δρακόπουλου, *Μεταμόσχευση νεφροῦ*, p. 94).

²² Vrednicul de pomenire arhiepiscopul Hristodulos, întâistătător al Bisericii Ortodoxe din Grecia, atrăgea atenția că *în epoca noastră, pentru prima dată în istoria ei, umanitatea pune ca bază a cercetării științifice logica interesului utilitarist al celui puternic în legătură cu concepția mecanicistă despre om și încearcă să intervină în însăși viața și ipostasul omului slab, cum este embrionul, bătrânul, bolnavul muribund. Dorește să exercite o autoritate neîngăduită asupra lor și să-i folosească după interesul celui puternic* (Χριστοδούλου, Μακαριωτάτου Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος, «Ἡ κοινωνική διάσταση τῆς δωρεᾶς ὀργάνων γιὰ μεταμόσχευση», *Ἐκκλησία 9/Ὀκτ. 2004*, p. 739).

²³ Μακαριωτάτου Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος κ. κ. Χριστοδούλου, «Πρόλογος», *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, p. 9; Ἀρχιμ. Νικολάου Χατζηνικολάου, «Πνευματικὴ ἠθικὴ καὶ παθολογία τῶν μεταμοσχεύσεων», *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, p. 281 (= Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ*; Ἱεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 338).

²⁴ Γεωργίου Ἱ. Μαντζαρίδη, *Χριστιανικὴ Ἠθικὴ*, II, Θεσσαλονίκη 2003, p. 611-612 (= Μαντζαρίδη, *Χριστιανικὴ Ἠθικὴ* II).

coordonate cu realizarea asemănării cu Dumnezeu, Biserica întâmpină prin *cu-tezanța înnoirii spirituale*²⁵ problematica transplanturilor, nu în sensul îndepărtării de învățătura ei, ci de adâncire a tainei vieții fundamentate pe trăirea duhovnicească a membrilor ei, în lumina caracterului dinamic al *Sfintei Tradiții*. Morala creștină nu reprezintă un cod de legi morale, ci un mod de viață autentic al trăirii unei vieți în și pentru Hristos, având ca centru îndumnezeirea vieții umane. Din acest punct de vedere, ea oferă numeroase criterii morale omului, cum sunt respectul față de orice om ca purtător al chipului lui Dumnezeu, ceea ce arată că fiecare om este unic și irepetabil, precum și iubirea fără de limite față de aproapele, iubire ce merge până la sacrificiul de sine²⁶. De aceea, transplanturile reprezintă și o problemă dogmatică²⁷, pentru că practica lor atinge direct sau indirect puncte ale învățăturii ortodoxe (persoana umană, constituția omului, momentul despărțirii sufletului de trup, taina morții și viața viitoare etc.).

Acordul prezumat

Problemele capătă intensitate atunci când se are în vedere *acordul prezumat*, promovat din dorința soluționării uneia dintre problemele din practica transplanturilor, cea privind lipsa de organe. Conform acestui principiu, donator de organe este considerat cel care nu a negat categoric acest lucru, de-a lungul vieții lui, iar societatea vine și legalizează *acordul* sau *consimțământul prezumat* pe principiul că organele luate salvează vieți umane²⁸.

Acordul prezumat atrage o critică severă²⁹ din partea multor teologi, filosofi și chiar medici. Aplicarea *acordului prezumat* anulează condiția donatorului

²⁵ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 15; Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ*, p. 282; *Basic positions on the ethics of Transplantations*, The Holy Synod of the Church of Greece. Bioethics Committee, Athens 2007, p. 35-36 (= *Basic positions*).

²⁶ Μακαριωτάτου Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος κ. κ. Χριστοδοῦλου, *op. cit.*, p. 9.

²⁷ Στεφάνου Στεφοπούλου, «Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις», *Θεοδορομία* Ε' / 1 (Ἰανουάριος-Μάρτιος 2003), p. 79 (= Στεφοπούλου, *Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις*, I).

²⁸ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 214.

²⁹ Acest *acord* reprezintă *dușmanul consimțământului categoric din iubire*, legalizarea lui *anulează termenul de donator și rolul său*, împiedicând exersarea liberului arbitru al omului [vezi Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 214; Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ*, p. 289-290; Μακαριωτάτου Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος κ. κ. Χριστοδοῦλου, *op. cit.*, p. 11; Λουκᾶ Τσιουτσίκα, Στεφάνου Στεφοπούλου, Δαμασκηνοῦ Ἀγιορείτη, «Μεταμοσχεύσεις καὶ ἐγκεφαλικοὸς θάνατος. Θεολογικὴ καὶ ἰατρικὴ παρέμβαση», *Θεοδορομία* ΣΤ' / 4 (2004), p. 530 (= Τσιουτσίκα-Στεφοπούλου-Δαμασκηνοῦ, *Μεταμοσχεύσεις*)]. *Negare prezumtivă este posibilă, consimțământ prezumat nu există* (Νικολάου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 621; Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ*, p. 290). *Nimic nu confirmă „acordul prezumat” pentru dăruirea de țesuturi sau organe ale trupului, sau, mult mai mult, scontarea consimțământului [omului], când nu există exprimată dorința lui contrară* [Μαντζαρίδη, *Χριστιανικὴ Ἠθικὴ* II, p. 612; Γεωργίου Ἱ. Μαντζαρίδη,

și expresia lui ca persoană liberă, în locul lor fiind instituționalizată *părerea unei comisii juridice*. *Noțiunea de donator reprezintă exprimarea dreptului comun al fiecărui om la viața spirituală*³⁰, pentru că *el dă organe*, dar primește *sânge de viață spirituală*³¹. *Donator este numai acela care dă în mod liber; nu cel de la care luăm organe*. În primul caz, omul primitor primește prin transplantul respectiv iubire și viață, pe când în cel din urmă numai simple organe, pe baza unui interes legalizat: *pompă (inimă), filtru (rinichi), burete (plămân)*³². *Acordul sau consimțământul conștient* privind donarea de organe după moarte este caracterizat ca o *faptă sfântă* a iubirii și a spiritului de sacrificiu, fiindcă exprimarea lui arată anumite stări spirituale ale donatorului care privesc conștientizarea faptului morții ce poate surveni fie la o vârstă tânără, fie în urma vreunui accident grav etc., dar prin donarea de organe se învinge moartea și viața primitorului se prelungește³³.

De aceea, Biserica nu va trebui în nici un fel, conform unor teologi cu autoritate, să adopte așa-zisul *acord prezumat*³⁴, ci se cuvine să fie cu desăvârșire contrară acestui fel de abordare și de reglare a prelevării de organe și țesuturi, care degenerază transplanturile din starea de iubire a celor mulți în *lege* limitată la interesul celor puțini.

Moartea cerebrală

Printre problemele puse în discuție de practica transplanturilor, unele dintre ele sunt cauzate de ceea ce se numește *moartea cerebrală*. În mod general, lumea medicală acceptă și identifică *moartea cerebrală* cu *moartea fizică* a omului³⁵. De altă părere sunt însă filosofii, teologii, moralisții și chiar unii medici,

«Μεταμοσχεύσεις καὶ ἐγκεφαλικὸς θάνατος», *Πεμπτουσία* 10/Δεκ. 2002 - Μαρ. 2003, p. 109 (= Μαντζαρίδη, *Ἐγκεφαλικὸς θάνατος*).

³⁰ *Mai fericit este a da decât a lua (Fapte 20: 35)*; Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 216.

³¹ Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ*, p. 292-293.

³² Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 216-217; Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ*, p. 293-294.

³³ *Vezi* Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ*, p. 290-292.

³⁴ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 276; Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθικὴ*, p. 289-290; Στεφάνου Στεφοπούλου, «*Ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη στὴ «μηχανιστικὴ» ἀνθρωπολογία, Θεοδορομία Ζ'/2 (Ἀπρίλιος-Ἰούνιος 2005), p. 204 (= Στεφοπούλου, «Μηχανιστικὴ ἀνθρωπολογία, II)*; Γεωργίου Ἰ. Μαντζαρίδη, «*Θεολογικὴ προβληματικὴ τῶν μεταμοσχεύσεων*», *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, p. 275 (= Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*).

³⁵ În 2005, țările care recunoscuseră acest lucru, prin formulare legislativă, erau: Argentina, Australia, Belgia, Venezuela, Brazilia, Franța, Danemarca, Grecia, SUA (aproape toate statele), Irlanda, Spania, Italia, Canada, Columbia, Cuba, Norvegia, Olanda, Ungaria, Uruguay, Peru, Polonia, Portugalia, Puerto-Rico, Arabia Saudită, Slovenia, Suedia, Cehia, Finlanda, Chile și Japonia. Alături de acestea, alte țări (Austria, Germania, Elveția, Anglia, India, Noua Zeelandă, Africa de Sud, Coreea de Sud și Thailanda) acceptau, la acea dată, *moartea cerebrală* cu avizul medicului, dar fără recunoaștere expresă în legislația lor (Νικολάου, «*Ἀλλήλων*

care își exprimă rezerve privind această identificare, iar argumentul lor are un caracter filosofico-teologic³⁶.

Definirea morții ca despărțirea sufletului de trup nu are nici o importanță pentru știință³⁷, care propune o altă definiție a morții, față de care se constată reacția celor amintiți mai sus³⁸. *Pierderea capacității privind conștiința, care are loc în cazurile de comă sau de „moarte cerebrală”, nu se identifică cu pierderea capacității stării de vigilență interioară*³⁹. De altfel, nu există criterii medicale de diagnosticare a pierderii conținutului conștiinței⁴⁰, *dat fiind faptul*

Μέλη, p. 103-104). Cât privește Grecia, în legea nr. 2737 din 1999 se acceptă prelevarea de organe după venirea morții, chiar dacă funcțiile anumitor organe sunt menținute cu mijloace artificiale (art. 12, vezi Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 325). Într-un studiu dintr-o culegere de articole destinată studenților la Medicină din Grecia, culegere care are ca temă transplanturile de țesuturi și organe, se vorbește despre sursele de grefe și transplanturi, care se împart în trei categorii: 1) *donatori cu inima care bate (heart beating donors)*, în această categorie intrând: *donatori vii care sunt rude (living related donors)*, *donatori vii care nu sunt rude (living unrelated donors)*, *donatori morți cerebral sau cadaverici (brain-dead donors, cadaveric donors)*, *nou-născuți acefali (anencephalic infants)*; 2) *donatori fără ca inima să bată (non-heart-beating donors)* și 3) *animale – heterotransplanturi (animal donors – xenotransplantation)*, vezi Γ. Γερολουκᾶ-Κωστοπαναγιώτου, Ἀ. Κωστώκη, «Πηγές μοσχευμάτων», *Μεταμοσχεύσεις Ἰστών καὶ Ὀργάνων. Δῶρο ζωῆς*, Ἀθήνα 2004, p. 49-64. În acest articol sunt trecute și formularele de constatare a morții cerebrale, conform legii 2737 din 1999, vezi *ibidem*, p. 55-56. Referitor la România, prin legea nr. 2 din 1998, s-a stabilit regimul juridic al prelevării și al transplantului de organe umane. Pentru cazurile celor decedați fără să fi lăsat vreun consimțământ, prelevarea de organe și donarea lor se poate face prin acordul membrilor familiei sau al rudelor prevăzute de lege, iar în lipsa acestora consimțământul va fi luat de la persoana autorizată să-l reprezinte pe defunct. Prelevarea de țesuturi și organe de la persoanele cu *moarte cerebrală* se efectuează potrivit legii, adică numai dacă *moartea cerebrală* a fost confirmată medical și se are consimțământul dat în condițiile de mai sus (<http://www.roportal.ro/articole/92.htm>, 2.09.2008).

³⁶ Adesea se afirmă despre *moartea cerebrală* că *nu există în istoria medicinei vreun alt termen care să provoace atâta inducere în eroare și înșelare a părerii comune* (Χριστοδούλου Κ. Παρασκευαΐδη, μητροπολίτου Δημητριάδος, *Ἐγκεφαλικὸς ἢ καρδιακὸς θάνατος: Συμβολὴ στὴν ἐξελικτικὴ πορεία τῶν Μεταμοσχεύσεων*, Ἀθήνα 1992, p. 6).

³⁷ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 76.

³⁸ Χριστοδούλου Κ. Παρασκευαΐδη, μητροπολίτου Δημητριάδος (mai târziu arhiepiscop al Bisericii Greciei, † 2008), *Διαθρησκευαϊκὴ θεώρηση τῶν μεταμοσχεύσεων* (Ὁμιλία πρὸς Ἱατρούς), Ἀθήνα 1991, p. 16-18; Ἱεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 341. În 1993, *s-a dovedit că moartea cerebrală nu are nici o legătură cu ceea ce este moarte în realitate*, iar consecință directă a acestui fapt a fost ca în *Codul etic* de la Nürnberg (1997) să se menționeze că *moartea cerebrală* este folosită ca criteriu pentru a se decide procedura de prelevare a organelor umane folosite în transplanturi, dar în nici un caz nu poate să definească moartea unei persoane, vezi Marc Andronikof, «*Μεταμοσχεύσεις καὶ ἐγκεφαλικὸς θάνατος*», *Σύναξη* 68 (1998), p. 26.

³⁹ Χριστοδούλου Κ. Παρασκευαΐδη, μητροπολίτου Δημητριάδος, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁰ Din punct de vedere al neurologiei clasice, conștiința se împarte în *starea de vigilență (ἐγρήγρση, arousal, wakefulness sau alertness)* și în *conținutul conștiinței (περιεχόμενο*

că aceasta reprezintă o stare subiectivă, al cărei conținut cuprinde, pe lângă percepția mediului interior și exterior, funcțiile mentale superioare, dintre care cele mai multe (gândirea, sentimentul, judecata etc.) nu permit evaluare și măsurare⁴¹. Concluzia unor teologi este că acest conținut al conștiinței este prezent, chiar dacă este imposibil să se exprime. La fel, chiar dacă nu mai putem să percepem gândurile și sentimentele celor cu *moarte cerebrală*, acest lucru nu exclude existența lor în spațiul sufletului⁴², după cum dacă nu se mai exprimă cuvântul oral, nu înseamnă că dispăre cel interior sau rațiunile nesensibile, ci *continuă să lucreze energia noetică* a omului respectiv⁴³.

Pentru transplanturile provenite de la om, sursele sunt diverse, iar criteriile par să fie severe. Au fost stabilite regulamente și secții speciale de prelevare a organelor și a țesuturilor pentru transplant de la donatori vii sau *considerați* morți, avându-se în vedere anumite criterii: vârsta, sănătatea, acordul sau consimțământul persoanei respective sau al rudelor etc. Donatorii *considerați* morți sunt și persoanele diagnosticate cu așa-zisa *moarte cerebrală*⁴⁴, prin

τῆς συνειδήσεως, content of consciousness sau *awareness*). Datorită pierderii stării de vigilență la cei cu diagnosticul de *moarte cerebrală*, nu este posibil să se verifice conținutul conștiinței, despre care se crede în mod abuziv că s-a pierdut. Conștiința, care reprezintă un element ontologic al ființei umane și există în potență chiar și în primele stadii de dezvoltare ale embrionului, nu se pierde prin distrugerea organului de expresie care este creierul, pentru că distrugerea respectivului organ nu anulează posibilitatea de exercitare a respectivei funcții, ci împiedică doar manifestarea sau exprimarea ei [Κ. Γ. Καρακατσάνη, Ἰ. Ν. Τσανάκα, «Κριτική στὴν ἔννοια τοῦ ἐγκεφαλικοῦ θανάτου», *Θεοδρομία* ΣΤ'/1 (Ἰανουάριος-Μάρτιος 2004), p. 68; Κ. Καρακατσάνη, «Ἐγκεφαλικὸς θάνατος». *Ταυτίζεται μὲ τὸ θάνατο τοῦ ἀνθρώπου; (Ἱατρικὴ καὶ φιλοσοφικὴ θεώρηση)*, Θεσσαλονίκη 2001², p. 73-79, 87, 102 (= Καρακατσάνη, «Ἐγκεφαλικὸς θάνατος»)].

⁴¹ Καρακατσάνη, «Ἐγκεφαλικὸς θάνατος», p. 74, 101; Κ. Γ. Καρακατσάνη, Ἰ. Ν. Τσανάκα, *op. cit.*, p. 69-70, 72; Στεφάνου Στεφοπούλου, «Ἀπὸ τὴν ὀρθόδοξη στὴ «μηχανιστικὴ» ἀνθρωπολογία», *Θεοδρομία* Ζ'/1 (Ἰανουάριος-Μάρτιος 2005), p. 103 (= Στεφοπούλου, «Μηχανιστικὴ ἀνθρωπολογία, I).

⁴² Τσιουτσίκια-Στεφοπούλου-Δαμασκηνοῦ, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 528.

⁴³ Τσιουτσίκια-Στεφοπούλου-Δαμασκηνοῦ, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 528-529. Deși este cunoscut faptul că *moartea cerebrală* anulează manifestarea conștiinței în afara corpului, nu există, însă, nici o dovadă științifică prin care să se arate că este anulată *conștiința interioară a omului*. *Lipsa de dovadă nu înseamnă neapărat dovadă a inexistenței conștiinței interioare*. *Așadar, nu este deloc exclus, în starea morții cerebrale, ca individul să aibă o comuniune mistică cu Dumnezeu, cu toate consecințele ei binefăcătoare* [Δαμασκηνοῦ Μοναχοῦ Ἀγιορείτου, *Ὁρθόδοξη ἀνθρωπολογία καὶ μεταμοσχεύσεις ζωτικῶν ὀργάνων*, Ἀθήνα 2007, p. 56-57 (= Δαμασκηνοῦ, *Μεταμοσχεύσεις*)].

⁴⁴ De menționat că există voci care propun ca surse de organe pentru transplanturi nu numai pe cei cu *moarte cerebrală* totală, dar și pe nou-născuții acefali (durata lor de viață pământească este de la puține ore până la câteva zile) sau pe cei care se află în stare vegetativă cronică, deși aceștia din urmă sunt într-o stare cu totul diferită de ceea ce se numește *moarte cerebrală*. O altă categorie este cea a condamnaților la moarte, care pot alege să fie donatori de organe, primind un alt mod de execuție. În spiritul acesta, sunt păreri care încearcă să

invocarea argumentului că la unele ca acestea funcțiunea *trunchiului cerebral*⁴⁵ nu se mai exercită⁴⁶, cel puțin din punct de vedere medical, iar respirația este menținută artificial⁴⁷.

Referitor la *moartea cerebrală*, este de precizat că pentru definirea ei s-a făcut scindarea între funcția cerebrală și cea cardiacă⁴⁸, stabilindu-se criteriile procedurii de diagnosticare a *morții cerebrale* (Harvard – 1968⁴⁹; Stanford și Minnesota – 1971; Medical Royal Colleges and their Faculties in the United Kingdom – 1976)⁵⁰, care sunt, încă, deschise discuțiilor și provoacă dileme, pentru rezolvarea cărora Bioetica face apel și la Teologie.

justifice eutanasia, în cazul în care se face din prisma donării de organe [Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 46, 47, 83-84, 89-92; Ἀρχιμ. Νικολάου Χατζηνικολάου, «Τὸ μέλλον τῶν μεταμοσχεύσεων», *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, p. 322-325 (= Νικολάου, *Τὸ μέλλον*)].

⁴⁵ *Trunchiul cerebral*, format din trei părți (bulbul rahidian, puntea lui Varolio și mezencefalul), se află situat în continuarea măduvei spinării și este implicat în controlul multor funcții vitale, ca cea cardiacă, respiratorie, digestivă etc. (Δαμασκηνοῦ, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 78; pentru mai multe informații vezi <http://old.ournet.md/~anatomia/centru.html>, 26.01.2009).

⁴⁶ În legislația din Statele Unite ale Americii, pentru a se confirma *moartea cerebrală*, este necesară și depistarea pierderii funcțiunilor scoarței cerebrale, pe când în Europa aceasta se identifică numai cu *inactivarea* trunchiului cerebral (Γ. Γερολουκά-Κωστοπαναγιώτου, «Ἐγκεφαλικὸς θάνατος», *Μεταμοσχεύσεις Ἰσθῶν καὶ Ὀργάνων. Δῶρο ζωῆς*, Ἀθήνα 2004, p. 68; Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 273).

⁴⁷ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 33.

⁴⁸ Prima descriere clinică a ceea ce se va numi mai târziu *moarte cerebrală*, numită atunci *coma depășită* (*coma dépassée*), a fost făcută în Franța, în 1959, dar nu era considerată, însă, ca fiind identică cu faptul morții. Pentru ca un om să fie considerat mort, trebuia să se afle în stare de comă cu apnee, să nu fie constată reflexe la extremități sau orice mișcare automată, adică trebuia să fie mort creierul și măduva spinării [Ἱεροθέου Μητροπολίτου Ναυπάκτου καὶ Ἁγίου Βλασίου, *Βιοηθικὴ καὶ βιοθεολογία*, Ἱερὰ Μονὴ Γενεθλίου τῆς Θεοτόκου (Πελαγίας), Λεβαδεία 2005, p. 157 (= Ἱεροθέου, *Βιοηθική*, p. 157)].

⁴⁹ Παναγιώτου Ἰ. Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις: Προβληματισμοί-Θεολογικὴ Θεώρηση*, Ἀθήνα 1999, p. 39 (= Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*; Ἱεροθέου, *Βιοηθική*, p. 157. În același timp cu *Declarația* de la Harvard a fost lansată și *Declarația* de la Sidney (5 august 1968). Ambele aveau în comun o nouă definiție a morții, invocându-se două motive: 1) progresul tehnologic și medical de menținere artificială a circulației sângelui, și 2) susținerea dezvoltării transplantului de organe. Diferența consta în faptul că la Harvard a fost subliniată explicația clinică a *morții cerebrale*, în timp ce la Sidney, unde nu s-a folosit acest termen, au fost scoase în evidență argumentele conceptuale și filosofice despre moartea umană [C. Machado, J. Korein et al., «The Declaration of Sydney on human death», în *Journal of Medical Ethics*, 33/12 (dec. 2007), p. 699-703; pentru critica *Declarației* de la Harvard vezi Στεφάνου Στεφοπούλου, «Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις», *Θεοδρομία* Ε'/2 (Ἀπρίλιος-Ἰούνιος 2003), p. 205-206 (= Στεφοπούλου, *Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις*, II].

⁵⁰ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 22, 36-41; Χριστοδούλου Κ. Παρασκευαΐδη, μητροπολίτου Δημητριάδος, *op. cit.*, p. 18; Δρακόπουλου, *Μεταμόσχευση νεφροῦ*, p. 96; Ἱεροθέου, *Βιοηθική*, p. 157. În 1981, a fost tipărită în SUA legea *The United States*

Deși ideea *morții cerebrale* a fost acceptată de lumea medicală și consemnată în cadrul juridic al multor țări⁵¹, nu se constată, însă, un acord comun în definirea *morții cerebrale*⁵². O primă părere este aceea că *moartea cerebrală* este identică cu încetarea ireversibilă a funcționării întregului creier (*whole-brain death*)⁵³. O altă părere, introdusă în 1975 de Robert Veatch, are în vedere pierderea definitivă a tuturor funcțiilor care sunt fundamentale pentru om. Aceasta se referă la *încetarea funcțiilor* părții superioare a creierului (*higher-brain death*), adică la identificarea morții cu încetarea funcțiilor scoarței cerebrale⁵⁴. O a treia părere, dominantă oarecum în Europa, identifică moartea cu *inactivarea* trunchiului cerebral, de vreme ce anumite părți ale creierului (lobul frontal și cel lateral, talamusul și hipotalamusul etc.) nu pot să fie examinate în stare de comă⁵⁵. De la această definiție excepție fac bolnavii care prezintă toate elementele unei *morți cerebrale* (sindromul *locked-in*), dar își mențin conștiința, fapt pentru care se cere electroencefalograma și controlul ritmului metabolic al scoarței cerebrale⁵⁶.

Dacă *moartea cerebrală* pare să fie acceptată și identificată cu *moartea fizică*⁵⁷ a omului de către societatea medicală internațională, în ciuda unor diferențe de poziție privind definirea ei, revistele de bioetică, și nu numai, găzduiesc articole prin care sunt exprimate rețineri privind *moartea cerebrală*, în timp ce în conștiința lumii se vede dorința ca *moartea* să rămână, totuși, o taină, și să nu fie transformată într-un simplu fapt tehnic și descriptibil⁵⁸.

Uniform Determination of death act, prin care se declarau egale *moartea cerebrală* cu *moartea fizică* (Μπιούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 39).

⁵¹ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 40.

⁵² Datele bibliografice arată că *moartea cerebrală* a fost contestată încă de la începutul consacării acestui termen (Ἐμμανουήλ Παναγοπούλου, «*Αἱ μεταμοσχεύσεις ἀνθρωπίνων ὀργάνων*», *Ἵρθόδοξος Τύπος* 7/Ἰαν. 2000, apud Δαμασκηνοῦ, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 53).

⁵³ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 40.

⁵⁴ R. Veatch, «*The whole-brain oriented concept of death: an outmoded philosophical formulation*», *Journal of Thanatology* 3 (1975), p. 13-30, apud Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 41.

⁵⁵ C. Pallis, «*ABC of brainstem death. The declaration of death*», *British Medical Journal* (= *BMJ*) 286 (6358), January 1, 1983, p. 39; idem, «*ABC of brainstem death. Prognostic significance of a dead brain stem*», *BMJ* 286 (6359), January 8, 1983, p. 123-124; idem, «*ABC of brainstem death. The position in the USA and elsewhere*», *BMJ* 286 (6360), January 15, 1983, p. 209-220; idem, «*ABC of brainstem death. The arguments about the EEG*», *BMJ* 286 (6361), January 22, 1983, p. 284-287, apud Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 317.

⁵⁶ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 41.

⁵⁷ Studiile medicale arată că cei aflați în *moartea cerebrală* sunt menținuți în viață prin mijloacele artificiale de respirație pentru câteva zile sau, destul de rar, câteva săptămâni. Fără acestea inima lor își încetează funcțiunea, iar în cazurile de *moarte cerebrală* menținute câteva zile, organele lor nu mai pot fi utilizate pentru transplanturi (Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 47).

⁵⁸ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλῃ*», p. 46-47.

Reacția teologilor ortodocși față de *moartea cerebrală* este dată de realitatea omului, care este dihotomic, trup și suflet, astfel că omul nu este doar suflet, nici doar trup⁵⁹, nu se identifică *nici cu amestecul lor sau cu însumarea lor*, după Sfântul Maxim Mărturisitorul⁶⁰, *ci este ceva ce depășește toate acestea și le posedă, fără să fie stăpânit în nici un fel de ele și fără să fie determinat cu nimic de acestea*⁶¹. Pe de altă parte, moartea omului este legată, în tradiția creștină, de încetarea respirației lui, lucru întâlnit, de altfel, și în alte diferite tradiții. Primul care a mutat centrul vieții de la inimă și respirație la creier a fost rabinul Moise Maimonidis (sec. XII)⁶², fără ca acest fapt să fi influențat percepția tradițională a morții menționată mai sus. Așadar, moartea a fost privită în continuare ca un fapt spiritual și personal, rămânând diferită de ceea ce propune știința medicală. De aceea, se afirmă că *moartea cerebrală reprezintă un fenomen de proveniență medicală, rezultat al menținerii artificiale a respirației*⁶³.

Pentru a se evita situații de conflict privind convingerile religioase, mai ales în cazurile de *moarte cerebrală*, față de care se întâlnesc contestatari în toate mediile confesionale și religioase, în ciuda textelor oficiale elaborate, au fost date două declarații (New Jersey – 1991 și New York – 1992), prin care se îngăduie prelungirea menținerii artificiale a celor în cauză și se lasă loc pentru diagnosticarea morții nu pe criterii neurologice, ci pe cele privind convingerile religioase ale bolnavului și familiei acestuia, astfel încât să nu fie *violat credințele religioase personale sau convingerile morale ale aceluia individ*⁶⁴.

Decizii și texte sinodale din lumea ortodoxă

În lumea ortodoxă, Biserica din Grecia⁶⁵ este cea dintâi care a abordat probleme și teme de natură bioetică din punctul de vedere al Teologiei și al Tradiției ortodoxe⁶⁶, înființând și o comisie sinodală specială de Bioetică (decembrie

⁵⁹ Vezi I. Croitoru, «Conceptul de chip și de asemănare la Sfinții Părinți», *Almanah bisericesc*, Târgoviște 2005, p. 83-90; *ibidem*, *Glasul Bisericii* 63/9-12 (2004), p. 98-108.

⁶⁰ Vezi Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în PG 91, 1225D-1228A.

⁶¹ Μαντζαρίδη, *Χριστιανική Ήθική*, II, p. 610; Μαντζαρίδη, *Ἐγκεφαλικὸς θάνατος*, p. 108.

⁶² Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 36.

⁶³ Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 79.

⁶⁴ Vezi *New Jersey Declaration of Death Act*, în Νικολάου, «Ἀλλήλων Μέλη», p. 117.

⁶⁵ Prin hotărârea ministerială 8284, din 6.11.1990, s-a hotărât ca guvernul grec să serbeze împreună cu Biserica *ziua transplanturilor* anual, în *Duminica Bunului Samaritean* (K. Χριστοδουλίδη, *Μεταμοσχεύσεις: λύση ἢ πρόβλημα*, Ἀθήναι 1995, p. 72).

⁶⁶ Încă din 1971 practica transplanturilor a fost în atenția *Comisiei sinodale a Bisericii Greciei privind problemele dogmatice și nomocanonice*, în urma întrebării adresate de către un credincios, dacă este îngăduit să-și lase ochii, după moartea lui și prin testament, spre a fi folosiți în transplanturi. Răspunsul acestei Comisii, cu data de 3 mai 1971 (aprobat de Sfântul Sinod al Bisericii Greciei cu numărul de protocol 397/17-6-1971), a fost că *această practică a transplanturilor este plăcută lui Dumnezeu*, invocându-se ca argument principal, întru totul

1998)⁶⁷. Prima temă cu care s-a ocupat această Comisie de Bioetică a Sfântului Sinod al Bisericii Greciei a fost cea despre transplanturi, iar pe baza lucrărilor ei Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe din Grecia a aprobat un text oficial (7 octombrie 1999), care cuprinde în 55 de articole și 12 unități tematice pozițiile principale ale Bisericii din Grecia despre transplanturi⁶⁸. În acest text, **care nu are forma unei enciclice sinodale**, fiind dat *ca un prim text pentru discuție și dialog*⁶⁹, Biserica din Grecia acceptă practica medicală a transplanturilor pe baza iubirii, a ajutorului și a cultivării spiritului jertfei de sine, subliniază păstrarea noțiunii de donator liber, îmbrățișează atât pe donator, cât și pe primitorul de organe, respinge luarea de organe de la nou-născuții acefali (art. 28), precum și *acordul prezumat* (art. 18), acceptând *cu anumite condiții și după economie*

E
O
L
O
G
I
C
E

gresit din păcate, faptul că Dumnezeu Creatorul a fost cel dintâi care a aplicat transplanturile, luând o coastă a lui Adam din care a făcut-o pe Eva (!) (Μπούμη, *Μεταμοσχεύσεις*, 16; vezi și Εύαγγ. Μαντζουνέα, *Αί μεταμοσχεύσεις εις την Έλλαδικήν Όρθόδοξον Έκκλησίαν εξ έπόψεως κοινού και έκκλησιαστικού Δικαίου*, Αθήναι 1985, p. 50). Legislația Greciei privind transplanturile începe cu anul 1955. Despre evoluția acestei legislații în perioada 1955-1999 și compararea cu cea din Germania, vezi Χαραλάμπου Κονιδάρι, Χαραλάμπου Παμπούκη, «Νομική θεώρηση τών μεταμοσχεύσεων», *Έκκλησία και Μεταμοσχεύσεις*, p. 149-231.

⁶⁷ Αρχιμ. Νικολάου Χατζηνικολάου, «Σύντομη εισαγωγή», *Έκκλησία και Μεταμοσχεύσεις*, p. 17; Ίεροθέου, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 343.

⁶⁸ Νικολάου, «*Άλλήλων Μέλη*», p. 222. Lucrările științifice pe baza cărora a fost întocmit textul oficial al Sfântului Sinod al Bisericii Greciei au fost depuse în atenția Sfântului Sinod în septembrie 1999 și publicate apoi în volumul *Έκκλησία και Μεταμοσχεύσεις*, Ίερά Σύνοδος τής Έκκλησίας τής Έλλάδος. Ειδική Συνοδική Έπιτροπή επί τής Βιοηθικής, Έκδοσις τοῦ Κλάδου Έκδόσεων τής Έπικοινωνιακής και Μορφωτικής Ύπηρεσίας τής Έκκλησίας τής Έλλάδος, Αθήναι 2002 (= *Έκκλησία και Μεταμοσχεύσεις*). Textul aprobat de Sfântul Sinod al Bisericii Greciei a fost publicat în mai multe reviste și cărți. Pentru referințe bibliografice vezi *Βασικά θέσεις επί τής ηθικής τών μεταμοσχεύσεων (Principale poziții privind morală transplanturilor)*, în *Έκκλησία και Μεταμοσχεύσεις*, p. 21-38; Νικολάου, «*Άλλήλων Μέλη*», p. 327-339; *Έκκλησία 4* (Απρίλιος 2000), p. 280-286; Νικολάου Γ. Κοΐου, *Βιοηθική. Συνοδικά κείμενα Όρθόδοξων Έκκλησιών*, Αθήνα 2007, p. 59-72; *Basic positions on the ethics of Transplantations*, Athens, 2007 (in English, Greek, French and Russian); www.bioethics.org.gr. Apariția acestui text a provocat reacții și critici pentru neajunsurile și lipsirile lui în lumea greacă, atât din partea unor teologi [vezi Λουκά Τσιουτούκα, «Προβληματισμοί περί τὸ θέμα τών μεταμοσχεύσεων», *Παρακαταθήκη 14* (Σεπτέμβριος-Όκτώβριος 2000), p. 20-25; Νικολάου Χατζηνικολάου, «Επιστολή», *Παρακαταθήκη 15* (Νοέμβριος-Δεκέμβριος 2000), p. 15-17; Στεφοπούλου, *Έκκλησία και μεταμοσχεύσεις*, II, p. 193-201; Τσιουτούκα-Στεφοπούλου-Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 526-533], cât și din partea unor credincioși mireni [Αθ. Β. Άβραμίδη, «Μεταμοσχεύσεις και βιο-ιατρική ηθική», *Άκτίνες 66/638* (Φεβρ. 2003), p. 36-37; idem, «Προβληματισμοί από τις βασικές επί τής ηθικής τών Μεταμοσχεύσεων τής Ίεράς Συνόδου», *Θεοδρομία Θ'/3* (Ίούλιος-Σεπτέμβριος 2007), p. 385-397].

⁶⁹ *Basic positions*, p. 34.

acordul sau consimțământul rudelor (art. 22). De asemenea, este subliniată poziția medicilor, care *trebuie să lucreze cu smerenie și o simțire foarte adâncă a faptului că sunt organe ale lui Dumnezeu spre slujirea omului* (art. 7)⁷⁰.

Referitor la problema *morții cerebrale*, în textul sinodal nu se dogmatizează pe marginea fenomenului *morții cerebrale*, dar nu se respinge nici părerea medicală, față de care Biserica are respect și este deschisă⁷¹. Deși nu este în competența ei, Biserica **ar putea să accepte** *părerea unanimă în mod internațional că moartea cerebrală se identifică cu sfârșitul biologic irevocabil al omului* (art. 12)⁷². Când privește menținerea artificială a respirației, se afirmă că acest lucru *nu oprește... plecarea sufletului*, ci temporal face să se întârzie *procedura dezintegrării trupului* (art. 13)⁷³. Se face distincția între *moartea cerebrală* și *starea vegetativă, care de obicei este numită moarte clinică*, de vreme ce în ultima trunchiul cerebral funcționează, iar în cele mai multe cazuri nu este necesară menținerea artificială (art. 14)⁷⁴. Se fac referințe și la folosirea organelor artificiale sau a heterotransplanturilor, precum și a celor obținute prin clonare, dar pentru că *cercetarea nu are să prezinte rezultate precise până în pre-*

⁷⁰ *Basic positions*, p. 38.

⁷¹ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 222. În legislația Greciei, conceptul de *moarte cerebrală*, criteriile de diagnosticare și metodologia de prelevare de organe au fost acceptate din 20 martie 1985, pe baza protocolului stabilit și promulgat de Medical Royal Colleges în Anglia, la 11 octombrie 1976 (Δρακόπουλου, *Μεταμόσχευση νεφροῦ*, p. 96). Între lucrările științifice depuse în atenția Sfântului Sinod al Bisericii Greciei în septembrie 1999 se află și un studiu în care se identifică *moartea cerebrală* cu moartea omului, deși se face distincția dintre *moartea cardiacă* și cea *cerebrală*, vezi Σταύρου Μπαλογιάννη, «Ὁ ἐγκεφαλικὸς θάνατος», *Ἐκκλησία καὶ Μεταμοσχεύσεις*, p. 121-147.

⁷² *Basic positions*, p. 39. De fapt, în text nu este respinsă *moartea cerebrală*, ci este apreciată ca o jertfă de sine, în cazul donării de organe, deși părerea Comisiei se exprimă doar la modul posibilității: *Așadar, în cazul în care cineva ar dori să-și ofere organele, chiar dacă, așa cum unii pretind, moartea cerebrală nu s-ar identifica cu despărțirea irevocabilă a sufletului de trup, împreună cu organele lui ar oferi și viața lui. Fapta lui nu ar conține doar elementul dăruirii, ci și pe acela al jertfei de sine* (art. 10, vezi *Basic positions*, p. 39). În alt loc se afirmă că *donarea de organe de la donatorii morți cerebral este conformă cu învățătura și morala Bisericii Ortodoxe* (art. 17, vezi *Basic positions*, p. 41). Față de această poziție a Bisericii Ortodoxe din Grecia, luată pe baza faptului că *această Comisie de Bioetică a Bisericii noastre*, după cum se exprima fostul arhiepiscop Hristodulos într-o conferință organizată de Comisia Sinodală de Bioetică (15 februarie 2003), *a acceptat, aș spune, moartea cerebrală ca sfârșitul biologic definitiv al vieții umane*, același ierarh afirma cu aceeași ocazie, având în vedere reacția multor clerici și credincioși, că *dacă cele 55 de teze aprobate de Sfântul Sinod nu sunt corecte, le vom schimba. Nu sunt Evanghelie, încât să nu se schimbe... Biserica nu spune că „acceptă”, nici că „este posibil să accepte”, ci că „ar putea să accepte”* *părerea omofonă internațional, că moartea cerebrală se identifică cu sfârșitul biologic ireversibil al omului* (Δαμασκηνοῦ, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 283, 285, 287, 289).

⁷³ *Basic positions*, p. 40.

⁷⁴ *Basic positions*, p. 40. În aceste cazuri, numai scoarța cerebrală și-a încetat activitatea (Γερολουκά-Κωστοπαναγιώτου, *op. cit.*, p. 74).

zent și procesul ei nu este clar, Comisia de Bioetică are rețineri să prezinte pentru moment pozițiile și părerile ei referitoare la această temă (art. 29)⁷⁵. În text se avertizează asupra eventualei legalizări a folosirii de organe provenite de la cei care aleg ca sfârșit al vieții procedeeul eutanasiei (art. 30)⁷⁶, practică pe care Biserica nu o acceptă și, în consecință, pe unii ca aceștia nu-i consideră donatori.

În august 2000, Sfântul Sinod al Patriarhiei Ruse a adoptat un text privind problemele care preocupă societățile contemporane⁷⁷. Printre altele, respectiva enciclică se referea și la problema transplanturilor și a *morții cerebrale*. Biserica Ortodoxă din Rusia acceptă practica medicală a transplanturilor, condamnă comercializarea organelor și subliniază că donarea de organe trebuie să se facă numai pe baza expresiei voințe libere a donatorului. De aceea, se condamnă *acordul prezumat* ca o *încălcare nepermisă a libertății umane*, acceptându-se, însă, pentru cazurile în care medicii nu cunosc voința posibilului donator, să se facă apel la rudele acestuia pentru a se afla eventuala lui dorință⁷⁸.

Cât privește problema *morții cerebrale*, se constată că *moartea a devenit o procedură de moarte care depinde de hotărârea medicului*⁷⁹. Din punctul de vedere al Bisericii Ruse, se vorbește *despre o viață continuă câtă vreme un organism funcționează ca întreg. Prelungirea vieții cu mijloace artificiale, în timpul căreia numai câteva organe continuă să funcționeze, nu poate să fie considerată necesară și în nici un caz ca sarcină de dorit a medicinei*⁸⁰. În felul acesta, se acceptă în mod indirect *moartea cerebrală*⁸¹. Referitor la menținerea artificială în viață a bolnavului, *este nepermis să se scurteze viața unui om prin a i se nega menținerea artificială, pentru a fi prelungită viața altcuiva*⁸².

În această enciclică, Biserica Rusă mai abordează și problema personalității celui care primește vreun organ. *Primitorul asimilează organele și țesuturile donatorului care intră în ipostasul său personal, spiritual și fizic. Prin urmare, în nici un caz nu poate să se justifice moral transplantul care amenință*

⁷⁵ *Basic positions*, p. 45.

⁷⁶ *Basic positions*, p. 45.

⁷⁷ Vezi <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/sd00e.htm>. Pentru traducerea în limba greacă a părților din text referitoare la transplanturi și *moartea cerebrală* vezi Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 224-226. O analiză generală a întregii enciclice din punct de vedere al pozițiilor Bisericii Ortodoxe Ruse față de problemele ridicate de Bioetică vezi la Μ. Βάντσο, «*Ἡ θέση τῆς Ρωσικῆς Ἐκκλησίας οἰς θέματα βιοηθικῆς*», *Θεοδορομία* Ε' / 2 (Ἀπρίλιος-Ἰούνιος 2003), p. 232-244; pentru textul enciclicei privind probleme de Bioetică tradus în limba greacă vezi și Νικολάου Γ. Κοῦτου, *op. cit.*, p. 113-130.

⁷⁸ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 225.

⁷⁹ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 226.

⁸⁰ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 226.

⁸¹ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 226.

⁸² Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 225.

*identitatea primitorului și influențează unicitatea lui ca personalitate și reprezentant al neamului omenesc*⁸³.

Tema transplanturilor de organe și țesuturi a constituit o prioritate și pentru Sfântul Sinod al Patriarhiei Române, prin hotărârea nr. 3001/2002, care a încredințat *Comisiei Naționale de Bioetică* redactarea formei finale a textului care va exprima poziția oficială a Bisericii Ortodoxe din România față de problematica datorată acestei practici medicale. Documentul final privind transplantul de organe, însoțit și de două texte referitoare la eutanasiu și avort, a fost înaintat Sfântului Sinod și aprobat de acesta la 4 mai 2004. Deși a fost avizată și publicarea documentului cu privire la transplantul de organe în revistele centrale și în cele eparhiale, nu am putut să găsim decât forma electronică pe site-ul Patriarhiei⁸⁴.

Documentul este structurat pe 8 părți și tratează aproape întreaga problematică a transplanturilor. Biserica Ortodoxă din România binecuvântează practica medicală a transplanturilor, care trebuie să fie făcută *cu respect față de primitor și de donator, viu sau mort*, atrăgând atenția asupra faptului că această practică medicală este menită să înlăture suferința membrilor ei și să nu cultive *ideea autonomiei vieții fizice și a eternizării acesteia, în detrimentul credinței în viața eternă (adevărată viață) și neglijându-se pregătirea pentru aceasta*.

În text se arată *principiile generale și cele speciale* ale acestei practici medicale, subliniindu-se că *actul de donare* trebuie să aibă la temelie iubirea creștină față de aproapele și jertfelnicia. Se fac apoi referințe la *responsabilitatea medicilor*, care trebuie să aibă conștiința că sunt instrumente și colaboratori ai lui Dumnezeu, se definesc noțiunile de donator (viu și decedat) și de primitor, pe care îi binecuvântează Biserica, arătând înțelegere și pentru cei care nu pot să doneze organe, dar dezaprobă *negativismul nejustificat (negativism care ar consta în refuzul donării de organe, fie în refuzul acceptării oricărei forme de transplant, cum ar fi chiar și transfuzia de sânge)*. Donarea de organe, fapt ce nu naște nicidecum obligația morală de a dona, se face pe baza *consimțământului liber și explicit* al donatorului, ca *expresie a iubirii și a spiritului de jertfă și de generozitate*, iar în lipsa acestuia se acceptă *consimțământul rudelor*, în virtutea, însă, a prevederilor legale, pentru a se evita bănuiele de comercializare a organelor de către acestea, respingându-se, indirect, *acordul prezumat*. Ambele *consimțăminte* sunt considerate ca fiind *în acord cu morala creștină*.

Un capitol aparte este rezervat celor *despre moarte*. Se face distincția între *moartea din punct de vedere creștin (moartea spirituală și moartea fizică)* și cea *din punct de vedere medical și legal*, definindu-se, cât privește ultima, mai multe feluri: *moartea aparentă, moartea clinică, moartea cerebrală și moartea biologică*. În legătura cu *moartea cerebrală* se precizează că nu trebuie confun-

⁸³ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 225.

⁸⁴ Vezi http://www.patriarhia.ro/ro/opera_social_filantropica/bioetica_3.html, 31.07.2008. Pentru multe dintre principiile și pozițiile expuse în document vezi și Vasile Răducă, «Despre transplantul de organe din punct de vedere ortodox», *Orthodoxia* 3-4/55 (2004), p. 116-130.

dată cu *moartea biologică*, iar datorită *tehnicilor de reanimare s-a ajuns la convingerea că moartea este un proces și că ea nu este în mod necesar legată de încetarea bătăilor inimii*. Se definește conceptul de *moarte cerebrală* și se arată *criteriile potrivit cărora poate fi declarată moartea cerebrală, din punct de vedere legal*. Referitor la identificarea *morții reale (părăsirea trupului de către suflet)* cu *moartea cerebrală legal declarată, Biserica cere respectarea exactă a criteriilor de diagnosticare a morții cerebrale și respectiv, legale*, de către o echipă medico-legală *neimplicată în acțiunea de transplant*. Cu toate acestea, *moartea, în calitate de separare (rămâne așa pentru că citez, deci nu e textul meu) a sufletului de trup, rămâne o taină. Nimeni nu va putea spune cu precizie că separarea aceasta coincide cu moartea cerebrală; poate să coincidă, poate să preceadă sau poate să urmeze morții cerebrale*⁸⁵.

Din document reiese cu claritate că nu se acceptă *prelevarea de țesuturi de la embrion*, mai ales că se află *în imposibilitatea de a-și da consimțământul*, pe de o parte, iar pe de alta, *comportă riscul afectării sănătății fătului*; se dezaproabă *utilizarea pentru transplant a organelor nou-născuților acefali sau hidrocefali și tendința unora de a deveni donatori de organe, cu condiția să fie supuși eutanasiei*, condamnându-se *tranzacțiile de organe, exploatarea stărilor de criză și a vulnerabilităților potențialilor donatori (lipsa de libertate psihică sau fizică, penuria socială)*, precum și *provocarea voită a mutilării sau a decesului pentru prelevarea unor organe*.

Provocări și atitudini

Biserica binecuvintează realizările din domeniul Medicinii în măsura în care prin acestea se promovează viața și nu devin obstacole în realizarea desăvârșirii spirituale și a dobândirii mântuirii omului. Atitudinea ei se bazează pe trăirea Sfinților Părinți, care s-au exprimat și în legătură cu realizările sau provocările Medicinii. Punct de referință îl reprezintă Sfântul Vasile cel Mare, care a studiat și medicina timpului său. El a precizat condițiile în care folosirea medicamentelor și a leacurilor medicinei sunt în concordanță cu evlavia creștină⁸⁶. Dacă Sfântului Vasile îi revin lămuriri privind practica medicală, înserate apoi în conștiința credincioșilor, tot lui îi revine și fondarea a ceea ce astăzi se numește

⁸⁵ Aceeași concluzie a formulat-o și teologul grec Gheorghe Manțaridis, vezi Μαντζαρίδη, Χριστιανική Ἠθική II, p. 609; Μαντζαρίδη, Ἐγκεφαλικὸς θάνατος, p. 107. Despre critica documentului Patriarhiei Române privind transplantul de organe, identificarea *morții reale (părăsirea trupului de către suflet)* cu *moartea cerebrală* și formulări care derutează și conduc la confuzii și deformări ale unor puncte din învățătura ortodoxă vezi Oana Iftime, «Bioetica și argumentele ei în favoarea dialogului știință – religie», *Science and religion – conflict or convergence*, Constanța 2005, p. 152-169, punctul 1. *Problema transplantului de organe*.

⁸⁶ Vezi Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile marii II*, în PG 31, 1044B-1052C.

spital, instituție care s-a dezvoltat în Bizanț, de unde a fost apoi adoptată în Apusul latin și Răsăritul islamic⁸⁷.

În duhul conștiinței creștine, *când cineva oferă după moarte anumite organe sau țesuturi din corpul lui*, scrie mitropolitul de Mesogheia și Lavreotiki Nicolae, susținător al practicii transplanturilor, dar în limitele învățaturii și moralei ortodoxe, *pe de o parte întârzie stricăciunea lor, iar pe de alta oferă viață și iubire fraților lui. Organul dăruit menține în viață și dă viață. Oferirea corpului, pe lângă o faptă de comuniune frățească, reprezintă și o expresie a respectului față de același corp*⁸⁸. În plus, această faptă are și o dimensiune eshatologică. După mărturia Sfinților Părinți⁸⁹, dar și a ultimei cărți din *Noul Testament*, *Apocalipsa*⁹⁰, trupurile înviate, care vor recăpăta *însușirile primului Adam*, vor fi împodobite în funcție de viața trăită. Trupurile oamenilor care au dus o viață plină de păcate, vor avea semnele păcatelor făcute, pe când trupurile sfințite vor purta semnele trăirii în har, dovezile martirului sau pecetea iubirii față de aproapele⁹¹. În lumina acestor adevăruri, trupurile celor care au oferit organe folosite pentru transplanturi, dacă această faptă a lor reprezintă expresia iubirii față de aproapele, vor purta semnele acestei fapte ca dovadă a *întoarcerii în starea primului Adam*⁹².

Prelungirea vieții prin practica transplanturilor nu trebuie să devină scop în sine. Hristos nu S-a jertfit pentru a prelungi viața pământească a omului, ci pentru a o reînnoi și a o face părtașă nesetricăciunii. Chiar dacă a acordat prelungire vieții pământești prin minunile făcute și învierile din morți, care reprezintă semne ale *Împărăției Lui*, acestea arată, pe de o parte, că omul trebuie să se conducă către *Împărăția Lui*, iar pe de alta, că El are îngăduință față de neputința umană. Însă, scopul Lui nu sunt minunile, ci eliberarea omului de lanțurile păcatelor⁹³: *Dar, ca*

⁸⁷ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 127; vezi și Timothy S. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore 1985; Demetrios J. Constantelos, *Poverty, Society and Philanthropy in the Late Medieval Greek World*, New York 1989; Stanley S. Harakas, *Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition*, New York 1990.

⁸⁸ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 140.

⁸⁹ Vezi Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 166.

⁹⁰ Vezi *Apoc.* 6: 9-10.

⁹¹ Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 166-157.

⁹² Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 167. Dacă donatorul are dorința sfânta a dăruirii de sine, atunci transplantul reprezintă mai mult exproprierea organului de către el însuși decât poziționarea acestuia în corpul primitorului, iar în acest caz transplantul este mișcare și energie care însuflețește societatea și nu faptă care blasfemiază persoana (Νικολάου, «*Ἀλλήλων Μέλη*», p. 179; Νικολάου, *Πνευματική ἠθική*, p. 301). Pe de altă parte, există părerea unor teologi conform căreia virtutea jertfirii de sine și a iubirii față de aproapele se aplică cu desăvârșire numai de către donatorii vii (Τσιουτσικα-Στεφοπούλου-Δαμασκηνού, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 529-530), fără ca această poziție să fie acceptată în general.

⁹³ Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 263; Μαντζαρίδη, *Ἐγκεφαλικὸς θάνατος*, p. 106.

să știți că putere are Fiului Omului a ierta păcatele pe pământ, a zis slăbănogului: Zic ție: Scoală-te, ia-ți patul tău și mergi la casa ta⁹⁴.

Succesul și entuziasmul înregistrat de practica transplanturilor poate duce și la o dezorientare a omului față de scopul existenței lui⁹⁵. În plus, fiecare transplant de organ transformă într-un succes relativ un dublu eșec medical: a) eșecul medicinei în fața bolnavului pe care nu poate să-l vindece, și b) eșecul medicinei și al societății, care nu pot să împiedice evoluția fatală a stării de după comă, adică moartea, în care ajunge vreun individ tânăr, cu puțin timp mai înainte sănătos. Acestor eșecuri se adaugă și cel spiritual al persoanei umane, care este întărit de societate, căci încrederea excesivă într-o practică medicală, cum este, de exemplu, cea a transplanturilor, concentrează interesul omului mai mult spre o integritate corporală, ignorându-se realitatea spirituală și faptul morții, ca trecere spre o altă viață.

Acestea se datorează unei antropologii mecaniciste cultivată de realizările tehnologiei și ale progresului medical⁹⁶. Cu alte cuvinte, profesorul Gheorghe Manțaridis afirmă că antropologia pe care se fundamentează medicina contemporană este în fond străină față de cea creștină⁹⁷. Știința nu-l percepe pe om ca pe o ființă cu suflet după ființă, altfel spus, cu un suflet ipostatic, ci îl acceptă ca pe o ființă cu suflet după energie, la fel ca animalele, la care sufletele mor împreună cu trupurile lor. Această percepție se datorează faptului că îl consideră pe om ca rezultat al evoluției biologice a speciilor⁹⁸. Prin urmare, știința săvârșește în vremurile noastre cea mai mare nedreptate în defavoarea omului, în ciuda realizărilor științifice și ale progreselor ei, tocmai pentru că îl abordează ca pe o «ființă vie firească – φυσικὸν ζῶον» și nu ca pe o «ființă vie... îndumnezeită – ζῶον.. θεούμενον», după cunoscutul cuvânt al Sfântului Grigorie Teologul⁹⁹.

Conform învățăturii ortodoxe, omul nu este doar trup, care a fost zidit de Dumnezeu, sau doar suflet, care și el este zidirea lui Dumnezeu, rezultat al insuflării lui Dumnezeu în om, taină după ființa lui, nemuritor după har¹⁰⁰, nici

⁹⁴ Mc 2, 10-11.

⁹⁵ De altfel, dacă se face o comparație între viețile omenești salvate prin transplanturi și cele pierdute prin avorturi reiese relativitatea entuziasmului față de progresul medical și protecția vieții umane (Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 252; Νικολάου, *Πνευματική ἠθική*, p. 279).

⁹⁶ Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 252-253.

⁹⁷ Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 254.

⁹⁸ Δαμασκηνοῦ, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 15. Sufletul omului este și energie și ființă. De aceea, trupul omului se descompune, pe când sufletul rămâne nemuritor prin harul lui Dumnezeu (Δαμασκηνοῦ, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 132).

⁹⁹ Δαμασκηνοῦ, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 20.

¹⁰⁰ Δαμασκηνοῦ, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 14. După momentul facerii protopărinților Adam și Eva de către Dumnezeu cel în Treime, sufletul fiecărui om este creat de Dumnezeu în momen-

doar trup și suflet sau amestecarea lor sau ansamblul lor, ci ceva ce depășește toate acestea și le posedă, fără să fie stăpânit sau determinat de acestea¹⁰¹. Făcut după chipul lui Dumnezeu spre a ajunge la asemănarea cu Dumnezeu, se cuvine ca omul să fie înțeles întotdeauna în mod iconic, după cum tot în mod iconic trebuie să fie și recunoscut¹⁰². Așadar, *omul nu este un motor care funcționează și este oprit, ci un organism spiritual cu seve de sentimente și sânge de principii, idei și valori. Funcționarea lui nu are determinism, ci stăpânire de sine. Viața lui nu este o ecuație chimică cu simboluri și parametrii, ci taină cu har și nedeterminare. Moartea lui nu este încetare și inexistență, ci o continuitate existențială și progresivă. De aceea și organele lui nu sunt piese de schimb sau accesorii ce se răscumpără sau sunt luate pe furis, ci focare și tainițe de viață care se oferă*¹⁰³.

În comparație cu vechea medicină greacă și cea ulterioară acesteia, medicina de astăzi îl vede pe om în mod mecanicist și unidimensional, ca un efect al antropologiei umaniste lipsită de scopul îndumnezeirii, deoarece îl izolează pe om în limitele stării de ființă zidită și muritoare. De aceea, se constată, de obicei, că unde domină medicina aceasta, acolo este îndepărtat Dumnezeu¹⁰⁴. Teologia nu pune piedici medicinei privind eforturile și manifestările ei, dar nici nu ignoră relativitatea ei¹⁰⁵. Câtă vreme credința creștină determina viața personală și socială a oamenilor, exista un anumit cadru de asceză și pentru medicină. Însă, prin răspândirea laicizării, au fost puse la îndoială valorile morale și religioase, iar judecata omului și cercetarea științifică au fost idolatrizate¹⁰⁶, în detrimentul vieții autentice în Hristos.

Summary: Organ Transplantation in the Light of the Orthodox Theology

Transplantation, which is the transfer of organs, cells and tissues, began many centuries ago as a primitive practice and has since evolved into a modern reality. Written

tul concepției lui, într-un mod inexprimabil și necunoscut (Δαμασκηνοῦ, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 14).

¹⁰¹ Μαντζαρίδη, *Χριστιανική Ἠθική*, II, p. 610; Μαντζαρίδη, *Ἐγκεφαλικὸς θάνατος*, p. 108; Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 266; Δαμασκηνοῦ, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 14; vezi și Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în PG 91, 1225D-1228A.

¹⁰² Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 266; Μαντζαρίδη, *Ἐγκεφαλικὸς θάνατος*, p. 108; Νικολάου Λουδοβίκου, «Μεταφυσική ἢ ἔσχατολογία τοῦ σώματος», *Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς*, νέα σειρά, Τμῆμα Θεολογίας, τόμ. 1, Θεσσαλονίκη 1990, p. 124.

¹⁰³ Νικολάου, *Πνευματικὴ ἠθική*, p. 289.

¹⁰⁴ Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 254; Μαντζαρίδη, *Ἐγκεφαλικὸς θάνατος*, p. 104.

¹⁰⁵ Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 257.

¹⁰⁶ Μαντζαρίδη, *Μεταμοσχεύσεις*, p. 261.

accounts from Egypt, China, Greece and India, dating back many centuries, describe experimentation in grafting and transplantation. Chronic organ diseases and the increasing demand for organ transplantation have become important health care issues within the last few decades. Further efforts to avoid and control the mechanism of rejection of the transplanted organs led to the discovery of new drugs, still without overcoming the problem of the immune response.

This article discusses the problems concerning the medical practice of transplantation from the point of view of the Orthodox Theology, especially how it is lived and expressed by the contemporary Greek theologians, scholars and hierarchs, and focuses some aspects, like: the two ways of knowledge that the Orthodox teaching distinguishes, with their organs and methods of perception and experimentation of the reality; a short review of the historical background concerning the practice of transplants; some scientific orientative data; the axes of the moral-spiritual and dogmatic issues which concern especially the sources of transplants, the conception of *brain death*, the presumed consent, the status of the donor and of the recipient etc.; the desire to find biblical and canonical basis for the practice of transplantation; the inter-religious approach to the transplantation; decisions and synodical texts in the Orthodox world concerning the transplants and their theological-moral problems; the vision of the Orthodox Theology regarding the transplants from the perspective of Greek theologians; the dilemma of the *brain death* (since this notion was introduced in the medical terminology by the *ad-hoc Committee* of the University of Harvard in 1968, it has attracted many comments); the spiritual dimension of the transplants.

E
O
L
O
G
I
C
E

M ISIUNE ȘI PASTORAȚIE

Pr. Sorin ȘELARU / George VÂLCU

STUDIUL RELIGIEI (SR) ÎN ȘCOLILE PUBLICE DIN STATELE MEMBRE ALE UNIUNII EUROPENE

Keywords: *religion, school, religious education, European institutions, laws, member states.*

Abstract

Vizând în mod direct o serie de prejudecăți legate de locul orei de Religie în școlile publice din România, studiul de față subliniază, pe de o parte, competențele restrânse pe care instituțiile europene le au în acest domeniu. Pe de altă parte, prezentarea succintă a organizării SR în fiecare stat membru UE oferă dovada clară că România nu reprezintă în niciun caz o excepție în această privință. Dimpotrivă, SR este prezent, într-o formă sau alta, în toate țările Uniunii. Dincolo de diversitatea presupusă de această afirmare a dimensiunii naționale a prezenței SR în școlile publice finanțate de Stat, sunt indicate și o serie de tendințe ori evoluții identificabile la nivel european.

Introducere

Credincioșii români, în special creștinii ortodocși din România, sunt supuși în ultimii ani unei presiuni din ce în ce mai accentuate pentru *a se obișnui* mai întâi, *a accepta* apoi și *a-și însuși* în cele din urmă ideea că *Religia* nu-și are locul între disciplinele din trunchiul comun al educației din țara noastră. Sondaje de opinie comandate ideologic, diferite grupuri de reflecție, fundații sau ONG-uri, care militează pentru eliminarea religiei din școlile publice de stat din România, încearcă să convingă opinia publică de faptul că, odată cu democratizarea societății românești, încrederea în Biserică scade, iar importanța religiei în viața românilor se diminuează și ea pe zi ce trece.

Or, ceea ce deranjează, de fapt, este prezența religiei – sau, mai bine spus, a Bisericii – în spațiul public, dat fiind că școala nu este altceva decât o oglindă a societății. Și așa cum îi stă bine oricărei secularizări de tip balcanic, tendința de opunere față de predarea *Religiei* în școli este alimentată și de idei cum că

aceasta ar fi contrară progresului, societății democratice și tendințelor europene actuale. În consecință, Biserica Ortodoxă Română, care luptă pentru menținerea *Religiei* în învățământul de stat, este considerată ca retrogradă sau opunându-se unei societăți a cunoașterii promovată astăzi, cu insistență, în arealul european. Bineînțeles, lucrurile nu sunt noi, discursul celor care se opun predării *Religiei* în școli putându-se regăsi și în alte epoci, în diferite părți ale Europei.

De aceea, scopul acestei prezentări concise este să arate, luând exemplul Uniunii Europene, mult trâmbițat de cei ce se împotrivesc predării *Religiei* în școlile românești, că România nu constituie nici pe departe o excepție în cadrul UE, așa cum lasă să se înțeleagă, de cele mai multe ori, discursul lor polemic. ***În întreaga Europă, Studiul Religiei (SR)¹ este prezent, într-o formă sau alta, în școlile publice finanțate de Stat.***

Pentru început, poate că este bine de precizat unde anume se situează educația în cadrul politicilor comune europene, adică să se înțeleagă cine are competențe în a decide organizarea și conținutul învățământului într-un stat membru al Uniunii Europene.

În ceea ce privește dreptul primar european, **Tratatul privind funcționarea Uniunii Europene (TFUE)**, așa cum a fost modificat prin Tratatul de la Lisabona, din 2007, precizează că Uniunea Europeană desfășoară **doar o politică de sprijin, complementară politicii naționale a fiecărui stat membru** (vezi art. 6 TFUE). Prin urmare, **educația nu face parte din domeniile în care Uniunea are o competență exclusivă** (vezi art. 3 TFUE), și **nici** din domeniile în care Uniunea și statele membre au **competențe partajate** (vezi art. 4 TFUE).

Potrivit articolului 165, alineatul (1) TFUE, „*Uniunea contribuie la dezvoltarea unei educații de calitate, prin încurajarea cooperării dintre statele membre și, în cazul în care este necesar, prin sprijinirea și completarea acțiunii acestora, respectând pe deplin responsabilitatea statelor membre față de conținutul învățământului și de organizarea sistemului educațional, precum și diversitatea lor culturală și lingvistică*”².

Deci **competența exclusivă a statelor membre de a stabili conținutul și organizarea sistemelor naționale de educație** nu este pusă deocamdată în discuție din perspectiva dreptului primar al Uniunii.

Cât privește actele europene de drept secundar, se aude de multe ori în mass-media că Uniunea Europeană a hotărât cutare sau cutare măsură, pe care românii trebuie musai s-o aplice (mai ales atunci când există un anume interes!). Or, trebuie reamintit că, la nivelul dreptului secundar european, se face diferen-

¹ Am ales, după multe ezitări, să folosim *Studiul Religiei* (prescurtat *SR*) pentru a desemna disciplina numită de unii *Educație Religioasă*, de alții *Învățământ Religios*, *Religie* sau *Educație despre Religii* etc.

² *Articolul 165 TFUE* (fostul articol 149 TCE înainte de Tratatul de la Lisabona) a fost introdus prin Tratatul de la Maastricht în 1992.

țiere netă între *regulament, directivă, decizie și recomandare sau aviz*³. Iar actele de drept secundar, prin care Uniunea își poate exercita competența de sprijin în domeniul educației, sunt „**acțiunile de încurajare**” și „**recomandările**” (vezi art. 165 alineatul (4) TFUE)⁴. Așa cum rezultă și din denumirea lor, **aceste acte nu sunt obligatorii**. Potrivit **articolului 288 TFUE**, care reglementează actele de drept secundar ale Uniunii, obligatorii sunt doar regulamentele, directivele și deciziile; însă Uniunea *nu are competența* să adopte astfel de acte obligatorii în domeniul educației. Bineînțeles, recomandările și programele europene pot susține și indica o direcție spre care se dorește orientarea învățământului în Europa, însă, deocamdată, în ceea ce privește prezența *Studiului Religiei* în școlile publice, aceasta este o problemă ce **ține de suveranitatea națională a fiecărui stat** membru UE.

Ar fi interesant de amintit aici și poziția **Consiliului Europei**, chiar dacă nu este o instituție a Uniunii Europene, care a manifestat un interes crescând pentru domeniul educației, mai ales în ultimul deceniu. Preocuparea centrală a CoE a fost asigurarea unei educații multiculturale pentru tinerii europeni, formare care să stimuleze dezvoltarea abilităților de acceptare și de inițiere a unui dialog constructiv cu cetățenii aparținând diferitelor tradiții culturale sau religioase prezente în Europa. Inițial, agenda CoE a exclus abordarea diversității religioase în acest context, în principal având în vedere multitudinea de reglementări ce definesc relația dintre Stat și culte în țările europene. Atentatele teroriste din ultimul deceniu au dus, însă, la o reconsiderare a locului religiei în spațiul public și au stimulat inițierea de către CoE a unui lung șir de dezbateri pe această temă. Cel mai însemnat document ce a rezultat în urma acestor întâlniri – *Carta Albă a Dialogului Intercultural* – conține o secțiune asupra „Dimensiunii religioase a dialogului intercultural”. Fără a-i desconsidera valoarea, trebuie amintit că această abordare a fenomenului religios ca „fapt cultural” nu a întârziat să atragă și critici, care văd în ea o înțelegere evident incompletă (și deci defectuoasă) a rolului și locului credinței religioase în viața cetățenilor și a societății europene. Cert este că, în domeniul educației religioase, această per-

³ *Articolul 288 TFUE*: „Pentru exercitarea competențelor Uniunii, instituțiile adoptă regulamente, directive, decizii, recomandări și avize. **Regulamentul** are aplicabilitate generală. Acesta este obligatoriu în toate elementele sale și se aplică direct în fiecare stat membru. **Directiva** este obligatorie pentru fiecare stat membru destinat cu privire la rezultatul care trebuie atins, lăsând autorităților naționale competența în ceea ce privește forma și mijloacele. **Decizia** este obligatorie în toate elementele sale. În cazul în care se indică destinatarii, decizia este obligatorie numai pentru aceștia. **Recomandările și avizele** nu sunt obligatorii”.

⁴ Art. 165 alineatul (4) TFUE precizează: „*Pentru a contribui la realizarea obiectivelor menționate de prezentul articol: Parlamentul European și Consiliul adoptă **acțiuni de încurajare**, cu excepția oricărei armonizări a actelor cu putere de lege și a normelor administrative ale statelor membre, hotărând în conformitate cu procedura legislativă ordinară și după consultarea Comitetului Economic și Social și a Comitetului Regiunilor; Consiliul adoptă **recomandări**, la propunerea Comisiei*”.

spectivă a generat o serie de **recomandări** ale CoE⁵ către guvernele naționale, în vederea asigurării introducerii studiului religiei în cadrul trunchiului comun pentru învățământul primar și secundar⁶. Trebuie menționat, însă, că în viziunea CoE, este vizată evitarea pe cât cu puțință a unei abordări confesionale a disciplinei, optându-se în schimb pentru o prezentare echidistantă a marilor tradiții religioase ale lumii, mai ales a celor reprezentate în regiunea respectivă.

Nu mai puțin important, ultimii zece ani au adus și o creștere considerabilă a numărului de cazuri în legătură cu libertatea religioasă judecate de către **Curtea Europeană a Drepturilor Omului**. Unele dintre ele au fost legate și de prezența simbolurilor ori a educației religioase în școlile europene. Insistând asupra necesității protejării libertății religioase a copiilor și părinților (adică posibilitatea obținerii unei scutiri de la ora de Religie), Curtea a apreciat până acum că reglementările legislative în acest domeniu trebuie să rămână la aprecierea fiecărui guvern național în parte⁷.

Studiul Religiei în Europa - expresie a unității în diversitate

Dimensiunea națională a prezenței religiei în școli face ca panorama europeană a chestiunii în cauză să fie una diversă, cu rădăcini adânci în spiritualitatea, cultura și istoria fiecărei țări. Cititorul va putea sesiza diferențele majore care există, atât în privința statutului, cât și a organizării și abordării Studiului Religiei în școlile europene. Astfel, Studiul Religiei poate avea caracter obligatoriu pentru toți elevii, chiar fără posibilitate de scutire, cum se întâmplă în Suedia, sau poate fi disciplină opțională, pe care elevii o pot alege la anumite niveluri de studiu (Slovenia). Există, de asemenea, și cazul (singular) al Franței unde Studiul Religiei nu există ca disciplină de sine stătătoare, elemente ale acestei discipline fiind incluse, însă, în cadrul programelor analitice ale altor obiecte de studiu. La fel, organizarea Studiului Religiei în școlile publice poate fi responsabilitatea exclusivă a Statului (Suedia ori Grecia), subiectul unei cooperări apropiate între Stat și culte (Germania, Austria) sau doar în sarcina cultelor (Ungaria); totuși, chiar și în acest din urmă caz, Statul asigură finanțarea necesară. Nu mai puțin important, abordarea disciplinei poate varia între una puternic secularizată, care și propune, în mod strict, oferirea de informație obiectivă asupra diferitelor cre-

⁵ Ex: Rec. nr. 1720/2005; Rec. nr. 1804/2007.

⁶ Potrivit articolului 15 din Statutul Consiliului European, Comitetul de Miniștri al CoE (organismul decizional al CoE) poate încheia convenții sau acorduri (care au caracter obligatoriu) (a se vedea articolul 15 a), sau poate formula recomandări către statele membre ale Consiliului European. Recomandările nu au în principiu caracter obligatoriu, dar există o procedură de monitorizare a măsurilor adoptate de statele membre ca urmare a recomandărilor respective (a se vedea articolul 15 b). Se poate așadar crea o anumită presiune politică în vederea respectării recomandărilor Comitetului de Miniștri.

⁷ Cf. *Living together. Combining diversity and freedom in 21st century Europe. Report of the Group of Eminent Persons of the Council of Europe* (Strasbourg: Council of Europe, 2011).

dințe religioase (ori filosofice) ale lumii (Estonia, Danemarca), și una evident confesională, care are ca scop inițierea (sau asistarea) elevilor în a deveni membri responsabili ai unei anumite confesiuni, alocând, deci, foarte puțin spațiu cunoașterii altor confesiuni sau religii (Cipru, Malta).

Pe de altă parte, analiza peisajului Studiului Religiei în țările Uniunii Europene scoate la iveală și o serie de tendințe comune, determinate de provocarea comună a secularizării și pluralismului cultural și religios în continuă creștere. Astfel, cel puțin la nivel de discurs oficial, se poate observa o evoluție în privința **motivării** prezenței Studiului Religiei în școlile publice, dinspre conștiința necesității educării religioase a copilului, înspre rațiuni mai pragmatice, precum combaterea fanatismului religios ori cultivarea abilității de înțelegere, de către elevi, a patrimoniului istoric și cultural al țării. Evoluția din Franța este, și în acest caz, relevantă, dar ea reprezintă doar expresia maximă a unei stări de fapt comune, în mai mică sau mai mare măsură, multor state europene (Olanda, Regatul Unit, Țările Scandinave). Se observă, de asemenea, o evoluție dinspre afirmarea **dreptului cultelor** de a oferi Studiul Religiei în școlile publice, către sublinierea **dreptului copilului** de a primi educație religioasă, în contextul mai larg al menirii unui sistem educativ eficient.

Modificarea motivării are ca prim efect **secularizarea internă a programei analitice** și apropierea de modelul „științelor religioase”, care presupune un mod „obiectiv” de predare a *Religiei*. **Scopul** Studiului Religiei, în acest caz, încetează a fi cultivarea angajamentului față de o anumită credință religioasă, care este înlocuită cu dezvoltarea toleranței religioase și culturale, precum și a abilității de analiză critică a diferitelor sisteme religioase și filosofice cu care elevul intră în contact. În contextul acestei transformări este chestionată adesea măsura (sau chiar posibilitatea) în care Studiul Religiei poate fi făcut în mod absolut „obiectiv”. Se invocă, în cadrul acestei discuții, faptul că o tradiție religioasă nu se rezumă la suma unui set de doctrine și ritualuri, cărora li se poate adăuga un patrimoniu cultural, mai mult sau mai puțin impresionant, ci este în primul rând o realitate vie, care animează și motivează milioane de oameni din întreaga lume. În plus, există îndoieli serioase că o astfel de abordare „obiectivă” ar fi foarte eficientă în cultivarea unei atitudini tolerante și respectuoase față de diversitatea religioasă, culturală, sau etnică. În fine, e puțin probabil ca expunerea în stil pur academic a doctrinelor, istoriei ori ritualurilor religioase ar corespunde așteptărilor elevilor (mai ales a celor din clasele primare), mult mai atrași, de obicei, de o abordare mai vie și mai dinamică, relevantă pentru problemele și întrebările lor personale.

Se poate desprinde, așadar, concluzia că varianta de mijloc ar fi și cea mai înțeleaptă, aceasta însemnând axarea pe cunoașterea temeinică a propriei credințe, cu loc suficient pentru o cunoaștere elementară (concisă, dar corectă) a celorlalte confesiuni și religii. Aceasta este, de altfel, abordarea cea mai populară a Studiului Religiei în statele Uniunii Europene.

Un alt punct comun dezbaterilor asupra Studiului Religiei în majoritatea țărilor Uniunii îl reprezintă necesitatea îmbunătățirii pregătirii profesionale a cadrelor didactice, un răspuns indispensabil în fața unor evoluții sociale care nu pot fi tăgăduite. Acest aspect, alături de statutul legal al profesorilor de Religie, este tratat în cadrul discuției asupra fiecărei țări în parte, punând în evidență varietatea situațiilor întâlnite.

Nu mai puțin adevărat, criticile îndreptate împotriva Studiului Religiei în școlile publice sunt și ele comune mai multor țări. De obicei, însă, acestea nu vin de la persoane implicate activ în sistemele de învățământ, ci din partea unor grupuri minoritare, iar evoluția pare a fi, mai degrabă în direcția opusă celei revendicate de acestea, adică în direcția apariției ori consolidării locului Studiului Religiei în cadrul curriculumurilor școlare. (vezi evoluția din Franța, respectiv cazul Danemarcei).

Prezentarea realizată în paginile următoare este una foarte concisă, fără niciun fel de pretenție de exhaustivitate, cu intenția de a oferi doar câteva jaloane despre prezența *Religiei* în sistemul de educație publică din țările Uniunii Europene. Pentru cei ce doresc să aprofundeze subiectul, la sfârșit există o bibliografie selectivă, cuprinzând titlurile cele mai relevante care pot facilita, la rândul lor, accesul la materiale despre fiecare țară în parte.

Austria

Constituția austriacă garantează deopotrivă libertatea *față de religie* și libertatea *de religie*. Dacă primul aspect apără dreptul cetățeanului de a adopta sau nu o credință religioasă, cel de-al doilea obligă Statul să asigure condițiile desfășurării activităților de natură religioasă și să permită exprimarea în mod public a credinței. În practică, acest principiu se concretizează în relația de cooperare dintre Stat și culte, în diferite domenii, inclusiv în organizarea Studiului Religiei (SR) în cadrul școlilor publice. Cu alte cuvinte, Statul asigură condițiile formale necesare organizării SR (spațiul necesar, tipărirea manualelor, plata profesorilor), în vreme ce stabilirea programei analitice, editarea manualelor ori numirea profesorilor sunt responsabilitatea exclusivă a cultelor.

Potrivit unei legi federale ce datează încă din 1949, *Educația Religioasă* este disciplină obligatorie, făcând parte din trunchiul comun pentru învățământul primar (6-10 ani), secundar (10-14 ani) și vocațional (14-19 ani).

În organizarea SR în școli, Statul cooperează cu cele 14 culte recunoscute oficial. În mod normal, se predau două ore de *Educație Religioasă* săptămânal. Dacă grupul de elevi este mai mic de zece, se predă numai o oră. Pentru organizarea acestor ore este nevoie ca măcar trei elevi să aparțină aceluiași cult religios. Este de asemenea necesar ca profesorul să fie adept al aceleiași credințe.

Părinții sau elevul însuși, dacă are peste 14 ani, au dreptul de a cere scutire de la orele de *Educație Religioasă*. În unele dintre cele nouă landuri, acestora li se oferă alternativa unui curs de *Etică*.

Profesorii de *Educație Religioasă* pentru ciclul primar, ca și pentru primii doi ani de învățământ secundar, sunt fie absolvenți ai unor Academii de Educație Religioasă, fie absolvenți de școli pedagogice, care urmează și un curs de specializare în acest domeniu. Pentru a preda la nivelurile superioare, profesorii trebuie să fi absolvit studii masterale în teologie sau într-un alt domeniu, dar având ca a doua specializare *Educația Religioasă*. Odată angajați, ei au aceleași obligații și drepturi ca oricare alt profesor, însă evaluarea calității muncii lor se face de către reprezentanți ai cultului care i-a desemnat să predea.

Belgia

SR face parte din trunchiul comun în toate școlile belgiene, atât în ciclul primar (5-11 ani), cât și în cel secundar (12-18 ani), programele școlare alocând două ore pe săptămână acestei discipline. Excepție face ciclul primar, în școlile catolice din Flandra (jumătatea de nord a țării), unde sunt prevăzute trei ore săptămânal.

Dacă până în 1959 numai SR romano-catolice era oferit elevilor belgieni, Legea Educației promulgată în acel an a introdus posibilitatea alegerii unei alte confesiuni. Astăzi se predau ore de *Religie* catolică, protestantă, ortodoxă, anglicană, iudaică și musulmană. Există însă și posibilitatea obținerii unei scutiri de la ora de Religie, caz în care elevii trebuie să urmeze un curs de *Educație Morală*.

Comunitățile religioase sunt singurele responsabile de stabilirea programei analitice pentru orele de *Religie*, precum și de editarea manualelor școlare. În practică, manualele sunt folosite numai în ciclul primar. Pentru învățământul secundar, profesorii își alcătuiesc singuri cursurile, respectând programa stabilită, și luând în considerare specificul local.

Profesorii de *Religie* sunt angajați și plătiți de Stat, dar desemnați și evaluați de comunitățile religioase. Pregătirea profesională a unui profesor determină nivelul la care poate să predea, precum și remunerația primită. Până în anul 2003, învățătorii erau cei care predau *Religia* în ciclul primar, în vreme ce predarea în ciclul secundar presupunea absolvirea studiilor universitare (5 ani). Din 2003, însă, studiile universitare sunt obligatorii pentru toate nivelurile. În vederea angajării, absolventul trebuie să obțină o autorizație din partea cultului de care aparține.

Bulgaria

Istoria recentă a prezenței SR în școlile bulgare stă sub semnul celor peste 50 de ani de propagandă anti-religioasă a regimului dictatorial comunist instalat în 1946. Chiar după schimbările politice din 1989, a mai fost nevoie de aproape un deceniu pentru reintroducerea SR în programa școlară.

În 1997, au fost introduse ore de *Religie* pentru ciclul primar (7-11 ani), iar în anul următor acestea au fost extinse și la clasele secundare (12-16 ani).

Abia în 2003, SR a revenit și în gimnazii (17-21 ani), printr-o decizie a Ministerului Educației.

În prezent, *Religia* este obiect opțional și se predă câte o oră pe săptămână, însă există o slabă participare la acest curs. Programa este axată pe cunoașterea învățaturii Bisericii Ortodoxe, existând însă și capitole asupra celorlalte confesiuni creștine, precum și a credințelor necreștine. Un loc aparte îl ocupă religia musulmană, dat fiind că aproximativ 12% din populația țării aderă la această credință.

Profesorii de *Religie* sunt absolvenți ai celor patru Facultăți de Teologie din țară, unde urmează și cursuri de pedagogie. La clasele primare, ora de *Religie* poate fi predată și de către profesorii de *Istorie*, *Limba Bulgară* ori *Filosofie*, care au urmat un curs de specializare organizat în cadrul aceluiași Facultăți de Teologie. În condițiile în care numărul de profesori calificați este încă inferior necesităților, preoții pot, de asemenea, să predea *Religia* în școli.

În anul 2008 a început o amplă dezbateră asupra posibilității introducerii *Religiei* în trunchiul comun pentru învățământul primar și secundar. Ministerul Educației s-a pronunțat în favoarea unei abordări non-confesionale, care să ofere elevilor informații despre istoria religiilor lumii și principalele valori promovate de acestea. De cealaltă parte, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Bulgare, precum și minoritatea musulmană au optat pentru o abordare confesională, care să ofere fiecărui cult recunoscut de către Statul bulgar posibilitatea elaborării proprii programe analitice.

Cehia

Republica Cehă este probabil țara în care anii de propagandă antireligioasă au avut cel mai durabil efect, în sensul că, astăzi, peste 60% dintre cetățeni se declară ca neîmbrățișând nicio credință religioasă. Această tendință este evidentă și în organizarea SR în școlile de stat.

Potrivit Legii Educației în vigoare, în toate școlile de stat, ora de *Religie* este obiect opțional, pentru care elevii nu primesc note ori calificative. La fiecare început de an școlar, directorul școlii este dator să informeze pe părinții elevilor de posibilitatea oferirii SR ca disciplină de studiu. Dacă se depun cel puțin șapte cereri, școala va pune la dispoziție spațiul necesar, iar una dintre comunitățile religioase recunoscute legal de către Stat (21 la număr) va răspunde de întocmirea programei analitice, de editarea manualului, precum și de numirea unui profesor. În practică, acest mecanism de decizie atât de descentralizat face ca organizarea SR (sau lipsa acestuia) să rămână la latitudinea directorilor, care, de obicei, nu sunt foarte favorabili. În consecință, puțin peste 5% dintre elevii din ciclul primar (6-15 ani) și aproximativ 1% dintre cei din cel secundar iau parte la ore de *Religie* în școlile cehe.

Excepție fac cele aproximativ 90 de școli romano-catolice, care se bucură de un bun prestigiu în rândul populației, dată fiind calitatea superioară a educa-

ției oferite. Aici SR este obligatoriu pentru toți elevii, aceștia putând însă opta pentru un curs de *Etică*.

Prezența orei de *Religie* în cadrul școlilor din Cehia este limitată și de numărul mic de profesori disponibili, precum și de slaba pregătire profesională a acestora. Cerințele legale pentru orice profesor de *Religie* prevăd absolvirea de studii teologice la nivel universitar. În practică, însă, cei mai mulți dintre profesori sunt absolvenți ai altor facultăți (sau doar ai unei școli secundare) și ai unui scurt curs de Catehetică (un an). Foarte rar se întâmplă ca un profesor de *Religie* să aibă o catedră întreagă la o singură școală. Mult mai des, acesta trebuie să se împartă între mai multe școli sau să predea *Religia* în plus față de obiectul ce constituie prima sa specializare. Numirea profesorilor se face de către culte, iar salarizarea este în sarcina școlilor. Sumele oferite sunt, însă, inferioare salariilor profesorilor pentru celelalte discipline, în pofida eforturilor cultelor de a le suplimenta. În consecință, perspectiva predării *Religiei* nu este foarte atrăgătoare pentru tinerii absolvenți ai Facultăților de Teologie.

Cipru

Legătura puternică dintre Cipru și Grecia este resimțită puternic și în aria SR oferit în școlile publice.

Programele analitice, precum și majoritatea manualelor de *Religie* sunt importate din Grecia, iar profesorii sunt pregătiți la Atena și Tesalonic, dat fiind că insula nu are propria Facultate de Teologie.

Ca și în Grecia, SR în școli este obiect obligatoriu, posibilitatea scutirii fiind oferită numai elevilor neortodocși, cărora nu li se oferă nicio altă disciplină de studiu în schimb. Din clasa I-a până în clasa a XII-a, elevilor ciprioți li se predau câte două ore de *Religie* săptămânal.

Ora de *Religie* este foarte apreciată atât de către elevi, cât și de către părinți iar legitimitatea locului ei în cadrul programei școlare nu a fost contestată până în prezent.

Danemarca

Deși Biserica Evanghelică Luterană a încetat să fie Biserică de stat încă din 1849, cooperarea dintre aceasta și Statul danez este încă foarte strânsă, inclusiv în organizarea SR în școlile publice. Până în anul 2003, studiul creștinismului era chiar prevăzut în Constituție, ca parte integrantă a culturii naționale daneze.

Astăzi SR continuă să fie disciplină obligatorie pentru toate nivelurile de studiu pre-universitar. În așa-numitele "școli populare" (7-16 ani) disciplina *Studii creștine* se predă o oră pe săptămână. SR continuă și în gimnaziu (16-19 ani), având statut obligatoriu în anul II, și opțional în anul III. În toate cazurile, părinții pot cere scutirea elevilor de la acest curs, iar după împlinirea vârstei de 15 ani decizia aparține acestora din urmă. Nu se oferă nicio disciplină alternativă, însă cazurile de uzitare a acestui drept sunt foarte rare (sub 1%), și sunt înre-

gistrate, de obicei, în rândul minorității islamice, care are dreptul să-și organizeze SR în propriile școli private (finanțate de Stat).

Abordarea trebuie să fie non-confesională, scopul fiind informarea elevilor asupra credinței creștine, precum și a altor credințe religioase și filosofice. Creștinismul, în forma lui luterană, ocupă totuși mare parte din curriculum, care se stabilește la nivel național.

În “școlile populare”, orele de *Studii creștine* sunt cel mai adesea predate de profesorii de limba daneză, absolvenți de școli pedagogice, care au optat și pentru modulul *Creștinism/Filosofie*, în toți cei patru ani de studiu (în anul I, modulul are statut obligatoriu). Profesorii de gimnaziu sunt fie absolvenți ai unui Institut de Studii Religioase, fie ai unei Facultăți de Teologie. Dată fiind abordarea non-confesională, convingerile religioase ori filosofice ale profesorilor de *Studii creștine* nu sunt relevante la angajare.

Deși există voci care pun sub semnul îndoielii legitimitatea statutului obligatoriu al SR în școlile publice, acestea aparțin unei minorități, evoluțiile recente părând a fi îndreptate în direcția opusă. Astfel, dacă, până în anul 2007, elevii nu aveau de susținut examen la această disciplină, acum cunoștințele acumulate sunt testate în mod formal.

Estonia

Locul SR în școlile publice estoniene a reprezentat subiectul primului referendum național de după proclamarea independenței de stat, în 1918. Astfel, SR, organizat non-confesional, devenea obiect opțional pentru ciclul primar (7-16 ani) și gimnazial (16-19 ani). Marea majoritate a elevilor opta pentru participarea la acest curs.

Lucrurile s-au schimbat radical în cei 50 de ani de ocupației sovietică, timp în care SR a fost eliminat complet din școli, revenind abia la începutul anilor 1990.

Astăzi, disciplina *Religie* este opțională pentru toate nivelurile de studiu pre-universitar, școlile fiind obligate să organizeze predarea ei, dacă minim 15 cereri în acest sens sunt înregistrate din partea părinților sau a elevilor care au implinit 15 ani.

În practică, însă, moștenirea anilor de dictatură ateist-comunistă (aproape trei sferturi din populație se declară ca neaparținând niciunui cult religios), reglementările legislative incomplete, precum și lipsa de cadre didactice calificate fac ca organizarea SR în școli să fie încă foarte dificil. Doar 1-2% dintre elevi iau parte la ore de *Religie*, decizia organizării acestora aparținând adesea directorului fiecărei școli.

Potrivit legii, tot școala este responsabilă și de întocmirea programelor analitice (reglementare valabilă pentru toate obiectele opționale). În ultimii ani, o Comisie pentru Educația Religioasă, care reunește reprezentanți ai cultelor (Biserica Evanghelică Luterană și Biserica Ortodoxă), ai profesorilor și ai Ministerului Educației, a lucrat la elaborarea unei programe naționale, precum și a unui

set de manuale școlare. Totuși, mai este cale lungă până la implementarea acestor măsuri.

Abordarea este în continuare non-confesională, insistându-se asupra impactului social și cultural al religiei. Elevilor le sunt oferite informații despre marile religii necreștine sau alte concepții filosofice, însă învățătura de credință creștină ocupă un loc central în cadrul programei. Legea Educației menționează și faptul că SR oferit în școli nu trebuie confundat cu prozelitismul.

Cei mai mulți dintre profesorii de Religie din Estonia sunt absolvenți ai Institutului Teologic al Bisericii Evanghelice-Luterane sau ai Facultății de Teologie din cadrul Universității din Tartu.

În anul 2006, o propunere ce viza transformarea studiului religiei în disciplină obligatorie pentru clasele VII-IX a fost respinsă de Parlament, însă dezbaterea continuă și astăzi.

Finlanda

Majoritatea cetățenilor (aprox. 85%) sunt membri ai Bisericii Lutherane Finlandeze, care, deși nu mai este Biserică de Stat, cultivă încă o strânsă relație de cooperare cu autoritățile publice și joacă un rol însemnat în cadrul societății finlandeze.

În consecință, SR este disciplină de studiu obligatorie în toate școlile publice, din clasa I-a până în clasa a XII-a. Legea Libertății Religioase, adoptată în 2003, prevede predarea unei ore de *Religie* săptămânal, ținându-se cont de apartenența religioasă a elevilor. În consecință, majoritatea orelor de *Religie* oferă educație religioasă luterană, dar toate celelalte 10 culte recunoscute oficial de către Stat au dreptul să organizeze această activitate, la cererea a minim trei elevi din același an. Există, așadar, 11 programe analitice diferite pentru disciplina SR, care este obligatorie pentru elevul a cărui credință religioasă se regăsește în curriculum oferit. Alternativa studierii unei discipline laice - *Etică seculară* - este disponibilă numai elevilor care nu aparțin niciunui cult sau ai căror cult nu organizează SR în școala lor.

Scopul SR este de a-i familiariza pe elevi cu elementele fundamentale ale propriei credințe religioase, de a le oferi o introducere în studiul celorlalte mari religii ale lumii, precum și de a-i ajuta să înțeleagă dimensiunea istorică, culturală ori morală a fenomenului religios. Toate aceste obiective imediate urmăresc asistarea tinerilor în articularea propriilor concepții de viață.

Programele analitice sunt stabilite de către un Consiliu Național al Educației, care cuprinde reprezentanți ai Ministerului Educației și ai cultelor recunoscute de Stat. Se lasă totuși loc considerabil pentru adaptări la specificul și exigențele fiecărei regiuni sau chiar ale fiecărei școli. Școlile pot să aleagă unul dintre manualele oferite de editurile private, care le alcătuiesc pe structura programelor aprobate de Consiliu.

În clasele I-VI, SR este predat, precum toate celelalte discipline, de învățători. Profesorii de *Religie* pentru clasele superioare sunt absolvenți de studii teologice universitare, cu specializare în pedagogie. Profesorii sunt desemnați de către cultele religioase și angajați și plătiți de către Stat.

Cu zece ani în urmă, a existat propunerea reorganizării SR pe principii non-confesional. Parlamentul a respins atunci această variantă, însă înmulțirea cultelor religioase prezente în Finlanda, care ar putea solicita organizarea de ore de *Religie* în școli, precum și costurile asociate unei asemenea evoluții, readuc discuția în actualitate.

Franța

Separarea completă dintre Stat și Biserică, prevăzută în articolul 1 din Constituție și reglementată mai detaliat într-o lege adoptată în anul 1905, influențează în mod decisiv forma SR în cadrul sistemului de învățământ public francez.

După o perioadă în care Biserica a deținut controlul deplin asupra tuturor școlilor primare franceze, în martie 1882, o nouă lege prevedea înlocuirea “educației morale și religioase” cu “educația morală și civică” și eliminarea oricărei referiri la Dumnezeu în cadrul cursurilor. Aceeași lege stabilea, în același timp, și o zi liberă în timpul săptămânii, zi în care elevii să poată lua parte la orele de educație religioasă organizate de către Biserică. Așa se face că, până astăzi, elevii francezi merg la școală de luni până sâmbătă, cu excepția zilei de miercuri, când cei ce doresc pot lua parte la cursurile organizate de către cultele religioase, în afara școlii. Curriculumul școlar a rămas, însă, pentru multă vreme, închis oricărei referiri la vreo credință religioasă.

La sfârșitul anilor 1980, a fost declanșată o dezbateri națională în jurul reintroducerii în cadrul programelor școlare a unor noțiuni elementare de SR, considerate a fi indispensabile înțelegerii de către elevii francezi a moștenirii culturale naționale. Apoi, înmulțirea, la începutul deceniului trecut, a atentatelor teroriste având la bază extremismul religios, a readus în discuție contribuția pozitivă pe care SR ar putea-o avea în consolidarea valorilor fundamentale și a ordinii sociale. Multe voci au exprimat, în acest context, convingerea că la baza fundamentalismului stă ignoranța și înțelegerea greșită a unor tradiții religioase, acesta fiind încă un argument pentru reconsiderarea poziției față de interzicerea SR în școlile publice.

Ca urmare a tuturor acestor dezbateri, deși nu s-a ajuns la introducerea unei discipline dedicate integral SR, din ce în ce mai multe elemente ce ar ține de o astfel de disciplină sunt integrate în programele analitice ale altor discipline, precum *Istoria, Literatura, Artele etc.*

Situația diferă puțin în școlile confesionale romano-catolice, unde SR poate fi introdus, dar numai cu statut opțional, în condițiile în care nici elevii și nici profesorii acestor școli nu sunt neapărat romano-catolici iar mare parte din finanțare vine tot de la Stat.

Diferența este încă și mai mare în școlile din zona Alsace-Moselle (estul țării). Atunci când s-a dat legea care prevedea scoaterea SR din școlile din Franța, această regiune se afla sub ocupație germană, făcând deci imposibilă aplicarea legii menționate. În consecință, SR funcționează și astăzi după regimul Concordatului semnat în 1801 de Napoleon Bonaparte, care n-a fost abrogat nici de anexarea germană din 1870, nici de întoarcerea celor trei departamente la Franța, în 1919. SR este în continuare obligatoriu pentru elevii din toate tipurile de școli, în ciclul primar și secundar. În organizarea SR, Statul cooperează cu Biserica Catolică, cea Protestantă și cultul Mozaic, care își alcătuiesc fiecare propriile programe analitice. Elevii pot solicita scutirea de la SR, caz în care sunt obligați să participe la un curs de *Educație Civică și Morală*.

Germania

Germania este unul dintre Statele europene în care SR are un loc bine definit în cadrul sistemului public de învățământ. Constituția țării, adoptată în 1949, menționează SR ca obiect care face parte din trunchiul comun în cadrul învățământului primar (6-10 ani) și secundar (10-19 ani), și care trebuie predat "în acord cu principiile comunităților religioase" (art. 7, alineatul 3). În consecință, responsabilitatea organizării SR în școlile publice aparține în egală măsură Statului și cultelor. Alcătuirea programei analitice și a manualelor școlare se face la nivel de Stat federal, și cade în sarcina unor comitete mixte în care sunt reprezentate autoritatea de Stat și cele bisericesti din landul respectiv.

În mod normal, curriculumul școlar prevede două ore de SR săptămânal, excepție făcând școlile private (6% din totalul elevilor), majoritatea Romano-Catolice ori Protestante, unde SR ocupă un loc chiar mai important decât în școlile de stat. SR se poate număra între disciplinele de examen la încheierea ciclului de studii secundare, existând landuri unde pînă la 30% dintre elevi fac această opțiune.

În cele mai multe dintre cele 16 State federale, SR în școlile publice este Romano-Catolic ori Protestant, dar sunt și trei State în care se predă *Religie Ortodoxă*. În ultimii ani se fac eforturi constante în direcția introducerii în școli a SR musulmane, pentru cei aprox. 500.000 de elevi aparținând acestei religii. Procesul este însă îngreunat de lipsa unei autorități reprezentative pentru minoritatea musulmană la nivel național.

La cererea părinților sau a elevilor înșiși (dacă au peste 14 ani), se poate obține o scutire de la ora de *Religie*, care este înlocuită cu o altă disciplină, precum *Filosofie aplicată*, *Etică*, *Valori și norme* etc. Aproximativ 5% dintre elevi fac uz de acest drept.

Pregătirea profesorilor de *Religie* se face în cadrul universităților de stat ori a unor colegii pedagogice, și durează între 4 și 7 ani, împărțiți într-o etapă majoritar academică și una practică. La terminarea studiilor, viitorii profesori trebuie să primească și o autorizație din partea Bisericii. Clericii pot, de aseme-

nea, să predea *Religia* în școli. Biserica Evanghelică din Germania deține și un Institut – *Comenius* - care se ocupă în mod constant cu analizarea și îmbunătățirea calității SR oferit în școlile publice.

Grecia

Legătura puternică existentă în conștiința colectivă a poporului elen, între credința ortodoxă și identitatea națională, are consecințe importante asupra locului SR în sistemul de învățământ public. Deși există dezbateri în legătură cu acest subiect, SR face parte din trunchiul comun, fiind deci disciplină obligatorie în toate școlile, la toate nivelurile de învățământ preuniversitar. Mai mult decât atât, în multe dintre școli, fiecare zi de studiu începe cu o scurtă rugăciune.

Constituția elenă, adoptată în 1975, prevede că scopul educației oferite în școlile grecești este “educarea morală, *spirituală*, cognitivă, vocațională și psihică a tuturor grecilor, dezvoltarea unei conștiințe naționale și *religioase*, precum și formarea unor cetățeni liberi și responsabili” (art. 16, alin. 2). În practică, aceste prevederi înseamnă că Statul este singurul responsabil de stabilirea programelor analitice, editarea manualelor și numirea profesorilor de *Religie*, autoritatea bisericească fiind consultată numai în privința corectitudinii dogmatice a materialelor didactice folosite.

În prezent, curriculumul școlar prevede două ore de *Religie* săptămânal, pentru toate nivelurile, cu excepția ultimului an de liceu, când se predă numai o oră. Posibilitatea obținerii unei scutiri există numai pentru elevii neortodocși, fără a exista niciun obiect alternativ. Excepție fac minoritatea catolică de pe insula Syros și cea musulmană din Tracia, care au dreptul să-și organizeze singure SR în școli, elaborând propriile programe și nominalizând profesorii fără niciun amestec din partea Statului. Celelalte minorități au dreptul să-și organizeze singure SR, cu condiția ca în clasa respectivă să existe minim 5 elevi, membri ai acelui cult, ceea ce nu se prea întâmplă în practică.

În cadrul ciclului primar, SR poate fi predat de către învățătorii care au urmat un curs de specializare în Educație religioasă. Există însă îndoieli asupra eficacității acestei prevederi, și se întrevide înlocuirea învățătorilor cu absolvenți de studii teologice universitare. La nivel gimnazial și liceal, profesorii de *Religie* sunt absolvenți ai Facultăților de Teologie din Atena și Tesalonic, care acordă în ultimii ani o importanță crescândă laturii pedagogice a instruirii studenților.

Dezbaterile asupra SR din școlile grecești vizează nu atât prezența acesteia în cadrul programei, cât mai ales abordarea care să fie folosită. În acest sens, anul școlar 2006/7 a marcat trecerea de la un caracter predominant catehetic și pur confesional către o mai mare deschidere pentru dialog interconfesional și interreligios. Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe a Greciei și-a exprimat, la scurt timp după aceasta, rezerva față de noua orientare a SR.

Irlanda

Marea majoritate (~95%) a școlilor irlandeze sunt confesionale, cu finanțare de la Stat, dar organizate și administrate de culte (cele mai multe de Biserica Romano-Catolică). În toate aceste școli, SR este disciplină obligatorie. În ciclul primar (6-12 ani) SR îi este alocat câte o jumătate de oră pe zi, iar în cel secundar (12-17/18 ani), două ore săptămânal. Legea prevede dreptul elevului de a fi scutit de la participarea la aceste ore, dar sunt rare cazurile când acest drept este uzitat.

Un segment restrâns (dar în creștere constantă) de școli neafiliate denominațional oferă un curs de *Etică*, lăsând părinților posibilitatea organizării SR cu statut extracurricular.

Ministerul Educației propune o programă analitică non-confesională, concentrată pe oferirea de informație despre marile religii ale lumii și răspunsurile pe care acestea le oferă problemelor fundamentale ale vieții. Școlile au însă libertatea de a urma propriile programe, cu abordare confesională, cum se și întâmplă în majoritatea cazurilor.

În ciclul primar, orele de Religie sunt predate, de obicei, de învățători, ca toate celelalte discipline. Profesorii pentru ciclul secundar sunt absolvenți ai unor programe de studii superioare, organizate în cadrul universităților de stat sau romano-catolice.

Italia

Locul deosebit pe care Biserica Romano-Catolică îl ocupă în cadrul societății italiene se face simțit și în privința statutului și popularității SR în școlile publice din peninsula. Acesta este reglementat prin Concordatul dintre Statul Italian și Vatican, semnat în 1984, precum și printr-o serie de acorduri ale Statului cu celelalte culte recunoscute legal.

Potrivit acestora, SR este disciplină opțională, organizată de către Biserica Romano-Catolică, cu finanțare de la Stat. Părinții sau elevii peste 14 ani aleg la fiecare început de an școlar dacă vor sau nu să participe la aceste ore. În jur de 90% participă. Se predau două ore pe săptămână în ciclul primar (6-11 ani) și o oră pe săptămână în cel secundar (11-19 ani). Nu există o disciplină alternativă, pentru elevii care nu participă. În școlile confesionale (~5% din nr. total, de obicei Romano-Catolice) sunt valabile aceleași reglementări, cu deosebirea că se predau două ore pe săptămână și în ciclul secundar.

Programa analitică este stabilită de Biserica Romano-Catolică, dar trebuie să fie vizată de către Stat, care se asigură că elevilor le sunt oferite și informații esențiale despre religiile necreștine. Tot Biserica este responsabilă și de alcătuirea manualelor școlare, precum și de instruirea și numirea profesorilor, care sunt angajați și plătiți de către Stat.

Culte necatolice au dreptul să organizeze SR în școli, cu condiția de a suporta ele însele costurile implicate.

Orele de Religie sunt predate, în ciclul primar, de învățători, cu condiția ca aceștia să fi urmat un curs de calificare la unul dintre Institutele de Științe Religioase regionale. Aceleași institute organizează și cursurile de formare pentru profesorii de Religie din ciclul secundar, cursuri ce durează 5 ani. Institutele sunt organizate de Biserică, dar finanțate de către Stat. Pentru a preda în școli, absolenții trebuie să primească și o aprobare din parte autorității bisericești locale.

Letonia

Modificările frecvente în materie de politici educaționale, într-un stat aflat încă în curs de reformă după 50 de ani de ocupație sovietică, influențează semnificativ locul SR în școlile letone.

Potrivit legislației actuale, SR are statut opțional, școlile fiind obligate să ofere această disciplină la cererea a minim 10 elevi (sau a părinților lor). În această situație, orele de Religie sunt organizate, de obicei, confesional, de către unul dintre cele 8 culte recunoscute legal. Numirea profesorilor, întocmirea programei analitice și editarea manualelor sunt în sarcina cultelor, finanțarea fiind oferită de către Stat.

Există și școli care oferă posibilitatea unei abordări non-confesionale, printr-un curs de *Istorie a religiilor* sau de *Etică*, la cererea părinților ori a elevilor de peste 14 ani.

Minorităților naționale au dreptul de a-și înființa propriile școli, în cadrul cărora își pot organiza singure și SR, cu finanțare de la Stat.

Lituania

Imediat după declararea independenței, în 1990, SR a fost reintrodus în școlile lituaniene. Până astăzi, la începutul fiecărui an școlar, părinții (sau elevii de peste 14 ani) trebuie să aleagă ce tip de educație vor să urmeze: *Religie* sau *Etică*. În ambele cazuri se predă o oră pe săptămână.

SR este finanțat de Stat, dar organizat confesional de către unul dintre cele nouă „culte tradiționale”, în funcție de cererile înregistrate la o anumită școală. Programele analitice și manualele sunt elaborate de către culte și aprobate de Ministerul Educației. Profesorii sunt, de asemenea, numiți de către culte, dar angajați și salariați de către Stat.

Există și un segment restrâns de școli confesionale (1% din nr. total, de obicei Romano-Catolice), în care SR este disciplină obligatorie și subiect de examen la sfârșitul ciclului secundar (19 ani).

Profesorii de Religie sunt pregătiți în cadrul universităților de stat. Pot preda la clasele I-VIII deținătorii unei diplome de licență, iar pentru clasele IX-XII cei ce au absolvit și studiile masterale. Pentru a putea preda, profesorii trebuie să solicite anual o aprobare din partea autorității bisericești locale.

Luxemburg

Statutul SR în școlile publice luxemburgheze este reglementat printr-un acord, semnat în 1997, între Ministerul Învățământului și Arhiepiscopia Romano-Catolică. Potrivit acestuia, SR este disciplină opțională la toate nivelurile de studiu pre-universitar, și se predă câte o oră pe săptămână. Există dreptul obținerii unei scutiri, caz în care elevul trebuie să participe la un curs de *etică*. Aproximativ 70% dintre elevi aleg ora de Religie.

Malta

95% dintre cetățenii maltezi sunt membri ai Bisericii Romano-Catolice și peste jumătate dintre aceștia participă la slujbe în mod regulat. Statutul SR în școlile publice din această țară este reglementat prin Constituție (art. 2, alin. 2) ca făcând parte din trunchiul comun, obligatoriu la toate nivelurile de studiu preuniversitar. Există posibilitatea obținerii unei scutiri, fără a fi oferită nicio disciplină alternativă.

Organizarea SR este în responsabilitatea Bisericii, care întocmește programele analitice, editează manualele, pregătește și numește profesorii. Costurile sunt acoperite integral de către Stat. În ciclul primar (5-11 ani), SR îi este alocată prima jumătate de oră a fiecărei zile de curs (în total, 2,5h/săpt.), în vreme ce în ciclul secundar (11-18 ani) sunt prevăzute două ore pe săptămână.

Învățătorii pot preda *Religia* în clasele primare, dacă urmează un curs de specializare în pedagogia religiei. La clasele superioare, *Religia* este predată de absolvenți de studii teologice superioare, care au urmat și un modul de pedagogie. De asemenea, în cadrul Facultății de Pedagogie a Universității Malteze funcționează o secție de *Educație religioasă*. Înainte de angajare, profesorii trebuie să obțină o aprobare din partea episcopului locului.

Olanda

Dat fiind nivelul ridicat de autonomie locală în organizarea sistemului educațional olandez, locul pe care SR îl ocupă în cadrul acestui sistem variază considerabil, chiar de la o școală la alta. Totuși, se poate vorbi despre o serie de caracteristici comune, în funcție de tipul de școală: publică sau confesională. Statul finanțează în mod egal ambele tipuri de școli.

75% dintre elevii olandezi sunt educați în școli confesionale. Caracterul confesional al acestor școli este din ce în ce mai greu de distins, iar legătura acestora cu un anumit cult este din ce în ce mai fragilă, dacă nu deja cu totul inexistentă. Totuși, unele dintre ele continuă să ofere o oră de *Religie*, organizată confesional de cultul căreia școala îi este afiliată. Mult mai multe sunt însă situațiile unde se optează pentru o abordare non-confesională, urmărindu-se o prezentare obiectivă a principalelor tradiții religioase și filosofice ale lumii. În

marea majoritate a cazurilor, SR are statut opțional, putând totuși să fie și disciplină obligatorie pentru elevii care aleg anumite profiluri.

Ceilalți 25% dintre elevi merg la școli administrate de autoritățile locale. Aici, la cererea părinților, SR poate fi organizat de către culte, care trebuie să suporte și costurile implicate, școala nepunând la dispoziție decât sala de curs. De asemenea, fiecare școală are libertatea de a oferi un curs de *Istorie a religiilor* sau o abordare seculară a fenomenului religios. În practică, însă, educația religioasă (de orice tip) este aproape absentă în acest tip de școli.

Nu există o autoritate responsabilă de alcătuirea programelor analitice, care pot fi întocmite la nivel de școală. În școlile confesionale, profesorii de *Religie* au același statut ca și colegii lor care predau oricare altă disciplină. Situația este mai delicată în cazul profesorilor din școlile de stat, care sunt plătiți de către culte, în funcție de numărul de ore predate, și care nu se bucură de drepturile prevăzute la semnarea unui contract de muncă obișnuit. În ciclul primar, orele de Religie sunt, de obicei, predate de învățători care au urmat un modul de *Științe religioase*. Pentru a preda în ciclurile superioare, profesorii trebuie să fi absolvit studii teologice universitare și un modul de pedagogie.

Polonia

În ciuda anilor grei de dictatură comunistă, precum și a unui rapid proces de secularizare ce a urmat acestora, Biserica Romano-Catolică continuă să ocupe un loc important în structura societății poloneze, ceea ce influențează considerabil și statutul SR în școlile publice din această țară.

La fiecare început de an școlar, elevii (sau părinții lor) trebuie să aleagă între o oră săptămânală de *Religie* și una de *Etică*. SR este finanțat de Stat și organizat de unul dintre cultele recunoscute legal, de obicei Biserica Romano-Catolică. Cultele minoritare (Biserica Ortodoxă, mai ales în estul țării, dar și diferitele culte protestante) pot organiza SR în școli, pentru grupuri de minim 7 elevi.

Alcătuirea programelor analitice, editarea manualelor și numirea profesorilor sunt în responsabilitatea cultelor, Statul asigurând fondurile necesare.

Profesorii sunt absolvenți de studii teologice sau membri ai personalului clerical.

Portugalia

Statutul SR în școlile publice portugheze este reglementat de prevederile Concordatului cu Vaticanul, reînnoit în 2004, și de o serie de acorduri cu celelalte culte recunoscute legal. Potrivit acestor acte, elevii din clasele V-IX pot opta pentru un curs de *Morală și religie*, care poate fi organizat de oricare dintre cultele recunoscute legal pentru grupuri de minim 10 elevi. Dată fiind structura confesională a societății portugheze, marea majoritate a acestor ore sunt predate de profesori romano-catolici, numiți de autoritatea bisericească locală și plătiți de către Stat.

Culte sunt, de asemenea, responsabile de alcătuirea programelor analitice și de întocmirea manualelor școlare, care trebuie apoi aprobate și de către Stat.

Regatul Unit al Marii Britanii și Irlandei de Nord (1973)

Dat fiind nivelul ridicat de autonomie al celor patru mari unități teritoriale (Anglia, Țara Galilor, Scoția, Irlanda de Nord), este greu de vorbit despre o organizare unitară a SR, la nivel național. Totuși, în toate regiunile regatului, SR, sub diferite denumiri, are statut obligatoriu, la toate nivelurile de studiu, cu drept de scutire, fără oferirea unei discipline alternative. Toate costurile sunt acoperite de către Stat. Deosebiri apar când vine vorba de organizarea și conținutul disciplinei.

În școlile de stat din Anglia, Țara Galilor și Scoția (75% din nr. total) SR este, de regulă, organizat non-confesional. Programele analitice sunt întocmite de Comitete Inter-religioase constituite la nivel local și care reunesc reprezentanți ai Statului și ai cultelor reprezentate în zona respectivă. În consecință, abordarea va fi ecumenică și interreligioasă, prezentând elevilor date despre istoria, doctrina și practicile specifice tuturor cultelor reprezentate. În școlile confesionale (majoritar anglicane sau romano-catolice, și reprezentând 20% din numărul total), de asemenea finanțate de Stat, abordarea este confesională, programa analitică fiind centrată asupra cultului respectiv, dar acordând spațiu și celorlalte confesiuni și religii. În școlile de stat, SR îi este, de obicei, alocată o oră pe săptămână, în vreme ce școlile confesionale pot suplimenta acest spațiu. De asemenea, toate școlile din cele două regiuni au obligația de a organiza, zilnic, un serviciu liturgic la care toți elevii trebuie să ia parte (se poate obține scutire de către elev).

În Irlanda de Nord, ecouri ale conflictului istoric dintre romano-catolici și protestanți se resimt încă în organizarea sistemului educativ. Până astăzi, majoritatea școlilor au caracter confesional, cele de stat fiind frecventate, în principal, de protestanți iar cele romano-catolice de membrii acestei Biserici. În ultimul deceniu, a apărut însă și o a treia categorie: așa-numitele „școli integrate”, în care studiază elevii aparținând ambelor confesiuni. Dacă școlile de stat și cele „integrate” urmează, de obicei, o abordare non-confesională, cele catolice rămân fidele programelor analitice alcătuite pe principii confesionale. Ca și în Anglia și Scoția, școlile trebuie să organizeze un serviciu liturgic zilnic, la care toți elevii au obligația să participe.

Slovacia

Cu o Constituție care face în mod direct referire la rădăcinile creștine ale națiunii, Slovacia este una dintre țările europene cu cel mai ridicat procent de credincioși practicanți (peste 30%). Statutul SR în cadrul învățământului slovac este reglementat printr-un Concordat cu Vaticanul și o serie de acorduri cu celelalte 11 culte recunoscute legal, toate semnate în 2004.

Potrivit acestora, în clasele I-XI, fiecare elev (sau părinții) trebuie să aleagă una dintre disciplinele *Religie și Etică*. Aproximativ 75% aleg *Religie*, disciplină predată câte o oră pe săptămână, finanțată de Stat și organizată de unul dintre cultele recunoscute legal, pentru grupuri de minim 12 elevi. Cultele întocmesc programele analitice, care trebuie apoi aprobate de Ministerul Învățământului, și editează manualele, cu sprijin financiar din partea Statului. Programele sunt, de obicei, centrate asupra cultului respectiv, dar sunt și situații în care culte minoritare, din rațiuni practice, alcătuiesc programe comune.

Există și o serie de școli confesionale (~5% din total, majoritatea romano-catolice), în care *Religia* este disciplină obligatorie, cu două ore de predare săptămânal.

Profesorii de *Religie* sunt absolvenți ai secțiilor de pedagogie din cadrul facultăților de teologie, care funcționează ca parte a universităților de stat sau romano-catolice.

Slovenia

Constituția slovenă prevede o separație absolută între Stat și culte, principiu cu consecințe notabile asupra statutului SR în școlile publice.

SR confesional este interzis prin lege în toate școlile de stat. În clasele VII-IX, elevii pot alege însă un curs de *Religie și etică*, care propune o abordare non-confesională, oferind o introducere în principalele tradiții religioase și filosofice ale lumii. Responsabilitatea organizării acestei discipline aparține în exclusivitate Statului. Din comisia care stabilește conținutul programei analitice fac parte și teologi, dar nu ca reprezentanți ai Bisericii, ci ca specialiști în domeniu. Elemente de SR sunt incluse, de asemenea, în programa analitică a altor discipline (*Istorie, Literatură, Educație civică și Morală* etc.)

Profesorii sunt absolvenți de studii superioare în teologie, sociologie, filosofie, psihologie ori studii culturale, care au urmat și un program de specializare organizat în cadrul Universității (de Stat) din Liubliana.

În școlile confesionale (majoritar romano-catolice), SR are statut de disciplină obligatorie, dar acestea reprezintă sub 1% din nr. total.

Spania

Statutul SR în școlile publice spaniole este reglementat prin noua Lege a Educației, adoptată în 2006, încă în curs de implementare, prin Concordatul cu Vaticanul, semnat în 1974, și printr-o serie de acorduri între Stat și cultele recunoscute legal.

Astfel, atât în școlile de stat (75% din nr. total), cât și în cele private, SR este disciplină opțională, finanțată de Stat și organizată de către unul dintre cultele recunoscute legal, cu o oră de predare săptămânal. Elevii care nu participă la ora de *Religie* trebuie să urmeze un curs de *Istorie și cultură a religiilor*. În jur de 80% dintre elevi aleg disciplina *Religie*, de obicei organizată de Biserica

Romano-Catolică. Cultele protestant, mozaic și musulman organizează, în total, sub 1% din orele de *Religie*.

Programele analitice sunt alcătuite de către culte și aprobate de către Stat. În general, acestea sunt centrate pe învățătura de credință a cultului respectiv, neexistând o foarte mare deschidere ecumenică ori interreligioasă.

În ciclul primar (6-12 ani), SR poate fi predat de învățător, dacă acesta a absolvit un curs de specializare. Pentru a preda la ciclurile superioare, sunt necesare studii universitare în teologie. Înaintea angajării, profesorii trebuie să obțină o aprobare din partea cultului pe care îl reprezintă, aprobare ce nu trebuie reînnoită anual, dar care poate fi retrasă cu o motivație bine întemeiată.

Suedia

Deși mai bine de trei sferturi dintre suedezi sunt de confesiune luterană, SR din această țară este organizat non-confesional, fiind în grija exclusivă a Statului.

Atât în ciclul primar (clasele I-IX), cât și în cel secundar (clasele X-XII) disciplina *Știința religiei* are statut obligatoriu pentru toți elevii din școlile publice (de Stat sau private). Nu există posibilitatea obținerii unei scutiri. Programa analitică este concentrată pe oferirea de informații obiective despre religiile lumii, evidențind relevanța lor istorică, etică ori culturală.

Profesorii au același statut ca și colegii lor care predau alte discipline. Instruirea lor se face în cadrul universităților de Stat și durează între 3 și 5 ani, în funcție de nivelul la care vor să predea.

Școlile private confesionale (romano-catolice sau musulmane) finanțate de către Stat reprezintă un segment în continuă creștere. Deși trebuie să respecte aceleași curriculumuri și programe analitice ca și școlile de Stat, acestea își pot manifesta caracterul confesional printr-o serie de activități extracurriculare, ceea ce le face atractive pentru părinții preocupați mai mult de cultivarea identității culturale și religioase a copiilor lor.

Ungaria

Statutul pe care SR îl are astăzi în cadrul sistemului de învățământ ungar poate fi cel mai bine înțeles în lumina evoluției din timpul celor cinci decenii de dictatură comunistă din această țară. În toată această perioadă, SR nu a fost niciodată complet interzis, ci transformat în disciplină extracurriculară, marginalizat și lăsat în grija exclusivă a cultelor.

Noua Lege a Educației Publice (1993) nu a schimbat considerabil situația. În consecință, până astăzi, SR este disciplină opțională, care este predată în școli, dar înainte sau după orele de curs. Pe de altă parte, Statul oferă acum finanțare pentru plata profesorilor, care sunt însă angajați de către culte. Tot cultele sunt responsabile de alcătuirea programelor analitice, editarea manualelor sau instruirea profesorilor. Toate cultele recunoscute legal au dreptul de a organiza SR în școli, dar, în practică, cele patru „culte istorice” (Romano-Catolic, Reformat,

Luteran, Mozaic) organizează marea majoritate a orelor. Abordarea este, aşadar, confesională.

Alta este situația în școlile confesionale (majoritatea romano-catolice), al căror număr este astăzi în creștere. SR este aici disciplină obligatorie, cu două ore de predare săptămânal, spre deosebire de o singură oră în școlile de Stat.

Profesorii de Religie sunt pregătiți în cadrul unor secții didactice ale facultăților de teologie, în universitățile de Stat. Personalul clerical poate, de asemenea, preda această disciplină în școli.

Bibliografie selectivă

Cărți

1. AFDAL, Geir, *Researching Religious Education as Social Practice. Religious Diversity and Education in Europe*, Waxmann, Münster/New York/München/Berlin, 2010.
2. ALBERTS, Wanda, *Integrative religious education in Europe: a study-of-religions approach*, coll. *Religion and Reason* 47, Hubert & Co., Göttingen, 2007.
3. BORNE, Dominique, WILLAIME, Jean-Paul, *Enseigner les faits religieux : quels enjeux?*, coll. *Débats d'école* 1, Armand Colin, Paris, 2007.
4. Consiliul Europei (ed.), *The Religious Dimension of Intercultural Education*, Council of Europe Publishing, Strasbourg, 2005.
5. Consiliul Europei (ed.), *Living together. Combining diversity and freedom in 21st century Europe. Report of the Group of Eminent Persons of the Council of Europe*, Council of Europe Publishing, Strasbourg, 2011.
6. DOE, Norman, *Law and Religion in Europe. A Comparative Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
7. JACKSON, Robert, SIEBREN, Miedema, WEISSE, Wolfram și WILLAIME, Jean-Paul (eds.), *Religion and Education in Europe. Developments, Contexts and Debates*, coll. *Religious Diversity and Education in Europe* 3, Waxmann, Münster/New York/München/Berlin, 2007.
8. KEAST, John (ed.), *Religious diversity and intercultural education: a reference book for schools*, Consiliul Europei, Strasbourg, 2007.
9. KIERAN, Patricia, HESSION, Anne (eds.), *Exploring Religious Education: Catholic Religious Education in an Intercultural Europe*, Veritas, Dublin, 2008.
10. KUYK, Elza, JENSEN, Roger, LANKSHEAR, David, LÖH, Manna Elisabeth, SCHREINER, Peter (eds.), *Religious Education in Europe. Situation and current trends in schools*, IKO & The Intereuropean Commission on Church and School, Oslo, 2007.

11. LÄHNEMANN, Johannes, SCHREINER Peter (eds.), *Interreligious and Values Education in Europe. Map and Handbook*, Comenius-Institut, Münster, ³2009.
12. MEIJER, Wilna A. J., SIEBREN, Miedema, VAN DER VELDE, Lanser, AALTJE, Martje (eds.), *Religious education in a world of religious diversity*, coll. *Religious Diversity and Education in Europe* 12, Waxmann, Münster/New York/München/Berlin, 2009.
13. MIEDEMA, Siebren (ed.), *Religious Education as Encounter. A Tribute to John M. Hull*, coll. *Religious Diversity and Education in Europe* 14, Waxmann, Münster/New York/München/Berlin, 2009.
14. OSCE – Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR) (ed.), *Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools*, ODIHR, Varşovia, 2007.
15. OSEWSKA, Elzbieta, STALA, Josef (eds.), *Religious Education/Catechesis in the Family. A European Perspective*, The Publishing Company of the University of Cardinal Stefan Wyszyński, Varşovia, 2010.
16. PÉPIN, Luce, *Teaching about Religions in European School Systems. Policy issues and trends – NEF Initiative on Religion and Democracy in Europe*, Alliance Publishing Trust, Londra, 2009.
17. ROBBERS, Gerhard (ed.), *State and Church in the European Union*, Nomos, Baden-Baden, 2005.
18. SCHREINER, Peter, KRAFT, Friedhelm, WRIGHT Andrew (eds.), *Good Practice in Religious Education in Europe. Examples and Perspectives of Primary Schools*, Lit, Münster, 2007.
19. WILLAIME, Jean-Paul, SÉVERINE, Mathieu (eds.), *Des maîtres et des dieux – Ecoles et religions en Europe*, Belin, Paris, 2005.

Resurse on-line

1. www.mmiweb.org.uk/efre – Forumul European al profesorilor de Religie.
2. http://eacea.ec.europa.eu/education/eurydice/index_en.php - Comisia Europeană – Rapoarte asupra sistemelor si politicilor educaționale din Europa.
3. <http://www.euresisnet.eu> – Rapoarte asupra relației Stat-culte în țările europene.

Summary: Religious Education (RE) in Public Schools of the Member States of the European Union

In the past few years, a fiery debate has been going on in Romania concerning the role and status of Religious Education (RE) or lack thereof in the state school system. In this context, it has often been claimed that the current state of affairs, which provides for a weekly class of RE in the primary and secondary cycles, is in obvious contradiction with European realities and trends, and thus hinders the democratic evolution and the progress in knowledge of the society. On the other hand, more than a few citizens regard Europe rather suspiciously, and consider that if RE will eventually be x-out, this will certainly be an outcome of the way too enthusiastic obedience to the omnipotent orders and directives coming from Brussels. Yet even a hasty overview of the facts reveals, quite to the contrary, that the presence of RE is even being consolidated at both communitarian and national level throughout the EU.

Situating it in the wider frame of European common policies, one can see that, according to the Treaty on the Functioning of the EU, the field of education is neither among those falling under the exclusive responsibility of the European institutions, nor among those for which the responsibility is to be shared with the member states. It remains that the organization of education lies fully in the hands of national governments. The EU can, however, contribute to the process at the level of secondary legislation, only through recommendations or opinions (which member states have the freedom to follow or not).

Another European institution which functions on the basis of recommendations is the Council of Europe, but its recommendations are far from suggesting the necessity to eliminate RE from public schools. In fact, given the ever-increasing cultural and therewith religious diversity on the continent, the CoE seems to have slightly altered its stance on the topic, going as far as recommending to its member states to provide for the organization of (non-confessional) RE in all schools. A more or less similar trend can be ascribed to the European Court of Human Rights, which, while vigorously defending the unnegotiability of both parents' and children's religious freedom, has find it appropriate to leave the issue of RE at the discretion of each national government.

Going further, at the national level, one will discover a wide range of approaches in terms of designation, structuring, financing, training and appointing of teachers, as well as a variety of issues and debates which are particular to the specific historical, cultural, or confessional setting of a certain country or region. Nonetheless, beyond this at times even discouraging diversity, a series of evolutions or tendencies can be pointed out to, which are representative for all (or most) of the countries under observation. Thus, for instance, one can see a slight shift in the motivation laying at the basis of the presence of RE in public schools, from the conscience of the necessity thereof for any child towards more pragmatic reasons, e.g. combating religious fundamentalism, facilitating the understanding of a given historic and cultural heritage a.o. In a similar fashion a certain inner secularization of the curriculum for RE is easily observable, in the sense that priority is being given increasingly to an as objective as possible outlook on the major religious traditions of the world. It is then not hard to see that the aim of RE is not any longer to form faithful adherents for one specific confessional community, but to educate citizens able to live in a pluralistic world.

R ECENZII

Franz MUßNER, *Traktat über die Juden*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2009, 401pp.



În imensa literatură teologică creștină referitoare la relația Bisericii cu Iudaismul, dacă s-ar cere o singură carte care să fi reprezentativă pentru stadiul actual al dialogurilor teologice științifice, dar și al atitudinilor oficiale ale bisericilor creștine față de iudaism și evrei în general, tratatul lui Franz Mußner s-ar înscrie fără îndoială între primele locuri. Deși apărută sub același nume deja cu treizeci de ani înainte¹, *Tratatul despre evrei*² se dovedește astăzi mai relevant și mai interesant decât la prima apariție.³

Pentru un cititor mai puțin familiar cu numele teologilor din spațiul German, desigur că titlul este cel care atrage mai întâi atenția. În afară de posibilul interes pe care titlul destul de clar îl poate stârni unui teolog sau simplu creștin, trebuie menționat de la început că intenția autorului nu este aceea de a scrie prin excelență un tratat, care să epuizeze tot ceea ce se poate spune despre evrei. Titlul are o funcție dublă: pe de o parte vrea în mod intenționat să invoce (cel puțin cunoscătorilor) întreaga tradiție creștină

¹ Prima ediție apare în 1979, la Kösel-Verlag München, a doua în anul 1988.

² Traducem termenul german „Juden” cu „evrei” deoarece autorul se referă la denumirea actuală și uzuală în limba germană a acestei minorități etnice, care pe limba română corespunde cu „evrei”. „Judeu”, „jidan” sau „jidov” – cum mai poate fi auzit în cadrul slujbelor ortodoxe sau în limbajul de stradă – sunt recunoscute ca denumiri mai degrabă peiorative, în timp ce „evreu” este un termen neutru. În plus, denumirea de „iudeu” în Noul Testament desemnează de cele mai multe ori evreii care trăiau în Iudeea, provincia sudică a Palestinei antice, care cuprindea orașul Ierusalim.

³ M. Theobald, care scrie cuvântul introductiv, salută apariția *Tratatului* „foarte binevenită”, p. 1.

a unor astfel de tratate – de obicei *contra* iudeilor⁴ -, iar pe de altă parte să se instaleze în continuarea acestei tradiții, dar cu o perspectivă nouă, sau înnoită. Deși titlul păstrează formula neutră „despre evrei (über die Juden)”, conținutul va confirma faptul că este vorba, de fapt, despre un tratat *pro judaei*. Și asta nicidecum în maniera unui entuziasm sionist creștin exagerat, ci fundamentat, așa cum se cade unui profesor venerabil de Noul Testament.

Acestea fiind spuse, înainte de a intra în conținutul tratatului merită să amintim faptul că autorul, Franz Mußner, este profesor emerit al catedrei de Noul Testament din Regensburg. Liniștea și timpul care-i stau acum la dispoziție, i-au permis să revizuiască volumul în care a decantat întreaga sa devenire profesională, dar și spirituală⁵. Perspectiva actuală a experienței autorului asupra unui secol de evenimente (războaie mondiale, holocaust), schimbări sociale, politice și mai ales științifice, fac din noua ediție a *Tratatului despre evrei* o carte indispensabilă pentru oricine are interes față de acest subiect.⁶ Avantajul pe care-l are cititorul apelând la acest autor este că toate informațiile nu sunt numai simple date accesibile oricărui cercetător din biroul său; acestea sunt digerate de experiența unei personalități, care nu este numai unul din marii profesori de Noul Testament, ci și unul care a trăit momentele și schimbările de perspectivă creștină asupra iudaismului în secolul al XX-lea, pe care le înfățișează exemplar în acest volum.

Voluminosul tratat este structurat în opt capitole, care încearcă să atingă punctele acela mai sensibile și relevante ale dialogului dintre cele două religii (?), din perspectiva biblistului.

Primul capitol deschide *Tratatul* în mod curajos cu o schiță – programatică pentru întreaga lucrare – a *unei teologii despre iudaism*.⁷ Între subiectele abordate aici sunt alegerea lui Israel (Erwählung, pp. 18 sqq.), Israel ca popor al lui Dumnezeu (pp. 22 sqq.), Legea (Tora, pp. 37 sqq.), Israel ca rădăcină a Bisericii (Wurzel der Kirche, pp. 68 sqq.), sau Israel și „sluga Domnului” (Gottesknecht, pp. 74 sqq.) Toate acestea, subiecte mereu valabile și pentru întreaga teologie creștină, sunt tratate din perspectiva nouă, făcută posibilă prin evenimentele triste legate de evrei în al doilea război mondial, subsumate de către autor titlului generic de „Auschwitz”. De aceea, capitolul întâi începe cu o scurtă meditație asupra acestui eveniment ca *impuls pentru o reconsiderare a întregii teologii creștine despre iudaism* (Auschwitz als Impuls zum Umdenken, pp. 11 sqq.) Convins că momentul „Auschwitz” îndeplinește o *funcție ermine-*

⁴ Este vorba de scrierea *Adversus Judaeos*, care face parte din portofoliul multor scriitori creștini din diferite epoci, mai ales din Evul Mediu.

⁵ Într-un epilog autobiografic autorul mărturisește cum a descoperit iudaismul și relevanța lui pentru creștinism: „*Meine Entdeckung des Judentums*”, pp. 393-398.

⁶ Cf. autorului, orice creștin ar trebui să aibă interes față de acest subiect. Vezi p. 17, n. 9.

⁷ „*Entwurf einer christlichen Theologie des Judentums*”, pp. 11-87.

*utică de neignorată*⁸, autorul ajunge la câteva concluzii clare, ce vor fi dezvoltate în subcapitolele următoare, deja amintite mai sus. Astfel, în concepția lui F. Mußner (p. 16): 1) „Vechiul Testament” rămâne izvorul de bază, continuu valabil, al credinței lui Israel; 2) Israel rămâne „rădăcina” Bisericii; 3) alegerea lui Israel de către Dumnezeu nu este desființată prin existența Bisericii; 4) necesitatea recunoașterii rolului important pe care-l deține „țara făgăduinței” în teologia lui Israel; 5) iudaicitatea lui Iisus; 6) necesitatea reconsiderării unor pasaje din Noul Testament.

Legat de ultimul punct, Mußner își îndreaptă atenția mai întâi asupra textului din *Rm* 9, 4-5⁹, în care apostolul Pavel revine cu patos la întrebarea ridicată deja în cap. 3 despre evreei necredincioși Evangheliei („Care este deci întâietatea iudeului?”, v. 1). Autorul *Tratatului* observă și subliniază faptul că toate privilegiile etalate de Ap. Pavel nu sunt nicidecum *transferate* Bisericii¹⁰ datorită necredinței iudeilor, ci dimpotrivă, ele sunt confirmate ca mai departe valabile:¹¹

„Apostel konstatiert nicht ehemalige Vorzüge Israels, die es unterdessen an die Kirche verloren habe, sondern er zählt sie auf, weil es für ihn um so erstaunlicher ist, daß Israel in seiner Mehrzahl trotz dieser Vorzüge nicht zum Gehorsam gegen das Evangelium gekommen ist und sich daraus die Frage nahelegen könnte: ‚Wenn einige unreu wurden, sollte ihre Untreue die Treue Gottes zunichte machen?’ (*Röm* 3:3)”¹²

Legătura intimă și strânsă dintre cap. 3 și cap. 9-11 din epistola către Romani descoperă pentru F. Mußner adevăratul înțeles al acestor capitole mult ignorate în tradiția patristică și, pe de altă parte, mult disputate în epoca modernă. În *Rm* 9-11 nu este vorba, așadar, despre împărțirea lui Israel în două, în Israelul credincios și cel necredincios, model al împărțirii lumii – în manieră predestinaționistă – în oameni credincioși, respectiv mântuiți și împietriți, respectiv sortiți întinericului veșnic; aici Ap. Pavel ajunge la o problemă de teodicee, cu care se frământă pe întreg parcursul a trei capitole¹³, întrebarea fundamentală fiind următoarea: „a căzut oare cuvântul lui Dumnezeu?” (*Rm* 9, 6) Cu alte cuvinte,

⁸ „Man kann sagen, „Auschwitz“ übt eine hermeneutische Funktion aus.” Vezi p. 16.

⁹ Ei „sunt israeliți, ale căroră sunt înfierea și slava și legămintele și Legea și închinarea și făgăduințele, ai căroră sunt părinții și din care după trup este Hristos...” *Rm* 9, 4-5.

¹⁰ Legat de „transferul” acestor privilegii asupra Bisericii, F. Mußner contrazice întreaga tradiție patristică a Bisericii, precum și colegii bibliști contemporani (printre care H. Schlier).

¹¹ Autorul subliniază aici timpul prezent folosit de Apostol, p. 46.

¹² „Apostolul nu constată aici privilegiul de ordinul trecutului în ce-l privește pe Israel, ci le etalează din cauză că pentru el este cu atât mai uimitor faptul că Israel nu a crezut Evangheliei, în ciuda tuturor acestor privilegii. De aceea se poate sugera întrebarea: ‚Dacă unii dintre ei au devenit necredincioși, oare necredința lor va nimici credințioșia lui Dumnezeu?’ (*Rm* 3, 3)”.

¹³ Atragem atenția asupra faptului că nici un alt subiect teologic nu este tratat de Ap. Pavel pe o întindere așa de mare ca aceste trei capitole despre soarta lui Israel.

dacă Dumnezeu respinge acum pe însuși poporul Său, căruia îi încredințase toate promisiunile etalate, oare nu devine Dumnezeu susceptibil de necredincioșie față de poporul Său? Mai mult, dacă Dumnezeu se comportă așa cu poporul Său, poate fi un astfel de Dumnezeu credibil pentru toate celelalte neamuri?

De aceea, necredința lui Israel este pentru Apostol o problemă care-l privește pe el, nu numai pentru faptul că el însuși este israelit, ci pentru că întreaga sa operă de misiune al neamuri stă pe ideea de bază a unui Dumnezeu care rămâne credincios nu numai poporului Său, ci care acum se întoarce și către neamuri. Astfel, tot ce urmează în cap. 9, 10 și 11, este argumentarea acestei teze pauline, din perspectiva căreia Israel nu poate să fie exclus veșnic (*Rm* 3, 4; 11, 1,11), ci dimpotrivă, Israel trebuie să aparțină cumva planului divin de mântuire a întregii lumi, Apostolul afirmând în apogeul argumentației sale chiar mântuirea „întregului Israel” (*Rm* 11, 26). Față de această taină dumnezeiască, creștinii trebuie să privească cu cinste și recunoștință, deoarece prin împietrirea parțială și temporară a israeliților, ei au fost făcuți părtași măslinului celui bun, respectiv privilegiilor poporului ales.¹⁴

În perfectă corespondență cu aceste idei pauline stau afirmațiile din epistola către Efeseni 2, 11-22, în care F. Mußner vede o receptare și continuare legitimă a teologiei marelui Apostol.¹⁵ La fel ca în *Rm* 9, 4-5, în *Ef* 2, 12 sunt afirmate din nou la timpul prezent privilegiile lui Israel, în contextul unei încercări de eclesiologie creștină primară. Deși formulate negativ, ca ceea ce lipsea credincioșilor dintre păgâni înainte de Hristos, F. Mußner le reformulează pozitiv rezultând următoarele afirmații (p. 48): 1) Israel deține speranța unui Mesia; 2) Israel constituie comunitatea sau adunarea lui Dumnezeu (*qahal YHWH*); 3) lui Israel aparțin promisiunile testamentare; 4) prin aceasta Israel are nădejde de mântuire; 5) Israel trăiește în comuniune cu Dumnezeu și în cunoaștere de Dumnezeu în lume.

Dacă acum, prin Hristos, neamurile sunt făcute părtașe acestei bogății dăruite de Dumnezeu inițial numai lui Israel, aceasta nu înseamnă că Israel este exclus de la toate acestea. Mußner observă că autorul epistolei către Efeseni nu-l scoate pe Israel din perspectiva mântuirii, nici nu-i reneagă dreptul de a fi poporul ales. Deși epistola are aici în vedere în primul rând pe creștini și Biserica, în calitate de comunitate unică, în cadrul căreia și neamurile și israeliții dobândesc un nou acces la Dumnezeu Tatăl (2, 18), într-un trup (2, 16), Mußner consideră eclesiologia incipientă aici ca una dezvoltată în mod instinctiv din orizontul lui Israel, bază teologică fără de care Biserica ar deveni o abstracțiune

¹⁴ „Darum muß der Christ mit Ehrfurcht und Dankbarkeit auf die Privilegien Israels schauen, weil er durch die Güte und Barmherzigkeit Gottes an ihnen teilnehmen darf.”, p. 47.

¹⁵ Subcapitolul în care Mußner tratează aceste texte biblice se intitulează „Die heilsgeschichtlichen Vorzüge Israels nach Röm 9,4f. und Eph 2,12”, pp. 45 sqq.

metaistorică.¹⁶ Această idee consună cu întreaga tonalitate a *Tratatului*, de aceea Mußner poate să-și afirme mai apoi categoric convingerea că: „Nu există eclesiologie fără considerarea lui Israel.”¹⁷ Ca în *Ef* 3, 6, creștinii trebuie să nu uite că prin Evanghelie ei sunt numai *împreună*-moștenitoare (cu iudeii), *împreună*-mădulare și *împreună*-părtașe la făgăduința în Hristos Iisus.

După un subcapitol consistent exegetic, dedicat afirmației pauline din *Rm* 11, 26 despre mântuirea întregului Israel¹⁸, F. Mußner ajunge la concluzia că *Rm* 11 trebuie să dețină un locul ermineutic decisiv în alcătuirea unui *Tratat despre evrei*,¹⁹ de aceea încheie capitolul întâi al lucrării sale cu un subcapitol dedicat întrebării inevitabile: mai are Israelul post Christum vreo funcție în palnul divin de mântuire? (pp. 78 sqq.)

Mai întâi, Mußner recunoaște că aceasta este o întrebare foarte dificilă (äußerst schwer) și ceea ce răspunde el este numai o încercare, dar una care speră să aibă totuși o contribuție viabilă la dialogul cu iudaismul și mai ales ca elaborarea unei teologii creștine despre Israel. După examinarea textelor biblice în subcapitolele anterioare, autorul pornește acum de la convingerea că întrebarea legată de funcția lui Israel post Christum nu este numai legitimă, ci este chiar necesară pentru teologia creștină din fiecare epocă (p. 79). Încercarea lui Mußner aduce ca răspuns următoarele puncte:

- În ciuda istoriei tumultuoase, evreul este mărturia continuă a lui Dumnezeu în întreaga lume;
- Evreul este mărturia continuă a concreteții istoriei mântuirii;
- Evreul este o mărturie pentru *Deus absconditus*, ale cărui căi sunt de nescrutat (*Rm* 11, 33-36);
- Evreul, împreună cu Biserica, nu lasă să piară din lume ideea mesianică;²⁰
- Evreul menține perspectiva unei lumi mai bune;
- Evreul este o existență a intervalului, în care Dumnezeu își manifestă paradoxal voința Sa;
- Prin iudaism, istoria întregii lumi devine o istorie sfântă;
- Israel nu a încetat să fie „sluga Domnului”.

¹⁶ „Das Bemerkenswerte aber ist dies, daß hier die Ekklesiologie ganz vor dem Horizont Israels entwickelt ist, aus dem instinktiven Wissen heraus, daß die Kirche ohne ihre Wurzel Israel ein geschichtsloses Abstaktum wäre.”, p. 48.

¹⁷ „Es gibt keine Ekklesiologie ohne Blick auf Israel.”, p. 48.

¹⁸ „Ganz Israel wird gerettet werden” (*Röm* 11,26), pp. 52-65.

¹⁹ „Die uasführungen des Apostels in *Röm* 11 besitzen eine hermeneutische Schlüsselstellung beim Aufbau eines Traktats über die Juden.”, p. 64.

²⁰ Aici autorul se referă la așteptarea lui Mesia, care nu este străină nici Bisericii în așteptarea lui Hristos la Parusie. Despre parusie și venirea lui Hristos în slavă, Mußner dă ca exemplu trei nume de renumiți teologi evrei (H.J. Schoeps, D. Flisser, P. Lapide), care au afirmat că dacă la a parusie Mesia va fi același cu Iisus din Nazaret, ei nu cred că vreun evreu s-ar opune. Vezi p. 84.

După aceste puncte, a căror argumentație trebuie luată în considerație, F. Mußner conchide că existența evreului și a creștinului sunt așa de intim legate una de cealaltă, încât despărțirea lor ar fi cea mai mare greșeală. În acord cu teologul K. Barth (p. 80) și filozoful F. Rosenzweig (p. 86), autorul *Tratatului* de față își exprimă convingerea că existența continuă a evreului trebuie să fie pentru creștin o dovadă concretă a existenței și purtării de grijă a lui Dumnezeu față de întreaga lume (p. 87).²¹

Desigur că în ramele unei recenzii nu poate fi prezentat conținutul fiecărui capitol al *Tratatului* în maniera primului, deja schițat. Însă din perspectiva pe care o deschide acest capitol, numit mai sus programatic, putem deduce mai lesne ceea ce urmează, chiar dacă nu reușim să intrăm în detalii.

Era de așteptat ca după provocările ridicate de primul capitol să urmeze un al doilea, care să explice pe larg (dar fără pretenții de exhaustivitate, p. 172) în ce constă marea moștenire de credință a lui Israel și relevanța ei pentru întreaga lume și teologie creștină.²² Această moștenire a fost împropriată (fără expropriere) de către Biserică și, astfel, în potență, de toate neamurile pământului, prin Iisus Hristos, care leagă intim și organic iudaismul de Biserică.

De aceea capitolul al treilea este dedicat redescoperirii iudaicității lui Iisus și a importanței acestui lucru pentru teologia creștină și nu numai,²³ iar al patrulea personalității Ap. Pavel.²⁴ Aici este de înțeles că Mußner poposește meditănd în jurul unor texte, a căror istorie interpretativă lasă de dorit, sau care au fost ignorate de către majoritatea exegeților, până în epoca modernă. Un loc central aici îl ocupă textul din *Rm* 9, 2 – „mare îmi este întristarea și necurmată durerea inimii” – despre care autorul nostru se întreabă retoric: „cine a mai vorbit așa, în teologia creștină, despre Israel?” (p. 241) În ciuda unei tradiții care l-a luat adesea pe Ap. Pavel ca mentor în elaborarea unei teologii antiiudaice²⁵, Mußner luptă în acest capitol pentru o redescoperire a teologiei Apostolului despre Israel, prin excelență benevolentă și plină de speranță pozitivă (*Rm* 11, 26), lucru pe care – spune Mußner – ar trebui să-l învețe în primul rând teologia creștină.

²¹ Aici este recunoscută și încă odată subliniată viziunea Ap. Pavel, ca un evreu care a înțeles această dimensiune universală a iudaismului, p. 87.

²² „Das große Glaubenserbe Israels”, pp. 88-175. Al doilea capitol se termină cu nota autorului despre valabilitatea categoriilor iudaice pentru orice popor din lume și convingerea puternică a înrădăcinării de nestrămutat a Bisericii în Israel (Die unlösbare Verwurzelung der Kirche in Israel), p. 175.

²³ Cap. trei se intitulează „Der ‘Jude’ Jesus”, pp. 176-208. Rezultatul acestui capitol este sintetizat de autor în teza că Iisus este adevăratul rod, quintesența lui Israel și suma acestui popor. Mußner își exprimă și teama de a cade în disgrația atât a evreilor, cât și a creștinilor, prin această teză. Vezi p. 208.

²⁴ Cap. patru este numit simplu „Paulus und Israel”, cuprins între pp. 212-241.

²⁵ Mußner, desigur, nu generalizează, considerând întreaga tradiție teologică antisemită. Primul subcapitol începe cu întrebarea următoare: „Este Pavel vinovat de antisemitism în Biserică și teologie?” (Ist Paulus schuld am Antijudaismus in Kirche und Theologie?), p. 212.

Odată afirmată exuberant această atitudine pozitivă a Ap. Pavel, se deschid o mulțime de întrebări legate de alte texte nou testamentare, a căror poziție față de Israel nu se poate cosmetiza nicicum în una benevolentă. De aceea capitolul cinci este dedicat examinării Evangheliilor în general, a imaginii fariseilor în aceste patru scrieri în particular, termenului „iudei” din Ev. după Ioan, sau întrebărilor legate de moartea lui Iisus, vina iudeilor și blestemul sângelui (*Mt 27, 25*).

Aici Mußner nu încearcă să recorecteze textele evidente în duritatea lor, ci să dezvăluie contextele istorice ale Evangheliilor, scrise cu siguranță la câteva decenii bune după epistolele pauline. Astfel, aceste afirmații devin oarecum explicabile istoric, dacă sunt privite în contextul luptei Bisericii pentru identitate începând cu a doua jumătate a primului secol și mai ales după anul 70. O atenție deosebită dedică autorul nostru imaginii fariseilor, care în oglinda studiilor moderne arată clar ca fiind desfigurată de evangheliști (pp. 272 sqq.). Motivul constă în primul rând în faptul că fariseii au fost singura grupare religioasă iudaică ce a rezistat după anul 70, timp în care se presupune că sunt scrise și evangheliile. Fariseii, care de exemplu în procesul lui Iisus nu au jucat nici un rol, sunt în timpul evangheliștilor singurul grup identificabil cu unul din cele contemporane prediciei lui Iisus. Împotriva acestora se descarcă întreaga durere creștină provocată de procesul anevoios de delimitare de iudaism. Partea a doua a medaliei, însă, dezvăluie acești farisei în funcția lor de reorganizare politico-religioasă a unui iudaism ruinat de puterea romană, eforturi care nu au putut converge nicicum cu cele ale Bisericii. Acești farisei, după anul 70 purtând numele de rabini, nu pot fi identificați pur și simplu cu fariseii din timpul lui Iisus. Așa că Mußner propune teza conform căreia limbajul evangheliilor oglindește relația foarte tensionată între evangheliști și rabini, ca între căpeteniile spirituale ale unor grupări radical deosebite.

Această atitudine, valabilă pentru amândouă grupurile, a dus la mărirea urgentă a distanței dintre comunități, realitate deja mult avansată la sfârșitul primului secol, când a fost scrisă Ev. după Ioan. Aici nu fariseii, ci „iudeii” stau în polul opus creștinilor. Nu anumite fracțiuni din iudaism, ci întregul popor. Prea repede a fost uitat în istoria creștină, că acest titlu („iudeii”) se refera mai întâi la conducătorii poporului iudeu și nu la întregul popor. Dar consecvențele catastrofale (pp. 290-291) pentru întreaga posteritate nu pot fi ascunse sub covor. Aici Mußner pledează clar pentru poziția decretului conciliar „Nostra Aetate”, după care astăzi nu se mai poate imputa evreilor vina conducătorilor poporului iudeu din primul secol (p. 293).

Penultimele două capitole (6 și 7) sunt dedicate diferențierilor²⁶, dar și punctelor comune²⁷ dintre Biserică și Iudaism. Cu privire la diferențe, cea mai mare parte a discuțiilor se învârt, desigur, în jurul lui Iisus și a atributelor sale. Întrebarea fun-

²⁶ „Das Unterscheidende und Trennende”, pp. 336-378.

²⁷ „Gemeinsame Aufgaben und Ziele”, pp. 379-387.

damentală sună așa: este Iisus Fiul lui Dumnezeu sau numai un Profet? Poate fi susținută divinitatea lui Iisus pe baza Scripturii (mai ales NT), sau nu?

În acest capitol Mußner a contribuit poate cel mai eficace la lămurirea unei probleme valabile oricărui creștin. El recunoaște că exegeza modernă pendulează drastic între două extreme, care văd în Iisus un simplu profet, deci om, respectiv pe Dumnezeu însuși. Dezbaterile științifice dintre cele două tabere – dacă se pot împărți așa de simplu – se pot subsuma unor termeni colectivi precum „Prophetenchristologie” și „Sohneschristologie” (p. 347).²⁸ Cu ajutorul unui studiu exemplar făcut de U. Mauser²⁹, autorul *Tratatului* nostru reușește să găsească firul comun, care leagă și unește aceste două perspective, într-o manieră destul de convingătoare și mai ales promițătoare, atât pentru creștini, cât și pentru evrei. Rezultatul unei argumentații impecabile are mult de a face cu antropomorfismul Vechiului Testament (VT), pus în oglinda teandrismului Noului Testament (NT), sau a Bisericii primare și întregii tradiții creștine posterioare, care evident că a văzut în Iisus pe Fiul lui Dumnezeu. Urmând lui *Mauser* și studiului amintit, F. Mußner este convins că antropomorfismul din VT este o pregătire a teandrismului din NT, respectiv creștin. Ca exemplu mai concret Mußner evocă istoria unor profeți din VT (Osea, Ieremia), despre care spune că ei nu au fost simpli predicatori ai voinței divine pentru popor, ci au reprezentat în formă sau chip uman, ceea ce Dumnezeu însuși voia sau simțea pentru poporul Său (p. 350). Ei sunt întruparea vie a Pathosului divin și soarta lor tragică exprimă intersecția existențială între voința divină și cea a oamenilor.

Astfel antropomorfismul de care dau dovadă profeții VT în criticile lor la adresa poporului sunt o prevestire a întrupării depline a lui Dumnezeu, care s-a săvârșit în Iisus (p. 350). Dumnezeu a devenit de-a lungul timpului, treptat, „în forma omului” (menschenformig, p. 352), dar fără să se amestece cu ființa umană. Și repetă Mußner că profeții VT nu sunt numai trimișii (Bote, p. 353) lui Dumnezeu, ci sunt reprezentanții (Stellvertreter) lui YHWH în carne și oase, fiind astfel pregătită în documentele credinței lui Israel însăși înomenirea lui Dumnezeu (p. 353).

Așa găsește Mußner argumente pentru a susține că între hristologia profetică și cea care-l vede pe Iisus ca Dumnezeu, nu este un crater de nedepășit și – relevant pentru dialogul cu iudaismul – teologia creștină și credința în Iisus ca Fiu al lui Dumnezeu își poate pierde astfel mult din caracterul scandalos pentru evrei (p. 354). Un citat merită aici pus la îndemâna cititorului interesat:

„Der Prophet ist in seinem Geschick die Manifestation des ‚Pathos‘ Gottes; er tritt in seinem Sprechen und Handeln in Aktionseinheit mit dem einzi-

²⁸ Este vorba despre hristologia care-L consideră pe Iisus simplu profet și hristologia care vede în Iisus pe Fiul lui Dumnezeu.

²⁹ U. MAUSER, *Gottesbild und Menschwerdung. Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und des Neuen Testaments*, Tübingen, 1971.

gen Gott. So gesehen, ist die neutestamentlich-christliche Sohneschristologie nicht die Paganisierung und ‚akute Helenisierung‘ des strengen Monotheismus, wie ihn Judentum und Islam vertreten, sie liegt vielmehr auf der Linie der Lehre von der Selbstäußerung des einen Gottes in die Welt hinein.“³⁰ (p. 355)

Mußner este convins că acest model de gândire poate sta la baza unui dialog mai fructuos cu iudasmul, de aceea și trece la capitolul următor, care trece în revistă numai sarcinile și scopurile comune ale Bisericii cu Iudaismul pentru lumea contemporană (pp. 379 sqq.). Între acestea se numără pe primul loc realizarea (die Verwirklichung, p. 379) voinței divine, sau mai direct spus, a face voia Domnului, respectiv accentul pus pe etică în orice act uman. Aici trebuie înțeleasă predilecția specifică atât creștinismului, cât și iudaismului pentru ortopraxie, iar nu ortodoxie, sau practică, iar nu teorie (p. 380). Apoi, creștinismul și iudaismul se pot identifica în același protest profetic față de orice presiune ideologică sau socială asupra lumii (pp. 382-383) și astfel pot contribui la „șalomizarea” lumii (Schalomisierung der Welt, pp. 383-386), ceea ce înseamnă nici mai mult nici mai puțin decât pacificarea lumii, printr-o teologie de cooperare (Kooperationstheologie, p. 363) și rezerva eshatologică față de orice înțelepciune omenească sau conducere politică (pp. 386-387), pentru ca „Dumnezeu să fie totul în toate”, după cum conchide și Ap. Pavel descrierea sa a istoriei mântuirii în *1 Co* 15, 28 și care poate fi un moto pentru amândouă religiile.

Așa se își încheie Mußner voluminosul *Tratat despre evrei*, despre care amintește în continuu că este numai o încercare fără pretenții de a fi exhaustiv. În ce măsură autorul scrie dintr-o experiență nu numai științifică, ci și istorică, umană, trăită de el însuși, poate fi citit în capitolul final despre descoperirea personală a iudaismului în viața sa, contemporană evenimentelor amintite la începutul cărții dar și schimbărilor pe care Biserica Romano Catolică le-a întreprins față de iudaism.³¹

Dacă un dialog nu poate avea loc fără cunoaștere reciprocă sinceră, atunci oricine este interesat de dialogul Bisericii cu Iudaismul găsește în această carte unul din pașii decisivi făcuți de teologia creștină în acest sens, cu documentarea exactă a fiecărui subiect discutat, care face din acest *Tratat* un volum indispensabil.

(Alexandru IONIȚĂ)

³⁰ „Soarta profetului este manifestarea ‚Patosului‘ divin; profetul acționează în predica și viața sa în deplină armonie cu Dumnezeu. Văzută astfel, hristologia creștină bazată pe Noul Testament, care vede în Iisus pe Fiul lui Dumnezeu, nu este o păgânizare sau o ‚acută elenizare‘ a monoteismului, așa cum afirmă iudaismul și islamul, ci stă mai degrabă în continuarea liniei trasată de învățătura despre descoperire/exprimare și golire/chenoză a singurului Dumnezeu în lume.”

³¹ *Tratatul* mai conține și un scurt comentariu la articolul patru din enciclica „Nostra Aetate”, pp. 388-391.

MAXIMI CONFESSORIS, *Mystagogia: una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii*, edita a Christian Boudignon, Turnhout, Brepols [*Corpus Christianorum. Series Graeca* (CCSG, nr. 69)], 187 + 99 p.*

După o așteptare care s-a dovedit meritată, salutăm cu bucurie apariția unei noi ediții critice a *Mystagogiei* Sfântului Maxim Mărturisitorul [580-662]. Această ediție critică realizată de tânărul și totodată experimentatul cercetător al textelor maximiene, Christian Boudignon, apare în prestigioasa colecție *Corpus Christianorum*. Cel puțin în ultimii 20 de ani, interesul editorilor pentru opera maximiană este unul constant, ceea ce face ca în prezent Maxim Mărturisitorul să fie, alături de Grigorie de Nazianz, autorul cu cele mai multe texte publicate în *Series Graeca*.

Despre importanța textelor maximiene în cadrul teologiei creștine este dificil de vorbit în cele câteva rânduri ale prezentului text, totuși, trebuie să conștientizăm faptul că este aproape imposibil de înțeles teologia bizantină, și nu numai, făcând abstracție de opera sa. Între textele maximiene, din punct de vedere editorial, *Mystagogia* [P.G., 91, coll. 657-717; *Clavis Patrum Graecorum* (7704)] ocupă un loc privilegiat, deoarece beneficiază deja de două ediții critice¹ și de numeroase traduceri în limbile vernaculare².

La începutul volumului pe care îl avem în vedere, după „Avant-propos”, „Abréviations pour les ouvrages cités” și „Abréviations pour les oeuvres maximiennes”, C. Boudignon ne propune o introducere extrem de consistentă [187 p.], în care inventariază, descrie și analizează foarte minuțios manuscrisele complete sau deteriorate în care s-a păstrat textul *Mystagogiei* [sunt descrise 40 de manuscrise]; tradiții directe și indirecte, florilegii, citări și interpolări ale textului maximian [pp. XIII- CXLVI].

* *Acknowledgement*: rândurile ce urmează sunt rezultatul activității de cercetare finanțate în cadrul proiectul POSDRU/89/1.5/S/49944 [„Developing the Innovation Capacity and Improving the Impact of Research through Post-doctoral Programmes”]. Acest text, într-o formă ușor diferită și în limba franceză, a apărut cu titlul „La *Mystagogie* de Saint Maxime le Confesseur”, în *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, vol. III, No. 2/ December, 2011, pp. 523-528.

¹ Prima ediție critică a textului *Mystagogiei* a fost realizată de Charalampos Sotiropoulos, *La Mystagogie de Saint Maxime le Confesseur. Introduction, texte critique, traduction française et grecque*, Athènes, 2001 [reeditare după ediția din 1978]. Față de această ediție, cea prezentă, realizată de C. Boudignon, aduce îmbunătățiri semnificative.

² Amintesc aici câteva dintre traduceri *Mystagogiei*: 1. traducerea în italiană: R. Cantarella [1931]; 2. traduceri în franceză: M. Lot-Borodine [1936-1938]; C. Sotiropoulos [2001]; M.-L. Charpin-Ploix [2005]; 3. traducere în germană: H.U. von Balthasar [1941, réed. 1961]; 4. traduceri în română: D. Stăniloae [1944, réed. 2000]; C.-I. Streza [2009]; 5. traducere în neogreacă: C. Sotiropoulos [1978, réed. 1993]; 6. traduceri în engleză: J. Stead [1982]; G.C. Berthold [1985]; 7. traduceri în rusă: I. Venediktov, A. Mumrikov [1987]; A.I. Sidorov [1993].

De asemenea, în aceeași introducere [pp. CXLVI-CLX], este întreprinsă o analiză a contextului în care câteva capitole din *Mystagogia*, interpolate în *Historia ecclesiastica* atribuită Patriarhului Gherman I al Constantinopolului [aprox. 634-733] au fost traduse în latină de către Anastasie Bibliotecarul [817-877], que „n'avait pas une connaissance parfaite du grec” [p. CXLVII]. Prima traducere completă a *Mystagogiei* în latină apare abia în 1548, fiind realizată de Gentien Hervet [1499-1584]. Spre finalul introducerii sunt analizate de către C. Boudignon și edițiile tipărite ale *Mystagogiei* [p. CLX sqq.].

Textul grec al *Mystagogiei* ocupă paginile 3-74. Cunoșcătorii textelor maximiene știu deja că *Mystagogia* este un comentariu liturgic, scris, cel mai probabil, în jurul anilor 628/630³. Cum lesne se poate observa parcurgând textul grecesc, termenul care dă titlul acestui tratat - *μυσταγωγίας* - nu apare foarte frecvent [în afară de titlu, am mai găsit încă două ocurențe: ed. Boudignon 15, 222 și 15, 224]. Totuși, despre *μυσταγωγία* Maxim vorbește și în alte texte ale sale. Spre exemplu, în *Ambigua*, consideră că „scopul *mystagogiei* este acela de a introduce în cunoașterea [γνώσις] tainei” [*Ambigua* II, 19, P.G., 91, col. 1233 C]. Ceea ce înseamnă că ar fi incorect să credem că doar din *Mystagogia* se pot desprinde comentariile lui Maxim cu privire la Biserică și liturghie. În mod justificat, acestea trebuie culese din întreaga operă maximiană care, în ciuda diversității temelor abordate, are un pronunțat caracter unitar, fundamentat hristologic.

Scrierea maximiană avută în vedere este formată dintr-un prolog și 24 de capitole de dimensiuni variabile. Exegeții sunt de acord că în *Mystagogia* avem două mari părți inegal dezvoltate: partea a I-a [cap. 1-7] unde este expusă semnificația simbolică a Bisericii [atât cea din piatră cât și cea spirituală], parte fundamentală, numită de unii comentatori „les grandes analogies” [François Cassingena-Trévedy], și partea a II-a [cap. 8-24] care este consacrată interpretării duhovnicești a liturghiei euharistice⁴.

Cu smerenie, încă de la începutul tratatului, Maxim afirmă că cele scrise nu-i aparțin, ci le-a auzit, la rândul său, de la un „mare bătrân” [„μεγάλω γέροντί” (éd. B. 4, 9) sau „fericit bătrân” („μακαρίω γέροντί”) (ed. B. 7, 75)], care vorbea despre « sfânta biserică » [ἁγίας ἐκκλησίας] [ed. B. 4, 10] și « sfânta sinaxă » [ἁγίας συνάξεως] [ed. B. 4, 11]. În realitate, se poate ca această invocare a „bătrânului” să nu fie altceva decât un artificiu stilistic, utilizat în epocă.

Chiar dacă, prin comparație cu alte scrieri maximiene, terminologia calcedoniană [451] nu este frecventă în *Mystagogia*, cred că avem motive suficiente pentru a lectura și acest text maximian, asemeni celorlalte, într-o cheie hristologică, după formularea sa calcedoniană: „ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν, ἄσυχτύως, ἀτρέπτως,

³ Cf. P. Sherwood, *An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor* [Studia Anselmiana, 30], Rome, 1952, p. 32.

⁴ Cf. R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII-e au XV-e siècle* [Archives de l'Orient Chrétien 9], Paris, Institut français d'études Byzantines, 1966, p. 87.

ἀδιαφύετως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον” [„pe unul și același Hristos, Fiu, Domn, unul-născut, făcut cunoscut în două naturi, neamestecat, neschimbat, indivizibil și inseparabil”], devenită axioma fundamentală pentru întreaga operă maximiană. Un exemplu în acest sens ne este oferit de Maxim chiar în textul pe care-l avem în vedere, cap. II: „Sfânta Biserică a lui Dumnezeu este chip și icoană a întregului cosmos constând din ființe văzute și nevăzute, având aceeași unitate și distincție ca și el [...]. Dar este una după ipostas, [«μία ἐστὶ κατὰ τὴν ὑπόστασιν »], neîmpărțindu-se și ea însăși deodată cu părțile ei” [trad. D. Stăniloae; ed. B. 15, 209-217].

Din comentariul maximian se desprind două niveluri ale liturghiei, pe care le numește „general” [γενικῶς - ed. B. 43, 692; 60, 969; 60, 973; 61, 989; 62, 998; 62, 1012; 64, 1035] și „particular/special” [ἰδικῶς - ed. B. 41, 669; 60, 970; 61, 975; 61, 990; 62, 1002; 63, 1017; 64, 1042; la acestea se mai adaugă o ocurență pentru γενικῶς în titlul cap. 14 și două ocurențe pentru ἰδικῶς în titlul cap. 13 și 22]. Aspectul *general* se referă la taina salvării întregului cosmos, metoda de interpretare fiind aici în special cea *tipologică* [*Myst.*, chap. II et III]. Aspectul *particular* raportează liturghia la fiecare persoană în parte, interpretarea fiind aici una *anagogică* [*Ibid.*, IV]⁵.

Într-un anume fel, pentru Maxim, cosmosul [analogia dintre cele *inteligibile* și *altar* (θεσσαυτήριος), *sensibile* și *naosul* (ναός)] și omul [analogia dintre *sufflet* și *altar*, *trup* și *naos*] sunt, κατ’ ἀναλογία, niște biserici, după modelul Bisericii lui Hristos. Totuși, aceste analogii invocate din punct de vedere mai degrabă metodologic trebuie înțelese într-un cadru mai unitar, așa cum este gândirea Sfântului Maxim. De fapt, „sistemul” maximian, similar celui dionisian, poate fi considerat drept *pan-ecclesiastic* [o biserică universală], care presupune o „liturghie cosmică” [Hans Urs von Balthasar], pentru că tot universul participă la îndumnezeire [θέωσις], dar această participare nu este egală pentru toți, ci este în funcție de capacitatea fiecăruia [*quantum potest*] de a primi darurile divine.

Textului grecesc al *Mystagogiei* îi urmează în prezentul volum *Interpretatio Anastasii Bibliothecarii*, care ocupă paginile 77-89. Această „*interpretatio*” este importantă din cel puțin două motive: în primul rând, demersul lui Anastasie Bibliotecarul, chiar dacă unul parțial, reprezintă una din primele încercări de traducere în latină a tratatului maximian [contemporan cu Anastasie, Ioan Scotus Eriugena (aprox. 810-877) va traduce alte texte maximiene, precum *Quaestiones ad Thalassium* și *Ambigua ad Iohannem*]; în al doilea rând, putem observa în ce măsură, pentru epoca lui Anastasie, comentariul liturgic maximian a influențat în vreun fel anume liturghia latinilor. În ciuda eforturilor de traducere destul de timpurii a scrierilor maximiene în latină, Maxim este un autor neglijat sau chiar ignorat de către scolastica clasică și nu nu-

⁵ Cf. Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy*, trad. Paul Meyendorff, Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1984, pp. 36-38.

mai. Spre exemplu, un anonim care scrie în secolul al XII-lea *Disputatio catholocarum patrum adversus dogmata Petri Abelardi*, se indignază să vadă că Abélard invocă autoritatea lui Maxim: „Acest lucru, lui <Abélard> i se trage în mod clar de la un oarecare Maxim, care cred că a fost un grec [*quem puto graecum fuisse*], pe care Ioan Scotus <Eriugena> l-a imitat întru totul până la erezie [*quem et Johannes Scotus usque ad haerisim imitatus est*]” [P.L., 180, col. 298 A]⁶.

Volumul se încheie cu un triplu index: *Index Nominum* [p. 93]; *Index Locorum Sacrae Scripturae* [pp. 94-95] et *Index Aliorum Fontium* [pp. 96-97]. Din păcate, în *Index Nominum* sunt mai multe trimiteri eronate - de regulă cu un rând mai sus sau mai jos decât cel indicat - datorate, probabil, tehnoredactarii sau rearanjării în pagină a textului. Spre exemplu: **ὁ ἀπόστολος** se regăsește pe rândul 184 și nu pe 183; apare doar la 250, nu și la 251. **Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης** apare la 54/55 și nu la 55/56; apare la 1180/1181 și nu la 1181/1182. **Ἑλλην** apare la 185 și nu la 184. **Ἰουδαῖος** apare la 185, iar nu la 184. **μακάριος γέρων** apare la 130 și nu la 129. **Σκύθης** apare la 186, iar nu la 185. **Χριστός** apare la 173, iar nu la 172; apare la 183, iar nu la 182; apare la 606, iar nu la 605.

Pe lângă cei trei indici amintiți, poate că un indice de termeni grecești ar fi desăvârșit această ediție realizată de C. Boudignon și ar fi fost cu siguranță extrem de util cititorului.

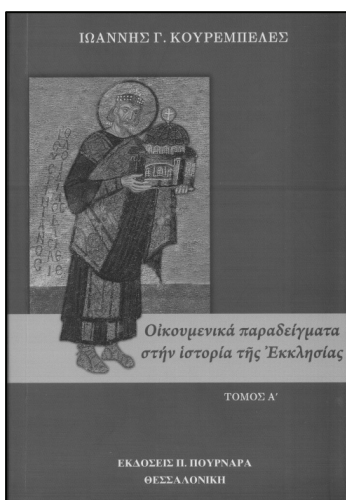
În spațiul cercetărilor maximiene, din ce în ce mai numeroase și mai atente la diversele aspecte ale gândirii Sfântului Maxim, Christian Boudignon s-a impus deja, alături de alți editori și exegeți precum Peter van Deun, Carl Laga, Carlos Steel, B. Janssens, J. Declerck *et alii*, printre cei mai competenți cunoscători ai operei maximiene în general și ai *Mystagogiei* în mod special. În cazul său, profunda analiză a exegetului se îmbină fericit cu rigoarea clasicistului.

După susținerea tezei de doctorat în anul 2000 [*La Mystagogie, ou traité sur les symboles de la Liturgie, de Saint Maxime le Confesseur [580-662]. Edition, traduction, commentaire*, Université de Provence (Aix-Marseille I)], Christian Boudignon s-a dedicat aproape exclusiv activității de inventariere și analiză a manuscriselor în care s-a păstrat textul *Mystagogiei*. Ceea ce înseamnă un efort intelectual susținut de peste 15 ani! Acești ani au însemnat și o importantă activitate publicistică referitoare la viața și opera Sfântului Maxim, care suntem convinși că va continua într-un ritm la fel de constant ca până în prezent. În acest moment, nu ne rămâne decât să așteptăm cu interes traducerea în limba franceză a *Mystagogiei* - și comentariile lui C. Boudignon - anunțată să apară în colecția *Sources Chretiennes*.

(Florin CRÎȘMĂREANU)

⁶ Cf. A. Lévy, *Le créé et l'incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, „Bibliothèque Thomiste”, 2006, p. 121, n. 4.

Ιωάννης Γ. ΚΟΥΡΕΜΠΕΛΕΣ, *Οικουμενικά παραδείγματα στην ιστορία τῆς Ἐκκλησίας*, τόμος Α', Ἐκδόσεις Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2010, 301 σσ. [Ioannis G. Kourempeles, *Modele ecumenice în istoria Bisericii*, vol. 1, Ed. P. Pournaras, Tesalonic, 2010, 301pp.]



Dacă în fasciculul 3/2010 am prezentat lucrarea *Rațiunea de a fi a teologiei. Studii de problematică teologică*, în prezentul fascicul avem plăcerea să prezentăm cititorului român primul volum al lucrării *Οικουμενικά παραδείγματα στην ιστορία τῆς Ἐκκλησίας (Modele ecumenice în istoria Bisericii)*, ce poartă semnătura dlui profesor Ioannis G. Kourempeles. Aflată deja la a doua ediție¹, tea surprinde cititorul prin conținutul *îmbunătățit* și prin *formatul* ei de invidiat. În *prologul* prezentei lucrări (pp. 9-10), citim motivul care l-a determinat pe autorul elen să întreprindă o asemenea cercetare:

„Suntem de părere că aceste studii, prin perspectiva dezbaterilor, vor aduce ceva nou cercetării științifice. De aceea, le-am și acordat o atenție deosebită. Desigur, din cunoașterea [realității] că dialogurile între creștini cunosc o perioadă de criză, iar noi crezând că *Modele ecumenice în istoria Bisericii*, pe care le-am căutat, au puternice fundamente universale, încercăm să promovăm acele *modele ecumenice reușite din trecutul comun al tradiției bisericești*... Textele dogmatice și simbolice, pe care le căutăm și le cercetăm sunt, după cum va constata cititorul nostru, consemnări ale unei tradiții comune...”.

Primul studiu cuprins în acest volum are în vedere *Credința universală și legea Imperiului: decretul dogmatic ale Codicelui lui Justinian și reușita lor ecumenică* (pp. 15-102). După un succint prolog (pp. 15-16), în care autorul își motivează necesitatea apariției unui asemenea studiu privind epoca și lucrărilor marelui teolog și împărat bizantin, Justinian (527-565 d.Hr.), urmează *lista de abrevieri* (p. 17) și *introducerea* (pp. 19-23).

În cuprinsul studiului, dl Kourempeles are în vedere atât activitatea și raportarea împăratului Justinian față de supușii săi, cât și preocupările de ordin teologic ale acestui mare împărat. Prima parte a studiului este una mai mult de ordin „social”, fiind perindați prin *Edictul* (sau *Mărturisirea*) lui Justinian din

¹ Prima ediție a fost publicată la aceeași editură în anul 2002.

anul 527, prin edictul față de locuitorii cetății Constantinopol din 533 și implicațiile ulterioare ale celor două edicte. Faptul că aceste implicații ale celor două edicte sunt rezumate în numai 11 pagini, denotă, credem noi, dorința de a sublinia mai cu seamă preocupările de natură socială ale împăratului bizantin, în timp ce, preocupările de ordin teologic, analizate în cea de a doua parte a studiului, sunt descrise în numai puțin de 61 de pagini.

În opinia autorului, *Edictul* (sau *Mărturisirea*) lui Justinian din anul 527 este afirmarea identității lui Hristos prin intermediul formulei *εἰς τῆς Τριάδος* (p. 25), ce a fost folosită de Justinian în scopul păstrării unității Bisericii, scindată pe atunci între grupările nemulțumite de rezultatul Calcedonului și de cei ce susțineau Ortodoxia. Prin edictul din 533 îndreptat spre locuitorii cetății Constantinopol, Justinian nu a încetat să exprime problema identității lui Hristos (*ταυτότητα τοῦ Χριστοῦ*, p. 30) ca Fiul al lui Dumnezeu și astfel, să confirme hotărârii Calcedonului. Din contră, pentru împăratul bizantin, Unul din Treime, care s-a Înnoșenit (deci a purtat realmente trup uman) este numai Dumnezeu-Cuvântul (p. 30).

Prin epistola redactată în martie 533 și adresată patriarhului Epifanie, Justinian și-a reconfirmat pozițiile pe care le luase față de locuitorii Constantinopolului. Pe de altă parte, în această epistolă, Justinian arată că problema unității eclesiale nu poate să rămână la o simplă *Mărturisire*, fără să fie indicată atitudinea disprețuitoare a Romei față de Constantinopol. Evident, pentru Justinian, formula folosită și în *Mărturisirea* din 527 (*εἰς τῆς Τριάδος*) avea nevoie de explicații amănunțite, explicații ce confirmă încă o dată realitatea întrupării Fiului lui Dumnezeu și ceea ce Calcedonul hotărâse pentru eternitate.

Pentru împăratul bizantin, polemica antieretică a celui de-al 4-lea Sinod Ecumenic este legată nu numai de combaterea lui Eutihie, ci și de cea a lui Nestorie. Cei ce resping Sinodul de la Calcedon, resping de fapt credința cea dreaptă, preluând de fapt erezia pe care tocmai acest Sinod a respins-o (p. 44). Justinian se arată ca susținător al Sinoadelor ecumenice anterioare, protejându-le și subliniindu-le importanța pentru viața socială și religioasă a unui întreg imperiu. Inserarea episodului din 15 iulie 518, când în timpul Sfintei Liturghii, locuitorii Constantinopolului l-au constrâns pe patriarhul Ioan al II-lea să recunoască Sinodul de la Calcedon și să instituie a doua zi *sinaxa* acestui Sinod, pare a avea în umbră tocmai poziția imperială. Pentru dl Kourempeles acest episod constantinopolitan a dus la nașterea a două realități inconstabile: 1) a condacului *Εἰς ἁγίους Πατέρας*, pe care-l atribuie lui Roman Melodul (vezi cel de-al doilea studiu al cărții, pp. 103-234)², și 2) a deschis lui Justinian drumul de a condamna pe toți cei ce respingeau hotărârea Sinodului de la Calcedon, de vreme ce „vox populi” era în fond „vox Dei” (pp. 45-46).

² Vezi și nota 3, p. 45.

Ultima parte a studiului aduce în vizor corespondența lui Justinian cu papa Ioan al II-lea și epistola *ad Senatores* a aceluiași papă, în care se poate observa confirmarea dogmei calcedoniene de către episcopul de la Roma. Interesant este faptul că papa Ioan al II-lea aduce în avanscenă cunoscuta problematică chiriliană din epistola lui Justinian, și anume: a) dacă este corectă considerația despre Iisus Hristos ca „unul din Treime”, b) dacă „unul din Treime” a suferit în trup, și 3) dacă Fecioara Maria poate fi considerată ca *Maică, pururea Fecioară* a Dumnezeu-Cuvântului înnoenit (pp. 74-75).

În concluzie, autorul arată că:

„Din toate cele ce le-am examinat, credem că realitatea întregiilor strădanii a *decretelor* (a epistolelor) teologice din *codexul lui Justinian* este una evidentă, de vreme ce ele susțineau caracterul chirilian al hristologiei de la Calcedon, și că a reușit în *unirea dogmatică* cu Roma. Într-adevăr, se vede limpede că încercările Ortodoxiei răsăritene privind lămuririle chiriliene au reușit datorită înțelegerii corecte a dogmei de la Calcedon și a interesului ecumenic al Constantinopolului față de Apus... ce s-a manifestat mult mai intens și mai sistematic după experiența dialogurilor din anul 532 cu severianiștii...” (p. 95)

Studiul cuprinde în final un rezumat în limba germană (pp. 97-98), precum și o bibliografie selectivă (pp. 99-102).

Cel de-al doilea studiu cuprins în cartea de față este o noutate ce are în vizor demonstrarea paternității condacului monotelist din secolul al 7-lea *Εἰς ἁγίους Πατέρας*, având ca suport conținutul filologic și teologic. Publicat inițial în paginile revistei *Grigorios ho Palamas*³, studiul are ca țintă clarificarea acelor mărturii dogmatice ce demonstrează că autorul acestui condac nu este altul decât Roman Melodul (p. 107).

Primele 36 de pagini ale studiului descriu în amănunt teoriile și teoreticienii paternității acestui condac (P. Maas, C. Trypanis, G. de Matons, J. Pitra), arătându-se în final concluziile cercetătorilor apuseni asupra condacului *Εἰς ἁγίους Πατέρας*: își trage rădăcinile din imnografia secolului al 7-lea și, prin conținutul său, se apropie mult de operele monoteliste. Dl Kourempeles arată că piatra de poticnire în susținerea apartenenței romaneice a acestui condac este în fond strofa *10bis*, strofă ce nu poate fi decât creație a perioadei de după cel de-al 5-lea Sinod Ecumenic (p. 121). Evident, existența unei strofe numerotate *10bis* ridică cercetătorilor multe semne de întrebare însă ea trebuie corelată cu cea de-a 10 strofă a condacului, unde întâlnim mărturii cu privire la sărbătorirea celor 318 Sf. Părinți de la Sinodul de la Niceea (în a opta duminică după Paște). Dincolo de toate observațiile cercetătorilor ce s-au ocupat de paternitatea acestui

³ Vezi nota *, p. 107.

condac, dl Kourempeles combate opiniile lui G. de Matons, care stăruie prea mult în demonstrarea cronologiei strofei *10bis* (p. 127):

„Am văzut că centrul problematicii cercetătorului francez [*G. de Matons*, subl.n.] în datarea cronologiei poeziei (în afara strofei *10bis*) este, în esență, anul 518. Dacă însă întreaga poezie exista, în afara strofei *10bis*, și se cânta în epoca în care a activat Roman, atunci cel mai ușor lucru de făcut nu era consemnarea ei în scris, ci folosirea ei mai târziu de către Melod, prin care susținea realitatea ecumenică a epocii sale, a unei epoci în care desigur a fost condamnat și anticalcedonistul Sever de Antiohia... (p. 127);

Merită, deci, să remarcăm că opiniile sale critice [*ale lui G. de Matons*, subl.n.] față de cele ale lui A. Trypanis privind cronologia strofei *10bis* în relație cu întregul poem, ne conduc la concluzia că cercetătorul francez deosebește dificultatea opiniilor lui A. Trypanis despre asemănarea dogmatică dintre strofa a 13-a și opiniile dogmatice ale *Ekthesului* și nu poate - cum, de altfel, nu poate nici A. Trypanis - să se îndepărteze de anul 518 și de realitatea că acest condac se cânta deja din epoca în care a fost consacrată sărbătoarea Sf. Părinți de la Niceea” (pp. 135-136).

Pentru a susține paternitatea romaneică, autorul grec trece în revistă anumite elemente definitorii și irefutabile:

- mențiunea acestui condac în actul de condamnare a lui Sever de Antiohia (pp. 148-168);
- folosirea cuvântului „βασιλεῦσι” (indicat inițial de P. Maas) din strofa a 16-a ce ar avea, în opinia dlui Kourempeles, relație cu Justinian și cu împărăteasa Teodora;
- interpretarea strofei *10bis* din prisma folosirii cuvântului „βασιλεῦσι” (pp. 168-179);
- descrierea chipului Sf. Apostol Petru (cu accentuarea din partea Melodului a aceluia pasaj despre credința Apostolului, care a fost folosită în susținerea primatului papal, pp. 180-196);
- retrospectiva antieretică din primele 8 strofe (Melodul descrie învingerea ereziilor până în epoca în care activează, pp. 196-200);
- retrospectiva antieretică din strofele 9-12, cu accentuarea unor elemente de ordin filologic cuprinse în aceste strofe (folosirea lui „vῦν”, „ἐλεγχος”, „κατάχρησις”, pp. 201-211);
- terminologia hristologică din strofa a 13-a, numită de autorul grec drept „strofă teologică” (pp. 211-226).

Teologul elen arată, pe baza mărturiilor consemnate mai sus, că autorul acestui condac este Roman Melodul, ce nu face altceva decât să exprime evenimentele epocii în care a activat în „cheie hristologică” (pp. 227-228). Ca și la primul studiu, autorul inserează un scurt rezumat în limba germană (pp. 229-

230), precum și o bibliografie rezumativă despre problematica paternității condacului *Εἰς ἁγίους Πατέρας* (pp. 231-234).

Lucrarea se încheie cu secțiunea *anexelor*, unde sunt cuprinse izvoarele celor două studii (pp. 235-275), urmată mai apoi de inserarea a două indexuri (onomastic și tematic).

În opinia noastră, lucrarea de față a dlui Ioannis Kourempes deține două mari atuuri, și anume: rezumarea ultimelor titluri privind epoca lui Justinian și raportarea sa social-teologică, precum și demonstrarea paternității condacului anonim din secolul al 7-lea *Εἰς ἁγίους Πατέρας*, care în opinia autorului este unul romaneic. Aplicarea unor noi metode de cercetare, analiza în detaliu, eleganța exprimării, aparatul critic extrem de dens, îi oferă cititorului român imaginea unei lucrări de referință.

Ce-i drept, în ultima vreme în spațiul românesc lucrări privind epoca împăratului bizantin Justinian au început să prindă contur din ce în ce mai mult, însă studiile referitoare la viața, opera și teologia condacelor lui Roman Melodul, rămân în continuare extrem de puține, iar cele ce există, sunt numai în parte mulțumitoare. Observând activitatea dlui Kourempes vizavi de teologia Sf. Roman Melodul⁴, iar prin extensie, față de iconografia creștină, stăm și ne gândim cum în spațiul elen (ca să nu mai vorbim de cel occidental) se pot întâlni resurse (atât fizice, cât și materiale) pentru studierea iconografiei creștine, în timp ce în spațiul românesc, studiul patristic se rezumă numai la mării Părinți ai Bisericii? Oare iconografia pe care o parcurgem permanent în slujbele Bisericii și din care ne inspirăm, nu merită o aceeași considerație? Sau poate ceea ce aparține strict cultului divin public trebuie să rămână doar în spațiul ecleziastic, fără o posibilitate de „transfer” și în cel academic? Mare păcat pentru noi românii că nu avem o asemenea voință, cum de altfel, nici curajul, de a ne apleca spre iconografia creștină. Sau poate le avem, însă preferăm... ignoranța!

(Alexandru Prelipcean)

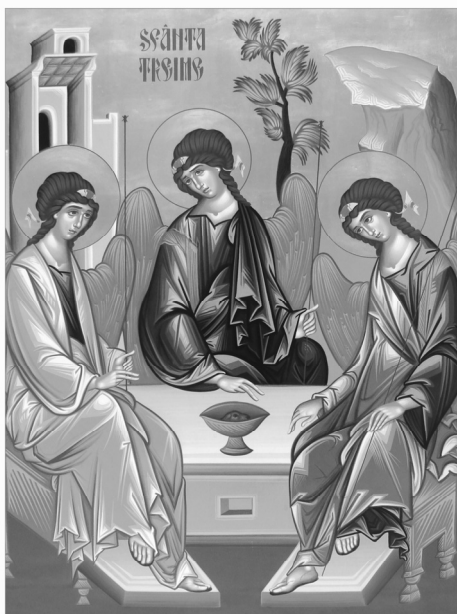
⁴ Menționăm aici câteva opere ale dlui I.G. Kourempes despre viața, opera și teologia Melodului bizantin: *Η χριστολογία του Ρωμανού του Μελωδού και η σωτηριολογική σημασία της*, teză de doctorat, Tesalonic, 1998 310pp. (manuscris, biblioteca Facultății de Teologie din Tesalonic); *Ρωμανού Μελωδού θεολογική δόξα – σύγχρονη ιστορικοδογματική άποψη και ποιητική θεολογία*, Ed. Pournara, Tesalonic, 2006 [2010] (conține 4 studii diferite despre opera lui Roman Melodul, după cum urmează: *Η χρήση του ὄρου «φύσις» από τόν Ρωμανό τόν Μελωδό και ἡ ἀντιαιρετική της προοπτική* [pp. 103-142]; *Η θεολογία τοῦ Ἀκαθίστου ὕμνου* [pp. 143-208]; *Θεοτόκος και «ὀρθόδοξο δράμα»*. *Ὁ Ρωμανός ὁ Μελωδός και τά κοντάκια του στη Γέννηση τοῦ Χριστοῦ* [pp. 209-245] și *Ὁ Ρωμανός ὁ Μελωδός και ἡ «ἐλληνική σοφία»*, [pp. 247-286]); „Les expressions christologiques «double par nature» et «Christ invincible dans la nature vaincu» de Romanos le Mélode par rapport à leur perspective antihérétique”, în: *Orthodoxes Forum*, 19/2005, pp. 96-107.

EDITURILE PATRIARHIEI ROMÂNE

SCRIERI 22

Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE

SFÂNTA TREIME SAU LA ÎNCEPUT A FOST IUBIREA



Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă

Intrarea Miron Cristea, nr. 6, sector 4, 040162 București

Tel.: **031 4052 313**

e-mail: magazin@editurapatriarhiei.ro

web-site: www.editurapatriarhiei.ro

Colaboratorii acestui număr:

Ștefăniță BARBU, preot, doctorand al *Katholieke Universiteit Leuven* (Belgia). Adresă de contact: pr.stefan.barbu@gmail.com

Ilie CHIȘCARI, doctorand al Universității *Lucian Blaga* din Sibiu. Adresă de contact: iliechiscari@yahoo.com

Policarp CHIȚULESCU, arhimandrit, directorul Bibliotecii Sfântului Sinod din București. Adresă de contact: perepolycarpe@yahoo.com

Florin CRÎSMĂREANU, cercetător postdoctoral al Universității *Alexandru Ioan Cuza* din Iași. Adresă de contact: fcristmareanu@gmail.com

Marian CROITORU, lector în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității *Valahia* din Târgoviște. Adresă de contact: ioncroitoru@yahoo.fr

Alexandru IONIȚĂ, doctorand al Universității *Lucian Blaga* din Sibiu. Adresă de contact: alexionitza@gmail.com

Daniel LEMENI, lector în cadrul Facultății de Litere, Istorie și Teologie a Universității de Vest din Timișoara. Adresă de contact: dlemeni@yahoo.com

Tarcisius MOVILEANU, licențiat al Facultății de Teologie din Tesalonic (Grecia). Adresă de contact: lavrentismovileanu@yahoo.com

Radu Petre MUREȘAN, preot, lector în cadrul Departamentului de Teologie Sistematică, Practică și Artă Sacră – Facultatea de Teologie Ortodoxă din București. Adresă de contact: radupetremuresan@gmail.com

Oana Mădălina POPESCU, cercetător științific III în cadrul Institutului de Istorie *Nicolae Iorga* din București. Adresă de contact: oanapoem@yahoo.com

Alexandru PRELIPCEAN, doctorand al Universității *Alexandru Ioan Cuza* din Iași. Adresă de contact: axu_prel@yahoo.com

Sorin ȘELARU, preot, lector în cadrul Departamentului de Teologie Sistematică, Practică și Artă Sacră – Facultatea de Teologie Ortodoxă din București. Adresă de contact: selarus@gmail.com

George VALCU, masterand al *Katholieke Universiteit Leuven* (Belgia). Adresă de contact: george.valcu@yahoo.com

Patriciu VLAICU, preot, lector în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității *Babeș-Bolyai* din Cluj-Napoca. Adresă de contact: pvlaicu@gmail.com

TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI

Intrarea Miron Cristea, nr. 6; 040162, București

Telefon 406.71.93; 406.71.94; Fax 300.05.53

e-mail: eimbtor@rdslink.ro

tipogr.inst.biblic@rdslink.ro

magazin@editurapatriarhiei.ro

www.editurapatriarhiei.ro